



Д. Л. Родзинский

ФИЛОСОФИЯ В ВОПРОСАХ И ОТВЕТАХ

Учебное пособие



ФИЛОСОФИЯ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ОБРАЗОВАНИЯ
МОСКОВСКИЙ ПСИХОЛОГО-СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ

Д. Л. Родзинский

ФИЛОСОФИЯ В ВОПРОСАХ И ОТВЕТАХ

Учебное пособие

*Рекомендовано Редакционно-издательским советом
Российской академии образования к использованию
в качестве учебно-методического пособия*



Москва
2009



Scanned by amigo13
Special Thanks to Philipp

ENJOY! ^_^

Вторично рожден приобщенный к познанию
Становится дважды-рожденным по званию.
А кто пребывает в незнание дремлющем
Среди человечества равен животным.
Читайте же это старинное чтение
И вы обретете второе рождение.

Махабхарата. Рамаяна

Предисловие

Перед вами учебное пособие, автор которого старался по-новому преподнести старый материал. Относительная новизна изложения заключается в попытке осуществить формальную и содержательную реконструкцию материала, который можно читать как «вдоль», так и «поперек».

В чем суть данного подхода?

Начнем с относительной новизны содержания пособия, которая обнаруживает себя в том, что в начале изложения автор предлагает читателю предельно возможную «последнюю» субстанцию мира, с которой сравниваются все последующие формы ее существования, принадлежащие разным философским школам. Выстраивается иерархия универсальных начал мироздания, позволяющая анализировать и сравнивать их между собой. Кроме того, в пособии обнаруживается механизм возникновения мироздания, который в разных философских доктринах имеет свои терминологические аналоги. За счет подобного подхода содержание учебного пособия обрело свою целостность и единство, дающее возможность максимально эффективно освоить учения мировых философских доктрин.

Формальная новизна предлагаемого пособия заключается в том, что благодаря выделению основных разделов философии (онтологии, антропологии, гносеологии, этики) дается четкое представление о рождении «вспомогательных» разделов философского мировоззре-

ния, которые содержат их в себе в виде проблем. Иначе говоря, возникновение новой философской дисциплины, будь то социальная философия, эстетика, философия истории и т. п., связано с решением таких проблем, которые берут свое начало в основных разделах философского знания. Что это даст? Благодаря подобному подходу любая проблема философии находит свой отклик как в основных разделах, так и во вспомогательных. Так, например, ответы на вопросы онтологии, антропологии, гносеологии, этики мы теперь найдем и в философии религии, и в философии истории, и в социальной философии, и в других дисциплинах философского мировоззрения. Но, вместе с тем, и наоборот: любая проблема «вспомогательной» философской дисциплины находит отражение в основных разделах философии. Подобный «постмодернистский» подход значительно расширяет и углубляет представление читателя о единстве, последовательности и цельности философских учений.

Введение

§ 1. Что такое философия?

Философия — это высшая форма рационального мировоззрения, дающая человеку целостное представление о мире, своем месте в нем и цели своего существования. Это происходит благодаря объединению буквально всех видов познания, обнаруживающих принципы, законы и закономерности в развитии реальности, руководствуясь которыми, человек отвечает на главные вопросы своей жизни:

- 1) Что есть мир?
- 2) Что есть человек?
- 3) Каковы способы познания себя и мира?
- 4) Каковы пути достижения в жизни счастья и совершенства?

§ 2. Что является объектом и предметом философского познания?

Объектом философского познания выступает объективная реальность, в границах которой и протекает человеческая жизнь. Что такое реальность? Реальность — это все то, что существует в явном и неявном виде, и потому она часто именуется бытием. Проявленное для телесных чувств человека бытие чаще всего именуется действительностью, а непроявленная часть бытия — реальностью. Действительность всегда очевидна и потому

уникальна, а это значит, что она проявляет себя здесь и сейчас. Реальность всегда неочевидна, то есть скрыта от телесных чувств, ибо умопостигаема, но именно поэтому она универсальна и проявляет себя всегда, везде и во всем. Следовательно, действительность и реальность – это две стороны единого бытия: действительность – это проявленная в пространстве и во времени реальность, а реальность – это причина и условие закономерно изменяющейся действительности. Иначе говоря, умопостигаемая реальность управляет проявленной действительностью.

Если действительное и реальное бытие изменчивы, то возникает вопрос: хаотично или закономерно изменяется бытие? Первый рационально осмысленный опыт человеческой жизни демонстрирует, что окружающий нас мир изменяется ритмично. Так, движение звезд на небосклоне осуществляется циклично, определяя собой последовательный переход одного года в другой, зимы – в лето, дня – в ночь, вдоха – в выдох, сна – в бодрствование, жизни – в смерть. Что же заставляет зримый для глаз мир изменяться с определенной частотой? На этот и многие другие вопросы отвечает философское познание, которое не только открывает тайные законы реальности, но и прогнозирует возможные варианты развития будущей действительности. Подобное познание именуется мудростью. Мудрость – это знание закономерно развивающегося бытия в различных его сферах; она помогает не только «узреть» невидимое, но и достойным образом встретить будущее. Отсюда и название философии – любовь к мудрости.

Таким образом, объектом философского изучения становятся знания об объективно изменяющейся действительности, определяющей собой «внешнюю» мудрость, проявляющуюся в отношениях человека к окружающему его миру. Предметом же философского рассмотрения вы-

ступают знания о принципах, законах и закономерностях умопостигаемой реальности, рождающей «внутреннюю» мудрость, которая обнаруживается в отношении человека к себе. Единство же внутренне-внешних отношений человека к себе и миру определяет единство познавательного процесса, для которого философия становится внешним проявлением мудрости, а мудрость – внутренним содержанием философии.

§ 3. Является ли философия наукой?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, сравним их между собой:

- 1) по типу отношений между ними и высшим целям, которые они ставят перед собой;
- 2) по первенству происхождения;
- 3) по содержанию;
- 4) по масштабу опыта, на который каждая из них опирается.

1. Чтобы определить тип отношений между ними, рассмотрим все возможные варианты их взаимосвязи:

- а) философия – часть науки;
- б) наука – часть философии;
- в) философия – синоним науки;
- г) философия не пересекается с наукой.

Для обоснования возможных отношений дадим самое общее возможное определение обоим понятиям.

Философия – это единство всех возможных форм познания, которые объединяются в высшую форму рационального мировоззрения для достижения человеком своего совершенства.

Наука – это методически организованная рациональная форма мышления, опирающаяся на логически

связанные между собой законы, которые находят свое эмпирическое подтверждение, позволяя таким образом создавать новые ценности и прогнозировать будущее.

Проанализируем результаты: в первом случае высшей целью выступает достижение персонального совершенства, во втором – производство новых благ и знаний. Возникает вопрос: что ценнее? Использование благ, рождаемых наукой, и обретение новых форм знаний остается лишь средством для высшей, а потому последней цели человеческой жизни – достижения совершенства. Следовательно, по первому параметру наука остается лишь частью более полного философского мировоззрения, играя в ней вспомогательную, служебную роль. Сама же философия в этом смысле выступает целью для всякого научного знания.

2. Философия как самая древняя форма рационального знания является «матерью всех наук». Следовательно, предваряет собой последние как по времени, так и по причинно-следственным связям. Науки же «унаследуют» от философии как область своего изучения, так и ее метод.

3. Содержательное отличие философии от науки во многом определяется их статусом: если наука является периферией философского знания, то сама философия представляет собой «осевой центр», вокруг которого рождаются многообразные формы научного знания. Второстепенность и недостаточность научного знания перед философией выражается в том, что:

- а) если конкретная наука (например, медицина, физика, биология и т. д.) получает от философии свою уникальную область познания – объект, и свой предмет познания – законы, которые существуют в этой области, то сама философия сохраняет за собой универсальный объект позна-

ния – мир и человека в нем, а также соответствующий ему универсальный предмет познания – всеобщие законы;

- б) если конкретные науки, развиваясь, приходят к проблеме «отрицания» предыдущих форм своего знания, которые «снимаются» последующими, что называется научной революцией; то многообразные формы философского познания всегда едины по своему содержанию, что и отражается в универсальных диалектических законах;
- в) если различные науки чаще всего не согласуются между собой, «разговаривая на разных языках», то философия выступает не только универсальным переводчиком «с одного языка на другой», но и определяет каждой науке ее начало и ее цель, «указывая», таким образом, каждой из них свое место в общей структуре рационального знания.

4. Следующим отличием философии от науки выступают масштабы опытного знания. Так, опыт, на который опирается философия, значительно «шире» и «глубже», чем научный. Иначе говоря, если наука нуждается в скоротечном опыте, предполагающем «лабораторные» условия, которые можно многократно повторить одному поколению ученых при одинаковых условиях, то опыт, на который опирается философия, – многовековой, тысячелетний. А масштабы опытных данных существенно превышают продолжительность жизни не только одного поколения людей, но даже судьбы государств и цивилизаций. Следовательно, научный опыт искусственно повторяем, а философский опыт естественно ожидаем в жизни отдельно взятого человека, государства или целого мира. Поэтому философия высоко оценивает роль истории как научной дисциплины. Благодаря ей человечест-

во накапливает свое драгоценное эмпирическое знание о себе, повторение которого происходит спустя десятилетия, века, тысячелетия.

А между тем часть философии все же относится к науке, она называется «история философии». Здесь предыдущие формы знания о реальности и действительности сопоставляются с последующими. Учет прошлых и настоящих форм знания позволяет сделать прогноз о будущих формах. Те прогнозы, которые оправдываются, становятся подлинно научным философским знанием.

Таким образом, все вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что наука остается лишь одним из фрагментов целостного философского знания, а это значит, что наука так же относится к философии, как отдельно взятая звезда ко всему звездному небу.

§ 4. Является ли философия целью человеческой жизни, или же она – средство?

Если философия претендует на предельное познание человека о самом себе и об окружающем его мире, то возникает вопрос: является ли философское мировоззрение целью человеческой жизни? Чтобы ответить на него, зададимся вопросами более общего порядка:

- 1) Есть ли предельная цель человеческой жизни?
- 2) Если есть такая цель, то уникальна она или универсальна?

Самый первый ответ, приходящий на ум, заставляет нас признать, что каждый человек живет во имя глубоко интимной цели своей жизни, и эта цель для всякого человека уникальна. Однако за всеми этими, на первый взгляд, не схожими между собой целями стоит одно, но очень важное свойство, объединяющее их. Эти не схожие между собой цели несут всем людям радость в самых разных ее

проявлениях. А радость есть неотъемлемая часть счастья, следовательно, оказывается, что все люди, не зависимо от эпохи своего существования, возраста, образования, социального и культурного статуса, сознательно или бессознательно стремятся к универсальной, то есть всеобщей цели – стать счастливыми. Счастье становится тем побудительным мотивом, к которому во все времена и стремятся все люди. Но если счастье как синоним радости и удовольствия выступает всеобщей и предельной целью, то почему представления о счастье одного человека так не похожи на представления о счастье другого человека? Оказывается, что поскольку все люди различны по своим свойствам: характеру, возрасту, национальности, культуре, образованию, материальному положению и так далее, – образ счастья как совокупность продолжительных удовольствий и радость обладания ими у каждого человека вырисовывается свой. Иначе говоря, образ счастья является следствием качества сознания каждого человека. А это значит, что чем более несовершенен в отношении к себе и к миру человек, тем более несовершенны его представления о счастье, и наоборот: чем совершеннее человек, тем совершеннее образ его счастья. Однако поскольку порок многообразен, а добродетель, которой учит философия, едина, то в истории развития человечества выстраивается «иерархическая шкала» представлений людей о счастье. В ней низшую часть шкалы занимают примитивные формы счастья, принадлежащие людям соответствующего качества сознания. А высшая единая форма счастья принадлежит тем, кто достиг своего сознательного совершенства. Единая совершенная форма счастья объединяет собой людей самых разных эпох, национальностей, культур, социальных статусов. Различные же представления о счастье, далекие от совершенства, становятся причиной разъединения людей, рождая на самом

разном уровне непонимание, ссоры, конфликты, преступления, войны. Иначе говоря, разнообразные представления о низших формах счастья становятся причиной возникновения самых разных форм страданий.

В связи с вышесказанным мы можем определить статус философии в жизни человека: философия выступает в роли средства — «инструкции», использование которой максимально приближает человека к пределу его жизненных устремлений — счастью, оберегая его от многочисленных ошибок и заблуждений, которые уже накопило человечество в своих анналах, и делится с последующими поколениями «горьким» и «сладким» опытом. И правда, покупая даже бытовую технику в дом, ее обладатель получает два пути овладеть ее использованием. Первый путь — это метод проб и ошибок, связанный со случайным выбором нажатия кнопок на панели управления. Это очень дорогой путь, который может испортить прибор, приведя его в негодность. Второй путь — это знакомство с инструкцией по эксплуатации. Познакомившись с теорией управления прибором, мы готовы к практическому его использованию. Второй путь наиболее предпочтителен, так как благодаря ему мы с наименьшими усилиями и минимальными потерями во времени овладеем техникой. Ту же роль играет и философия, выступающая инструкцией для овладения навыками собственной жизни. Это не значит, что без философии человек не обретет счастья, просто путь его будет долог, тернист, усеян многочисленными страданиями и разочарованиями, которых можно было бы избежать благодаря знакомству с многовековым опытом человеческой мудрости.

Возникает вопрос: если философия есть инструкция и кратчайший путь к счастью, то почему инструкция к бытовому прибору исчерпывает себя одной бро-

шюрой, а философия, претендующая на ту же роль, регулярно дописывается каждым поколением? Ответ прост: жизнь отдельного человека и общества в целом изменяется от эпохи к эпохе, растет количество трудностей, связанных с ростом научно-технического прогресса, увеличивается объем информации. А это значит, что сделать верный выбор своего жизненного пути от поколения к поколению становится все сложнее. Чем больше средств предлагает цивилизация, тем проще сделать ошибку. Поэтому философы всех времен и народов, борясь с соблазнами своего времени, ищут «противоядие» от «ложных путей». Но вместе с поиском «рецептов» растет и объем философии, высочайшая задача которой — приобщить человека к универсальному образу счастья, природа которого будет раскрыта в разделах «Онтология», «Антропология» и «Этика».

В связи с тем, что философия выступает средством для благоприятного приобщения к жизни, у нее появляются ряд фундаментальных функций, обеспечивающих ее эффективность. Так к первостепеннейшим функциям философии относятся воспитательная, утешительная, познавательная и ценностная. Рассмотрим каждую из них подробнее.

Воспитательная функция философии адаптирует человека к агрессивному внешнему миру и помогает узреть в нем скрытое от поверхностного взора совершенное устройство мироздания и формы его проявления как в общественном укладе, так и в зримой и незримой природе. На этом поприще особо выделяются произведения Платона, Аристотеля, Сенеки, Эпиктета, Конфуция, Лао-цзы и др.

Утешительная функция философии примиряет с неизбежностью в жизни страданий и самой смерти, доказывая необходимость их присутствия для достижения чело-

веком собственного совершенства и счастья. Здесь наиболее выделяются работы Боэция, Цицерона, философия кармы-йоги и др.

Познавательная функция философии знакомит с многообразием взглядов на природу мира и принадлежность ей человека. Предлагает различные пути и методы для достижения поставленных целей. Этой функцией заняты, пожалуй, все направления мировой философии.

Ценностная функция философии обеспечивает выявление всех ценностей мироздания в жизни человека; классифицируя их в иерархический ряд, философия выдвигает высшую универсальную ценность – Благо – как образец для подражания и воспроизведения. Здесь значимы работы школ адвайты-веданты, произведения Платона, Августина, Фомы Аквинского, Бонавентуры, Сократа и др.

Все вышеперечисленные фундаментальные функции рождают из себя множество второстепенных функций, таких как эстетическая, методологическая, прогнозическая, которые вкупе с главными функциями обеспечивают целостность и единство философского мировоззрения человека.

§ 5. Почему философия претендует на самую совершенную форму мировоззрения?

Для ответа на этот вопрос последовательно выявим роль мировоззрения в жизни человека, дадим ему определение и докажем превосходство философии над другими формами мировоззрения.

Роль мировоззрения в жизни человека переоценить невозможно, ибо по его качеству, выступающему квинтэссенцией личностных характеристик, мы обнаруживаем отличия умного человека от дурака, образованного – от необразованного, счастливого – от несчастного, доброго –

от злодея и т. д. Так что же такое мировоззрение и почему оно определяет нравственную зрелость личности?

Мировоззрение – это система упорядоченных взглядов человека о мире и его месте в нем, представленная иерархической шкалой ценностных отношений, играющих роль средств и промежуточных целей, которые выводят человека к образу высшей и окончательной цели – состоянию счастья, именуемого высшим Благом. Отличие одного мировоззрения от другого определяется как высшим Благом, к которому стремятся люди, так и путями, которые они выбирают для его достижения. Высшая цель – Благо может принадлежать различным сферам бытия: духовной, интеллектуальной, физической, моральной. Несоответствие между целями и средствами или выбор неверного пути делает мировоззрение ущербным, а жизнь человека – несчастной. Постулирование Блага в одной из четырех сфер бытия рождает религиозное мировоззрение, научное, художественное или обыденное (обывательское). Все иные формы мировоззрений становятся производными от вышеперечисленных.

А между тем должно быть также мировоззрение, которое включало бы в себя, как составные части, все эти мировоззрения. И таким совершенным по охвату становится философское мировоззрение, которое не отрицает, но органично «вбирает» их в себя. Это первое – «качественное» преимущество философского мировоззрения перед иными формами мировоззрения. Но есть еще и «количественное» преимущество философии. Оно заключается в потенциальной возможности ответить на все фундаментальные вопросы, волнующие как человечество в целом, так и отдельно взятого человека. Иначе говоря, преимущество одного мировоззрения над другим заключается в способности ответить на большее число вопросов. Следовательно, чем на большее число вопросов способно ра-

ционально ответить мировоззрение, тем более оно совершенно. Возникает вопрос: благодаря чему философия претендует на то, что способна ответить на все вопросы? Ответ: благодаря тому, что она «опирается» на самое первое начало — «субстанцию», из которой возникает буквально все. И это самое первое универсальное для всех мировоззрений начало способно убедительно ответить на вопросы, перед которыми бессильны религия, наука, искусство, миф, мораль. Что же это за «начало», которое помогает ответить философии на вопросы: «Что есть Бог?», «Что представляет собой мир?», «Как рождается сознание человека?», «Какова природа счастья?», «Что такое добро и зло?». Этим «началом всех начал» выступает Небытие, или Пустота. Именно «опираясь» на «бытийственный нуль» — ничто, философия демонстрирует, как из пустоты Небытия возникает полнота бытия и каковы пути этой полноты назад в пустоту. Именно здесь восточная мифология незримо передает «эстафетную палочку» тотального познания человеком себя и мира, открывая путь для западной философии, которая как по времени, так и по смыслу продолжает развивать философское мировоззрение. И действительно, несовершенно то мировоззрение, которое, не опираясь на «ничто», не демонстрирует, как рождается все и назад в него возвращается. Не фундаментальна та область знаний, которая не выходит из Небытия. Ибо пустота Небытия, как учит восточная мифология, является «альфой и омегой», началом и концом, причиной возникновения всего и конечной его целью. Оттого все частные типы мировоззрений, такие как религия, наука, искусство, мораль, восходят к этому началу, вкладывая в него образ своей высшей ценности. Так, например, высшие формы восточных религий (веданта, буддизм, суфизм, даосизм, чань-буддизм, каббала и др.) ставят знак равенства между Пустотой и Богом; высшая область на-

уки — физика и математика — опирается на «вакуум» и «ноль»; высшее эстетическое сознание ищет себя в тишине (источник всех мелодий и художественных образов) и во мраке («Черный квадрат» Казимира Малевича); высшей этической добродетелью становится недеяние, смирение, отречение. А между тем, все это — лишь разные аспекты одной по сути универсальной субстанции Небытия, в полной мере которую постигает, освещает и обосновывает только философия.

Следовательно, философия «количественно и качественно» самая совершенная форма мировоззрения, ибо она, опираясь на абсолютное Небытие, характеристики которого будут представлены ниже, убедительно и последовательно демонстрирует, как «все» возникает из «ничто» и назад в него возвращается, не оставляя, таким образом, ни единого пробела в знаниях человека о мире и о самом себе.

§ 6. Прогрессирует ли философское мировоззрение?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, определимся с тем, что такое прогресс. Прогресс — это изменение системы или организма от менее совершенного своего состояния к более совершенному. Но если для организма совершенство связано с увеличением его жизнеспособности, то для мировоззрения совершенство определяется через способность ответить на все фундаментальные вопросы бытия, придающие человеку силы и смысл жить в любых, даже самых невыносимых условиях.

Исторический и содержательный анализ философского мировоззрения помогает выявить «увядание» философии по двум аспектам: по количественному и качественному. Обесценивание философии в «количественном» отношении связано с бурным ростом новых научных дис-

циплин, являющихся следствием все увеличивающейся от поколения к поколению информационной насыщенности. Отсюда падение удельного веса философии по отношению к великому множеству других второстепенных и третьестепенных наук, которые заняты не миром и человеком в целом, а лишь очень узким участком их взаимоотношений.

Обесценивание современного философского знания связано с утратой целостного взгляда человека на мир и его место в нем. Ретроспективный анализ истории философии позволяет выявить тенденцию переноса фокуса внимания философов от глобальных проблем к периферийным, частным. В результате обнаруживается поэтапное сужение масштабов философского мировоззрения. Так, если философию Древнего Востока (индусов, китайцев, египтян, евреев) интересовали проблемы взаимосвязи Ничто, Бога и мироздания, то философию древних греков интересует уже природа зримого и незримого космоса, создающего микрокосм человека. Средневековое христианское мировоззрение еще более ущемляет права философии, пытаясь превратить ее в служанку религии. Здесь философии доверяют только второстепенные проблемы, образующие корпус схоластического знания. Эпоха Возрождения определяет роль философии преимущественно как толковательницы искусств. Последние занимают место «творения», а человек — место «творца». Эпоха Просвещения ограничивает философию рациональным знанием, опираясь на которое, человек способен познать себя и мир. Период позитивизма вообще превращает философию в науку, обретающую статус высшего знания. Марксистская эпоха делает философию служанкой идеологии, которая озабочена рациональным обоснованием своих властных амбиций. Современная философия выявляет пути и методы, прибли-

жающие человека к успеху. Итак, налицо смещение фокуса философского внимания от универсальных проблем, актуальных всегда и везде, к проблемам уникального порядка, которые могут быть интересны только здесь и сейчас.

Следующим свидетельством регресса философского мировоззрения выступает надвигающаяся опасность уничтожения человечеством самого себя. А поскольку критерием качества цивилизации выступает уровень гуманности, то надвигающийся апокалипсис техногенного или милитаристского толка указывает на планомерную утрату обществом связи с высшими нетленными ценностями, которые рациональным образом доносятся философией.

Все это говорит о том, что современная философия растворилась в «всем», утратив свою связь с «ничто». Однако, как учит восточная философия, «все» — бесконечно многообразно, а «ничто» — абсолютно едино. Поэтому все увеличивающееся многообразие знания есть прямое свидетельство постепенного увядания философии, ибо главное свойство истины — ее постоянство, а главное свойство заблуждения — его все увеличивающаяся изменчивость.

§ 7. Роль и место мифологического сознания в философском мировоззрении

Философия как любовь к мудрости проявляет себя в разных методах и путях познания человеком себя и мира, оформляя таким образом специфические типы мировоззрений. Хронологически первым методом постижения бытия становится мифология. С мифологического восприятия мира начинается философия, и, что характерно, мифологическими методами философия завершается, в том смысле, что обнаруживает в них высшую эмоцио-

нальную форму познания непроявленной реальности космоса, Бога, Небытия.

Важной чертой мифологического сознания становится попытка объяснить мир и роль в нем человека через утверждение единой субстанции, которая проявляет себя во множестве функций. Такой подход называется «монизмом», и он играет значительную роль в упорядочивании познавательного процесса. Единство мира и человека становится удобной формой для объяснения предназначения всех частей мироздания, стихийное состояние которых на самом деле глубоко «продумано» и упорядочено.

Метод мифологического сознания сводится к телесно-чувственному восприятию реальности, проявленные формы которой наделяются символически-образными характеристиками. Иначе говоря, мир превращается в организм, жизнедеятельность которого обретает «художественные» черты образов и символов. И не важно, что он несет рождение и смерть, радость и страдания, важно другое – что все это принадлежит единому, но разделенному на множество частей началу.

Метод символизации мифологического мировоззрения имеет два пути. Первый путь связан с очеловечиванием стихийных сил природы. Второй путь выражает себя в опредмечивании психических сил человека. Так очеловечивание мира позволяет персонифицировать его силы для вступления с ними в конструктивный диалог и подавить, таким образом, в себе страхи и всевозможные комплексы неполноценности. Пути очеловечивания мира мы встречаем в ранних формах философии Индии, Китая, Греции, Египта и т. д. К примеру, греческое сознание, мифологизируя мир, превращает необузданные силы природы в персонифицированные образы богов: здесь Зевс символизирует небо, Аид – подземное царство, Посейдон – океан, Гефест – огненную стихию.

Показательно в этом плане художественное творчество, которое трудно себе представить без мифа. Так, например, в четверостишье Б. Пастернака мы находим путь очеловечивания мира, доказывающий нам, что мифологическое восприятие реальности не устаревает никогда:

И сады, и пруды, и ограды,
И кипящее белыми воплями
Мироздание – лишь страсти разряды,
Человеческим сердцем накопленной.

Однако есть и другой путь, связанный уже с опредмечиванием психических сил человека, которые становятся органическим продолжением природных сил, самого мира. Еще Гиппократ, философ, отец европейской медицины, видел в темпераменте каждого человека проявление материального естества мироздания. Так, в меланхолике «говорит» земля, в флегматике «бурлит» вода, в сангвинике «дышит» воздух, в холерике «жжет» огонь. Здесь желания людей есть овеществленная «Воля неба», по отношению к которой, согласно Платону, люди выступают куклами. При таком подходе человеческая жизнь воспринималась необязательным фрагментом жизнедеятельности самого мироздания, и потому естественным, более привычным состоянием для сознания человека было возвращение назад в «материю» мира. Именно об этом говорит стихотворение Рабиндраната Тагора:

Прекрасен материи тайный состав
И участь земного тлена,
Распавшись на части и тайною став,
Смешаться со всею Вселенной.
Я счастлив и рад, что от жизни былой
Останется главная истина в силе.
Я вечностью стану, я стану землей,
Земной драгоценною пылью.

Однако и опредмечивание человека, и очеловечивание мира для мифологического сознания было всего лишь средством, с помощью которого достигалась посредством телесных чувств и возбужденного ими художественно-образного воображения главная цель — гармонизация переживаний субъекта с враждебными для него явлениями мира. Теперь становится ясно, почему высшую форму гармонии — покой человек обретал лишь в мифологизации Небытия, Ничто, Пустоты.

Часть I

МИФОЛОГИЯ НЕБЫТИЯ

Глава 1

Онтология мифологии

§ 1. Какие древние традиции опираются на Небытие?

Впервые взаимоотношения бытия с Небытием были затронуты Древневосточной культурой, которая в многочисленных своих традициях отдавала предпочтение и первенство Небытию, не пугающемуся, в отличие от бытия, в источнике своего возникновения и условиях существования. Подобную принципиальную позицию мы находим в авторитетнейших философско-мифологических взглядах представителей Индии, Египта, Китая, Иудеи, Греции, дающих Небытию свои специфические имена.

Так, Древняя Индийская философия уже в Ригведах приписывала Небытию имя Единого. Упанишады и веданта именовали его Брахманом. Буддизм назвал его нирваной, а мадхьямики — шуньятой.

Египетская мистико-мифологическая традиция может быть представлена произведениями мудреца и бога Гермеса Трисмегиста, который в одной из своих работ — «Поймандр» назвал изначальное Небытие Единым.

Одно из самых глубоких и фундаментальных произведений Древнего Китая – «Дао дэ цзин», на которое опирается большая часть последующей китайской философии, ставит Небытие выше Дао и полагает, что последнее есть конструктивный принцип проявляющего себя Небытия.

Иудаизм, в своих главных писаниях – Тора и Каббала, считает Небытие источником и причиной рождения мироздания. Но если Каббала именует его Эйп-Соф, который ограничивает себя миром, то Ветхий Завет в разделе «Исход» «памекаст», что Бог и Ничто – это одно и то же.

Наконец, колыбель европейской ментальности – Древняя Греция – в лице Пифагора, Платона, а так же римлянин Плотин и другие именуют Небытие мифологическим именем Благо.

Среди всех мифологических имен выше перечисленных традиций чаще всего встречаются два: Единое и Благо. Это значит, что Небытие обретает две дополнительных рациональных характеристики – количественную и качественную. Иначе говоря, по количеству Небытие едино, а по качеству оно – абсолютное благо. Это единое благо Небытия не принадлежит бытию, так как существует ранее его как по «времени», так и по смыслу. Но именно оно будет оформлять собой как объективно существующий мир, так и субъективную жизнь человека, то есть его сознание, которое чем бы ни было занято, на самом деле всегда ведет поиск путей достижения высшего и единого блага.

§ 2. Можно ли дать определение Небытию?

Рассмотрев мифологические имена Небытия в индийской, египетской, китайской, иудейской и греческой традициях, обратимся к анализу его характеристик, многочисленные свойства которого: бесформенность, пусто-

та, бесконечность, чистота, покой, простота, Ничто и так далее – помогут дать ему определение.

Для системного представления о Небытии необходимо выявить:

- а) количество категорий, описывающих Небытие;
- б) наименование этих категорий;
- в) тип их отношения между собой.

Так как категория даст самое общее представление о системе, то необходимо определиться с количеством категорий, описывающих объемные системы, к коим без сомнения относятся бытие, мир, сознание, мировоззрение. Воспользовавшись пифагорейской философией числа, вспомним, что единица определяет собой точку, двойка обуславливает собой линию, тройка – плоскость, число четыре – объем. Так как мы будем иметь дело с объемными состояниями, то нам понадобится четыре категории, описывающие свойства Небытия.

Категории должны отражать внутренние и внешние свойства системы, следовательно, две категории описывают внутренние свойства Небытия, и две категории – его внешние свойства. На проверку самыми важными внутренними свойствами любой системы выступают ее содержание и ее состояние. И действительно, например, яблоко отличается от апельсина именно по этим свойствам, благодаря которым мы также отличаем одно яблоко от другого. Самыми важными внешними свойствами становятся форма и размер. И действительно, благодаря им мы визуально отличаем один предмет или систему от других.

Для более объективной оценки системы эти категории необходимо верно сочетать между собой. Иначе говоря, чтобы связка между категориями была наиболее органична и кренка, следует чередовать внутренние свойства

с внешними. Ведь если внутренние свойства системы, условно говоря, имеют один знак, то внешние – противоположный. Так как два одноименных знака – взаимно отталкиваются, а нам нужна их гармония, то мы вынуждены чередовать их между собой. Соблюдая вышеописанный подход, мы получаем определенную последовательность категорий, порядок между которыми описывает фундаментальные свойства Небытия:

- 1) содержание;
- 2) форма;
- 3) состояние;
- 4) размер.

А теперь подберем к этим категориям соответствующие им ранее перечисленные свойства Небытия. Так обнаруживается, что:

- 1) пустота – это содержание Небытия, так как оно бессодержательно;
- 2) простота – это форма Небытия, так как все, что имеет хоть какую-нибудь форму, уже сложно;
- 3) покой – это состояние Небытия, так как, поскольку оно является пустым и простым, в нем нечему двигаться;
- 4) бесконечность – это размеры Небытия, так как оно ничем не может быть ограничено.

Теперь, опираясь на выявленные систематические характеристики Небытия, подчеркнутые в индийской, египетской, китайской, иудейской и греческой культурах, можно дать ему ряд определений: Небытие – это пустота простоты покоящейся бесконечности, или это бесконечный покой простой пустоты, или это простота бесконечно покоящейся пустоты, или это покой пустоты бесконечной простоты и т. д. Все эти определения можно свести к одно-

му положению: **Небытие – это ничто из того, что могло бы принадлежать бытию, ибо ни пустота, ни простота, ни покой, ни бесконечность ему (бытию) не свойственны.** Поэтому «ничто» – это гносеологическая характеристика Небытия, а Небытие – онтологическая характеристика «ничто».

§ 3. Могуущественно или немощно Небытие?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим по порядку содержательную, формальную, состоятельную и масштабную характеристики Небытия.

Могуущественно или немощно Небытие по содержанию?

По содержанию Небытие – пустота. А пустота не имеет оппонентов, которые могли бы противопоставить себя ей. Иначе говоря, пустота Небытия абсолютно могущественна, ибо внутри себя не встречает сопротивления; а там, где нет конкуренции, нет и борьбы за право считаться сильнейшим. Кроме того, предположительным конкурентом пустоты может быть только полнота. Однако она нуждается в условиях своего существования – как минимум в месте, где полнота может быть расположена, в то время как пустота ни в каких условиях своего существования не нуждается. Следовательно, пустота Небытия и здесь абсолютно могущественна, так как в первом случае ее «воле» некому противостоять, а во втором случае она выступает неотъемлемым условием для возникновения и существования в ней полноты бытия.

Могуущественно или немощно Небытие по форме?

По форме Небытие – простота. Что совершеннее – простота или сложность? Простота совершеннее любой

сложности, так как первая никогда не дает сбоев, осечек, не подвержена изъязу и порче, в то время как любая сложность обречена на поломку, на выход из строя. Более того, всякая сложность, развиваясь и достигая предела своей непростоты, приходит к самоуничтожению. Все это свидетельствует о том, что всякая непростая форма (растения, животные, человек, общество, бытие) достигает такой степени сложности, которая, уже не перенося саму себя, приходит к самоуничтожению. И только простота Небытия неизменна и вечна и потому выступает как началом зарождающейся сложности, так и ее логическим завершением.

Могущественно или немошно Небытие по состоянию?

По состоянию Небытие пребывает в покое. Покой Небытия противостоит движению бытия. Что-то одно из них является по отношению к другому целью, а что-то – средством. Цель совершеннее средства, так как во имя первого существует второе. Следовательно, то, что обладает целью, будет более совершенным по отношению к тому, что обладает средством. Что такое покой? Покой – это состояние обладания всеми достоинствами – благами, которые делают бессмысленным любое движение. Что такое движение? Движение – это способ ликвидации дефицита какого-либо блага. Иначе говоря, движение происходит только там, где есть дефицит, нехватка какого-либо блага. И наоборот, покой пребывает там, где осуществилась вся полнота благ. А раз так, то покой выступает целью, а движение – средством. И потому Небытие, находящееся в состоянии покоя, выступает целью для бытия, пребывающего в движении. В результате Небытие более могущественно и совершенно, чем любое бытие, по своему состоянию.

Могущественно или немошно Небытие по размерам?

По размерам Небытие бесконечно. А раз так, то если есть две или более системы одинаковых по содержанию, форме и состоянию, то более могущественной среди них будет та, которая имеет большие размеры. Возникает вопрос: что может быть больше бесконечности Небытия? Ответ: ничего. Поэтому не имеющее границ Небытие будет могущественнее любой иной системы, имеющей свои границы. Ибо все ограниченное не только принадлежит, но и подчиняется безграничному.

Сделаем общий вывод: Небытие могущественнее любого бытия, так как последнее подчиняется первому по содержанию, по форме, по состоянию, по размерам.

§ 4. В каких отношениях пребывает Бог с Небытием?

Могущество Небытия есть безусловное Благо, выступающее высшей ценностью. А это значит, Небытие, обладая всеми высшими ценностями: пустотой, простотой, покоем, бесконечностью и их могуществом – становится образчиком совершенства для всего того, что может в нем возникнуть. Следовательно, Небытие выступает образцом для подражания бытию. Именно потому, что Небытие совершенно, а возникающее в нем бытие – несовершенно, первое выступает целью, а второе – средством. Тогда возникает вопрос: может быть, Небытие и есть сам Бог? Действительно, Небытие и Бог – это одно и то же, с той лишь разницей, что Небытие – это пассивное состояние Бога до его творения мира. А Бог – это активное состояние Небытия, которое перешло к творческому акту изменения или творения из себя бытия – мира. Ничто и Бог – это разные состояния Небытия, в котором Бог выступает «ничем во

всем и всем в ничто». Итак, мы вышли к универсальному философскому определению Бога, которое включает в себя буквально все религиозные доктрины и философские направления, дающие нам «раздробленное» представление о высшей субстанции – универсальном начале. Разберем это более подробно.

Если Бог есть актуальное «ничто», но потенциальное «все», то «все», потенциально присутствуя в актуальном «ничто», никаким образом на него не воздействует, отчего «ничто» остается в неизменном покое, простоте, пустоте и бесконечности. Зато «ничто» актуально воздействует на «все» в бытии, заставляя его стремиться назад в «ничто». Но если Бог есть «ничто», а его творение есть «нечто», то можно сказать, что «ничто» вмещает в себя все бесконечное многообразие конкретных форм «нечто». Иначе говоря, «нечто» есть всегда ограниченное выражение бесконечного «ничто». Отсюда вытекает, что Бог есть «ничто во всем», то есть во всех вещах и состояниях мира выступает образцом для подражания, высшей силой, высшей ценностью – Благом. И, наоборот, Бог есть «все в ничто». Проще говоря, как Бог присутствует в вещах, так и вещи присутствуют в Боге. Поясним: Бог присутствует в вещах как цель их существования: так пустота выступает целью для полноты, простота – целью для сложности, покой – целью для любого движения, а безграничность – целью для всякой ограниченности. Вещи же присутствуют в Боге как средства для достижения цели: так сложное остается средством для достижения простого, полнота – средством для обретения пустоты, движение – средством для возвращения в покой, а ограниченность – средством для единения с безграничным. И действительно, бесконечность Бога заставляет нас признать единство в нем целей и средств и их последующее раздвоение на Небытие и бытие.

Теперь становится понятно, что когда в Библии, во второй книге Бытия, Бог творит мир из «ничто», Он творит его из самого себя. Ведь если Бог бесконечен, то «ничто» не находит себе «места» кроме как в Боге. Но ведь Бог еще и един. Таким образом, единый и бесконечный Бог есть «ничто» – Небытие, которое в акте творения мира ограничивает свою единую бесконечность, рождая множественное по формам своего существования бытие.

§ 5. Почему Небытие «творит» бытие?

В Небытии есть все блага и совершенства, но в нем нет порчи, недостатков, скверны, болезней. И потому оно «хочет» увидеть себя со стороны в ограниченных, ущемленных, болезненных формах своего инобытия, которые будут именоваться бытием. Зачем? Для того чтобы «посмотреть», как все формы порчи, недостатков, скверны через ограниченное свое существование будут стремиться вернуть себе назад утраченное совершенство Небытия. Здесь Небытие, подобно материнскому лону, вынашивает в себе плод бытия для того, чтобы увидеть, как его «ребенок», оторвавшись от пуговины, со временем набирает силы и достигает материнского состояния. Но если ребенок – символ всех слабостей – способен стать лучше матери, то бытие не может стать лучше Небытия. Оно лишь через движение стремится вернуть себе совершенство Небытия, которое не только присутствует внутри бытия, но и обволакивает его со всех сторон, сохраняя свою бесконечность. И подобно тому, как женщина проявляет свою благую природу, рождая дитя, так и Небытие проявляет свою благость, порождая жизнь бытия, которое неосознанно для себя стремится во всем подражать своему родителю. Итак, самоограничение Небытию нужно для того, чтобы оно смотрелось в свое искаженное ограниче-

нием отражение, как в зеркало, и видело, как немощь бытия возвращает себе совершенство Небытия.

§ 6. Может ли «хотеть» Небытие?

Небытие «хотеть» может, ибо оно всемогуще. А всякое всемогущество, не встречая сопротивления, ибо оно пусто, способно на все. И это «хотение» становится проявлением Небытия как факта его существования.

Возникает вопрос: не является ли сам факт «хотения» признаком слабости, коей не должно обладать Небытие? Оговоримся, что есть два типа «хотения». Первый – признак слабости, второй – признак могущества. Признак слабости проявляется в желании «быть больше и значительнее» того, чем являешься на самом деле. А это к Небытию никак не может относиться, ведь будучи по размерам бесконечным, а по силе – всемогущим, оно обладает всеми формами совершенства. Следовательно, «хотение» Небытия есть проявление не слабости, а силы, которая выражается в самоограничении своих совершенств, достоинств, благ, которые в измененных формах и проявляют себя в свойствах бытия.

§ 7. В чем особенность перехода Небытия в бытие?

Если Небытие ограничивает себя искаженными свойствами бытия, играющего роль «зеркала», то возникает вопрос: в чем особенность этого искажения? Особенностью перехода Небытия в бытие можно считать возникновение «зеркального эффекта», когда фундаментальные характеристики первого превращаются в противоположные им характеристики последнего. То есть подобно тому, как в зеркале «правое» становится «левым», а «левое» – «правым», так и фундаментальные

характеристики Небытия: пустота, простота, покой и бесконечность – превращаются в противоположные им характеристики бытия: наполненность, сложность, изменчивость и ограниченность. Иначе говоря, если Небытие едино и покойно, то бытие – многообразно и подвижно. Почему? Это необходимо для того, чтобы необъятное и непроявленное Небытие смогло отразить себя в ограниченном бытии, сложная изменчивость которого, с одной стороны, является компенсацией ограниченности бытия. Ведь если бы бытие было неизменным, оно не смогло бы отразить в себе всю бесконечность Небытия. А с другой стороны, ограниченное бытие способно отразить лишь «эпизод» безграничного Небытия. Поэтому бытие вынуждено оставаться подвижным «фокусом» покоящегося Небытия. А так как Небытие безгранично, то бытию, которое призвано быть «зеркалом», ничего не остается, кроме как быть вечным и подвижным. Так безграничное Небытие превращается на одном из своих «участков» в вечное и подвижное бытие.

§ 8. Существует ли универсальный «механизм» перехода Небытия в бытие?

Подробное изучение мистико-мифологических учений Древнего мира, таких как египетский «Поймандр», еврейская Каббала, китайская «Дао дэ цзин», «Эннеады» Плотина, убеждает, что несмотря на формальное отличие этих учений друг от друга, у них прослеживается общее содержание, свидетельствующее о наличии так называемого «механизма» – перехода Небытия в бытие, который не только строго упорядочен, но даже имеет свои четко оформленные этапы. Так, на первом этапе перехода Небытия на отдельном участке своей безграничности мобилизует себя в «точке», которая и становится изначальным моментом перехода Небытия в бытие. На втором этапе пе-

перехода точка под давлением Небытия обретает самое совершенное движение – цикл. На третьем этапе цикл превращается в спираль. Последний, четвертый этап свидетельствует о трансформации спирали в хаос. Возникает вопрос: почему этот универсальный механизм действует именно так?

Всесовершенное и бесконечное Небытие «мобилизует» себя в одном месте, рождая точку. Немошь точки и сила Небытия обуславливают происхождение «разницы потенциалов», иначе говоря, противостояния, которое приводит к дроблению точки на части, группирующиеся в своем движении вокруг данного «места». Так рождается цикл как самая совершенная форма движения, сохраняющая и покой своей оси, и равномерное вращательное движение. Непрерывающееся дробление точки приводит к умножению числа частей и как следствие – к увеличению диаметра циклического их движения. В результате возникает спиралевидное движение, законам развития которого подчиняется в бытии буквально все. И, наконец, спиралевидное движение, максимально удаляясь от оси точки, превращается в хаос – итог перехода Небытия в бытие. Все эти последовательные этапы перехода Небытия в бытие: точка, цикл, спираль и хаос – образуют единый механизм, имя которому эманация.

§ 9. Может ли хаос быть свойством Небытия?

Может ли быть хаос свойством Небытия, как, например, полагал это Платон? Большинство восточных учений утверждают, что хаос не может принадлежать Небытию, так как хаос – это последнее состояние эманации, которая «конструирует» бытие. Это значит, что если в начале эманации «лежит» Небытие, то в конце – хаос. Иначе говоря, хаос выступает «тенью» Небытия в бытии. Однако главное отличие хаоса от Небытия в том,

что он как часть бытия – ограничен, в то время как Небытие – безгранично; хаос – подвижен, Небытие – покойно; хаос – сложен, Небытие – просто; хаос – наполнен, Небытие – пусто.

§ 10. Какова роль эманации в бытии?

Переоценить роль эманации как совокупности четырех этапов перехода Небытия в бытие невозможно.

Заранее оговоримся, что мировая философия знает как минимум две концепции эманации: первая – имманентна миру, то есть присуща ему изнутри, другая – трансцендентна миру, то есть пребывает вне его. Если внутренняя природа эманации присуща индийской, китайской и греческой культурам, то внешняя природа эманации характерна, например, для христианского мировоззрения. Рассмотрим вкратце оба подхода.

Если в христианстве Бог, творя мир из «ничто», кладет пропасть между Собой и своим творением, то эту «пропасть» нужно понимать не физически, а онтологически. Иначе говоря, природа Бога и природа его творений – мира и человека – различны. И если попытаться понять это рационально, то разница заключается в том, что Бог – ничто, а мир – нечто. А это значит, что если природу мира можно понять через свойства Бога – пустоту, простоту, покой и бесконечность, то свойства Бога нельзя понять через природу мира – то есть его наполненность, сложность, подвижность и материальную ограниченность. Так мы получаем онтологическую и гносеологическую пропасть между Небытием и бытием, Богом и миром, где божественный мрак рассеивается божественным светом, который и знаменует собой рождение потусторонней для мира эманации. Иначе говоря, иллюминация, исходящая от Бога, есть одна из модификаций универсальной эманации, которая, к примеру, в «Эннеадах» Плотина означает пере-

ход энергии покоя – «энергэмы Блага» – в энергию движения; в каббале она определяет рождение сфер земного бытия; в даосизме иллюстрирует последовательное превращение «одного» в «тьму вещей Поднебесной».

Иная природа эманации – имманентная миру, то есть присущая ему изнутри, не образующая онтологического разрыва, присутствует в мифологической философии греков, китайцев, индусов. По своему содержанию имманентная эманация та же, что и трансцендентная, зато формальный результат даст иной. Если в трансцендентной эманации «точка» – первый этап – не принадлежит миру, а является свободным волюнтаривным актом самого Бога, то в имманентной эманации «точка» есть непрерывный процесс перехода Блага в свое инобытие. А это значит, что эманация – изливание энергии в мир будет осуществляться из центра – точки во все стороны зарождающегося пространства, образуя правильную форму шара – космос. Здесь бытие космоса является органическим продолжением Небытия. Зато там, где эманация Небытия себя исчерпывает, там структурно упорядоченный космос окружает безмерный хаос. Следовательно, хаос – как четвертый этап эманационного процесса в трансцендентной концепции – есть результат познавательного несовершенства человека, ибо Бог, творящий мир, всемогущ, и потому неупорядоченности в его творении не существует. Хаос в имманентной концепции есть не только состояние материи, но и окружение, в котором пребывает космическое бытие.

Таким образом, роль эманации в бытии фундаментальна: в трансцендентной концепции, выступая в образе божественного света, она становится символом божественной свободной воли, которая созидает «неправильный», то есть рационально непостижимый для человеческого ума мировой порядок. В имманентной концепции

эманация представлена как безличная сила, подобная свету от солнца, которая образует «правильный» порядок – космос.

§ 11. Каким образом эманация образует порядок бытия?

Классическое определение эманации гласит, что это процесс истечения энергии низших сфер из высших, где, во-первых, энергия высших сфер остается в неизменном наисовершеннейшем состоянии, а во-вторых, низшие сферы по мере удаления от высших утрачивают свою схожесть с первыми. Вспомним, какими свойствами обладают высшие сферы: содержание Небытия – пустота, его форма – простота. Простота Небытия, переходя в бытие, превращается согласно «зеркальному эффекту» в свою противоположность – сложность. Всякая сложность может быть либо упорядоченной, либо беспорядочной. Возникает вопрос: упорядочено или беспорядочно бытие? Если Небытие просто, то бытие – сложно, следовательно, вместе они сосуществовать не могут. Однако поскольку Небытие – субстанция, а бытие – его функция, Небытие – цель, а бытие – средство, то всякая сложность бытия стремится к цели своего существования, то есть простоте Небытия через порядок. Значит, истекающая из простоты сложность, как и сложность, возвращающаяся к своей простоте, образуют последовательный порядок универсальных состояний, который есть не что иное, как проявляющая себя в бытии эманация. Следовательно, если порядок бытия иерархичен, то иерархия – это «золотое сечение» эманации, а эманация – это организующий принцип всякой иерархии. Иначе говоря, простота Небытия, истекая в низшие сферы, рождает бытийственный порядок, иерархическая структура которого свидетельствует о его эманационной природе.

§ 12. Чем становятся свойства Небытия, переходя в бытие?

Итак, Небытие, ограничивая себя бытием, меняет свои фундаментальные свойства согласно «зеркальному эффекту» на противоположные – функциональные. Мы знаем, что фундаментальными свойствами Небытия выступают пустота, простота, покой и бесконечность, которые благодаря эманационному процессу превращаются в противоположные им свойства пространства, времени, движения и материи. Именно ими характеризуется бытие. Рассмотрим это превращение более подробно.

Так, пустота Небытия, мобилизуя себя в точке (первый этап эманационного процесса), превращает ее в пространство бытия.

Что такое пространство?

Пространство бытия – это границы, предел эманационного развития точки. Поэтому если содержанием Небытия выступает пустота, то содержанием бытия – пространство. И если пустота Небытия – только потенциальная полнота, то пространство бытия – уже актуальная полнота, ведь согласно мифологическим традициям древних евреев, египтян, индусов, греков, китайцев все вещи и сам мир происходят из пространства для того, чтобы в свое время назад в него вернуться.

Какая связь между пустотой и пространством?

Пустота Небытия содержит в себе пространство бытия как «место», в котором рождается и претерпевает свои изменения материальная вселенная. Поэтому пустота является «матерью-кормилицей» пространства, а пространство – «зародышем» пустоты; «точка» же выступает свя-

зующим звеном, переходным моментом пустоты в пространство и наоборот.

Следующее свойство Небытия – простота – выступает «осью» для циклического движения энергии бытия, которая при переходе утратила свой покой. Цикл как свидетельство второго этапа эманации присущ во вселенной всему. А это значит, что все имеет свое начало, расцвет и завершение. И чем продолжительнее этот цикл бытия, тем дальше от совершенства непроявленной простоты Небытия. Наглядным примером самого фундаментального циклического процесса, доступного телесным чувствам, выступает вращение звездного неба, обращение к которому породило одно из самых важных свойств бытия – время.

Что такое время?

Время как мифологизированный образ вращающегося неба становится универсальной мерой измерения всякой сложности, претерпевающей становление от своего начала к своему концу. Благодаря времени рождается представление о числе. Поэтому число неотъемлемо от времени, время – от цикла, цикл – от своей оси – простоты Небытия. Все это характеризует время как «универсальную меру всякого изменения» (Аристотель) или как «вращающийся образ неизменной вечности» (Платон).

Какая связь между простотой Небытия и временем бытия?

Простота выступает неподвижной осью вращающегося вокруг нее времени, где время сохраняет свою цикличность настолько же, насколько цикл – свою временность. Итак, цикл как второй этап эманационного процесса превращает простоту Небытия в бытийственное время.

Следующим свойством Небытия является покой, который, согласно третьему этапу эманации, переходит в движение бытия, чье спиралевидное содержание прису-

ще всем его временным формам. Иначе говоря, если Небытие по своему состоянию пребывает в покое, то бытие – в движении. Что такое движение? Движение – это состояние системы, которая, утратив свое равновесие, перешла либо к внутреннему изменению своих характеристик (например, детство, зрелость, старость), либо к внешнему изменению своего места в пространстве (например, полет камня или птицы). А между тем, всякое движение в бытии осуществляется спиралевидно. И действительно, будь то полет самолета или птицы, движение звуковой или световой волны, кардиограмма сердца или дыхание – все это имеет свою амплитуду, свидетельствующую о спиралевидном характере движения временных форм бытия. Подобное универсальное свойство движения было отражено в «библии китайской философии» – книге для всех времен – «И цзин». Здесь во временном круге Дао мы обнаруживаем вписанную в него спираль, которая демонстрирует через 64 отрезка – гексаграммы – этапы движения всего в бытии от своего начала к своему концу. Круг Дао – это временной цикл жизни, который все возвращает к своей противоположности: зима сменяется летом, вдох – выдохом, сон – бодрствованием, голод – насыщением, и наоборот. Спираль же эманации становится той тайной пружиной бытия, которая всем движет по кругу. Таким образом, покой Небытия переходит в движение бытия через спираль эманации Дао.

И, наконец, бесконечность Небытия трансформируется в ограниченные размеры бытийственной материи, хаотичное состояние которой свидетельствует о ее принадлежности к четвертому этапу эманационного процесса. Рассмотрим подробнее. Если бесконечность – это энергия покоя Небытия, то в «момент» своего самоограничения эта энергия начинает двигаться, образуя ограниченный пространством участок материи. Материальность так же

определяет размеры бытия, как безграничность определяет размеры Небытия.

Что такое материя?

Материя – это энергия движения, которая на разных этапах своего изменения представляет разные формы своего существования. Самой нижней формой существования материи выступает хаос. Хаотичное состояние части материального мира связано с утратой эманацией способности к структурообразующей деятельности. Это значит, что не оформленная эманацией материя столь же хаотична, насколько хаос материалов. Однако хаотичная материя не исключает, а даже предполагает ее последующую иерархическую оформленность, представленную соответствующими модификациями. Эти модификации материи составляют иерархию стихий, где каждая последующая материальная стихия ближе к Небытию, чем предыдущая. Поэтому стихии земли, воды, воздуха, огня и эфира, комбинируясь между собой, образуют иерархию более высокого порядка бытия, а именно: материю, движение, время и пространство, обожествление которых рождает самые разные формы языческих религий с персонализированными богами: Зевсом, Кроносом, Посейдоном, Гефестом, Аидом и т. д. Все это свидетельствует о том, что ограниченная материя бытия пытается вернуть себе утраченное совершенство бесконечного Небытия.

Описывая четыре шага эманационного перехода фундаментальных свойств Небытия в функциональные свойства бытия, мы не должны забывать об очень важном их характере: на самом деле трансформация части Небытия в цельное бытие происходит одномоментно, то есть моментально, а не последовательно. И лишь попытка рационально осмыслить это явление заставляет нас искусственным образом рассматривать его поэтапно.

§ 13. Почему «небыть» лучше, чем быть?

Быть – значит быть актуально «чем-то» в пространстве, времени, движении и материи и лишь потенциально оставаться «ничем».

«Небыть» – значит потенциально быть «всем», зато актуально оставаться «ничем». «Все» – это проявляющее себя «ничто», а «ничто» – это непроявленное «все». «Все», будучи всемогущим, осуществляет себя в «чем-то». «Что-то» всегда стремится вернуть себя во «все». Почему же предпочтительнее быть «ничем», чем «чем-то»? Потому что «что-то» ущемлено пространством, временем, движением и материей, а «ничто» обладает могуществом пустоты, простоты, покоя и бесконечности. А раз так, то сила Небытия всегда предпочтительнее слабости бытия.

Иллюстрацию подобного отношения к жизни мы находим, например, в «Истории» Геродота, указывающего на древний обычай одного народа, люди которого горевали и плакали при рождении ребенка и радовались и торжествовали, когда умирал старик. На вопрос, почему они делают все наоборот, следовал мудрый ответ: «Жизнь – это тяжкое бремя и испытания, которые выпадают на долю родившегося. И еще неизвестно, как справится с ними рожденный человек – покроет ли себя бессмертной славой или навсегда опозорит свой род. И только смерть человека, достойно прожившего свою жизнь, становится убедительным свидетельством его возвращения к истокам, в которых он обретает вновь утраченное блаженство покоя и бесконечную свободу».

Приблизительно о том же восклицает Софокл в своей знаменитой трагедии «Эдип в Колоне» (1215–1217; 1224–1227): «Что нам долгие дни! Они больше несут мук и скорби, чем радостей. Не родиться совсем –

удел лучший! <...> Если ж родился ты, в край, откуда явился, вновь возвратися скорее».

Христианство полагает, что жизнь человека на земле дана ему в качестве наказания за грехопадение Адама, потомки которого должны в своей земной жизни заслужить прощение у Бога, чье безграничное милосердие спасет душу от вечных мук ада кающегося грешника.

То, что бытие человека есть тяжкая ноша, избавление от которой становится проявлением высочайшей мудрости, полагали священные писания Индии и философские школы Китая. К первым относятся Веды, Упанишады, Бхагавад-гита, Веданта-сутра, Йога-сутра и другие. В Китае это утверждает самая глубокая философская школа – даосизм. Платон указывал в своих диалогах, что только худшие души обретают свое телесное воплощение на земле, лучшие – остаются в своей небесной обители.

Глава 2

Антропология мифологии

§ 1. Как и почему возникает предсознание человека?

Процесс самоограничения бытия под давлением всемогущего Небытия продолжается возникновением бессознательной психики человека, которая предваряет собой рождение индивидуального сознания, чья осмысливающая деятельность приводит к проявлению мыслительного процесса и мировоззренческой позиции. Так, если в результате самоограничения Небытия «рождает-

ся» бытие, то в процессе самоограничения Бытия возникает психика человека. Вспоминая, что Небытие имеет четыре фундаментальные характеристики: пустоту, простоту, покой и бесконечность, которые в результате самоограничения превращаются в четыре функциональные характеристики бытия: пространство, время, движение и материю, можно сказать, что психика человека как результат последовательного двойного самоограничения «унаследует» соответствующие ей четыре атрибутивных свойства, доказывающие ее принадлежность к бытийственному началу. Эти атрибутивные свойства психики проявляются через совокупность бессознательных или «предсознательных» ощущений. Но что такое «ощущения» и какова их роль и природа в мифологической традиции?

Ощущение есть частная форма проявления «разницы потенциалов» между энергией Целого и его частью. Поэтому всякое ощущение рождается в результате воздействия Целого на свою часть и может быть представлено как энергия восприятия или переживания. Иначе говоря, если энергия есть источник всех форм ощущений, то само ощущение есть проявляющая себя для части энергия Целого. Если Небытие выступает целым по отношению к своей части – бытию, то в отношениях между бытием и психикой человека уже бытие становится целым, а психика человека – частью. Поэтому бытие ощущаемо для психики как пространство, время, движение и материя. Бытийственные ощущения для психики заканчиваются лишь тогда, когда психика, ведомая сознанием человека, возвращается в лоно Небытия. Сознание человека, призванное осмысливать ощущения бытия, способно отрешиться от них и достигнуть Небытия, но только вооружившись определенным мировоззрением и его методами.

§ 2. Какие ощущения возникают в предсознании человека?

Последовательный и всеохватывающий процесс самоограничения свидетельствует о том, что свойства бытия в предсознании человека превращаются в соответствующие им бессознательные ощущения. Что это за ощущения?

Пустота, оставаясь пассивным божественным началом, ограничивает себя через эманацию пространством бытия, которое выступает первым проявленным образом Бога. Бог становится тождественным пространству с той лишь разницей, что если пространство – это бытийственное «место», которое выделяет внутри себя Бог, то сам Бог остается неизменным содержанием пространства. Пространственно обнаруживающий себя Бог становится неизменным началом всего и одновременно предопределенным для всего концом. Отличие же пустоты от пространства в том, что первая есть актуальное «ничто», в то время как второе – потенциальное «все». Первое – безгранично, второе ограничено. Схожесть пустоты с пространством в их постоянстве, ибо какие бы метаморфозы ни происходили внутри пространства с различными частными формами его существования, в целом оно остается неизменным. Неизменность пространственно-пустотного содержания остается символом безграничного всемогущества и совершенства, из которого все возникает и к которому назад возвращается. Постоянство и неизменность этого свойства бытия обуславливает в предсознании человека бессознательные духовные ощущения.

Простота Небытия эманурует себя в сложность бытия, чья цикличная форма существования проявляется в раздробленном состоянии звездного неба, каждая часть которого вращается строго по своей орбите. Небо становится подвижно-временным образом покоящегося

в своей простоте Небытия. Здесь каждая звезда, имея свой цикл вращения, обуславливает собой один из законов бытия, а их совокупное движение символизирует вселенский закон вечной жизни. Небо, будучи первым проявленным для телесных чувств образом божественной мудрости, начинает восприниматься в древних мифологических традициях как «книга судеб мира», в которой зашифрована вся информация, связанная с жизнью как отдельного человека или народа, так и мира в целом. Так рождается вечная область философского знания – астрология, в которой говорится о влиянии энергии звезд на сознание человека. А это значит, что эманация звездного неба в предсознании человека рождает бессознательные интеллектуальные ощущения. Отметим важную характеристику ощущений, которые сводятся к тому, что каждое последующее ощущение есть видоизмененное, то есть эманированное от предыдущего. Поэтому если высшее духовное ощущение связано с бессознательным чувством постоянства и неизменности, то интеллектуальное ощущение, стоящее ниже духовного, выражается в бессознательном чувстве текучести и последовательности.

Покой Небытия эманрует себя в движение бытия, чьим оформленным состоянием становится живая и неживая природа. Природа – это мир остывающих энергий звездного неба, которые обретают свои физические, природные очертания. Однако ни одна из форм природы не сохраняет своих очертаний, ибо, развиваясь, тело изменяется и внешне. Все эти природные изменения отражаются в бессознательной психике человека в виде физических ощущений изменчивости и непостоянства всего.

И, наконец, бесконечность Небытия ограничивает себя материей бытия, выступающей пределом Вселенной. Материя представляет окончательное «остывание»

энергии эманации, косные формы которой пребывают в состоянии хаоса. Хаос – бесформен, непредсказуем, случаен, но именно поэтому он представляет собой великолепный материал для творчества, из которого рождаются все материальные формы и, прежде всего, сознание человека. И действительно, сознание как явление столь же материально, сколь материя – сознательна. Ведь со знанием материи выступает по сути сама эманация. Это значит, что сознание есть высшая форма самоорганизующейся материи, а материя есть проявляющее себя на всех этапах своего становления сознание. Однако там, где нет материи, то есть в Небытии, нет и не может быть сознания. Это значит, что материальное сознание пронизывает собой все бытие – от хаоса до точки. Так, например, хаос ощущений присущ младенцу, который может в дальнейшем стать мудрецом, фокусирующим свое сознание в одной точке. Но в чем разница между младенцем и мудрецом? Не в диапазоне ощущений, а в их организации. В сознании мудреца все ощущения трансформируются в осознанную шкалу универсальных ценностей бытия, растворяющихся в Небытии. Поэтому предсознательная часть психики человека включает в себя все этапы самоорганизующегося материального бытия, где Бог, небо, природа и материя отражаются в психике совокупностью духовных интеллектуальных, физических и моральных бессознательных ощущений. В чем выражают себя бессознательные моральные ощущения? В предчувствии выбора, результатом которого станет самоопределение человека в мире.

Подводя итоги, можно сказать, что в мифологической традиции свойства Небытия через эманацию ограничивают себя соответствующими им свойствами бытия, а те, в свою очередь, превращаются в бессознательные ощущения человека. Все это свидетельствует о том, что

зарождающееся сознание человека выступает фрагментом ограничивающего себя Небытия и его бытия.

§ 3. Какова структура бессознательной части психики?

Эманация, будучи «тайной пружиной бытия», становится одновременно и организующим принципом иерархии бессознательных ощущений. Мы помним, что эманация по своей форме напоминает конус, витки которого «истекают» из вершины – точки, и по мере удаления от нее расширяют диаметр спиралевидного движения. Так распространяет себя в бытии энергия Небытия, перешедшая из состояния покоя в движение. Это значит, что эманация определенным образом формирует структуру бессознательной части психики человека, где условно можно выделить ее «вертикальную» и «горизонтальную» составляющие.

«Вертикальная» часть, сохраняя конусовидную форму эманации, представляет иерархию ощущений от духовных до моральных. «Горизонтальная» часть принадлежит уже виткам спирали, движение которых обуславливает изменение ощущений в диапазоне от удовольствия до страдания. Это значит, что «горизонтальные» ощущения удовольствия и страдания присущи всем «вертикальным» сферам бессознательного, кроме одной – духовной. Ибо только на вершине психического бытия всякое движение – становление останавливается и достигает совершенного состояния, свободного от изменения. И это состояние именуют совершенством Небытия. Ощущения же удовольствия и страдания выступают двумя универсальными состояниями, которые заставляют всех в бытии бессознательного избегать одних ощущений и также бессознательно стремиться к другим. А между тем, какое бы количество удовольствия в интеллектуальной, физичес-

кой и моральной сферах бытия ни получил бы человек, он неизбежно получит равное ему по силе состояние страдания, что демонстрирует ритмичность и потому ущербность бытия перед Небытием. Выделим главное: диапазон универсальных ощущений от удовольствия до страдания в сфере бессознательного определяет собой общий для всех людей индивидуальный психический космос, который обязан своему существованию тайной пружине бытия – эманации, истекающей из Небытия.

§ 4. Как проявляют себя ощущения удовольствия и страдания на разных уровнях бессознательного?

Возникает вопрос: одинаково ли проявляют себя ощущения удовольствия и страдания в духовной, интеллектуальной, физической и моральной сферах бессознательного человеческой психики. Если в низшей моральной сфере бессознательного чувство удовольствия связано с ощущением безграничных социальных возможностей человека, к которым, например, приблизились такие представители, как Александр Македонский, Наполеон, Сталин и другие; то чувство страдания в этой же сфере связано с ощущением ограниченности выбора или полным его отсутствием. Так, примером морального страдания могут выступать чувства раба, который, по сути, остается «говорящим инструментом».

Если в физической сфере чувство удовольствия связано с ощущением покоя, то страдание в физической сфере может быть вызвано чувством нарастающего движения. Так, чувство покоя может приходить от удовлетворения всевозможных нужд, зато тревога нарастает с утратой важных благ, например, здоровья.

В интеллектуальной сфере чувство удовольствия связано, например, с ощущением простоты решения вся-

кого вопроса. Так может чувствовать себя авторитетный специалист, решая профессионально назревшие проблемы. Чувство страдания в этой же сфере связано с ощущением собственного невежества и интеллектуального бессилия при решении сложной задачи.

Зато в духовной сфере бессознательного человек переживает блаженство, достигая ощущения пустоты, простоты, покоя и бесконечности божественного всемогущества. Ведь для большинства мифологических традиций Бог и разум человека – это одно и то же. Однако разница между Богом и разумом в том, что Бог – это объективный аспект Ничто, творящий из себя «нечто». А разум человека – это субъективный аспект Ничто, который содержит в себе это «нечто». Раздвоение единого Ничто – Небытия на объективно-субъективную двойственность Бога и разум человека необходимо для того, чтобы самоограничивающее себя бесконечное Ничто «узрело» все многообразие своих временных форм в индивидуальной свободе человеческого разума. А значит, то, что выступает для разума человека свободой, одновременно является ограничением для бесконечного Ничто – Небытия. Однако поскольку Бог не ведает страдания, то разум человека, достигнув посредством своей свободы духовной сферы, обретает ощущения ничем не омраченного блаженства.

§ 5. Почему и как рождается сознание человека?

Индивидуальное сознание и его свойства представляют следующий этап самоограничения Небытия в бытии. Он связан с осмыслением бессознательных ощущений, превращением их в смыслы, ценности и, наконец, мировоззрение. Иначе говоря, сознание человека призвано превратить универсальные ощущения в уникальные

смыслы и ценности, совокупность и организация которых определяет отношение человека к себе и миру. Но именно они и становятся тем «экраном», в который смотрится Небытие и видит, как частные временные формы индивидуальных сознаний людей пытаются вернуть себе утраченное совершенство Небытия. Возникает вопрос: какими же свойствами обладает сознание человека для того, чтобы осмыслить свои бессознательные ощущения? Поскольку четыре свойства бытия: пространство, время, движение, материя – рождают четыре бессознательных вида ощущений: духовное, интеллектуальное, физическое и моральное, то им должны соответствовать и четыре свойства сознания, каждое из которых осмысливает свою область ощущений, принадлежащих определенной характеристике бытия. А это значит, что никогда не прекращающийся эманационный процесс ограничивает функциональные характеристики бытия свойствами человеческого сознания. Иначе говоря, пространство бытия, определяя собой духовную сферу, рождает интуитивную способность разума человека; время бытия, обуславливая собой интеллектуальную область, определяет рассудочную способность сознания; движение бытия через физические ощущения дает нам представление об инстинктивной способности сознания; а материя бытия, создавая моральные ощущения, воспроизводит телесно-чувственную способность сознания человека. Без этих четырех свойств: интуиции, рассудка, инстинктов, телесных чувств, являющихся трансформированными формами бытия, индивидуальное сознание человека не мыслит своего существования. Более того, благодаря им мы теперь можем дать рабочее определение, отвечающее на вопрос «Что такое человек?».

Человек – это разумное существо, которое, сохраняя в себе всю структуру мира, обладает четырьмя со-

знательными способностями: интуицией, рассудком, инстинктами и телесными чувствами. Эти свойства и делают человека отличным от Бога, от животного и растительного миров. Необходимость же мироздания в человеке объясняется тем, что благодаря свойствам своего сознания он создает воображаемый образ вселенского бытия. А эта искусственная реальность, именуемая мировоззрением, необыкновенно обогащает и украшает наличествующее бытие. Однако рассмотрим более подробно механизм перехода свойств бытия в сознание человека.

§ 6. Как пространство превращается в интуицию?

Эманация как истечение бытия из Небытия состоит из витков энергетической спирали, вибрация которых объясняет нам причину ритмичного сужения и расширения пространства. Подобная пульсация пространства является важным условием для зарождающихся свойств индивидуальных сознаний. Здесь расширение пространства ассоциируется с его «вдохом», сжатие пространства – с его «выдохом». «Дышащее» пространство выступает «посредником» между Небытием и сознанием человека. Так, расширяясь – вдыхая, пространство возвращается к своему источнику – пустоте Небытия. Сужаясь – выдыхая, пространство превращается в ограниченное свойство индивидуального сознания – интуитивный разум. Поэтому пространство бытия являет собой расширенную форму существования человеческой интуиции. И, наоборот, интуиция есть предел сжатого состояния пространства. А поскольку в пространстве бытия в нераскрытом виде хранится вся информация о мире и человеке, то теперь становится понятно, почему интуитивные познания – это непосредственное, беспредпосылочное «видение исти-

ны». Вывод один: интуиция человеческого разума и пространство бытия имеют одну природу, которая может принимать два состояния: расширенное и суженное.

Возникает вопрос: почему интуиция одного сознания отлична от интуиции другого сознания? Поскольку пространство едино по своему содержанию, но многообразно по формам своего проявления, то всякая интуиция способна «озвучить» собой лишь ту часть пространства, которой она принадлежит. Поскольку разные части пространства в разной степени удалены от своего источника – пустоты Небытия, то и ценность интуитивных прозрений различна, в результате образуется универсальная шкала духовных, интеллектуальных, физических и моральных озарений. Этим объясняется отличие качества интуиции у пророка и ученого, у поэта и художника, у писателя и вождя, ведущего за собой народные массы.

§ 7. Как время превращается в рассудок?

Пространство в проявленной для глаз форме своего существования представлено небом. Небо есть совокупность звезд, цикличное движение которых по своим орбитам дает человечеству первое представление о времени. И действительно, круговращение звезд на небосклоне обуславливает циклический ритм жизни буквально всего. А это значит, что смена дня и ночи, сезонов года и, наконец, самих лет измеряется универсальной мерой измерения – временем. Время измеряет число всякого циклического движения. А это значит, чем больше число движения, чем дальше оно от единицы, тем больше цикл этого движения. Таким образом, число движения дня отличается от числа движения года, а те, в свою очередь, отличаются от числа жизни человека. Но если есть «что» измерять – это циклическое изменение всего; если есть «как» измерять – это время; то должно быть и «чем» из-

мерять. И этим «чем» становится соответствующая способность сознания – рассудок. Рассудок становится проекцией циклично вращающегося неба в психике человека. Отличие рассудка человека от небесного времени в том, что он есть в высшей степени сжатое существование бытия времени. А бытие времени есть в высшей степени расширенное проявление рассудка человека. Все это говорит о том, что рассудок и время имеют единую природу своего происхождения, которая может принимать два состояния: расширенное и сжатое. Этой природой выступает простота Небытия, которая в бытии превращается во вращающийся вокруг небытийственной оси небосклон, а в психике человека – в рассудочное свойство его сознания. Подтверждение единства их природы мы можем обнаружить на следующих примерах. Во-первых, рассудок и его способность немислимы вне времени. Во-вторых, рассудок так же последователен в своем рассуждении, как и время в своем исчислении. В-третьих, рассудок, сохраняя циклическое движение времени на звездном небосклоне, должен рождать замкнутую цепь рассуждений, образующую логический круг. Логический круг правильно мыслящего рассудка состоит из двух частей: дедукции – рассуждения от общего к частному, и индукции – рассуждения от частного к общему. Если рассуждения рассудка верны, то дедукция, совпадая с индукцией, образует логический круг. Если рассуждения рассудка неверны – то круга не выходит. Однако отметим, что чем выше способность рассудка к рассуждению, тем меньший логический круг он описывает, тем ближе рассудок к своей природе – простоте Небытия, выступающей «осью» его рассуждений. Когда же рассудок достигает своего совершенства, то он полностью сливается с «осью», обретая способность без рассуждений узреть во всем скрытую суть. Фактически он полностью раство-

ряется в интуитивном разуме, превращаясь в высшую способность беспредпосылочного познания. И, наоборот, чем дальше рассудок от совершенства, тем больше цикл его рассуждений, тем больше риск ошибиться.

§ 8. Как движение превращается в инстинкты?

Время есть универсальная мера измерения всякого движения. Движение – это изменяющееся состояние энергии, призванное обеспечить многообразие изменчивых форм минерального, растительного, животного и человеческого миров. Поэтому движение в мире осуществляет три функции: созидательную, сохраняющую и разрушительную.

Первая функция мирового движения – созидательная – связана с рождением новых форм жизни, которыми будет любоваться Небытие, смотря на них со стороны. Вторая функция мирового движения – сохраняющая – связана с сохранением тех форм жизни, которые становятся образцами для подражания другим формам жизни. И, наконец, третья функция движения связана с разрушением старых и неудачных форм жизни, для того чтобы, освободив место в ограниченном пространстве бытия, дать возможность проявиться новым. Таким образом, благодаря трем функциям движения поддерживается изменчивое состояние многообразных форм ограниченного мира. А между тем, сужение пространства ведет к трансформации мирового движения в ограниченную форму инстинктов человека, которые призваны играть ту же роль, но только не в макром мире вселенского бытия, а в микромире человеческого сознания. А это значит, что как индивидуальные инстинкты человека, так и вселенское движение имеют один источник своего возникновения. А именно покой Небытия, который в бытии принимает две формы своего существования: расширенную – в виде все-

ленского движения, и суженную — в виде инстинктов. Рассмотрим этот процесс более подробно.

Созидательная функция мировой силы превращается в микромире человека в сексуальный инстинкт, призванный утвердить и приумножить жизнь рода. Однако трансформация полового влечения может приводить к рождению не естественных, а искусственных образов, совокупность которых в звуке, в слове, в красках, во взглядах обуславливает происхождение мировой культуры. Таким образом, мировая культура становится искусственным плодом, обязанным своему рождению трансформации сексуального влечения в творческое самовыражение художника.

Сохраняющая функция мировой силы ограничивает себя в человеке самым важным инстинктом, обеспечивающим его выживание, — инстинктом самосохранения, который от первой до последней минуты жизни пытается укоренить человека в бытии.

И, наконец, разрушительная функция мирового движения обращается в инстинкт агрессии, деконструктивная сила которого, в конечном счете, нацелена на смерть конкурента, претендующего на «место под солнцем». Главная задача этого инстинкта сводится к уничтожению старых и слабых форм жизни, для которых инстинкт самосохранения остался единственной сутью их существования. Выступая оборотной стороной инстинкта жизни, инстинкт смерти является, по сути, могучим источником универсального «катарсиса» — очищения, благодаря которому жизнь постоянно обновляется, совершенствуя свои формы.

Тождество природы инстинктов человека с движением мировой энергии говорит о том, что для совершенного сознания движения мировых сил продолжают себя в инстинктах человека, а инстинкты индивидуаль-

ного сознания являются продолжением движения мировых стихий.

§ 9. Как материя превращается в телесные чувства?

Замедляя свое движение на последнем этапе эманации, энергия превращается в материю. Что такое материя и почему она превращается в телесные чувства? *Материя* — это остывшая мировая энергия, которая, продолжая сохранять пространственное бытие, перешла в состояние крайней степени сжатости. Свидетельством тому становятся оставшиеся у материи свойства как энергии, так и пространства. Так, от энергии она позаимствовала неизменное движение, а от пространства — ограниченность.

Какую роль играет материя? Материя выступает как «инструментом», так и «строительным материалом» в руках всемогущего Небытия. И потому она призвана оформить собой многообразную реальность, играющую для Небытия роль зеркала. Однако если материя есть расширенная форма существования в бытии безграничного Небытия, то что будет ее суженным существованием? Ограничивая себя до предела, материя мира превращается в телесные чувства человека. Иными словами, телесные чувства — это в высшей степени ограниченное существование материи мира, которая «ищет» в себе возможность для самопознания и находит ее в форме телесных чувств. Это значит, что когда материя превращается в телесные чувства человека, то она, утрачивая свою бесформенность, взамен обретает специфические свойства видения, слышания, обоняния, осязания, вкуса. И наоборот, когда телесные чувства человека утрачивают свои специфические свойства во время физической смерти, то взамен возвращают себе первоначальную бесформенность материи.

Каким образом осуществляется материальное самопознание? Телесные чувства благодаря своим специфическим свойствам проникают в подобную им материально оформленную реальность и отделяют в ней изменчивое от неизменного, простое от сложного, ограниченное от неограниченного. Изменчивым, сложным и ограниченным для телесных чувств становятся многообразные временные формы материи, а неизменным, простым и безграничным — испроявленность всемогущего Небытия, источника вечной жизни.

Подведем общий итог: все это свидетельствует о том, что подлинной субстанцией любого индивидуального сознания выступает всемогущее Небытие, фундаментальные характеристики которого представляют систематизирующее начало всего, что становится затем универсальным бытием и психической организацией человека.

§ 10. Какое основное свойство интуиции?

Эманация, оставаясь онтологическим механизмом перехода Небытия в бытие, заставляет пространство «дышать». «Выдох» — сужение пространства — приводит к появлению множества индивидуальных разумов людей, каждый из которых становится проекцией того участка пространства, из которого в результате процесса ограничения он произошел. Таким образом, пространство фокусирует себя в разуме человека, для того чтобы осуществить через него свое самовыражение.

Определимся со статусом пространства и разума человека. Пространство для разума выступает в роли целого. Разум человека для пространства играет роль его измененной ограничением части. Задача части заключается в том, чтобы так приобщить себя к жизни целого, чтобы в полной мере отразить всю возможную его пол-

ноту. Приспособление части к целому должно иметь свою направленность. Следовательно, направленное движение «меньшего», то есть разума человека, к «большему» — определенному участку пространства — назовем магнетизмом. Иначе говоря, магнетизм — это универсальная способность «большого» притягивать к себе «меньшее», или способность «меньшего» устремляться к «большему». Связана же эта взаимная устремленность друг к другу с «желанием» «меньшего» стать сильнее, значительнее, больше самого себя, а устремленность «большого» к «меньшему» — максимально выразить себя через его способности. Но поскольку в бытии нет ничего больше пространства, а в психике нет ничего сильнее разума, то одно из них находит свое естественное продолжение в другом. Все это свидетельствует о том, что магнетизм части к целому есть высший этап всеобщего эманационного процесса. Благодаря чему индивидуальный разум безошибочно направляет себя в ту часть пространства, которую он должен собой озвучить. Теперь становится понятно, почему поэт «слышит» рифму, музыкант — свою музыку, а художник видит умом свою будущую картину. Безошибочность высшей творческой способности обязана своим существованием сверхсознательному процессу магнетизма, который в психике человека проявляет себя в виде интуиции. Магнетизм интуитивен, а интуиция магнетична.

Магнетизм — это онтологический аспект интуиции, а интуиция — это психический аспект магнетизма.

Подобное свойство разума человека позволяет нам утверждать, что в глубинах человеческой психики есть такая область (духовная), при достижении которой сознание утрачивает свою самобытность и уникальность, обретая расширенные свойства той части пространства, которую оно призвано озвучить. Это происходит оттого,

что пространство, выступая высшей ценностью, ограничивает себя разумом человека и запускает механизм магнетизма, часто именуемый в религиозных системах «благодатью». Разум же человека на миг становится пустым, в этот момент он способен принять в себя всю полноту пространства, и эта способность в нем называется интуицией.

В заключение отметим, что сознание человека, которое не создаст условий для проявления способностей разума приводить себя в состояние психической пустоты для озвучивания пространственной полноты, навсегда остается бесполезным для бытия, испорченные формы разума остаются «по ту сторону» совершенства Небытия.

§ 11. Какое основное свойство рассудка?

Если содержанием Небытия выступает пустота, которая через полноту пространства бытия эмануирует магнетическую способность разума постигать духовную сферу, то формой Небытия выступает его простота, которая, становясь бытийственной осью вращающегося вокруг нее звездного неба, воспроизводит логическую способность рассудка познавать интеллектуальную сферу.

Вспомним, что пустота Небытия проста, так как нет ничего проще пустоты, простота Небытия пуста, так как нет ничего бессодержательнее простоты. И подобно тому, как пустота выступает содержанием Небытия, а простота – его формой, так и магнетизм разума становится содержанием сознания, а логизм рассудка – его формой. Остается «только» рассмотреть, каким образом логическая способность рассудка возникает из простоты Небытия.

Простота Небытия в результате эманационного процесса превращается в умозрительную ось бытия. Дробление бытия на части рождает вращательное движе-

ние сложно организованного звездного неба. Каждая звезда отличается от другой звезды не только своими размерами, но и диаметром своей орбиты. Поскольку на звездном небе существует такая же иерархия, как и во всем другом, то нам приходится признать, что совершеннее будут те звезды, диаметр орбитального движения которых будет наименьшим. Следовательно, ось вращения неба есть то умозрительное начало, которое и относится к простоте Небытия. Однако поскольку пространство «дышит», то в момент своего «выдоха» – сужения – ось вращающегося неба трансформируется в идеальный рассудок, который занимает такое же место по отношению ко всем логическим рассуждениям, как бытийственная «ось» ко всем вращающимся вокруг нее звездам.

Огромное количество на небе звезд, движущихся по своим орбитам и имеющих разные диаметры вращения, на самом деле есть не что иное, как зримая часть «конусовидной» бытийственной спирали, различные витки которой представлены движением небесных светил. Вся совокупность вращения звезд по своим орбитам обуславливает собой «космическую спираль», представляющую «логизм» бытия. Последний эмануирует себя в рассудительные способности различных людей, совокупность которых на земле повторяет в целом логизм космического бытия, каждый виток которого в отдельности представлен рассудительной способностью индивидуального рассудка. Таким образом, если логизм есть онтологический аспект рассудительной способности рассудка, то сама рассудительная способность сознания есть психический аспект бытийственного логизма.

Подобное свойство рассудка человека позволяет нам утверждать, что, совершенствуя свои логические способности, рассудок человека сужает логический круг своих рассуждений, повторяя таким образом вращения кос-

мической спирали. И происходит это до тех пор, пока рассудительная способность рассудка человека не достигнет «оси» всех рассуждений. В этот момент рассудок, став идеальным, обретает интеллектуальную простоту видения мира, что и будет свидетельствовать о достижении им совершенства Небытия.

§ 12. Какое основное свойство инстинктов?

Подобно тому, как пустота Небытия становится причиной и источником возникновения магнетической способности разума, а простота Небытия — логической способностью рассудка, так покой Небытия обуславливает происхождение эротической способности инстинктов. Как это происходит, рассмотрим более подробно.

Покой как одна из фундаментальных характеристик становится символом совершенного состояния, не нуждающегося ни в одном виде движения, так как имеет в себе всю совокупность благ, представленных ранее пустотой и простотой.

Когда Небытие переходит к процессу самоограничения, то покой в результате эманации превращается в универсальное движение, свидетельствующее об утрате совершенства. Это универсальное движение представлено игрой мировых стихий, которые на время создают новые формы жизни, а потом уничтожают их.

Вселенная, таким образом, представляет собой арену для игры мироуправительных сил — стихий, чье противостояние друг другу на отдельных участках может вызывать ощущение конфликта и даже трагедии. Когда на самом деле в целом представляет собой полную гармонию. Эманация мировых стихий в психику человека вызывает в ней движение инстинктов, остающихся полным подобием борющихся друг с другом стихий, только в сильно уменьшенном виде.

В чем же проявляется эманационный характер инстинктов? Да в том, что их движение так же циклично, как и движение витков энергетической спирали. Отличие их от рассудка в том, что проявляют они себя уже в физической сфере, имея цикл своего развития от голода к насыщению, от жажды любви к удовлетворению, от агрессии к успокоению.

Со временем витки их физической активности становятся все меньше и проявляют себя в жизни во все убывающем порядке до тех пор, пока совсем не сойдут на нет. Тогда на их место приходит физический покой. Эта картина весьма напоминает форму энергетической спирали, которая нашла свое воплощение в инстинктивной жизни человека.

Покой же, к которому приходят инстинкты, позволяет почувствовать умиротворение и, как следствие, принятие всего, что происходит вокруг и внутри человека. Это и будет подлинной любовью, высшая форма которой состоит в принятии такими как есть себя, людей, мира, вселенной, жизни и смерти. Всякая деятельность в состоянии подлинной любви воспринимается любящим как вероломное вторжение в совершенство, нарушение идеального порядка, надругательство над красотой. Поэтому эротизм инстинктов в том и заключается, что динамика их развития необходимо приближается к наивысшей форме любви, которая может окончательно и всецело открыть себя только в покое. Это значит, что мировая гармония вселенских сил только тогда достигает полной эманации в психике человека, когда последний обретает покой своих инстинктивных импульсов. Вселенная буквально физически отражает себя в успокоенном человеке, а обретший покой человек обретает всю вселенную. Но если до этого вселенная принадлежала только бесконечному Небытию, выступающему для нее материнским лоном, то те-

перь она легко вмещается и в достигшем совершенства сознании человека.

Явление эротизма подтверждает идею о том, что в глубинах человеческой психики есть универсальная область Небытия, растворившись в котором, всякое движение приходит в новое для себя состояние покоя. Оно всегда и везде выступает целью для становления инстинктов к своему совершенству. Таким образом, бытийственным свойством инстинктов выступает эротизм мировых стихий, обуславливающих собой гармонию вселенной. А психическим проявлением эротизма являются инстинкты человека, последней целью которых становится покой созерцающей любви.

И подобно тому, как покой есть состояние Небытия, а эротизм — состояние бытия, так инстинкты определяют собой состояние человеческого сознания. Все это свидетельствует о главном: эманация выступает тайной пружиной бытия и психики человека, проявляет себя в разуме в виде магнетизма интуиции, в рассудке — в форме логизма рассудительности, в инстинктах — как эротическая устремленность к красоте.

§ 13. Какое основное свойство телесных чувств?

Небытие, будучи по своим размерам бесконечным, являет собой воплощение совершенного всемогущества, обладающего актуально (пока оно одно) и потенциально (когда оно делит себя с бытием) неограниченной волей. Но что может хотеть Небытие, обладающее всеми совершенствами? Конечно же, узреть себя со стороны в ущемленных, ограниченных, испорченных формах бытийственного существования, которые сознательно или бессознательно пытаются вернуть себе совершенство Небытия. И поэтому Небытие последовательно ограни-

чивает себя, пока не достигает, наконец, телесных чувств в психике человека. Телесные чувства становятся ограниченной формой существования безграничного Небытия, которое незримо сохраняет связь со своими чувственными воплощениями.

Что же это за связь части с целым, ограниченного с безграничным, сознания с Небытием? Эта связь называется гипнотизмом, воздействующим на бытующее сознание человека через низшие формы его проявления, то есть телесные чувства. Что такое гипнотизм? Гипнотизм — это воздействие энергии, воли целого на свою часть с целью подчинить желания последнего воле первого. Первым выступает бесконечное Небытие, последним становятся телесно-чувственные свойства сознания. В результате часть бессознательно подчиняется воле целого, выдает его желания за свои собственные. Однако сознанию человека не удастся без искажения «воспроизвести» волю Небытия, так как ограниченные размеры первого вынужденно преломляют безграничные масштабы последнего. Но для того чтобы гипнотическое насилие над сознанием прекратилось, необходимо, чтобы размеры сознания достигли масштабов бесконечного Небытия. Ибо только на «паритетных» началах достигается абсолютная свобода от какого-либо гипноза. Однако для того чтобы достигнуть состояния абсолютной независимости, сознание человека на разных этапах своего становления испытывает на себе воздействие все убывающего гипноза Небытия.

Так, на первом этапе жизни, связанном с рождением, сознание младенца подвергается массированному гипнозу со стороны своей матери, которая, не оставляя ребенка ни на минуту, внушает ему первые формы человеческого поведения, отличающего человека от звереныша. Поэтому речь, поведение, первые моральные

предпочтения – все это результат гипнотического воздействия родителей на своего ребенка, создающего в первые годы своей жизни моральную базу, развивая которую, в дальнейшем он способен перерастить своих наставников. А между тем, если сознание ребенка остается неменяемым к гипнозу родителей, то патология его сознания закрывает для него возможность ощутить на себе гипноз высших сфер. Отметим, что на данном этапе развития родители бессознательно выступают гипнотизерами, а ребенок – гипнотизируемым существом, и основное воздействие на него происходит через телесные чувства.

Вменяемость ребенка к родительскому гипнозу выступает основанием для его дальнейшей гипнотизации со стороны социальных организаций, первые формы которых представлены родом, племенем и т. д. Это знаменует собой второй этап гипнотизации психики ребенка, оформляющего себя как моральное существо, признающее общепринятые ценности, нормы, установки и законы.

Однако гипнотизация общества в целом и отдельно взятой личности имеют разные цели. Так, если общество через социальный гипноз хочет обрести стабильность своего существования, комфорт и прогресс, предела в достижении которых не бывает, то отдельно взятая личность сознательно, но чаще бессознательно, устремлена к счастью как к пределу становления своего сознания. Ибо только счастье как сумма духовных, интеллектуальных, физических и моральных удовольствий остается главной побудительной силой в жизнедеятельности человека. Обнаружив это несоответствие между гипнотическим состоянием общества, племени, среды и своими внутренними побуждениями, человек обращается к иным сферам, чаще всего не доступным обществу в це-

лом, но принадлежащим отчасти отдельным его представителям. Так сознание человека медленно, но верно начинает подвергаться гипнозу более высоких сфер, к которым его приводит реализация его природы, призвания, предназначения, открывающих ему интеллектуальную и даже духовную области бытия. Религия, искусства и науки выступают той силой, которая, гипнотически воздействуя на сознание, призывает человека отказываться от ценностей низшего порядка. Поиск себя в высших сферах овладевает мыслями, изменяя привычный образ жизни, и часто делает сознание неменяемым к требованиям низшего социального бытия. Теперь неутолимая жажда познания, ожидание вдохновения или идея спасения своей души выступают следствием гипнотического влияния высших областей мироздания. Стремление к интеллектуальным и духовным удовольствиям становится причиной все учащающихся моральных и физических страданий, неминуемо возникающих из-за нарастающих конфликтов с обществом. Одержимое идеей, сознание субъекта переносит центр своей жизни на высшие, не доступные для абсолютного большинства людей ценности, под влиянием которых человек перестает принадлежать себе, превращаясь в «язык» высшей реальности. Именно через них проявленная часть непроявленного бытия – небо – создает шедевры мировой культуры: открываются новые законы, возникают новые религиозные доктрины, становящиеся достоянием просвещенного меньшинства человечества. Это меньшинство играет роль посредников между людьми, озвучивающими собой высшую реальность, – гениями – и обыденным большинством, воспринимающим культуру как товар, как средство борьбы со скукой, как предметы, удовлетворяющие собственное тщеславие. Отсюда рождается и разное отношение к культуре. Если гении

воспринимают культуру как результат гипноза высших сфер, то обыватель видит в культуре источник гипнотизации их сознания. Ибо все, что имеет в обществе цену, сулит материальное благополучие.

Гений и пророк являются яркими примерами гипнотического воздействия целого на свои части. Гений, например, выступая проводником интеллектуальной сферы, творит бессознательно и потому не в состоянии оценить реальное значение идей, которые намного опережают свое время. Стереотип мышления общественно-го сознания оставляет без внимания мысли человека, которые способны взорвать узкий привычный мирок обывателя, не готовый к расширению границ своего собственного видения мира. И потому гений в обществе, как правило, остается неустроенным. Зато взамен высшая реальность доставляет ему изысканное, ни с чем не сравнимое интеллектуальное удовольствие свободы, которое с лихвой компенсирует моральные и даже физические страдания.

Пророк загипнотизирован духовной областью, которая через него озвучивает себя в священных писаниях, священных преданиях, откровениях, новых религиях. Самодостаточность пророка основана не на интеллектуальном интересе к тайным законам вселенной, а на духовном удовольствии от ощущения бессмертия собственной души, «забывшей» об инстинктах самосохранения и агрессии, но находящейся под впечатлением от всеобъемлющей любви. Но и гений, и пророк относятся лишь к третьей фазе гипнотического воздействия целого на свою часть.

Последним, четвертым этапом становится влияние бесконечности Небытия на ум человека, чье безмолвие открывает для себя бездну «ничто» и смехотворность «все-го», где «все» остается жалким подобием «ничто», гипно-

тическая зависимость от которого обретает форму универсальной эманации. Разница между гипнозом и эманацией заключается в том, что если эманация есть излияние низших сфер из высших, то гипнотизм, наоборот, есть возвращение низших сфер к высшим.

Все вышеизложенное вынуждает нас признать, что если целым выступает бесконечное Небытие, то его частью, на которую оно воздействует, становятся чувства человека, которые через изменяющиеся ощущения моральных, физических и интеллектуальных удовольствий влекут внимание субъекта от одного этапа становления к другому. Это происходит до тех пор, пока чувства не достигнут ощущения бесконечности и тогда примут, наконец, содержание, форму и состояние Небытия.

Глава 3

Гносеология мифологии

§ 1. Что такое познание?

Познание – это способность психической организации к «фокусированию» своих бессознательных ощущений с последующим осмыслением и превращением их в ценностное отношение человека к себе, миру, Ничто. Иначе говоря, когда Небытие ограничивает себя бытием, бытие – психикой, а психика – сознанием, то происходит крайне важный процесс выявления смысла в пережитых ощущениях, который через условные символы и знаки обретает форму мышления. Поэтому мышление есть познавательная деятельность, связанная с последовательным соединением между собой условных знаков (например, терминов), за которыми стоят ощущения бытия. Ведь мо-

ральные, физические, интеллектуальные и духовные ощущения играют свою роль в структурах бытия и психики. Они как звенья единой цепи соединяют разномасштабные части в единое целое. Познание же призвано, осмыслив эти ощущения, определить их значение и подобрать им соответствующее место во всеобщей иерархии ценностных отношений. Если познание верно определило каждое ощущение, обретающее форму смысла, то рождается правильная иерархия ценностей. Руководствуясь ею, сознание как часть целого вернет себе совершенство. Если же познание неверно определило ощущение, то и смысл его будет искажен. В результате возникает неправильная шкала ценностей, удаляющая сознание от совершенства целого. Таким образом, качество познания определяется количеством верно осмысленных ощущений, восстанавливающих «тайную пружину бытия – эманацию», которая приобретает форму универсальной шкалы ценностных отношений, ведущих к совершенству.

§ 2. Какое познание может называться совершенным?

Вначале определим, что такое совершенство. *Совершенство* – это предел развития способностей естества, в котором оно, достигая максимального состояния своих возможностей, в полной мере осуществляет свое предназначение. Что будет естественным для познания человека? Поскольку естеством называется изначальное состояние или субстанция, то естественным для познания человека остается возможность понять и вернуть себе то субстанциональное состояние, из которого он вышел с искажением своих фундаментальных свойств. Следовательно, для познания стать совершенным – значит достичь осуществления в себе всемогущества Небытия, которое актуально хотя и не является «чем-то», зато потенциально ос-

тается «все». Иначе говоря, познать высшую истину – значит понять, как «ничто» может стать «все».

§ 3. Почему люди по-разному познают реальность?

Есть огромное множество мифологических концепций, по-своему интерпретирующих эту проблему. Так, например, христианство, как и иудаизм, полагает, что во всем повинен божественный промысел. Платон считает, что всякий человек остается овеществленной идеей, именно поэтому он своеобразно определяет реальность. Пифагор, опираясь на числа, утверждает, что именно они определяют качество сознания человека – его психический статус. Однако, на наш взгляд, среди мифологических концепций наиболее рациональное объяснение даст греческая натурфилософия в лице Гиппократы, с учением которого считались Иоанн Дамаскин, Августин, Кант и современная психология. В крайне сжатой форме оно выглядит следующим образом.

Небо является осуществлением божественного проявления, первым зримым для глаз его началом. Именно на небе мы впервые видим платоновские идеи, пифагорейские числа в виде огромного числа звезд, каждая из которых не похожа на другую ни по своему размеру, ни по диаметру своего движения. Однако каждая из звезд несет в себе источник концентрированной энергии, которая излучается на землю. Двенадцать знаков зодиака по сути представляют собой двенадцать участков единого неба, дробление которого на части облегчало всевозможные исчисления и объясняло влияние конкретных звезд на судьбы людей. Со временем оказалось, что энергия звезд, излучаемая на землю, не одинакова, а условно представлена четырьмя качествами, из-за которых двенадцать зодиакальных знаков делились уже на четыре тригона.

В каждом тригоне было по три знака зодиака, которые объединяло между собой одинаковое качество излучаемой энергии. Так, первый тригон (Овен, Лев, Стрелец) излучал энергию или, как ее еще называют, стихию огня. Второй тригон (Близнецы, Весы, Водолей) излучал стихию воздуха. Третий тригон (Рак, Скорпион, Рыбы) излучал стихию воды. Четвертый тригон (Телец, Дева, Козерог) становился стихией земли. Важно отметить, что различные комбинации вышеперечисленных стихий образовали иерархию материальных форм, совокупность которых представляет природный мир. Поскольку психика человека является частью природного мира, то она также формируется под влиянием энергии звезд. Здесь каждая стихия «сублимируется» в одну из четырех жидкостей человеческого тела, тонкая взаимосвязь между которыми во многом предопределяет характер восприятия внешнего мира. Так, стихия огня превращается в теле человека в желчь; стихия воздуха – в кровь; стихия воды – во флегму (лимфу); стихия земли – в черную желчь. Возникает вопрос: от чего зависит распределение в теле человека жидкостей, влияющих на восприятие человеком себя и мира? Гиппократ утверждал, что их комбинация зависит от даты зачатия и, соответственно, рождения человека. Это значит, что какая энергия звезд доминировала в это время, такие характеристики человек и будет носить всю жизнь, именуя их темпераментом. Темперамент становится той бытийственной основой психики человека, которая его роднит не только с природным миром, но и с проявлением божественного бытия – звездным небом. Так что каждый человек становится персонифицированным «кусочком» небосклона, через который осуществляются божественные замыслы на земле.

Какие же темпераменты порождает небо и в чем своеобразие свойств их сознания? Так, если в теле доми-

нирует желчь, то человек обретает темперамент холерика. Если главенствует кровь – то темперамент сангвиника. Если сильнее флегма – то темперамент флегматика. Если преобладает черная желчь – то темперамент меланхолика.

Роль темперамента во многом сводится к бессознательному предпочтению того или иного свойства сознания воспринимать события жизни. Ведь одно и то же событие может восприниматься либо интуицией, либо рассудком, либо инстинктами, либо телесными чувствами. Именно здесь темперамент, будучи психической конституцией человека, бессознательно отдает предпочтение одному способу познания перед другими. Так, холерику свойственно воспринимать реальность интуитивно, сангвинику – рассудочно, флегматику – инстинктивно, а меланхолику – при помощи телесных чувств. А поскольку, как мы уже говорили ранее, интуиция разума лежит в духовной сфере, рассудок – в интеллектуальной, инстинкты – в физической, а телесные чувства – в моральной, то поиск смыслов и ценностей в жизни холерика связан с духовной сферой, у сангвиника – с интеллектуальной, у флегматика – с физической, у меланхолика – с моральной.

§ 4. Какова природа ментальности, или почему свойства сознания человека универсальны, а его мышление – уникально?

Рабочее определение ментальности формулируется так: специфическая способность мышления отдельного человека, группы лиц или целого народа, благодаря которой он (они) отличается в своем восприятии реальности от другого человека, группы лиц и даже народов. Однако возникает вопрос: если у людей схожие свойства сознания, то почему они по-разному мыслят? Для ответа

на этот вопрос вспомним, что человек относится к мирозданию как часть к целому. Целое представлено полнотой пространства, небесным временем, подвижной природой и ограниченной материей, которые, по-разному воздействуя на свойства познания, делают мышление отдельного человека или целого народа отличным от других. Однако по мере совершенствования мышление и познание людей универсализируются, достигая предела своего становления – функциональных свойств бытия. В этом состоянии мысль таких людей озвучивает собой не часть – индивида, а целое – вселенский голос пространства, либо времени, либо движения, либо материи. Для сравнения сопоставим между собой творчество бездарных людей, работы которых неинтересны никому и никогда, и одаренных, чьи произведения становятся всенародным достоянием и получают признание мировой общественности. Природа их гениальности объясняется просто: поскольку они являются «трансляторами» отдельных участков вселенной, интерес к их творчеству не угасает у человечества во все времена по той же причине, по какой не перестают светить звезды на ночном небосклоне. Разве можно представить, что произведения Пушкина, Гете, Шекспира, Рембрандта, Баха, Моцарта не будут когда-нибудь интересовать человечество? Универсализм их наследия доказывает, что сама реальность говорит их «голосом». Однако поскольку бытие вселенной не является последним этапом существования всего, что выходит из «ничто», то и творческое мышление, достигая своего бытийственного предела, рано или поздно должно растворить себя в «тишине» Небытия и потому перестать мыслить вообще, вернув себе состояние ни в чем не проявляющегося Бога.

От чего зависит уникальность мышления и познания универсально устроенного сознания человека? Не-

смотря на то, что все люди во все времена обладают одинаковыми свойствами сознания, воспринимающими мир, их способности к познанию различны. Потому что одно универсальное для всех пространство «дробится» на множество интуиций. Одно универсальное для всех звездное время «делится» на огромное число индивидуальных расщеплений. Одно универсальное вселенское движение по-разному копирует себя в человеческих инстинктах. Одна универсальная мировая материя многообразно «проецирует» себя в телесных чувствах человека.

§ 5. Как пространство влияет на качество познания?

Мы помним, что происхождение пространства бытия связано с процессом самоограничения Небытия, которое эманурует свою пустоту в пространственную полноту. Продолжающийся процесс эманации дробит пространство на множество частей, отличных друг от друга «размерами», а следовательно, и участием в жизни целого. Однако пространство не нужно путать с небом, так как пространство есть не проявленная часть бытия, а небо – проявленная его часть. Пространство представляет собой совокупность своих частей, образующихся в результате последовательного дробления. И эти части пространства играют роль платоновских идей, сумма которых принадлежит сверхсущему Небытию Блага. Благодаря эманационному процессу пространство и его части – идеи – дышат. При «выдохе – сжатии» пространство превращается в интуитивный разум человека, а при «вдохе – расширении» оно возвращает себя в пустоту Небытия. Отражая собой определенный участок пространства, каждый разум через свою интуитивную способность озвучивает собой свою и только свою идею, которая и определяет долю участия разума человека в жизни целого. А поскольку идеи, как

фрагменты дробящегося пространства, различны по своему статусу, то и соответствующие им интуиции людей образуют универсальную шкалу духовных, интеллектуальных, физических и моральных прозрений. Так, духовно-интуитивные прозрения Будды, Лао-цзы, Платона, Плотина выше интеллектуальной интуиции Сократа, Пифагора и др. Зато интеллектуальная интуиция последних выше физических интуиций греческих натурфилософов: Конфуция, Эмпедокла и др. А те, в свою очередь, выше наивных прозрений атомистов-материалистов: Левкинна, Демокрита, Эпикура, Лукреция и других, ибо они в своих теориях не поднимаются выше «остывшей энергией Небытия» – атомов.

Таким образом, диапазон интуитивных прозрений индивидуального сознания зависит от «размера» пространства, часто именуемого идеей, которую разум человека призван озвучивать. Следовательно, разумная способность одного человека отличается от разумной способности другого человека «размерами» участка принадлежащего им пространства.

§ 6. Как время влияет на качество познания?

Небо как проявленная часть непроявленного бытия состоит из звезд, каждая из которых выступает зримой частью незримой идеи. Следовательно, звезда на небе так же относится к пространственной идее, как в психике человека его рассудок относится к разуму. А раз так, то незримые участки пространства проецируются на небосклоне в виде вращающихся по своим орбитам звезд. Цикл вращения одной звезды отличен от цикла вращения другой звезды. Сравнить же их между собой можно через число их движения – время. Собственно говоря, время есть хронологическая проекция неба на психическую способность человека, а небо остается он-

тологической проекцией времени на вращающееся вокруг своей орбиты бытие. Но если один участок пространства отличается от другого своим размером – идеей, то одна звезда на небе отличается от другой своим орбитальным вращением. Чем больше орбита звезды, тем дальше она от нас в чем не проявляющего себя Небытия. Чем меньше орбита звезды, тем выше она по своему космическому статусу. Энергия каждой звезды, вращающейся по своей орбите, обнаруживает себя в рассудочной способности человека, которая напрямую зависит от соответствующего ей светила. Поэтому рассудок становится интеллектуальной проекцией вращающегося по своей орбите космического начала. Он призван жить в согласии со своим светоносным источником, определяющим рассудку тот образ мыслей, ту последовательность рассуждений, которая соответствует орбите принадлежащей ему звезды. Если рассудок в своих рассуждениях обеспечивает подобную гармонию, то ему удастся озвучить свою звезду, которая, излучая энергию, наделяет человека призванием. Призвание есть способность наилучшим образом исполнять свое дело, получая при этом максимальное интеллектуальное удовольствие от того, что энергия части – рассудка – усилилась энергией целого – звезды. Собственно говоря, способность получать интеллектуальное удовольствие есть один из главных моментов психики, отличающий человека от зверя. Поэтому один рассудок отличается от другого своей способностью мыслить, описывая при этом логический круг (дедукция и индукция). Следовательно, несхожесть интеллектуальных рассуждений различных людей обусловлена двумя факторами. Первый связан с тем, что достаточно трудно, не познав себя, найти соответствующую своему рассудку звезду. Вторым – с тем, что даже если это произойдет, то всякому

рассудку все равно принадлежит только его звезда. И если представить, что бы было, если бы все люди познали себя, то с уверенностью можно сказать, что мир людей превратился бы в мир «говорящих звезд», идеальное состояние которого представляло бы преддверие божественного Небытия. А поскольку существует иерархия звезд на небе, то с необходимостью ей соответствует и иерархия рассудков на земле. Так, если орбита звезды достаточно большая, то соответствующий ей рассудок описывает «большой» логический круг в своих рассуждениях, подвергая себя опасности в любой момент совершить ошибку. Поэтому чем меньше орбита звезды, тем ближе к совершенству рассудок, проявляющийся в строгости и простоте рассуждений. И подобно тому, как самая совершенная орбита звезды – та, которую уже не узреть, так и самый совершенный рассудок – тот, который без рассуждений способен мгновенно узреть истину.

§ 7. Как движение влияет на качество познания?

Существенную роль в становлении универсального мышления играют инстинкты человека, которые, как было замечено ранее, обязаны своему возникновению мироуправительным стихиям вселенной, по сути, остающимся мифологическим образом онтологически проявляющей себя во всем универсальной спирали. Это значит, что инстинкты, будучи психическими проекциями мировых сил, сохраняют в себе три универсальные функции: инстинкты любви, самосохранения и агрессии. Вместе с тем, мы помним, что совершенствуется только то мышление, которое все больше обретает универсальность Небытия. И то мышление деградирует, которое все больше и больше проявляет уникальность бытия, част-

ные и временные формы которого настолько быстро изменяются, что не представляют никакой ценности, ибо весьма близки к хаосу.

Возникает вопрос: что заставляет инстинктивное мышление совершенствоваться, а что – деградировать? В том случае если мышление человека обусловлено инстинктами любви, сила которой «парализует» два других инстинкта, то такое мышление может достичь совершенства, обретая ничем непоколебимый, универсально проявляющий себя покой всепринятия. Если же мышление человека управляется инстинктами агрессии или самосохранения, «парализуя» при этом чувство любви, то такое мышление деградирует, испытывая от всего страх и раздражение.

Возникает следующий вопрос: от чего зависит победа одной из инстинктивных сил во взаимном противостоянии? Для того чтобы ответить на этот вопрос, вспомним, что инстинкты являются носителями физических ощущений удовольствия и страдания, которые, являясь врожденными, изменению не подвержены. В сущности, совокупность инстинктивно переживаемых функций удовольствия и страдания и определяет природу конкретного человека, которая глубоко индивидуальна. Ибо в большинстве своем люди переживают эти чувства все-таки от разных вещей. Одни получают удовольствие от порочных вещей, другие – от добродетельных. Можно заставить человека не предаваться порокам, но заставить не получать от этого удовольствия нельзя.

Таким образом, природа человека может иметь либо врожденную порочность, проявляющую себя в удовольствиях от пороков, либо врожденную добродетель, выдающую себя в удовольствиях от добродетели. Врожденное состояние индивидуальной природы зависит от двух важных факторов. Первый – количественное соот-

ношение пороков и добродетелей предыдущих поколений. Так называемый «родовой опыт» передается генетическим путем от предков к потомкам. Второй – количественное соотношение пороков и добродетелей души в предыдущих ее воплощениях. Назовем это наследие метафизическим. Таким образом, родовое и метафизическое наследия определяют врожденную природу инстинктов, бессознательно устремленных к порокам или добродетелям.

В том случае если в совокупном отношении родовые и метафизические пороки будут сильнее добродетелей, то испорченная природа инстинктов будет искать удовольствия в агрессивном и враждебном поведении субъекта, который не сможет рационально обосновать его. В том случае если в совокупном отношении метафизические и родовые добродетели будут доминировать над пороками, то врожденно добрая природа инстинктов будет искать удовольствия в разных формах проявляющей себя любви, до тех пор пока не достигнет максимального своего проявления.

Природную предрасположенность к порокам может преодолеть рассудок, который, озвучивая свою звезду, остается выше физических ощущений, предпочитая удовольствия более высокого уровня – интеллектуальные. Зато слабость самого рассудка, не способного обрести гармонию со своим светилом, затмевает разум, единство которого с Небытием оставляет пороки и добродетели, истину и ложь ниже духовных переживаний.

Таким образом, диапазон инстинктивного мышления индивидуального сознания зависит от преобладания ощущений пороков или добродетелей, хранящихся в бессознательной части психики и унаследованных из родового опыта предков и собственного метафизического опыта предыдущих воплощений метемпсихоза.

§ 8. Как материя влияет на качество познания?

Внешняя среда воздействует на качество мышления через телесные чувства. Это значит, что любая среда по своему онтологическому состоянию агрессивна и потому, влияя на свою часть – индивидуальное сознание человека, заставляет его приспосабливаться к себе или хотя бы с ней считаться. А между тем, одна среда не похожа на другую. Для того же, чтобы отличать различные среды, необходим критерий для их сравнения. Подобным критерием выступает культура, разнообразные формы которой сравниваются между собой по доминирующей ценности. Однако что роднит агрессивные среды с культурными формами? Их общий носитель – материя. Это значит, что культура как часть внешней среды материальна. Материальность среды – причина ее агрессии. Материальность культуры – форма ее воздействия. На что воздействует агрессивная материальная среда посредством своей культуры?

Поскольку воздействовать можно только на подобное, то таким «подобием» выступает ее инобытие – телесные чувства, играющие роль посредника между миром и индивидуальным сознанием человека. Какую роль играет здесь культура? Культура становится искусственно организованной формой воздействия целого на свою часть. Поэтому благодаря ей общество как одна из форм существования внешней среды «навязывает» то поведение, ту иерархию ценностей, которые наиболее близки и удобны в использовании его большинству. Справедливости ради отметим, что общественная жизнь представляет собой не застывшую систему отношений, а бурно или вяло развивающийся социальный организм, ставящий перед собой свои цели и задачи. Поэтому вместе с изменением общества изменяются и доминирующие ценности его культуры. Мораль как проводник домини-

рующих общественных ценностей, воздействуя на телесные чувства людей, заставляет последних сознательно или бессознательно подражать ее укладу, воспроизводя тот порядок, те нормы, которые обусловлены смыслом жизни общества в целом или отдельно взятой его части, например, семьи, племени и т. д. Уровень же воспроизводимых норм, смыслов и ценностей отражает уровень развития данной среды. А это значит, что чем выше статус доминирующих ценностей в универсальной бытийственной шкале, рожденной эманационной спиралью, тем выше уровень культуры данной среды.

Глава 4

Аксиология мифологии

§ 1. Как выглядит шкала общечеловеческих ценностей?

Какими же статусами могут обладать ценности? Во-первых, этих статусов может быть только четыре. Во-вторых, эти статусы предопределены сферами универсальной бытийственной реальности, которая устремлена назад к Небытию. Следовательно, ценности по степени увеличения их значимости бывают морально-общественными, физическими, интеллектуальными и духовными. Каждая из них, в зависимости от эпохи или идеологии, может быть доминирующим смыслом культуры. Играя роль образца для подражания, ценности направляют вектор развития общественного сознания.

Что могут представлять эти ценности для индивидуального сознания, которое, в той или иной мере опираясь на них, обуславливает «диапазон» своего мышления?

Так, например, моральные ценности могут быть представлены патриотическими чувствами, общественной идеологией, деньгами, властью, карьерой, славой. Иными словами, всем тем, что имеет общезначимую для людей одного общества ценность. Более значимыми ценностями выступают так называемые «физические», к которым относятся здоровье, красота, сила, любовь, наконец, сама жизнь. По сути они становятся «целью» для моральных ценностей, являющихся лишь средством. Ибо моральные средства пужны не сами по себе, а для обретения ценностей более высокого порядка. В свою очередь, и физические ценности становятся средством для достижения более высоких – интеллектуальных, к коим относится не столько знание вообще, сколько знание себя, своей природы. Именно они определяют человека как разумное существо, принципиально отличающееся от животных, у которых стадный инстинкт имеет много общего с морально-общественными ценностями, а инстинкт самосохранения вообще един для животного мира и человека. Но только интеллектуальные ценности делают человека человеком. Однако и они должны стать средством для достижения еще более высоких ценностей, к которым относятся духовные. Духовные ценности никогда не будут выступать средством, и потому всегда относятся к целям, представляющим идеи спасения души, абсолютную свободу, ощущения личного бессмертия, божественной избранности и, наконец, совершенства Небытия.

§ 2. Как выглядит шкала высших бытийственных ценностей?

Интуиция в духовной сфере во всем пытается обнаружить благо, эманлирующее из пустоты полноту изменчивого бытия как источника вечной жизни. Рассудок в интеллектуальной сфере занят поиском истины,

простота которой выступает универсальной «осью» для вращающихся вокруг нее сложно организованных законов. Инстинкты в физической сфере во всем устремлены к красоте, высшая форма которой – покой – становится как причиной возникновения всякого чувственно проявляющегося движения, так и конечной его целью. Телесные чувства в моральной сфере ведут к определению добра, где бесконечность, ограничивая себя формальными ценностями, обязывает к выбору одних и пренебрежению другими. Все это говорит о том, что сознание человека может проявлять совершенство как уже в бытии, так и окончательно в Небытии. Но если в бытии оно во всем узревает благо, истину, красоту и добро, то в Небытии оно сливается воедино с пустотой, простотой, покоем и бесконечностью. Следовательно, благо, истина, красота и добро – это важнейшие оценочные категории, демонстрирующие одну и ту же реальность с разных сторон для совершенствующегося сознания. Благо – это духовная оценка истины, красоты и добра. Истина – это интеллектуальная оценка блага, красоты и добра. Красота – это чувственно-эмоциональное свойство блага, истины и добра. А добро – это моральные характеристики блага, истины и красоты. А между тем, эти ценности в весьма сильной мере оказывают влияние на формирующееся видение мира. Доминирование одной из них в сознании человека предопределяет тип его мировоззрения.

§ 3. Какова природа мировоззрения?

Последовательное самоограничение Небытия в бытие не бесконечно, а имеет предел своего ущемления, который именуется «мировоззрением». И если Небытие выступает началом всего, то мировоззрение человека – его «венцом». Это значит, что весь мир, психика людей, а так-

же их мышления являются только приготовлением для высочайшей цели, поставленной перед собой Небытием, узреть в мировоззрении людей как в предельной форме своего самоограничения все многообразие форм изменчивого существования. Совокупность не схожих между собой мировоззрений становится для Небытия тем зеркалом, в котором оно, как в «панораме», видит всю свою проявленность.

Мировоззрение, обязанное своему появлению как Небытию, так и бытию сознания, получило наименование «бытующего Небытия». Что в нем от Небытия? То, что мировоззрение, как и Небытие, невозможно потрогать, пощупать, узреть. Его как такового нет, и потому оно схоже с пустотой. Что в мировоззрении от бытия? Подобно тому, как из пустоты возникает полнота, так и мировоззрение становится источником возникновения культуры и цивилизации в целом. Все, чем пользуется человек и что сделано его руками, – это овеществленное мировоззрение.

В становлении мировоззрения можно выделить два этапа. Первый – «до» того, как оно сформировалось. Второй – «после». На первом этапе в жизни человека все выступает средством для оформления мировоззрения. После того как оно оформилось, став «венцом сознательной жизни», все становится лишь его следствием, выраженным в отношениях, позициях, поступках и т. д. Потому только по мировоззрению можно оценить качество сознания и область его применения. А так как количество сфер бытия и соответствующих им свойств сознания строго ограничено, то с необходимостью выведем из них «Периодическую таблицу простейших мировоззрений». Эта таблица во всей совокупности прошлых, настоящих и будущих мировоззрений играет ту же роль, что и ноты в музыке или алфавит в литературе. Иначе говоря, подоб-

по тому, как из семи нот рождалось, рождается и будет рождаться все богатство музыкальных произведений, или как из отдельных букв бесконечно складывается мировая литература, так и из простейших форм видения мира путем комбинации их между собой возникают сложнейшие формы мировоззрений, в основании которых лежат составные элементы «периодической» таблицы. Но если высшее состояние бытия есть непроявленность Небытия, то и совершенная форма мировоззрения никаким образом не проявляет себя в мире, более не выражаясь ни в учениях, ни в отношениях, ни в позициях. И потому, чем ближе оно к совершенству, тем сильнее переживается им пустота, простота, покой и бесконечность всемогущего Небытия.

Подведем общий итог природе сознания человека, который сводится к следующему положению: подобно тому как бытие выступает результатом эманации — самоограничения Небытия, так всякое сознание остается эманацией бытия. Совокупность же мыслей, определяющих собой мировоззрение, становится эманацией индивидуального сознания. Поэтому и мысли, и сознание человека являются частной формой существования универсальной эманации.

§ 4. Как выглядит периодическая система простейших мировоззрений?

Доминирование одной из высших бытийственных ценностей в сознании человека предопределяет тип его мировоззрения. Если интуитивное сознание человека во всем видит благо, то подобное мировоззрение называется религиозным. Если сознание, опираясь во всем на рассудок, занято поиском истины, то подобное мировоззрение станет научным. Если сознание инстинктивно устремлено к красоте, то это художественно-образный тип мировоз-

зрения. И, наконец, если, опираясь на телесные чувства, сознание пытается определить, что есть добро, то это будет моральное мировоззрение.

Четыре основных типа мировоззрения, соответствующие четырем способностям сознания, выступают пределом самоограничения Небытия в психике человека. Это значит, что все иные формы мировоззрения эманационно истекают из вышеназванных, подобно тому, как свойства сознания возникали из бытия. Именно это эманационное истечение определяет структуру периодической системы простейших мировоззрений, которая фиксирует момент рождения из него неисчислимого множества индивидуальных форм видения мира. Причины же несхожести между ними были разъяснены в параграфе об универсальности сознания и уникальности мышления. Роль периодической системы заключается в том, что до ее появления было трудно сравнить между собой разноуровневые и разнонаправленные мировоззрения, которые либо вовсе не имели точек соприкосновения, либо имели их весьма относительно. Теперь же их можно не только распределить по направленности, но и определить место каждого из них как внутри одного типа мировоззрений, так и по отношению к другим видам. Следовательно, сравнивая их между собой, легко определить их «координаты» по типу и виду их горизонтальных и вертикальных связей, установив положение каждого мировоззрения в таблице.

Так, «горизонтально» все мировоззрения делятся на четыре типа: религиозные, научные, художественные и моральные. Причину подобного деления мы указали ранее. Зато «вертикально» каждое из этих мировоззрений делится еще на четыре вида: духовное, интеллектуальное, физическое и материальное. Иначе говоря, благодаря эманации каждый тип мировоззрения делится на четыре своих вида.

Поэтому все религиозные мировоззрения мира можно условно свести либо к духовным, либо к интеллектуальным, либо к языческим, либо к фетишистским видам.

Научные мировоззрения последовательно принимают вид философии, математических дисциплин, естествознания и обществоведения.

Художественно-образное мировоззрение преобразуется от изобразительных искусств к музыкальным, далее к подвижно-танцевальным и завершается архитектурой и скульптурным искусством.

Моральное мировоззрение обращается в этику абсолютизма, затем становится этикой интеллектуализма, продолжается этикой гуманизма и завершает себя этикой гедонизма или индивидуализма.

§ 5. Как рождается иерархия религиозных мировоззрений?

Поиск разумом человека блага как источника вечной жизни может последовательно или выборочно осуществляться во всех четырех сферах бытия психики человека, определяя собой видовую иерархию религиозных мировоззрений.

Если разум ищет благо в духовной сфере, то рождается духовная религия, где доминирующей ценностью выступает Бог, безличный, абсолют или Ничто. К подобным религиям относится брахманизм, веданта, буддизм, системы Платона и Плотина, христианство и ислам.

Когда разум ищет благо в интеллектуальной сфере, то возникает интеллектуальная религия, где место Бога занимает Закон, Дхарма, Логос или Дао. Здесь высшая субстанция проявляет себя как рациональное начало, подчиняющее своей воле все иррациональные силы мира и психику человека. К интеллектуальным религиям отно-

сятся системы кармы-йоги, даосизма, философские взгляды стоиков и, конечно же, учения Сократа.

В том случае, если разум ищет благо в физической сфере, образуется языческая религия, поклоняющаяся уже не высшему онтологическому началу и не интеллектуальной субстанции, а одной или нескольким стихиям природы, а может быть, и всей природе в целом. Среди подобных религиозных систем мы встречаем учения Конфуция, мимансу, фэн-шуй, индуизм, греческую народную религию, учение греческих натурфилософов и т. д.

И, наконец, если разум ищет благо в материальных предметах и вещах, то подобные религии именуются фетишизмом, идолопоклонством, материализмом. Сторонником подобных взглядов выступает индийская школа чарваки или локаяты, китайская книга И-цзин, греческие атомисты – Левкипп, Демокрит, Эпикур, римлянин Лукреций.

Таким образом, поиски разумом блага определяют как тип мировоззрения – религиозное, так и иерархию его видов – духовное, интеллектуальное, языческое и фетишистское.

§ 6. Как рождается иерархия научных мировоззрений?

Обратимся теперь к рассудку, чьи логические поиски истины определяют собой рационально-научный тип мировоззрения. Это значит, что поиск рассудком истины может осуществляться во всех четырех сферах бытия, определяя видовую иерархию рационально-научного мировоззрения.

Рассудок, обращенный в духовную сферу, пытается обнаружить там рациональные начала бытия, не изменяющиеся со временем. Так возникает первая форма рационального мировоззрения – философия, играющая роль

«матери всех наук». Здесь вечными духовными основаниями становятся принципы и числа. Именно они выступают тем универсальным началом, на которое опираются все истекающие из философии науки. Но если принцип играет роль рационально обоснованной отправной точки всякого размышления, то число демонстрирует последовательность рассуждения, рождающего область научного знания. Таким образом, можно утверждать, что духовным видом научного мировоззрения является философия, которая, оперируя принципами и числами, становится первой формой рационального видения мира. Это значит, что последовательное рассуждение рассудка, опирающееся на философские принципы, самодостаточно и ни в каких иных формах знания не нуждается.

Рассудок, занятый поисками истины в интеллектуальной сфере, «фокусирует» свое внимание уже не на началах, как это было в духовной сфере, а на последовательном процессе мышления, который, принимая универсальную циклическую форму, открывает для себя область законов. Закон — это устойчивый тип связи явлений, повторяющихся во времени, и потому он выступает основой порядка. Совокупность законов, отличных друг от друга числом своего движения и сферами применения, образует интеллектуально оформленное бытие. Так, всякий закон, имея циклическую форму развития, вращается вокруг философски обоснованного принципа, играющего роль «оси». Отталкиваясь от нее, всякая наука развивается, увеличивая сумму своих законов.

Таким образом, графически науку можно представить в виде спирали, чьи все увеличивающиеся витки демонстрируют рост числа законов, постигаемых рассудком. Чем ближе «число» закона к единице, тем универсальнее использование его в разных областях знания. Областью, где используется сумма универсальных законов, стано-

вятся математические дисциплины. Математика уступает во «всеобщей шкале наук» только философии, которая стоит над математикой. Оттого философия не нуждается в услугах математики, а вот математика вынуждена использовать принципы и числа философского мировоззрения. Таким образом, если философия как духовный вид научного мировоззрения оперирует принципами и числами, то математические дисциплины как интеллектуальный вид научного мировоззрения оперируют уже числами и законами.

Погружение рассудка в физическую сферу природного бытия и выявление ее законов открывает следующий вид рационального мировоззрения — естественно-научный. Естествознание и естественно-научные дисциплины выступают физическими видами научного мировоззрения, которые нуждаются как в философских, так и в математических знаниях. Они-то и предоставляют свой научный аппарат «низшему» виду науки. Однако сфера природного мира столь велика, что законы, описывающие природу, не способны объяснить все процессы, происходящие в ней. Поэтому естествознание кроме законов вынуждено пользоваться и закономерностями, в которых не сохраняется строгая последовательность первых, зато улавливается тенденция изменения, сохраняющая высокий уровень предсказуемости. Иными словами, всякая закономерность обязана своему происхождению сумме не открытых законов, которые, вторгаясь в сферу уже познанных законов, могут давать непредсказуемый результат. Оттого естественно-научные дисциплины: химия, физика, медицина, астрология — пользуются не только законами, но и закономерностями, значительно расширяющими границы этих наук.

И, наконец, изучение рассудком моральной сферы общественного бытия приводит интеллект человека

в области точных знаний к полному краху. Ибо истины, отражающей собой универсальный закон общественного развития для всех времен и народов, так обнаружить и не удалось. Вместо него рассудку было посылу рационально обосновать лишь некоторые закономерности социального развития в разных областях жизни общества, которые часто прерываются или искажаются случайностями. Таким образом, рассудок, пытаясь найти истину в общественной жизни, принимает вид общественных наук, обретающих форму социологии, политологии, культурологии, истории и других областей общественно-знания, в которых большую роль играет случайность, превращающая любой отрезок исторического развития почти в уникальный.

Все это свидетельствует о том, что рассудку, занятому поисками истины, соответствует научный тип мировоззрения, эманация которого в различные сферы рождает иерархию его видов. Так, духовный вид научного мировоззрения представлен философией, оперирующей принципами и числами. Интеллектуальный вид научного мировоззрения выражен математикой, использующей числа и законы. Физический вид мировоззрения отражен естествознанием, опирающимся на законы и закономерности. И, наконец, моральный вид научного мировоззрения формирует общественное знание, вынужденное считаться как с закономерностями, так и со случайностями.

§ 7. Как рождается иерархия художественных мировоззрений?

Рассмотрим теперь роль инстинктов, чья импульсивная устремленность к красоте обуславливает собой художественно-образный тип мировоззрения, рождающий все формы искусства. Вообще всякое искусство связано с обнаружением красоты в той или иной сфере бытия

и оформлением найденной красоты в одном из видов искусства. Но если Благо играет роль единого источника разнообразно проявляющей себя жизни, а истина отражает закономерное превращение одной формы жизни в другую, то красота становится чувственно-эмоциональным переживанием от прикосновения к благу или истине, отражающей себя в эстетически оформленном образе. А поскольку инстинктивное переживание красоты может осуществляться во всех четырех сферах бытия, то благодаря универсальному эманационному процессу художественные образы обретают видовую иерархию эстетических мировоззрений.

Так, устремленность к красоте в духовной сфере обретает пространственное выражение, запечатленное в изобразительных искусствах. Ни один из жанров изобразительного искусства не мыслим без пространственного фона картины, который, ограничивая себя художественным образом, создает композицию. Следовательно, различные жанры изобразительных искусств относятся к духовно-пространственному виду художественно-образного мировоззрения.

Устремленность к красоте в интеллектуальной сфере связана с временными формами существования эстетических образов. И к ним прежде всего относятся все звуки, имеющие свой временной интервал и число звучания. Всякий звук, обладающий исчислением, становится нотой. Собственно говоря, нота есть число звука, гармоничное сочетание между которыми рождает мелодию. Это значит, что не только гармония вселенной имеет свою музыку, но и всякая ее часть выражает себя в звуке. А раз так, то к интеллектуально-временному виду художественно-образного мировоззрения относятся музыкальные (инструментальные и вокальные) искусства. Они-то и находят выражение своего образа в ноте. Следовательно, время

так же ограничивает себя нотой, как пространство — изображением.

Устремленность к красоте в физической сфере связана с движением. Все, что имеет свою физическую оформленность, изменяется, имея окончательную цель своего изменения в покое. Покой — прекрасен, ибо, обладая высшим Благом, отражает высшую форму осуществившей себя красоты. Следовательно, красиво то движение, которое приближает себя к покою. Такой красотой обладает грациозное тело в танце, работа мастера в своем ремесле. Здесь нет ни одного лишнего движения, а всякий жест оправдан необходимостью чувственного самовыражения. Таким образом, к подвижному виду художественно-образного мировоззрения относятся все те искусства, которые выражают чувства в движениях тела. А к ним относятся прежде всего танцы, театр, война. Иначе говоря, всякая деятельность человека, в которой он достиг профессионального совершенства. Ибо красота подвижного тела, пребывая в гармонии с движением мировых сил, своими жестами иллюстрирует их совершенство.

Инстинктивная устремленность к красоте в материальной сфере связана с очертаниями оформленного тела. Все, что имеет свое выражение в материи, должно быть красивым. Однако существующую красоту внешнего мира в целом и его частей может узреть только эстетически развитое сознание, которое за внешними границами тела, за очертаниями предметов видит высокую их внутреннюю ценность. Поэтому познать внутреннюю красоту вещи можно и через внешние его пропорции. Это значит, что все виды искусства, занимающиеся формой предмета, на самом деле пытаются отразить его скрытое внутреннее состояние, достойное любования им. Следовательно, к материальному виду художественно-образно-

го мировоззрения относятся искусства, открывающие за материальными формами предмета его сущностную красоту. А к таким видам относятся архитектура, скульптура и другие, все они находят свое образное выражение в стиле или в пропорциях.

§ 8. Как рождается иерархия моральных мировоззрений?

Вывявим теперь виды моральных мировоззрений, возникших благодаря телесным чувствам, находящимся под гипнотическим воздействием внешней среды, формирующей в сознании человека представление о должном поведении, ориентированном на ценности, обобщенное выражение которых в морально-оценочных нормах именуется добром. Вообще, благо и добро — это родственные понятия. Их различие состоит в том, что благо выступает абсолютным добром и потому всегда остается только целью, в то время как добро есть относительное благо. Потому, являясь промежуточной целью, добро по сути играет роль средства. Так, например, лекарство выступает добром для болеющего человека. Однако здоровый человек в лекарстве не нуждается, и потому для него оно перестает быть благом. Зато Бог для верующего человека остается абсолютным добром — благом во всех ситуациях, ибо ничего не происходит в жизни без его ведома и соизволения. Абсолютное добро или благо не зависит от моральной свободы человека, так как, будучи вечным, присутствует всегда и во всем как универсальный источник всех форм жизни. А вот относительное благо, или добро, проявляет себя в моральной свободе человека в виде выбора между разнопорядковыми ценностями. Предпочтение более высокой ценности перед менее значимыми в универсальной аксиологической шкале делает выбор добрым. И, наоборот, предпочтение

низшей ценности перед более высокой делает выбор злым. Это происходит из-за того, что в первом случае выбор продвигает человека к совершенству, во втором же — удаляет его от совершенства. А это значит, что участие телесных чувств в правильном выборе обеспечивает в мире людей рождение оценочных норм добра и зла как главных критериев морального мировоззрения, которое в зависимости от доминирующей ценности может принимать иерархию своих видов.

Так, если телесные чувства под давлением среды выбирают доминирующей ценностью духовный абсолют, принимающий личную или безличную форму, то подобный вид морального мировоззрения называется этикой абсолютизма. Здесь Бог, выступая духовным благом и высочайшей ценностью, становится мерой всех вещей и событий. Добром в таком мировоззрении считается способность видеть во всем, что происходит, божественное произволение. Злом же полагается то, что мешает восприятию Бога. Оттого этика абсолютизма представляет духовный вид морального мировоззрения.

Когда телесные чувства ставят доминирующей ценностью интеллектуальный абсолют, принимающий форму Закона, Логоса, Дхармы, Дао, то подобный вид морального мировоззрения превращается в этику интеллектуализма, где рациональное начало, играя роль основы мира, влечет все к порядку. Социальный порядок становится проявленной формой самоосуществления интеллектуального абсолюта, а интеллектуальный абсолют — идеальным источником и причиной возникновения социального порядка. Гармонию между непроявленным субстанциональным началом и осуществленным в обществе его завершением могут поддерживать только знания человека. Знания о законах самодостаточного и саморазвивающегося мира и своем месте в нем становятся символом высшего

добра — интеллектуального блага. Невежество же представляет зло. Таким образом, этика интеллектуализма, кладущая в качестве субстанции интеллектуальное благо, рационально устраивающее порядок микро- и макрокосмоса, представляет интеллектуальный вид морального мировоззрения.

Если благодаря телесным чувствам выдвигается главной ценностью физический абсолют, представленный обожествленной природой, которая дарует многообразные формы жизни и забирает их назад, то данный вид морального мировоззрения называется этикой гуманизма. Природа, играя роль физически оформленного абсолюта, превращается в образец для подражания. Ибо универсальная жизнь, которую она представляет, бессмертна по сути, но изменчива по формам самовыражения. Бесконечно трансформируясь из одних форм в другие, но оставаясь всегда тождественной себе, природа становится проявленным образом Бога. «Живи сообразно с природой, и тогда станешь совершенным», — вот девиз этики гуманизма. Здесь добрым выбором считается тот, который сближает с природной организацией целого, которая в крайне сжатом состоянии выражает себя в природной организации самого человека. Злом же становится изолированность от эволюционного состояния природы, обособленность от ее изменений, которые диктуют правила морального поведения. Таким образом, этика гуманизма, кладущая в качестве универсального начала жизнь природы, представляет физический вид морального мировоззрения.

В том случае если телесные чувства абсолютизируют роль материальных ценностей, приписывая им божественные свойства, так что слава, карьера, деньги, власть, становятся символом разнообразных удовольствий и, наконец, самого счастья, то такое моральное мировоззрение,

полагающее в удовольствиях жизни высшее благо, называется этикой гедонизма. Добрым здесь считается выбор, который ведет к увеличению объема наслаждения как по силе вызываемых ощущений, так и по их продолжительности. Злым же будет выбор, влекущий за собой утрату удовольствия или хотя бы уменьшение этого ощущения. Таким образом, этика гедонизма – это материалистический вид морального мировоззрения.

§ 9. Каковы перспективы развития мифологического мировоззрения?

Отметим, что этими формами только начинается эманационный процесс, продолжаясь на новом витке спирали последовательным дроблением каждого «вида» на следующие за ним четыре «подвида». Так, например, «дробление» философии приводит к возникновению в ней четырех фундаментальных направлений: объективного идеализма, субъективного идеализма, научного материализма и наивного (стихийного) материализма. А эти направления, в свою очередь, делятся на школы и их учения, изменяющиеся от эпохи к эпохе. Подобная трансформация касается каждого из шестнадцати видов простейших мировоззрений. В результате такого последовательного деления возникает универсальная ступенчатая иерархия возможных форм мировоззрения, рассмотрение которых, конечно же, выходит за рамки нашего исследования. А вместе с тем, несмотря на ограниченные возможности охватить необъятное, мы все же можем заключить, что все типы, виды и подвиды – это результат эманационного воздействия Небытия на сознание человека, в мировоззрении которого оно, как в искаженном зеркале, видит ущемленные формы восприятия своих субстанциональных характеристик пустоты,

простоты, покоя и бесконечности, являющихся не только причиной возникновения, но и конечной целью становления всех мировоззрений.

Для того чтобы путь сознания от Небытия назад к Небытию был наикратчайшим, бытие, будучи посредником, оформило в психике строго определенную конституцию – темперамент, призванный озвучивать собой соответствующий участок пространства. Поэтому каждому темпераменту соответствует только своя область бытия, заявляющая о себе мировоззрением. Чтобы достичь максимального приближения к совершенству, каждый человек должен заниматься только той деятельностью, которая соответствует его темпераменту.

Так, холерику принадлежит духовная сфера, а потому его мысли должны витать либо в духовной религии, либо в философии, либо в изобразительном искусстве, либо следовать этике абсолютизма. Только здесь он найдет наиболее полную реализацию своих интуитивных способностей.

Сангвиник должен олицетворять собой идеи интеллектуальной сферы. А потому его религия – религия интеллектуализма. В науке ему наиболее свойственны математические дисциплины. В искусстве – музыка, вокал. А в морали – этика интеллектуализма. Таким образом сангвиник наиболее полно реализует свою способность к рассудительности.

Флегматик персонифицирует собой физическую сферу бытия с ее областями деятельности. Сюда относятся языческая религия, естествознание, подвижные искусства и этика гуманизма. Здесь находят применение его инстинктивные способности.

Меланхолик должен всецело отдаваться материалистической религии, в науке – обществоведению, в искусстве – скульптуре или архитектуре, а в морали ему при-

сущ гедонизм. Так он реализуется благодаря утонченным способностям своих телесных чувств.

Оговоримся сразу: если холерику, например, близка философия, то это не значит, что философией не могут заниматься люди иных темпераментов. Все дело в том, что подвиды философии, ее направления уже соответствуют всем четырем типам темперамента. Так, например, если холерику наиболее свойственен объективный идеализм, то сангвинику близок субъективный идеализм, флегматик проявляет склонность к научному материализму, меланхолик же развивает идеи стихийного материализма и т. д.

Иными словами, мировоззрение так же связано с темпераментом, как темперамент — с небом, а небо — с Небытием. А между тем, далеко не всем людям удастся постичь свою роль в мироздании, и тогда они влачат неинтересное полуубогое существование. Оттого-то все человечество и делится на две неравные части. Одна часть — по количеству наименьшая, зато по качеству наилучшая — озвучивает и иллюстрирует собой всемогущее Небытие на разных этапах его проявления, создавая бескрайнюю по выражению мировую культуру. Другая часть — наибольшая по количеству и наихудшая по качеству — в силу своей крайней ограниченности не слышит «тишины» Небытия и потому обслуживает лишь собственный эгоизм и животную страсть.

Они принадлежат к еще незрелой части человечества, которой предстоит постичь подлинную роль Небытия как высшей онтологической и психической ценности только в последующих жизнях.

Часть II

ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Глава 1

Онтология

§ 1. Какой вопрос является в философии основным и почему?

Анализируя всю многовековую историю философской мысли, можно обнаружить, что в ней есть проблема, над разрешением которой напрямую или косвенно работали буквально все философы и философские школы. И эта универсальная проблема всех времен и культурных пространств сводится к основному вопросу философии, который метко сформулировал Ф. Энгельс в своей работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии»: «Великий основной вопрос всей, в особенности, новейшей философии, есть вопрос об отношении мышления к бытию».

Важность этого вопроса переоценить невозможно, ибо от его разрешения зависит мировоззрение человека или даже целого народа, который либо идет путем совершенствования своей природы, либо стремительно приближает себя к гибели. При решении этого вопроса обнаруживаются доминанты — высшие ценности, которые определяют пути и методы их достижения. Ведь

только после ответа на главный вопрос мы получаем ответы на все остальные: есть ли Бог или его нет; является ли сознание человека производным продуктом материального саморазвития или оно только одно реально и существует; есть ли в действительности мир или это только плод невежественного воображения субъекта. Однако, к сожалению или к счастью, единственно верный ответ человечество не получило и по сей день. В чем же причины столь фундаментальных противоречий в решении основного вопроса философии: что первично – сознание или бытие?

Поскольку отношение к миру и самому себе немыслимо без самого человека, то причина противоречий кроется в природе человека. Рабочее определение этого понятия мы дали ранее, и оно звучит следующим образом: человек – это разумное существо, обладающее четырьмя свойствами сознания, каждое из которых через высшие ценности стремится к совершенству, ибо во имя него живет человек. Так, интуиция ищет в духовной сфере благо для того, чтобы обрести единение с Богом. Рассудок в интеллектуальной сфере стремится узреть истину, чтобы найти всему законное основание. Инстинкты в физической сфере влекутся к красоте для обретения полноты чувственного переживания. А телесные чувства, оформляя собой моральную сферу, пытаются во всем подражать добру во имя обретения полной гармонии. А это значит, что многообразие направлений в философии рождается в результате попытки решения основного ее вопроса разными свойствами сознания человека.

Так, философы, опирающиеся в своем познании на интуитивную способность, решают этот вопрос, отдавая первенство Богу, создающему мир. Здесь Бог и его сознание (провидение) первичны, а мир – вторичен. Такое отношение к реальности породило, условно

говоря, первое фундаментальное направление философии, именуемое объективным идеализмом, яркими представителями которого выступают Платон, Плотин, Августин, Фома Аквинский, Гегель и многие другие, полагающие, что бытие мира происходит от божественного сознания.

Философы, опирающиеся в своем познании на рассудочную способность, решают основной вопрос философии, полагая, что субстанцией всего является индивидуальное сознание субъекта, который, познавая мир и себя, рано или поздно выходит на уровень чистого мышления, которое, как известно, в опытно-эмпирической поддержке уже не нуждается. А посему единственное, в чем можно быть непоколебимо уверенным, так это в реальности только своего собственного существования и качества вытекающего из него мышления, которое, собственно, и становится мерой существования и несуществования всех вещей и явлений. Следствием подобного подхода становится убежденность в том, что первичным бытием обладает чистое мышление субъекта, все остальное – и мир, и Бог – является органическим продолжением сознания человека, а потому остается вторичным. Подобная система взглядов стала именоваться субъективным идеализмом, в рамках которого условно можно выделить два его направления: умеренный субъективный идеализм и крайнюю его форму – солипсизм. Если представители умеренного субъективного идеализма – Кант, Юм, Фихте – могут и не настаивать на несуществовании материального мира, потому что он их либо не интересует, либо сомнительно и недоказуемо его существование, то «солипсисты», представленные религиозно-философскими взглядами буддизма, адвайты-веданты, некоторыми греческими софистами, учением Беркли, на-

стаивают на том, что мира нет, а его иллюзорный образ выступает продуктом болезненного или невежественного сознания человека. В самом общем виде идеи солипсизма могут быть представлены высказыванием Шопенгауэра, который очень точно и кратко охарактеризовал сущность мира: «Мир рождается каждое утро, когда я пробуждаюсь от сна, и умирает каждый вечер, когда я засыпаю».

Философы, опирающиеся в своем познании на инстинктивные способности человека, решают основной вопрос философии, полагая, что субстанцией всему являются универсальные законы материального мироздания, которые в сконцентрированном виде пребывают в бессознательной сфере человеческого бытия. Двумя крайними формами проявляющегося мира становятся материя и психика, которые свидетельствуют о том, что хотя субстанцией мира является материя, однако познать законы ее развития можно только через согласие внешнего опыта с внутренним, лежащим в глубинах бессознательного. Наглядность опытного познания не только становится критерием его истинности, но, что еще важнее, рождает новый тип мировоззрения – научный. Философское направление стало называться научным материализмом, его основателями стали Энгельс, Маркс, Ленин и т. д.

Философы, опирающиеся в своем восприятии на телесные чувства, решают основной вопрос философии в пользу материальных стихий мироздания: огня, воздуха, воды, земли. Каждая из них является лишь овеянной энергией звездного неба, а потому первичен материальный космос, который, дробя себя на части, превращается в первый зримый образ звездного неба, остывшая энергия которого становится флорой, фауной природного мира и человека. Весь окружающий мир

есть лишь комбинация природных стихий. Это значит, что сознание человека вторично, а Бога либо нет, либо это самая первая из природных стихий, которая, трансформируясь, превращается в свои модификации. Подобное направление называется стихийным материализмом, основателями которого выступают натурфилософы Гераклит, Фалес, Ксенофан, Демокрит, Эмпедокл, Анаксимен, Анаксимандр и другие. Натурфилософия стихийных материалистов была первым шагом, преданным в сторону научного материализма, где фундаментальным отличием выступает для первых поиск субстанции мира – одной из природных стихий, а для вторых – поиск и обоснование универсальных законов мироздания.

§ 2. Какие темы стали общими для всех философских направлений?

Чтобы сложилось стройное философское мировоззрение, принадлежащее одному из четырех фундаментальных направлений, необходимо дать ответ на четыре важнейших вопроса, играющих роль идеологического «каркаса», на который опирались все учения.

Именно по этим вопросам можно было окончательно решить, куда отнести взгляды того или иного философа или целой школы. Что же это за вопросы, на которые ориентируются при изучении теории философии? Первый вопрос: что представляет собой мир? Второй: какова природа человека? Третий: какие есть у человека формы познания мира и себя? И четвертый: какие пути доступны человеку в жизни для достижения им совершенства – «счастья»? Вот важнейшие проблемы, составляющие «сердцевину» всей теоретической части философского мировоззрения. А в попытке ответить на них

рождаются четыре соответствующих им фундаментальных раздела.

Так, попытки ответить на вопрос «Что есть мир?» рождают онтологию – раздел философии, который рассматривает бытие в целом.

Совокупность учений, изучающих природу человека, преобразуется в антропологию – раздел, предлагающий разные трактовки происхождения человека.

История учений, рассматривающая различные формы познания человеком себя и мира, образует гносеологию – раздел философии, посвященный методам познания.

И, наконец, авторитетные мнения, рассматривающие в разных обстоятельствах «пороки» и «добродетели» людей, формируют раздел этики, занятый изучением кратчайших путей, ведущих к счастью, совершенству.

Таким образом, произошло превращение самых актуальных тем в соответствующие им философские разделы: онтологию, антропологию, гносеологию и этику. Накопление объема знаний в них привело к расширению проблематики и возникновению следующих за ними второстепенных разделов, изучение которых бессмысленно, если нет четких структурированных знаний фундаментальных тем. К второстепенным разделам философской теории мы можем отнести социальную философию, которая немыслима без онтологии, гносеологии и этики; аксиологию – учение о ценностях, нуждающееся в онтологии и гносеологии; эстетику, выступающую продолжением онтологии и гносеологии, философии культуры, религии, науки. Все они являются лишь продолжением четырех важнейших разделов теоретической части философского знания.

§ 3. Можно ли создать условную таблицу, которая бы отразила взгляды четырех направлений на самые важные разделы философии?

Первым делом возникает вопрос: зачем нужно создавать таблицу? Это необходимо для того, чтобы дать систематическое представление о связанных между собой «горизонтальными» и «вертикальными» нитями суммах взглядов, отличающихся друг от друга. Зато в упорядоченном состоянии они обеспечивают «широту» и «глубину» понимания проблемы, что позволяет увидеть предмет глазами специалиста, а не дилетанта. Именно систематическое видение проблемы, а не отрывочные, эпизодические представления о ней, свидетельствуют о компетентности.

Термин «онтология» впервые был введен в употребление в XVII веке Христианом Вольфом, который не пользовался его для обозначения интегрального учения о бытии, под которым понималась универсальная всеохватывающая реальность. Проблема заключается в том, что разные направления в философии (объективный идеализм, научный материализм, субъективный идеализм и стихийный материализм) по-своему понимали бытие и значительно раньше по времени ввели в него свои термины. А это значит, что онтология как один из основных разделов философии состоит из «подразделов», представленных каждым направлением.

Оговоримся сразу, что название «подразделов» онтологии имеет не абсолютное, а относительное значение, так как в процессе исторического развития термины нередко подменялись. Поэтому мы выявляем тенденцию в расположении терминов, но не закон.

Объективный идеализм онтологию чаще всего представляет мистически.

Субъективный идеализм под онтологией, как правило, подразумевает метафизику.

Научный материализм онтологию понимает диалектически.

Стихийный материализм для обоснования онтологических проблем обращается в мифологию.

Следующим разделом после онтологии выступает антропология. Иногда эти разделы неправомерно объединяют, полагая, что часть – человек не может существовать без целого – мира. Все это свидетельствует о том, что антропологические концепции находятся в очень тесной взаимосвязи с онтологическими, а иногда являются органическим их продолжением.

Так, в мистике чаще всего используется теоцентрическая концепция происхождения человека. Сторонники метафизического устройства мира вооружаются, как правило, космоцентрической антропологической концепцией. Диалектическое учение рождает естественно-научную антропологическую модель. Мифологическое описание мира опирается на натуралистическую теорию.

Другим основным разделом философии является гносеология, рассматривающая методы, которыми может воспользоваться человек для познания себя и мира.

Здесь мистика предпочитает иррациональный метод познания реальности. Метафизика – рациональный метод. Диалектика – эмпирический метод. А мифология опирается на сенсуалистический метод.

И, наконец, последним из четырех основных разделов становится этика, выявляющая кратчайшие пути для достижения человеком счастья и совершенства. Завершающим разделом среди главных этика выступает оттого, что человек не может выбрать себе путь добродетелей, пока он не решит онтологические, антропологические

и гносеологические задачи, которые этика собой венчает.

Так, для объективного идеализма чаще всего характерна этика абсолютизма. Для субъективного идеализма – этика интеллектуализма. Для диалектического материализма – этика гуманизма. Для стихийного материализма – этика индивидуализма.

Итак, если мы построим таблицу, где «горизонтально» будут названия основных разделов теоретической философии: онтология, антропология, гносеология, этика, а «вертикалью» станут четыре направления в философии от объективного идеализма до стихийного материализма, то мы получим «идеальную» конструкцию, благодаря которой в течение кратчайшего времени сможем установить принадлежность философа или целой школы к одному из четырех направлений и определить его отношение к миру, своей природе, истине и счастью. Однако, к сожалению, в действительности это удастся сделать не всегда. И связано это со следующими обстоятельствами. Идеальная конструкция – таблица – искажается, во-первых, из-за того, что философы не всегда последовательны в своих взглядах и меняют их в связи с превосходящими обстоятельствами и все возрастающей своей философской зрелостью. А во-вторых, не будем забывать, что четыре направления в философии являются результатом эманационного процесса Небытия в бытие, о котором мы упоминали в мифологическом разделе. А это значит, что чем дальше мышление философа от своего источника безмыслия и пустоты, тем большее искажающее влияние оказывает на него агрессивная, хаотически изменяющаяся материя, приносящая в его мировоззрение неожиданные «изломы» и «повороты».

Теперь же обратимся к детальному рассмотрению каждого из «фрагментов» таблицы.

§ 4. Какую роль в мировоззрении играет философская картина мира?

В зависимости от той или иной философской картины мира, выступающей началом познавательного процесса, человек определяет важный элемент своего мировоззрения – природу целого, которая содержит в себе формальное многообразие частей. А это значит, что интерпретация мира играет системообразующую роль, задавая мировоззренческую установку и ценностные ориентиры для достижения человеком конечной цели его существования – достижения совершенства.

Миропонимание как обобщенный образ Вселенной предопределяет собой три универсальных этапа оформляющих структуру мировоззрения. Они связаны во-первых, с самопознанием человека, выявляющим природу, роль и место части в жизни целого (антропология). Во-вторых, с выявлением способов и методов постижения отношений между частью и целым (гносеология). И, в-третьих, венчает этот процесс мировоззренческая модель поведения, в основе которой лежат определенные нравственные принципы и ценностные установки (этика).

Таким образом, философская картина мира играет первостепенную роль для определения отношения человека к себе и окружающему миру. Однако поскольку мы выявили четыре направления в философии, то обнаруживается, по меньшей мере, и четыре философских картины мира: мистическая, метафизическая, диалектическая, мифологическая.

Отметим, что философские картины мира отличаются от научных тем, что если последние складываются последовательно во времени, напрямую завися от успехов фундаментальной науки и являясь плодом усилий всего научного сообщества, то философские картины мира от

времени и эпохи не зависят, а потому являются в большей мере результатом индивидуальной «зрелости» философа. Более того, научная картина мира всегда остается фрагментом философской. Это следует из того, что арсенал методов и средств в философии всегда шире и глубже, чем то может позволить себе наука, вынужденная опираться на материальную базу своей эпохи. Кроме того, философская онтология, куда картина мира входит как часть, всегда шире научной онтологии оттого, что первая может себе позволить утверждать наличие сверхсущих сил – например, Бога, научная же онтология не может этого допустить никогда.

§ 5. Как выглядит мистическая картина мира?

В начале определимся, что такое мистика. *Мистика* – это экстатическое переживание единения с абсолютным, которое открывает на интуитивно-духовном уровне непостижимую природу всего. Однако поскольку мистический опыт невозможно передать словами, то мистики пользуются образными сравнениями, благодаря которым можно лишь отдаленно приблизить к пониманию неискушенного мистикой слушателя. Мистики делятся условно на две группы: те, кто пытается выразить пережитое словами, – они выступают учителями человечества, и те, кто понимает бесполезность подобной попытки и потому молчит. Эти мистики остаются отшельниками в мире, отрекаясь от него по мере приближения к совершенству.

Попытки отразить мир мистически мы встречаем в древних традициях Индии. Прежде всего, сюда можно отнести некоторые упанишады, школу адвайты веданты, санкхью. Кроме того, мистическую картину мира мы встречаем в «Поймандре» Гермеса Трисмегиста. В Китае подобные взгляды изложены в «Дао дэ цзын». У евреев

это учение изложено в книге «Зогар» Каббалы. В христианской философии мы обнаруживаем мистический образ мира отчасти у Августина, Бонавентуры, Якоба Бёме, Экхарта.

Рассмотрим мистическую картину мира в «Поймандре» Гермеса Трисмегиста, который оказал огромное влияние как на античную мысль, так и на христианскую. Согласно «триждывеличайшему», Бог представляет собой бесконечную, ничего в себе не содержащую энергию покоя, которая качественно оценена как благо. Будучи благим, Бог освобождает в себе место, в котором будет пребывать мир. Место абсолютно пусто, и потому становится условием для зарождения в нем мира. Мир в отличие от места наполняется энергией Бога, которая из состояния покоя перешла в движение. И эта движущаяся энергия становится воздухом, наполняющим собой пространство мира так, что в нем не остается пустот. Воздух становится тем подвижным телом, которым наполнен мир. И этот воздух, представляя разную степень концентрации, имеет диапазон своих превращений от звездного неба до камня. Человек же является промежуточным звеном между неорганическим миром и божественным. Так Бог становится миром и человеком, воздушно-световое содержание которого есть лишь разная степень его насыщения. Однако поскольку мир есть временное и непостоянное состояние вечного Бога, то во вселенной нет и не может быть истины, а «все есть видимость и наваждение -- именно в этом и состоит мистическая картина мира» (Гермес к Тату. — II А-7).

То, что мира нет и быть не может, а следовательно, его природа ничуть не прочнее сновидений человека, лежит в основе такой авторитетной философской школы Древней Индии как адвайта-веданта, чье весьма сложное учение об иллюзорности мира можно понять, лишь обра-

щаясь к аллегорическим сравнениям и притчам. В одной из них отец преподносит урок своему сыну, который долгое время учился у одного из лучших учителей, но так и не понял сути учения, сводящейся к тому, что сущностью всего является пустота, а все остальное — лишь иллюзорная видимость, которую невежда принимает за реальность. Вот эта притча.

«Отец, проверяя знания сына, обратился к нему:

— А знаешь ли ты, что в жизни самое главное, что является причиной возникновения всего и конечной целью?

Сын был в затруднении и не смог ответить. Тогда отец попросил сына принести рядом лежащий желудь.

— Из чего растет этот пышный вековой дуб? — спросил отец.

— Из этого желудя, конечно, — последовал ответ сына.

— Разрежь его и посмотри, что внутри этого же плода. Сын разрезал желудь и обнаружил в нем мякоть.

— Из чего состоит эта мякоть? — спросил опять отец сына.

Сын разрезал мякоть и увидел огромное количество пустоты, которая заполняла собой мякоть.

— Видишь ли ты эту животворящую пустоту, из которой берет свое начало мякоть, являющаяся содержанием желудка, из которого и вырастает огромный вековой дуб? обратился отец к сыну.

— Да, — ответил сын.

— Так вот знай, сын, что из этой пустоты возникает буквально все для того, чтобы в свое время вернуться в нее назад. А теперь ступай обратно к своему учителю, и если тебе этому не научили, то твое знание равно ничему не стоит».

Великолепную демонстрацию мистической картины мира мы находим в апофатическом богословии христианства, ярким представителем которого был Якоб Бёме (1575–1624). В мистическом рационализме Бёме мы не

находим четких границ, отделяющих Бога от мира. А потому, говоря об одном, мы вынужденно обращаемся и к другому.

У Бёме Бог представляет собой полную нераскрытость, которая может быть выражена только на языке отрицательного (апофатического) богословия. Бог в самом себе не есть ни мир, ни природа, ни тварь, он есть безосновная основа всего – всех вещей и явлений. Он есть одновременно Ничто и Все. Для утверждения идеи Бога как Ничто Бёме приводит следующий довод: «Если ты хочешь знать, где находится Бог, устрани тварь и природу, тогда Бог есть все <...> Если же ты скажешь: "Я не могу устранить от себя все это, ибо сам обращусь в ничто", – то тогда слушай, что сказал Бог Моисею: "Ты не должен делать подобие Божие, ибо у Ничто подобия нет"».

Если же попытаться рационально представить себе подобное божественное Ничто, то оно примет характер «пустого единства», которое абсолютным образом включает в себя все потенциальные противоположности, выступающие основой первоволи, изливающей из себя мир, природу, человека с целью самопознания своих ущемленных ограниченностью возможных форм.

Эта первоволя Ничто становится причиной самопорождения Бога как Троицы, включающей в себя Волю Отца, Настроение Сына и их Исход – Дух. Ясно, что между традиционным, церковным учением о триипостасности Божества и богословием Бёме лежит пропасть. Зато благодаря этому трехипостасному Ничто Бёме демонстрирует своей философией, как божественная Воля разворачивает себя в спирали, описывающей при разворачивании ряд окружностей, все увеличивающихся в диаметре. Эти окружности рожают спираль звездного мира, природы и, наконец, самого человека. Мир, с точки зрения

Бёме, и все его предметы – это результат саморазворачивающегося Ничто. Подобная «мистическая пружина» рождает иерархию природного бытия, а все вещи становятся экспликацией трех ипостасей. Однако каким образом три ипостаси присутствуют во всех вещах? Бёме говорит, что они присутствуют в них как «да», «нет» и их синтез – «воля». Борьба «да» и «нет» всякой вещи выступает причиной ее развития, волевая устремленность которой изменяет состояние вещи и самого мира.

Таким образом, своим учением Бёме, предвосхищая метафизическую диалектику Гегеля и материалистическую диалектику Маркса, создает мистическую диалектику, которой суждено в истории философии сыграть роль «генома», разворачивающего из себя иные формы диалектического видения мира. А пока в своей мистической картине Бёме отказывает миру в перспективах его развития, так как его материальная основа должна уступить место высшей небесно-духовной основе. Ибо здешний мир есть плод греха, ошибки, недоразумения. Это лишь испорченный падший мир ангелов. Поэтому все здесь, придя к разрушению, вернется к миру божественному.

В заключение выразим общее представление о том, что мистическая картина мира обязана своему возникновению философам объективно-идеалистического направления, которые, абсолютизируя и обожествляя не проявленное для глаз пространство, считали его причиной рождения интуитивной способности сознания, не зависящей от воли человека. Возникая как бы из Ничто, интуиция возвращается назад в пустоту, рождая, как следствие, определенное отношение человека к миру и самому себе. Здесь мир обретает ту же иллюзорность и скоротечность, какая свойственна интуитивному озарению, исчезающему в следующий миг после своего рождения.

§ 6. Как выглядит метафизическая картина мира?

Что же такое метафизика? Этот термин имеет греческое происхождение и буквально означает «то, что располагается после физики». Своему появлению на свет он обязан александрийскому библиотекарю, занимавшемуся систематизацией произведений Аристотеля, Андронику Родосскому, который, расположив группу трактатов «о бытии самом по себе» после физики, назвал их, соответственно, метафизикой. У самого Аристотеля эти трактаты именовались «первой философией» или просто «мудростью» (Аристотель. Метафизика. – VI, 1, 1026а, 10–23). Носа умозрительно-теоретический характер, они противопоставлялись сфере практического опыта. Однако впоследствии, получив богатое историческое развитие, метафизика превращается в науку о сверхчувственных принципах и началах бытия, которая часто выступает синонимом онтологии и даже используется в качестве философского метода познания. Богатство метафизического арсенала находит большое число своих сторонников, принадлежащих всем философским эпохам. Метафизически интерпретировать картину мира пыталась схоластика в средние века. Эпоха Возрождения выдвигала таких представителей как Валла, Пико делла Мирандола, Фичино, Бруно и др. К метафизикам Нового времени относятся Декарт, Спиноза, Лейбниц и др. Вся история развития метафизики свидетельствует, что она, так же как и диалектика, выступает за рациональную форму видения мира, а между тем они являются примером непримиримого соперничества друг с другом. В чем тут дело? Чтобы узнать это, рассмотрим противоположные их подходы к одним и тем же проблемам.

Так, если метафизика переносит видение закономерностей в узкой умопостигаемой сфере на всю физическую реальность, то диалектика, наоборот, обозревает са-

мые широкие сферы, к коим относится материя в целом, природа, общество и мышление человека, полагая при этом, что хотя в более узких областях могут быть свои специфические закономерности, например, узконаучные, однако они никаким образом не отражают универсальные закономерности развития как мира в целом, так и отдельных его частей.

Если метафизика представляет замкнутый метод видения мира, в котором все возвращается к своему началу, обуславливая тем самым универсально-циклический характер развития мира, как, например, саморазвертывание и самосвертывание Мирового Духа в истории человечества у Гегеля или «ночь и день» Брахмана, сменяющие друг друга, в индуизме; то диалектика есть открытый метод теоретического видения мира, перспективы развития которого имеют альтернативную основу и зависят от выбора своего будущего цивилизацией, напоминая тем самым спираль.

Если метафизика явно или неявно проповедует идею «вечного возвращения», которая находит свое отражение, например, в мстемнсихозе или колесе сансары, где души умерших людей возвращаются на землю в новых телах, то диалектика отстаивает идею неповторимости и уникальности всех форм жизни, не оставляя надежды на повтор.

Если метафизика опирается на умозрительные принципы, среди которых:

- 1) все в одном и одно во всем;
- 2) из ничего ничего не бывает;
- 3) подобное стремится к подобному;
- 4) тайная гармония управляет явной,

масштаб которых не может быть проверен или опровергнут опытным путем; то диалектика вооружается универ-

сальными диалектическими законами, чья истинность подтверждается разносторонним опытом.

Если в метафизике критерием истинности ее положений выступает дедуктивный метод проверки (то есть от принципа к факту), то в диалектике критерием истины выступает индуктивный метод, где практика, то есть частное, должна подтверждать общее положение, например, выдвинутый закон.

И, наконец, если в метафизике типом связи между целым и частью, например, между Богом и человеком, выступает *эманация* как истечение низшего из высшего, причем высшее остается в безущербном состоянии, а низшее сохраняет структуру высшего; то в диалектике типом связи между целым и частью, например, между материей и сознанием человека, становится *эволюция*, то есть такой процесс совершенствования части, когда она может стать лучше целого.

Возникает вопрос: встречаются ли примеры из истории философии, когда метафизика и диалектика не только сосуществуют мирно, но даже дополняют друг друга? Таких примеров множество. Китайская библия — «Книга Перемен» (И цзин) великолепно иллюстрирует такое «сотрудничество». Здесь 64 гексаграммы образуют диалектическую спираль, которая указывает судьбу всех вещей, явлений и людей на земле. И поэтому, зная фрагмент жизни или вещи, можно с достаточной точностью предсказать будущее. А между тем, эта диалектическая спираль замкнута в метафизический круг, который и свидетельствует о вечном возвращении всего к своему началу, одновременно выступающему и концом. Иначе говоря, спираль, замкнутую в круг, мы встречаем во многих традициях, например, в индийской, египетской, еврейской. Более того, с точки зрения философии символизма, крест и звезда — это тайное выражение органического единства

круга и спирали, метафизики и диалектики, символизирующее собой постоянное возвращение вечной жизни. Все это свидетельствует о том, что метафизическим языком владеют все направления в философии, однако самые крайние формы своего выражения метафизика находит в субъективном идеализме и даже в солипсизме. Именно солипсизм, утверждающий, что нет ничего, кроме индивидуального сознания, которое воображает себе реально не существующий мир, вынужден как никто другой использовать метафизику. Среди субъективных идеалистов, метафизически интерпретирующих мир, необходимо назвать софистов, Канта, Юма, Фихте в определенный период его творчества, Шопенгауэра. Однако мы остановимся на метафизической картине мира английского философа, субъективного идеалиста, с чьим именем часто связывают солипсизм, Джорджа Беркли (1685–1753).

Беркли — один из тех философов, которые последовательно доказывали иллюзорность не только материального мира, но и телесной организации человека, благодаря которой он якобы включен во внешний мир. С точки зрения английского философа, всякий человек замкнут областью своих ощущений, из-за чего он мнит, что будто бы существует все то, чего на самом деле нет. Иначе говоря, если до Беркли философы искали неизменное начало мира — субстанцию в космосе, звездах, природе, материи, то он утверждает, что причиной столь чудовищного заблуждения выступают ощущения человека, ибо кроме них ничего более и нет. Таким образом, мир состоит не из вещей, а из ощущения вещей. Разница между первым и последним столь велика, что вещи не существуют без их ощущения, а сами ощущения не нуждаются в вещах, так как вполне и всецело их заменяют. Все ощущения же принадлежат человеческой душе, чье невежество состоит в том, что воспринимает их за вещи.

Беркли идет дальше: если нет мира, вещей и тела, то нет и их субстрата – материи. И действительно, если внешний мир есть результат воображения, то материя остается пустым словом, которым удобно прикрываться от мнения невежественной толпы. А если нет материи, то все исчезает в тот момент, когда перестает восприниматься, зато появляется вновь, когда обращается на него внимание. Получается, что даже иллюзорное существование мира и вещей не непрерывно, а отрывочно. Возникает вопрос: тогда почему в процессе обращения к вещам и миру они предстают теми же, что и вчера, месяц или год назад? Что выступает гарантом схожести и постоянства ощущений, за которыми стоят неизменные воображаемые образы? Именно в этом фрагменте Беркли вынужден выйти за рамки субъективного идеализма – солипсизма и обратиться за помощью к объективному идеализму, утверждая, что гарантом постоянства всех ощущений выступает Бог. Он не только сотворил души людей, но и обеспечил непрерывное существование всего в виде идей в своем сознании и прерывистое во времени их существование в сознании людей в виде ощущений. Поэтому когда ночью перестает существовать ощущение мира в сознании человека, то оно сохраняется в виде идеи в уме Бога. Таким образом, Бог не только внедряет ощущения в сознание людей, но и заботится о порядке их воспроизведения. Поэтому все законы, царящие в мире, – это ничто иное как порядок ощущений, который приучает сознание к строгой последовательности. Однако Бог может и нарушить этот порядок, и тогда это будет называться «чудом».

Подводя итоги метафизической картине мира, представленной самой радикальной формой субъективного идеализма – солипсизмом, можно заключить, что в учении Беркли Бог ведет разговор с душами людей на языке их ощущений, которые они невежественно воспринимают

своим падшим умом в виде якобы существующего материального мира, его вещей и тела.

В заключение отметим, что метафизическая картина мира в целом возникла благодаря спекулятивной способности рассудка ограничиваться опытом субъективных впечатлений. В результате «чистота» мыслительных операций упиралась в умозрительные «пределы» бытия, провозглашая их универсальными принципами. А между тем, поскольку рассудок оставался замкнут в пространство субъективного опыта, то, не выходя за границы дедуктивно-индуктивных связей, образовывал логический круг, который в картине мира обретал характер циклично развивающейся реальности.

А между тем и циклично развивающаяся реальность, и логический круг мышления, и универсальные принципы – все это входило в метафизическую картину мира, которую рисовал себе «чистый» рассудок, оставляющий без внимания опыт внешнего мира.

§ 7. Как выглядит диалектическая картина мира?

Термин «диалектика» произошел от греческого слова, обозначающего рассуждение, беседу. Однако в дальнейшем он стал символизировать науку о всеобщих связях и явлениях материального мира и наиболее общих законах развития природы, общества и человеческого мышления. Огромный вклад в развитие диалектического материализма внесла немецкая классическая философия в лице Канта, Гегеля и Маркса.

В своей работе «Критика чистого разума» Кант разрабатывает теорию об априорных, то есть доопытных формах рассудка, к которым он относит двенадцать категорий, обозначающих самые общие понятия человека о мире. Разбивая все категории на четыре группы,

он объединяет три категории в каждой группе по принципу «тезис – антитезис – синтез», демонстрируя таким образом начало процесса мышления человека, познающего мир.

Заслуга Гегеля перед диалектикой состоит в том, что субъективный принцип развития мышления, открытый Кантом, Гегель передает Мировому Духу. С этого момента «тезис – антитезис – синтез» как принцип мышления становится объективной духовной реальностью Творца, посредством которого он творит историю мира. Здесь диалектические законы, сформулированные Гегелем, имеют исключительно духовное, надмирное происхождение.

И, наконец, Маркс переводит мистическую форму мышления в материальную плоскость, утверждая тем самым, что диалектические законы развития принадлежат не отдельному субъекту, как утверждал в своем учении Кант, и не Мировому Духу, как описал в своих работах Гегель, а материальной природе, обществу и мышлению в целом. Иначе говоря, Маркс приходит к материалистическому единству мира, который во всех своих многообразных формах развивается по универсальным законам диалектики (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 20, с. 43).

Диалектический способ видения мира с развитием фундаментальных наук вооружился очень важным принципом, который снял множество назревших противоречий и стал тем моментом, в котором философское видение мира объединилось с научным. Он называется «принципом дополнительности» и гласит, что материя как единственная субстанция, то есть начало мира, имеет два основных вида своего существования: континуальное и дискретное, или непрерывное и прерывное, иначе говоря, в виде поля и вещества. Поле

и вещество становятся двумя основными видами существования материального мира. Материя в виде вещества существует в следующих состояниях: твердом, жидком, газообразном и плазменном (к последнему относятся и звезды, и туманности, и межзвездный газ). Материя в виде поля имеет непрерывное существование в форме сил тяготения, электрических и магнитных полей. Без полей, удерживающих вещества рядом, не было бы ни ядра, притягивающего электроны и образующего атом, ни Солнечной системы, ни Вселенной. Однако границы между веществом и полем относительны, ибо вещество и поле постоянно переходят друг в друга. В процессе всех этих превращений материя сохраняется как основа всех изменений. Поэтому принцип сохранения материи гласит: какие бы превращения ни происходили в мире, общий баланс материи остается неизменным.

Итак, главные характеристики материи как основы мира таковы: она вечна, несотворима и неуничтожима. Важнейшими ее атрибутами выступают пространство, время, движение и сознание человека. Это значит, что нет материи без движения, а движения – без материи. Движение материи осуществляется в пространстве и времени, а сознание человека, выступая продуктом высокоорганизованной материи, призвано отражать реальность и познавать принципы материального существования. Самыми общими принципами материального существования мира становятся универсальные диалектические законы, которые выявляют характер всех изменений. И в целом описывают бытие через:

- 1) закон единства и борьбы противоположностей;
- 2) закон перехода количественных изменений в качественные и наоборот;
- 3) закон отрицания отрицания.

А это значит, что диалектическая картина мира и переход вещества в поле и наоборот самым общим образом описываются через законы, которые говорят, что развитие мира осуществляется путем раздвоения его на самых разных уровнях на противоборствующие противоположности, противостояние между которыми и составляет внутренний импульс его изменения. Подобные изменения осуществляются эволюционно и революционно (или плавно и скачкообразно), при этом главными характеристиками становятся «количество» и «качество», а «мера» – связующим звеном между ними. Но все явления мира происходят благодаря отрицанию своего предыдущего состояния, из-за чего образуется спиралевидная цепь всех материальных изменений. Такова диалектическая картина мира.

Обобщая изложенное, скажем, что диалектическая картина мира окончательно сформировалась как научно-философское мировоззрение благодаря философам, представляющим научный материализм, главным критерием истинности для которых выступала опытная проверка теоретически обоснованных положений. Но если метафизическое мировоззрение строило свою картину, опираясь на внутренний опыт рассудка и внутренние ощущения, то диалектика ищет гармонию внутреннего глубинного опыта с тем, что проявляет себя во внешнем мире. Однако мы знаем, что глубинный внутренний опыт пребывает в памяти субъекта, в его инстинктивном поведении, в котором накоплены бессознательные переживания предыдущих поколений. А внешний опыт становится достоверным лишь в том случае, если он в естественных или искусственных условиях воспроизводим. Подобное гармоничное единство внутреннего и внешнего опытов выступает источником диалектического мышления, рисующего соответствующую картину мира.

щий образ мира, самые общие формы развития которого отражены в диалектических законах.

§ 8. Как выглядит мифологическая картина мира?

Что такое мифология? Это чувственно-образное отражение действительности, возникшее в результате одушевления природы, где место рациональных понятий и определений занимают символы и аллегории. В попытке обрести гармонию с агрессивными силами мира мифологическое сознание почти стирает границы между субъектом и объектом, превращая первое в продолжение второго или наоборот. Великолепную иллюстрацию очеловечивания природы и опредмечивания чувств человека мы встречаем в греческой мифологии, где боги становятся персонификацией стихийных сил космоса. Так, например, Посейдон очеловечивает водную стихию, Зевс – небо, Аид – подземное царство, Гефест – огонь и т. д. А между тем, и вся жизнедеятельность человека становится продолжением природных сил. Так, гнев Ахилла в битве с троянцами у Гомера уподобляется лесному пожару, пожирающему все на своем пути:

Словно как страшный пожар по глубоким
 свириствует дебрям,
Окест сухой горы, и пылает лес беспредельный;
Ветер, бушуя кругом, развеивает погибельный пламень, —
Так он, свириствуя пикой, кругом устремлялся,
 как демон;
Гнал, поражал; заструилось черною кровью поле.

Гомер. Илиада. XX, 490-494

Вскроем общее и отличное между мифологическим видением мира и мистическим, чье генетическое родство обуславливается единой целью — обрести гармонию части с жизнью целого. В мистике эта цель достига-

ется на духовном уровне благодаря высшей способности сознания – интуиции, которая, растворяясь в субстанции, более не ведает отличия себя от иного и потому смотрит на мир глазами Высшей реальности. В то время как мифология желает обеспечить гармонию на внешнем физическом уровне благодаря низшим способностям сознания – телесным чувствам, пытающимся узреть в явном тайное. Множественность телесно-чувственного восприятия дробит реальность на части, которые хотя и являются органическим продолжением целого, все же имеют свою самостоятельную жизнь, которая в символических формах персонифицированных богов часто вступает во враждебные отношения сама с собой. Поэтому природные катаклизмы, ураганы, бури, пожары, наводнения персонифицируют себя вначале во взаимной вражде богов, а затем и во внутренних конфликтах человека. Все это свидетельствует о том, что мифологическая картина мира выступает начальной стадией переживания человеком своей изолированности. Его же попытка обрести единство с миром на последнем, внутренне-духовном этапе приводит к мистико-экстатическому состоянию единения с умопостигаемой реальностью. Следовательно, миф выступает внешней оболочкой мистики, мистика – внутренним содержанием мифа, а «расстояние» между ними измеряется эволюцией либо отдельно взятого сознания, либо целой цивилизации. Так индивидуальное сознание эволюционирует от мифа к мистике, с годами меняя детское восприятие мира на зрелое – религиозное, а целая культура эволюционирует от мифа к мистике от эпохи к эпохе: например, от гомеровской до средневеково-христианской.

Аллегорическую интерпретацию мифологической картины мира часто можно обнаружить в притчах, которые становятся удобной формой передачи человеком

своего отношения к враждебно настроенному против него миру. Так, например, китайская мифология, впрочем, как и большая часть китайской философии, весьма символична по методу своего изложения. А потому мы часто встречаем в текстах образные сравнения для передачи сходства в вещах и явлениях, на первый взгляд, далеких друг от друга. Так, например, для описания отношений между миром и его возможными формами Чжуан-цзы использует образы Кипящего Металла и его капелек. Даосский мыслитель начинает свое сравнение с ребенка, степень свободы которого по отношению к воле родителей значительно выше, чем свобода капельки металла в выборе своей будущей формы: «Представим, что Великий Плавильщик плавит металл, и вдруг капелька этого металла подпрыгивает и кричит ему: "Хочу быть волшебным мечом – и ничем другим!" Великий Плавильщик, конечно, счел бы такой металл ни на что не годным. А если считать Небо и Землю одним плавильным котлом, а превращения вещей и людей – плавкой металла, то может ли вещь или человек что-то не принимать на пути своего превращения? Совершив свой земной путь, все возвращается к своему источнику – плавильному котлу».

Обобщим сказанное: мифологическая картина мира рождается в умах философов, представляющих направление стихийного материализма. Всемерно доверяя своим телесным чувствам, они культивировали предметную оформленность мироздания, за которым, как они полагали, стояли необузданные, порой смертоносные для людей силы природы. Однако за кажущимся произволом предметно оформленного мира на самом деле скрывался тайный его закон, постичь который мог только рассудок человека, вступивший в сотрудничество с чувствами. Вместе они открывали чудесную красоту жизни, чьи глубины

и многообразие стали называться емким словом «космос». Такой союз телесных чувств с рассудком превращал мир в живой организм, каждое движение которого интерпретировалось натурофилософами как возможный диалог целого, то есть мироздания, со своей частью – человеком. Такое мировоззрение, в конечном счете, стало называться мифологическим.

§ 9. Можно ли сравнить между собой роль пространства, времени, движения и материи в разных картинах мира?

Важнейшими понятиями в определении качественной особенности той или иной картины мира выступают характеристики пространства, времени, движения и материи. Рассмотрим их в отдельности.

Если обратиться к истории многообразных толкований пространства и времени на протяжении культурной эволюции человечества, то можно выделить ряд концепций, которые принадлежат разным направлениям философской мысли, а затем, сопоставив их между собой, прийти «общий» взгляд.

Так, направление объективного идеализма, которое в целом основывается на интуитивном постижении реальности, воспринимает пространство и время как продукт божественного творчества, в чьих границах и проявляется благое всемогущество, предназначенное для познания человеком. В философии Платона и Плотина пространство и время становятся результатом эманации сверхсущего Блага, которое, изливая свою энергию вовне, оформляет собой шарообразный космос. Границы этого космоса являются собой его пространство, а время в нем представляет подвижный образ вечности. Гегель полагал, что «мы не можем обнаружить никакого пространства, которое было бы самостоятельным, ибо, будучи всегда наполненным,

оно определяет размеры своего содержания». В отношении времени он утверждал: «...Не во времени все возникает и проходит, а само время есть это становление, есть возникновение и прохождение». Обобщая многочисленные подходы объективного идеализма, можно сказать, что пространство и время – это результат самоограничения всемогущей бесконечности высшей личной или безличной божественной реальности.

В рамках научного (диалектического) материализма природу пространства и времени отражает релятивистская концепция, с точки зрения которой объективная реальность представляет собой нераздельную связь пространства, времени, движения и материи, которые образуют единый континуум. Здесь пространство – это такое бытие материи, которое выражает ее протяженность, структурность, оформленность. А время – это такой вид бытия материи, который характеризует длительность существования всех объектов и последующие смены состояний. Значительный вклад в развитие представлений о связи пространства со временем и материей внес Н. И. Лобачевский, высказавший предположение о существовании таких свойств пространства и времени, которые не описывались Евклидовой геометрией. А именно: что свойства пространства не являются всегда и везде одинаковыми и неизменными. Они изменяются в зависимости от свойств материи. Общая теория относительности А. Эйнштейна вскрыла непосредственную связь пространства и времени с движущейся материей. Фундаментальный вывод этой теории гласит, что и пространство, и время не существуют без материи. Сам Эйнштейн упрощенно объяснял свою теорию так: «Раньше считали, что если каким-нибудь чудом все материальные вещи исчезли бы вдруг, то пространство и время остались бы. Согласно же теории от-

носительности вместе с вещами исчезли бы и пространство, и время».

Для всей субъективно-идеалистической линии философии природа пространства и времени обязана своим происхождением рефлексии, то есть внутреннему опыту, который находит свое выражение в ощущениях субъекта. Поэтому Кант, например, трактует пространство и время как априорные, то есть доопытные формы чувственности, благодаря которым познающий субъект начинает оформлять образ мира для самого себя, так как в целом мир остается непостижимой для познания «вещью в себе». На протяжении полутора веков (от Дж. Беркли до Э. Маха) выдвигаются убеждения, что пространство и время — это формы упорядоченных рядов ощущений. Иначе говоря, они не имеют реального существования, а остаются лишь субъективным способом переживания мира. Поэтому время представляет категорию восприятия событий, а пространство — категорию восприятия вещей.

С точки зрения стихийного материализма природа пространства и времени обязана границам превращений в свои модификации одной или несколькими природным стихиям. Для Гераклита мир есть состояние огня, который переходит из одной формы в другую. Продолжительность жизни этой формы может быть измерена временем. Для механического материализма, представленного философией Ньютона или геометрией Евклида, свойства пространства и времени неизменны и, будучи независимыми друг от друга, определяют две различные субстанции. Из такого пространства и времени можно убрать все материальные тела, однако это никак не повлияет на характеристики субстанций, ибо они полностью автономны.

Рассмотрим теперь разные представления о движении. В рамках объективного идеализма, например,

у Платона и Плотина, источником и природой всех форм движения становится божественное истечение эманации, которая, переливаясь через край сверхсущего Блага, оформляет собой как рождение низшего из высшего, так и цикличную эволюцию всех форм движения в космосе. Аристотель источником всех форм движения считал божественный перводвигатель, энтелехией которого выступал мир. Энтелехия объединяла все формы движения, к коим Аристотель относил возникновение, уничтожение, изменение по качеству, увеличение, уменьшение, перемещение. Христианство вооружилось концепцией эманационной природы движения, дополнив ее свободной волей личного творца — промыслом, заставляющим неодушевленные вещи изменяться и перемещаться.

Для научного (диалектического) материализма движение — это сущностный атрибут материи, способ ее существования: без движения нет материи, без материи нет движения. Поэтому движение, как и материя, несотворимо и неуничтожимо. Одни формы материи превращаются в другие, создавая в пространстве временно существующие тела. Самые общие представления о движении материального мира и его атрибутов: природы, общества и мышления — отражены в диалектических законах: единство и борьба противоположностей, переход количества в качество и отрицание отрицания. Все они приводят к важному результату: абсолютный покой в материальном бытии невозможен, он может принимать лишь относительные формы.

Для субъективного идеализма природа движения в целом сводится к концепции изменяющихся по силе и качеству индивидуальных ощущений, за которыми стоит либо непознаваемый мир, либо вовсе его отсутствие. Причиной же движения чувств или ощущений в душе че-

ловека может выступать либо непроглядная бездна его собственной природы, либо Бог. В психоаналитической традиции, представленной Юнгом, источником движения чувств становятся архетипы человека, в которых накоплен богатый опыт предыдущих поколений, бессознательно толкающих человека к деятельности и высшей форме ее существования – творчеству.

Представители стихийного материализма под движением подразумевают перемещения в космосе природных стихий, которые, заставляя вращаться звезды, предопределяют движение всех материальных тел, остающихся крайней формой концентрации какой-либо природной стихии. Материалисты XVII и XVIII веков рассматривали движение исключительно в его механической форме, а все изменения, происходящие в природе, независимо от их сложности и специфики, сводились к пространственному перемещению тел или составляющих эти тела частиц. Например, Декарт считал, что движение – это «перемещение одной части материи или одного тела из соседства тех тел, которые непосредственно его касались, в соседство других тел» (Декарт. Избранные произведения. – М., 1950. – С. 477). Похоже определял движение и Гоббс: «Движение есть непрерывная перемена места, то есть оставление одного места и достижение другого места» (Гоббс Т. Избранные сочинения. – М. – Л., 1926. – С. 77).

Обратимся теперь к природе материи, как ее понимали в разных философских направлениях. Многочисленные концепции происхождения материи принадлежат объективному идеализму, среди наиболее популярных выделим отношение к ней Упанишад, веданты. Индийская идеалистическая мысль чаще всего считала материю и все, что из нее состоит, «майей» – иллюзией, массовой галлюцинацией, которые в невежественном сознании по-

рождали всеобщее заблуждение, полагая материю реальностью. В то время как на самом деле материя – сон Бога, чье сновидение люди легкомысленно принимают за реальность. Но стоит только проснуться Богу, и материя – «майя» исчезает, как исчезают сновидения пробудившегося человека. У Платона материя – вечная субстанция – «хора», которая, подобно Пракрити и Пуруше в санхье, является самостоятельной и не зависящей от божественных идей субстанцией. Но если в индийской санхье Пракрити и Пуруша соединяются спонтанно, то у Платона их объединяет демиург – мастер. Для Платона материя – это остывшая и отяжелевшая эманация, то есть энергия Блага, которая, «окостенев», превратилась в универсальный строительный материал. И, наконец, в христианской философии Бог творит материю из «ничто», следовательно, она является инобытием Небытия и на ней лежит печать вины грехопадения Адама.

Для научного (диалектического) материализма определение материи дал Ленин, опирающийся на материалистическую традицию французских философов XVIII века. Он сформулировал, что материя есть философская категория, обозначающая объективную реальность, данную человеку в ощущениях, которая, копируясь и фотографируясь, существует независимо от его воли.

Субъективный идеализм в лице Беркли полагал, что материя – это слово, за которым ничего не стоит. Ибо все есть только совокупность внутренних ощущений человека, которую, обобщая, называли словом «материя», сделав, таким образом, уступку агрессивной и невежественной толпе, не мыслящей своего существования без «сказок». Для Шопенгауэра материя – это ненасытная мировая Воля, которая, дробя себя на части – субъективные сознания, возбуждает в них вообра-

жаемый мир, исцеление от которого может быть только в самоуспокоении, напоминающем буддийское «угасание», нирвану.

Наконец, для стихийного материализма материя представляет собой овеществление одной или нескольких природных стихий, то есть собирательный образ воды, воздуха, земли, огня, эфира.

§ 10. Что такое субстанция и какие категории с ней тесно связаны?

Что такое категория? Это наиболее общее понятие, отражающее фундаментальные свойства закономерно развивающейся реальности. Категории становятся универсальными формами освоения и осмысления мира, образуя понятийный аппарат наук. Они отражают глубину понимания человеком природы, общества, самого себя, выступая важнейшими элементами мировоззрения субъекта, школы или целого направления в философии.

Одной из важнейших категорий, с которой начинается изучение онтологии, является определение субстанции. *Субстанция* – это универсальная неизменная и неуничтожимая основа бытия всех вещей, явлений и состояний. Иначе говоря, она – абсолютное «начало всего». В истории философской мысли можно выделить два принципиальных спора, связанных, во-первых, с качеством субстанции и, во-вторых, с ее количеством.

Проблема качества выражалась в вопросе: что считать субстанцией? Поскольку в философии насчитывается, по крайней мере, четыре направления, имеющих свои ответвления, то и фундаментальных качеств субстанции можно найти тоже четыре.

Так, в объективном идеализме субстанцией могла стать Пустота или Брахман – для индийских философов; Бог – для христианства; Благо – для неоплатоников;

Дао – для китайских мыслителей; Эйн-Соф – для каббалистов и т. д.

В диалектическом материализме подобной субстанцией становится материя.

Для субъективных идеалистов основой всего сущего являлась индивидуальная душа человека (софисты), мир личных ощущений (Беркли, Юм), априорные формы чувственности, рассудка и разума (Кант) и т. п.

Стихийные материалисты утверждали, что субстанцией выступает одна из стихий космического бытия: эфир, огонь, воздух, вода, земля (так считали Гераклит, Ксенофан, Анаксимен, Фалес) – или их комбинация (этого мнения придерживались Гиппократ, Эмпедокл, Аристотель).

Другой спор, выявляющий количество субстанций, рождал три концепции. Наличие единственной субстанции в учении давало ему название «монизм»; наличие двух субстанций – «дуализм»; большее число – «плюрализм».

Представителем монистической концепции выступает Спиноза, для которого Бог совпадает с природой. Божественная природа становится тем универсальным началом, из которого происходят все вещи, явления и состояния. Кроме того, монистическую концепцию в философии представляют Плотин, средневековые христианские мыслители, Гегель и целое направление диалектического материализма.

Дуалистическая концепция может быть представлена, например, Платоном или Декартом. Так, у Платона есть две субстанции: материя и мир божественных идей, соединение которых друг с другом обуславливает многообразную космическую жизнь. Дуализм Декарта так же представлен двумя субстанциями: материальной, чей атрибут – протяженность, и духовной, выражающей себя через мышление.

Плюралистическая концепция находит свое выражение прежде всего в монадологии Лейбница, вычленяющего множество простых и неделимых субстанций, обладающих самостоятельностью, активностью и изменчивостью. Кроме того, плюралистический подход присущ персонализму, отстаивающему идею уникальности каждой личности; прагматизму Джеймса и Дьюи, где всякому человеку принадлежит свой «поток сознания» или «уникальность пережитого опыта».

Что такое субстрат? Понятие «субстрат» близко к понятию «субстанция», с тем лишь отличием, что если под вторым чаще подразумевается идеальная основа явлений, например, Бог, мировая энергия, Нус, Прана и т. п., то субстрат представляет основу материальных явлений: совокупность относительно простых качественно элементарных материальных образований, чье взаимодействие определяет формальное многообразие мира. Поэтому субстанция есть абсолютное начало всего, а субстрат остается лишь относительным началом, касающимся только материальной стороны вопроса. Однако субстрат может и совпадать с субстанцией, это возможно в рамках материалистических направлений. Так субстратом и субстанцией одновременно в физических процессах являются элементарные частицы и поле; в химических реакциях – устойчивые к превращениям атомы; в биологических процессах живых организмов – молекулы нуклеиновых кислот (ДНК и РНК).

Что такое сущность? Сущность – это уникальное проявление универсальной субстанции. Иначе говоря, если субстанция может пребывать как в вещах, так и вне их, то сущность находится исключительно в самих вещах и представляет природу вещи или смысл ее существования. Так, например, платоновская идея, находясь вне вещи, выступает ее субстанцией, а сама вещь обладает сущ-

ностью, отражающей свою субстанцию. Зато аристотелевская «форма» есть уже сущность вещи, ибо она, пребывая внутри самой вещи, предопределяет цель и закон ее существования. В христианской традиции субстанция, сущность и существование в Боге совпадают.

Но если субстанция проявляет себя в сущности, то в чем проявляет себя сущность? Сущность проявляет себя в явлениях.

Что такое явление? Явление – это форма проявления сущности, которая может быть воспринята телесными чувствами. Явления могут иметь закономерный характер своего проявления – тогда они называются атрибутивными, или иметь случайный характер – тогда они называются акциденциальными.

Атрибут – это необходимое, неотъемлемое, существенное свойство субстанции, через которое она заявляет о себе миру. Например, атрибутами материи выступают движение пространство, время.

Акциденция – это случайное, несущественное свойство проявления субстанции, например, пятна на солнце, смех человека или дождь знойным летом.

Глава 2

Антропология

§ 1. Какие антропологические учения были наиболее influentialными в истории философской мысли?

Начнем с того, что вся система знаний о человеке называется антропологией. Она возникла в лоне философского мировоззрения и представляет собой множество

научных дисциплин, пытающихся ответить на главный вопрос: «Что такое человек?». Наиболее полным объемом знаний о человеке обладает философская антропология. Несмотря на то, что под тем же названием и с теми же целями существует основанная в 20-х годах XX века философская школа, главными представителями которой выступали немецкие философы М. Шелер (1874–1922), Г. Плеснер (1892–1985) и А. Гелен (1904–1976), мы все же обратимся к рассмотрению самых значимых концепций, оказавших огромное влияние на всю мировую философско-антропологическую мысль.

Из большого числа методологических принципов, упорядочивающих наши представления о человеке, мы уже выбрали тот, что рождается при возникновении бытия из Небытия и называется эманацией, по форме напоминающей конусовидную спираль.

Мы уже видели, как благодаря эманации бытие делится на четыре иерархично упорядоченные сферы: духовную, интеллектуальную, физическую и моральную. Каждой из этих сфер принадлежит свое свойство сознания человека, призванное осмысливать ее и превращать в ценностное отношение. Каждое свойство сознания через соответствующее ему философское направление «конструирует» свою философскую картину мира. А каждой картине мира принадлежит своя антропологическая концепция, в которой человек всегда остается фрагментом мироздания, а потому отношения складываются между ними как между частью и целым. Теперь рассмотрим принадлежность антропологических концепций своим картинам мира.

Так, мистической картине мира принадлежит теоцентрическая концепция происхождения человека.

Метафизической картине мира соответствует космоцентрическая концепция антропологии.

Диалектическую картину мира продолжает естественно-научная антропологическая концепция.

Мифологическая картина мира определяет натуралистическую антропологическую концепцию.

Итак, мы выявили четыре важнейшие антропологические концепции, которые, продолжая картины мира, предлагают свои варианты происхождения человека. Однако чтобы оценить, какое место занимает каждая из них в общей иерархии антропологических воззрений, нам предстоит сравнить их между собой по следующим признакам:

- 1) субстанции, порождающей свою часть — человека;
- 2) принципу или механизму, порождающему из субстанции человека;
- 3) образу человека;
- 4) качеству природы человека;
- 5) реальности или нереальности его существования.

§ 2. Как выглядит теоцентрическая антропологическая концепция?

Общим признаком данного подхода становится отношение к субстанции, выступающей основой как целого мира, так и его части — человека. В теоцентрической концепции субстанцией является Бог, или Ничто. Тождество Бога и Ничто было продемонстрировано нами ранее в параграфе «В каких отношениях пребывает Бог с Небытием?». Механизмом возникновения части из целого, то есть человека из субстанции, становится *креационизм*. Это религиозно-мистическое учение о сотворении мира Богом из ничего. Его поддерживали философы иудаизма, христианства и ислама. Следовательно, обращаясь к третьему

признаку антропологических концепций – образу человека, можем сказать, что он создан по образу и подобию Бога, чьей субстанцией выступает «ничто», подражая которому, человек способен обрести совершенство. Следующий признак – образ человека – становится испорченным либо в результате его грехопадения, либо из-за невежества. Здесь человек утрачивает субстанциональные атрибуты и живет своими случайными несущностными характеристиками – акциденциями.

Продолжительная история апофатического богословия предлагает нам большой выбор примеров отклонения человека от своей подлинной природы. Остановимся на средневековом христианском мыслителе Мейстере Экхарте (1260–1328), создавшем яркий образ человека, возвращающегося к Богу. Экхарт говорил, что Бог, чтобы создать свое подобие, не имел иного материала, кроме «ничто». Поэтому Божество объединяет себя с тварной душой человека через «ничто», которое становится глубинной субстанцией всякой разумной твари. «Ничто» становится не только тайной обителью души, но даже проявляет себя в человеке в виде высшего разума. Разум человека по своему происхождению и по сущности есть безусловное «ничто», ибо только разуму присуще равное божеству блаженство. Однако после грехопадения он пребывает в душе человека в сокрытом состоянии наполненности тварным миром, сохраняя лишь смутную память о нем в виде Бога. Поэтому образ Бога есть продукт падшей из «ничто» души, утратившей свою связь с объективным состоянием божественного блаженства Нсбытия. С точки зрения Экхарта, когда Христос обращается к своим слушателям со словами: «Я пришел дать вам Истину, которая сделает вас свободными», в этих словах подразумевается, что только разум хранит в себе чистоту, тишину и пустоту божественного

«ничто», так как оно абсолютно свободно в своем ничем непоколебимом покое. Зато приблизиться и даже раствориться в нем можно, только отказавшись от всякого знания и мудрости мира сего. Ибо, как продолжал Христос, «кто не откажется от себя, не оставит отца и мать и не будет вне всего этого, тот не достоин меня. В том не гниа». Поэтому душа человека несовершенна, пока она созерцает Бога – Троицу. Вполне блаженной она станет тогда, когда бросится в «пустыню ничто». Все должно быть потеряно душой, ибо в этом цель Бога. Умирание души происходит из-за избавления от способности разума оформлять собой все. Смерть души есть свидетельство достижения ею совершенства, ведь только перестав быть, разум человека приблизится к блаженному «ничто» и его абсолютной свободе покоя. Об этом же состоянии свидетельствует, с точки зрения Экхарта, и Дионисий Ареопагит: «Божество для всех душевных способностей обратилось в ничто. Держись за это "чистое ничто", ибо истине ты им и являешься».

Исламской философии были свойственны подобные взгляды, а потому одно из ее мистических учений – суфизм, зародившийся в VIII веке, предлагает похожую антропологическую концепцию, в рамках которой высшая субстанция – Абсолют – обладает одним из главных своих атрибутов – пустотой. Вот как это сложное учение упрощенно передает одна из суфийских притч.

«Однажды на праздник были приглашены знатные гости, каждый из которых занял за столом место, соответствующее своему рангу. Вдруг в зал вошел бродяга и, никого не замечая, занял за столом самое почетное место. Распорядитель застолья раздраженно спросил бродягу:

– Может быть, ты переодетый визирь какого-нибудь султана?

– Нет, – ответил бродяга. – Мое положение выше.

– Тогда, может быть, ты переодетый министр?
 – Нет, мое положение выше, – последовал ответ.
 – Наверное, ты переодетый в лохмотья султан?
 – Нет, мое положение еще выше.
 – Неужели ты сам пророк? – саркастически спросили его.
 – Нет, мое положение выше пророка.
 – Наверное, ты – Бог! – закричали гости в зале.
 – Я еще выше, – спокойно заявил человек.
 – Но что может быть выше Бога? Только ничто!
 – Так и есть, вы узнали меня, – ответил незнакомец. – Я – ничто».

В индийских Упанишадах Брахман персонифицирует собой пустоту, Ничто, Нсбытие, являющиеся как источником и причиной возникновения всего, так и последней для всех целью. Упанишады буквально изобилуют притчами, в которых мы находим аллегорическое объяснение природы человека. Так, в одной из них ученик, не понимая, что может выступать субстанцией души, после долгих размышлений обратился за помощью к своему учителю, а тот был вынужден использовать простейший пример, чтобы затем по принципу подобия перенести это объяснение и на человека.

«– Видишь ли дом, стоящий напротив нас? Скажи, что является его субстанцией? Может быть, стены?

– Нет, – последовал ответ ученика.
 – Может быть, крыша является субстанцией дома? – спросил учитель.
 – Нет, – последовал ответ ученика.
 – Может быть, фундамент, или двери, или окна?
 – Нет, – опять ответил ученик.
 – Правильно, – сказал учитель. – Субстанцией этого дома является то пустое пространство, которое ограничивается стенами, крышей, фундаментом. Так

и субстанцией человека выступает пустота Брахмана, которая ограничивает себя телом, сознанием и душой человека».

Таким образом, теоцентрическая концепция в антропологии, являясь органическим продолжением мистической картины мира, в крайних своих формах приходит к тотальному отрицанию как бытия в целом – существования мироздания, так и его части – человека, жизнь которого является наказанием за его невежество, полагая нсе реальностью собственное существование. В более умеренных формах традиционной средневековой христианской мысли мир и жизнь в нем человека реальны, но они остаются лишь временным испытанием за допущенный в раю грех.

§ 3. Как выглядит космоцентрическая антропологическая концепция?

В космоцентрической концепции субстанцией выступает космос. Механизмом возникновения человека из космоса становится эманация. Эманация – это истечение низших сфер бытия из высших, при этом высшие сферы остаются в неизменном состоянии, а низшие сферы сохраняют в себе структуру высших сфер, подчиняясь принципу «все в одном и одно во всем». Принцип или механизм эманации мы встречаем почти во всей античной философии, каббале, даосизме и даже у некоторых представителей христианства. Образ человека, отражая подобие высшей реальности – макромира, представляет собой микромир с одной для всех живых существ душой. В этих концепциях, как правило, природа человека изначально добра, потому что космос, имея благую природу своего происхождения, распределяет эту благодать и на все свои части. Следовательно, для того чтобы достигнуть совершенства, нужно только не изменять своей природе.

Среди большого числа примеров, демонстрирующих наглядность космоцентрической концепции, мы выбрали платоновскую доктрину, где великолепно иллюстрируется связь метафизической картины мира с антропологической концепцией.

Мир платоновских идей представляет собой абсолютную иерархию идеальных субстанций, каждая из которых наделена не только смыслом своего существования, не только местом пребывания в пространстве, но также и числом, отражающим долю ее участия в жизни Целого. Так единицей – самым высоким числом бытия – обладает сверхсущее Благо, для которого все прочие идеи являются как бы результатом его истечения и потому по мере своего удаления получают не только место во всеобщей иерархии идей, но и число, качественно определяющее это место. Для того чтобы подчеркнуть эманационную природу бытия, Платон сравнивает Благо с Солнцем, без истечения тепла и света которого немислима ни одна форма жизни.

Структурно оформленный мир идей пребывает в занебесной области, а потому он постижим исключительно умом и никак не может быть воспринят телесными чувствами человека. Эманационный характер метафизики Платона обнаруживает себя в том, что впервые идеи проявляют себя для человека на небе в виде звезд. Звездное небо становится материализацией идеального плана бытия, овеществлением платоновских идей. Порядок расположения звезд на небе указывает на порядок расположения идей в занебесном мире. Далее, творцом космоса выступает демиург – ремесленник, который, взирая на первообраз идей, создает души будущих людей, каждая из которых поселяется на свою звезду. О принадлежности душ звездам подробно рассказывается в «Федре». Души пытаются созерцать в занебесном мире Блага, однако удается это не всем.

Самые «успешные» души, узревшие Благо, в котором сконцентрированы идеи красоты, истины, добра, не воплощаются на земле в телах, а продолжают свое божественное существование. Зато те, кому повезло меньше, «выбрасываются» из небесной обители и «примеряют» на земле свое тело и соответствующую ему судьбу.

Следующим этапом космоцентрической антропологии становится двойное учение о метемпсихозе, где главная концепция метемпсихоза касается только первого воплощения души в тело. Второй же взгляд на метемпсихоз затрагивает все последующие воплощения. Так, главная концепция обуславливает качество воплощения души в тело в зависимости от того, насколько хорошо душа смогла узреть идею Блага, предопределяя этим будущую судьбу исключительно в человеческих телах, чья иерархия отражает «лестницу» возможных невежеств. Самым лучшим воплощением становится судьба философа, за ним идет судьба царя, далее по убывающей – государственного деятеля, врача, прорицателя, поэта, ремесленника. Самое худшее воплощение принадлежит софисту и тирану. Эти взгляды мы встречаем в «Федре». Второе учение Платона о метемпсихозе изложено в «Государстве», оно вкладывается в уста воина Эра, которого сочли мертвым и уже готовили к погребальному костру. Однако он неожиданно ожил и поведал историю о посмертном состоянии душ на звездах и в Аиде, о последующем их выборе своего жребия и иерархии земных воплощений, куда включены тела насекомых, птиц и животных. Подобное истечение, берущее начало в сверхсущих идеях и заканчивающееся в осуществленных судьбах людей, касается лишь внешней стороны вопроса совершенной формы космоса. Но есть еще и внутреннее проявление эманации, которое обнаруживает себя в совершенной структуре человеческой души, чья организа-

ция зеркальным образом повторяет, только в миниатюре, устройство космоса. Здесь каждому из частей мироздания соответствует свой фрагмент в душе человека. Это значит, что трехчастный космос имеет высший, средний и низший уровни своего бытия. Так, высший уровень космоса представлен Умом (Нусом), содержащим в себе идеальные субстанции. Они-то и перетекают в высшую психическую способность человека, именуемую разумной частью души. Средний уровень космоса представлен Душой мира, которая, придавая всему в мире движение, трансформируется в вожделеющую часть индивидуальной души, проявляющей себя в воле человека. Низший уровень космоса – материальное тело, придающее всему форму, образует соответствующий раздел души, получивший название «растительный». Так, благодаря принципу эманации не только космос получает свою совершенную форму, но и душа человека – свое совершенное содержание.

Целью же жизни всякого человека, согласно Платону, выступает стремление бежать из мира неподлинных вещей и явлений, умереть для него. Достигнуть этого можно благодаря созерцательной практике разума, которая возвращает высшей части души человека гармонию с высшей областью космоса. И тогда душа больше никогда не покинет свою подлинную обитель – звезду. Однако добиться этого может лишь тот, кто последние три свои жизни воплощался в образе философа.

В заключение отметим, что космоцентрическая концепция в антропологии, являясь логическим продолжением метафизической картины мира, считала реальным телесное существование человека, жизнь для которого остается наказанием за метафизические «просчеты» души, не удержавшейся в высших сферах бытия. Зато, достигнув совершенства, индивидуальная душа сливается во-

едино с мировой и обретает всю полноту космического бытия. Если же это состояние достигнуто уже при жизни, то перед нами встает образ мудреца, масштабы мировоззрения которого достигают границ космоса.

§ 4. Как выглядит естественно-научная антропологическая концепция?

В естественно-научной концепции субстанцией выступает материальная основа мира. Принципом или механизмом возникновения человека из материи становится *эволюция*. Эволюционным процессом можно назвать такое изменение системы, при котором часть, при способляясь к внешней агрессивной среде, обретет более совершенные формы своего существования по сравнению с целым. Здесь под целым подразумевается, например, материальная природа, а под частью – психическая организация человека. Сторонниками подобного подхода были Дарвин, Маркс, Энгельс, Спенсер, Ленин и др. Образ человека представляет высшую форму существования материи (Спенсер, Маркс) или усовершенствованную себя в процессе жизнедеятельности обезьяну (Дарвин). Следовательно, природа человека зла, ибо субстанцией его выступает либо агрессивная по форме своего проявления материя, либо животные импульсы – инстинкты, повинные в непрекращающейся борьбе животного мира за «место под солнцем».

Естественно-научная антропологическая концепция неразрывно связана с именами Дарвина и Энгельса. Дарвин, его ученики и последователи обосновали генетическое родство человека с животными, его происхождение от высших обезьян. Наиболее вероятными предками считаются высшие обезьяны третичного периода – оринопитеки, скелетные останки которых найдены в различных местах Южной Азии и Европы. Однако, оставаясь на пози-

циях эволюционного трансформизма, Дарвин не смог вскрыть качественное своеобразие перехода от животного предка к древнейшему человеку. Энгельс развил положения Дарвина. И на основе историко-материалистического учения раскрыл качественные особенности процесса становления человека, выдвинув общественно-трудовую теорию антропогенеза. Движущей силой антропогенеза являлась общественно-трудовая деятельность древних людей с помощью искусственно изготовленных орудий. Именно осмысленный труд, с точки зрения Энгельса, оказал формирующее влияние на морфологическое строение человека, становясь причиной образования и укрепления человеческого общества, возникновения и развития сознания, речи, культуры.

Другое авторитетное учение, связанное с естественной эволюцией материи, принадлежит одному из родоначальников позитивизма Герберту Спенсеру (1820–1903). Он развил теорию всеобщей эволюции, которая определяется как «интеграция материи, сопровождаемая рассеянием движения, переводящая материю из неопределенной, бессвязной однородности в определенную, связную однородность, и производящая параллельно тому преобразование сохраняемого материей движения» (Спенсер Г. Основные начала. – СПб, 1897. – С. 331). Эта «формула эволюции» конкретизируется в законах, которые описывают непрерывное перераспределение материальных частиц, протекающих в направлении к соединению (интеграции) их самих и рассеянию (дезинтеграции) движения, что приводит, в конечном счете, к равновесию. Под это механистическое понимание эволюции Спенсер подвдигал все явления – от неорганических до нравственных и социальных. Так, биологическую эволюцию Спенсер понимал как приспособление внутренних отношений к внешним с целью сохранения существования. Поэтому

психическая эволюция становилась определенным этапом биологической и представляла форму реакции на воздействие внешней среды. Психические ощущения раскладывались Спенсером на отдельные элементы атомы душевной жизни, представляющие «однородные первные толчки», ассоциативно связанные между собой. Однако тело человека, его психическая организация и общество в целом, достигнув определенной степени интеграции – наивысшей для них «точки равновесия», затем претерпевают обратный процесс – дезинтеграции, пока вновь не возвратятся в неопределенную и бессвязную материальную однородность.

Остроумную критику естественно-научной антропологии мы находим в размышлениях замечательного русского философа Льва Шестова, который согласился с тем, что есть две одинаково сильных конкурирующих между собой концепции происхождения человека: первая – библейская, вторая – дарвиновская. Однако продолжительные наблюдения за жизнью людей и глубокие размышления над увиденным заставляют признать парадоксальный факт: с точки зрения эмпирического опыта обе концепции оказываются абсолютно правы. Одни люди в течение своей жизни испытывают необъяснимую экзистенциальную тоску по тому утраченному миру, из которого был изгнан их предок. Поэтому, не принимая это мир, они с грустью смотрят на него, вымаливая своим поведением прощения у Бога. Зато другие великолепно, комфортно себя чувствуют именно здесь, ибо, по-обезьяньи приспособившись к миру, они получают от него все, о чем только может мечтать животное. Из этого следует только одно: Библия и Дарвин в равной мере правы. Часть людей произошли от Бога, ибо созданы по образу его и подобию, другая часть – от усовершенствовавших себя обезьян.

Подводя итоги естественно-научной концепции в антропологии, необходимо отметить, что, являясь органическим продолжением диалектической картины мира, она не только утверждает реальность материального мира, всех вещей и явлений, но и доказывает его субстанциональное единство. Здесь человек и его сознание остаются высшей формой существования материального мира, развитие которого самым общим образом описано диалектическими законами.

§ 5. Как выглядит натуралистическая антропологическая концепция?

В натуралистической концепции субстанцию представляет либо одна из природных стихий, либо сразу все. Например, к природным стихиям в античной философии традиционно относят эфир, огонь, воздух, воду и землю. Если субстанцией выступает одна из стихий, то остальные являются результатом ее трансформации. Так, например, у Гераклита самой первой стихией был огонь, у Анаксимена – воздух, у Фалеса – вода, у Ксенофана – земля. Если же субстанцией становятся сразу все, как, например, у Гиппократов или Аристотеля, то комбинации стихий между собой обуславливают содержательно-формальное многообразие мира. Здесь механизм или принцип возникновения части из целого, иначе говоря, человека из природной стихии, будет называться персонификацией. Персонификацией можно назвать механизм индивидуализации природной стихии в свойства человека, который выражает ее сущностные характеристики либо внешне – через облик, либо внутренние – через темперамент, характер. В результате в образе человека мы получаем персонифицированную природную стихию или их совокупность. Все это свидетельствует о том, что подлинными виновниками разворачивающихся драма-

тических событий в жизни общества выступали тайные силы мироздания, которые, разыгрывая мировой спектакль, надевали на себя маски людей. Поэтому человек представлял собой послушную марионетку – куклу в руках могучих космических сил, управляющих им через многочисленные «нити», образующие его чувства, желания, воображение. Здесь мир воистину становился театром, а люди в нем – актерами. Однако природа человека, утрачивая свою свободу, а следовательно, и ответственность за нее, уже не могла быть ни доброй, ни злой – она становилась, как и все природные стихии, нейтральной.

Весьма наглядной в этом отношении становится натуралистическая концепция антропологии у Гераклита из Эфеса, пора расцвета (акмэ) которого приходится приблизительно на V век до н. э. Основой всего в мироздании он считал огонь: «Огонь есть основной элемент, все является видом огня, и все происходит путем его разряжения и сгущения». Иначе говоря, Гераклит видит в этой стихии не только основной элемент, но и начало мира (архэ). Кроме того, огонь – это еще и методологический принцип и причина всех изменений. Об этом свидетельствует его изречение о том, что мир «возникает из огня и опять сгорает в нем»; свершается это согласно судьбе – необходимости (анапкэ). А это необходимое превращение (судьба) одной стихии в другую, где «огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля – смертью воды», есть проявленное состояние Мирового закона – огненного Логоса, который всему кладет свою меру.

В человеке Логос имеет два аспекта своего проявления: вещественно-материальный и психически разумный. В вещественно-материальном аспекте душа человека – одна из метаморфоз огня. Души возникают, испаря-

ясь из влаги. И наоборот, «душам смерть – воде рождение». Это значит, что все души сочетают в себе как влагу, так и огонь, и та душа лучше, в которой больше огня. Поэтому «сухая душа – мудрейшая и наилучшая». Психически разумный же аспект души человека связан с мировым Логосом. Поэтому, будучи огненной, душа обладает самовозрастающим логосом. Всякий частный, индивидуальный логос есть отражение универсального Логоса, правящего космосом. Об отсутствии границ между ними говорил Гераклит: «Идя к пределам души, их не найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубоким она обладает логосом».

Приблизительно тот же расклад мы получаем в догадках о происхождении человека и у других натурфилософов, отличающихся от Гераклита лишь тем, что вместо огня каждый из них кладет в основу мироздания души и тела человека иную стихию.

Выделяя главное в натуралистической концепции антропологии, легко заметить, что каждый из ее вариантов становится логическим продолжением мифологической картины мира, рисующей вселенную живым организмом, в основе которого лежит та или иная природная стихия, степень концентрации которой превращает ее либо в тело человека, либо в его душу. Здесь нет сомнения в существовании мира и людей. Тут есть проблема персонификации стихий с тем или иным образом человека.

§ 6. Сравнимы ли между собой разные антропологические концепции?

Сравнивая между собой самые авторитетные концепции антропологии, где критерием выступает тип отношений между целым и частью, мы обнаруживаем иерархию статусов человека в мироздании.

Наивысшим статусом наделяет человека теоцентрическая концепция, которая утверждает, что человек – либо образ Бога (иудаизм, христианство), либо сам Бог (веданта, буддизм). Именно здесь сознание человека, достигая совершенства, обретает свою целостность в единстве с высшей божественной реальностью.

На втором месте стоит космоцентрическая концепция. Ибо здесь высшая форма самореализации человека приводит его индивидуальное сознание в гармонию с универсальным. Так человек становится микрокосмосом, телесным воплощением мировой Души или Нуса (разума). Однако человек как микрокосмос все же уступает человеку, который стал Богом или превратил себя в Ничто.

Третье место принадлежит натуралистической концепции, в которой человек персонифицирует собой одну из стихий природы, а по сути очеловечивает один из участков звездного неба. Стихийная природа человека, озвучивая собой лишь фрагмент мироздания, как концепция уступает по своим возможностям предыдущим учениям.

На последнем месте по типу отношений между целым и частью оказывается образ человека в диалектической антропологии. Являясь случайной метаморфозой материальной эволюции, он хранит в себе свойства как неорганического мира, так и животного. Быть совершенной формой обезьяньей природы – это безусловная честь для человека, достигшего в своей эволюции таких умопомрачительных высот. Однако даже на предельном уровне своего развития естественно-научный образ человека значительно уступает трем вышеперечисленным. Ибо человек-животное будет стоять всегда ниже человека-звезды, человека-космоса, а тем более человека-Бога.

§ 7. В чем высшее предназначение женщины?

Суммируя взгляды различных философских и религиозных доктрин многих народов, можно обнаружить в них общее представление о роли женщины в жизни общества. Выделим самые значительные из них, не вызывающие возражений, а потому считающиеся главными, а следовательно, необходимыми для реализации ею своего женского долга.

Итак, главные роли женщины в обществе представляют собой иерархию ее предназначений, расположенных по степени уменьшения их значимости. Самая главная миссия на земле для женщины – быть матерью. Затем следует роль воспитательницы своих детей. Затем идет образ добродетельной жены своего мужа. И, наконец, завершает этот ряд женщина – «сиделка» у постели болеющих детей, мужа или отца. Исполнение своей миссии по всем четырем пунктам делает жизнь женщины в высшей степени содержательной как для нее самой, так и для ее семьи и общества в целом. Однако по мере количественного уменьшения выполненных ею ролей общечеловеческая значимость жизни женщины резко обесценивается. Соответственно, невыполнение ни одной из вышеперечисленных обязанностей делает ее жизнь в обществе, а в конечном счете, и для самой себя, бессмысленной. Давайте рассмотрим подобную систему взглядов несколько подробнее.

Самое высшее предназначение женщины заключено в материнстве, важность которого переоценить невозможно. И действительно, если женщина перестает выполнять свою главную роль – поддержание рождением детей существования человеческого рода, то цивилизация, какой бы благоустроенной она ни была, исчезнет с лица земли. А это значит, что в этой роли женщина уподобляется Богу, с той лишь разницей, что если Абсолют творит усло-

вия для всеобщего существования и первых людей, то она успешно заменяет Бога на земле, даря бесценную жизнь новым поколениям людей. Мать становится символом жизни, но именно поэтому человечество всегда возмущало самое страшное преступление, которое может совершить женщина на земле, когда мать убивает своих беззащитных детей. Именно эта трагедия на все времена была изображена Еврипидом в его пьесе «Медея», где гибель детей от рук матери-убийцы, мстящей предавшему ее мужу, становится пределом нравственного падения женщины, пренебрегшей своим священным долгом.

Следующей миссией женщины становится ее обязанность быть воспитательницей для своих детей. Поскольку общество разнородно и весьма агрессивно даже по отношению к своим членам, то во время первого этапа становления в социуме ребенок должен быть окружен вниманием, заботой и любовью матери, внушающей ему самые элементарные прописные истины, формирующие его мировоззрение «с молоком матери». Именно на этом этапе, когда мать безоговорочно доминирует в воспитательном процессе, зависят, какие нравственно-моральные основы будут заложены у будущего гражданина. Недовоспитанный и недолюбленный ребенок сегодня – это завтрашний негодяй или преступник, который закрывает пробелы своего воспитания безнравственным и аморальным поведением. Поэтому сегодняшнее качество человечества – это вчерашнее качество воспитания матерями своих детей. Иначе говоря, каждая мать, воспитывая своего ребенка, определяет уровень нравственного развития общества завтра. Следовательно, всякий негодяй и подлец – это позор той женщине, которая родила, но не воспитала. Герой, гений, порядочный человек – это прижизненная и посмертная слава матери, подарившей миру человека,

качество которого становится главным критерием уровня цивилизованности общества.

Третья по значимости роль женщины – быть верной и добродетельной женой мужу. Хранительница семейного очага, она символизирует не только моральное благополучие общества, но что важнее, – саму Родину. Ведь женщина-мать и женщина-жена – это сознательный или бессознательный образ отчизны, во имя благополучия которой живет своими помыслами и поступками настоящий мужчина. Родина начинается с женщины-матери, вскормившей и воспитавшей свое дитя, но вместе с тем Родина заканчивается женщиной-женой, кормящей и воспитывающей уже его детей. Поэтому таким вероломным нам кажется убийство Клитемнестрой своего мужа Агамемнона, вернувшегося после войны, в трагедии Эсхила «Орестея». Что может быть страшнее, чем предательство близкого человека? Поражает не столько сама смерть царя, сколько то, кем это убийство было задумано и хладнокровно осуществлено. Зато другая греческая трагедия предлагает нам уже назидательный пример поведения образцовой жены, описанный Еврипидом в его «Алкесте». Алкеста – любимая и любящая жена царя Адмета – заменяет собой мужа на смертном одре по условиям, которые были продиктованы богами. И несмотря на то, что Алкеста любит жизнь, своих детей, мужа, она добровольно выбирает смерть, так как жизнь без супруга для нее невыносима. Подвиг Алкесты становится образцом для подражания многим любящим женщинам во все времена.

И наконец, последней важной миссией женщины становится роль утешительницы и даже сиделки в тяжелые периоды жизни для близких и даже далеких для нее людей, что очень часто именуется милосердием. Именно женщина наделяется внутренней силой совер-

шать поступки, которые большинство людей сочли бы безрассудными. Но за этими иррациональными порывами сокрыта великая душевная мощь, которая способна себя проявить только в женском сердце. Так, Софокл в трагедии «Эдип в Колоне» показывает, как дочь не оставляет своего слепого отца – Эдипа на произвол судьбы, а бродяжничает вместе с ним по дорогам в поисках последнего пристанища в роли его поводыря. Антигона могла бы остаться при дворе своего царства, однако сострадание горю отца сделало ее обыкновенной нищенкой. Милосердие Антигоны не ограничивается опекой над беспомощным слепым стариком, но находит свое продолжение и в другой трагедии Софокла – «Антигона», где героиня вопреки приказу царя Креонта совершает погребение своего брата Полиника, оставленного для съедения зверям на поле брани. Антигона ценой собственной жизни пренебрегает законом, установленным человеком, во имя исполнения долга, предписанного людям богами. Казнь Антигоны становится свидетельством силы ее духа, власть над которым не имеют даже цари.

Таким образом, женщина, осуществляющая свои долги перед собственной природой, ассоциируется с самой жизнью, качеством человеческого рода, Родиной и милосердием. Если же женщина не исполняет своего предназначения, то она повинна в забвении обществом нерчисленных ценностей.

§ 8. В чем высшее предназначение мужчины?

Если женщина достигает максимальной реализации своей природы только в том случае, когда полностью реализует весь свой потенциал, заключенный в четырех ее наиважнейших функциях, то мужчина способен обрести совершенство, дойдя до предела развития своих способно-

стей лишь в одной сфере, которая предопределена ему несколько раньше его рождения. Как это понять?

В предыдущих параграфах уже было сказано, что женщина – мать будущего мужчины является символом жизни на земле, поддерживает божественное начинание, связанное с продлением существования человеческого рода. Всякая женщина, неся в себе божественный замысел о смысле жизни рожденного ею человека, передаст ребенку это тайное значение двумя путями: внутренним и внешним. Внутренний путь связан с генетической передачей той информации, которую должен осмыслить в себе с течением жизни мужчина. Внешний путь осуществляется посредством воспитания. Поэтому все многообразие тайных смыслов мужского существования можно свести к четырем главным предназначениям его жизни, к которым разные культуры Древнего мира пришли независимо друг от друга. Эти четыре главных мужских предназначения образуют кастовую, сословную, стратовую, родовую структуры общества, благодаря которым утверждается, охраняется порядок социальных отношений, выражающий себя в распределении прав и обязанностей, а также вытекающий из них идеал справедливости. Здесь мужчине от рождения вменяется одно из четырех предназначений, которое он должен реализовать в своей жизни. И этот долг предопределен той кастой, в которой он был рожден. Таким образом, одни мужчины рождены, чтобы стать творцами; другие – чтобы быть учителями; третьи обязаны стать защитниками; четвертые – добытчиками. Рассмотрим порядок распределения вышеперечисленных мужских предназначений более подробно.

Действительно, разные культуры указывают на наличие в традиционных обществах социальных прослоек, границы между которыми ни при каких обстоятельствах

размываться не должны. Они-то и составляют иерархию каст, к которым относятся брамины – жрецы и судьи, кшатрии – воины, вайши – ремесленники, торговцы, предприниматели, и шудры – чернь. Исходя из образа жизни представителей вышеуказанных каст и складывается представление о четырех наивысших предназначениях, которые распределены среди мужчин во все времена и у всех народов.

Самое высокое предназначение, которое по праву рождения может достаться мужчине, – это право быть проводником божественных идей. Тогда он становится не только основателем религиозных доктрин, не только общественным лидером, определяющим моральный уклад общества, но и в более скромных формах своего проявления он становится творцом, рождая музыкальные, изобразительные, литературные, архитектурные и другие произведения. Мужчины-творцы создают вторую природу – человеческую культуру, которая становится вспомогательным условием для совершенствования в человеке божественных свойств, для обретения им бессмертия.

Следующее предназначение связано с исполнением учительских функций, к которым относятся как жреческие и судейские обязанности, так и роль наставника подрастающей молодежи, которая должна будет сменить собой уходящее в иной мир предыдущее поколение. Учитель становится не только носителем высшего знания, но и искусным его пользователем в обыденной жизни, воплощая в себе субъективное продолжение незримого объективного начала вселенского порядка. Здесь главное предназначение для мужчины – быть проводником и пользователем уже сложившейся культуры и ее традиций, обеспечивающих обществу неуклонный рост нравственного совершенствования.

Кому-то из мужчин принадлежит высочайшее предназначение стать защитником, охраняющим благоденствие общества как от внешнего врага, так и от возмутителя внутреннего спокойствия.

И, наконец, последнее возможное предназначение для мужчины связано с ролью добытчика, обеспечивающего выживание свое, семьи и общества в целом. Это предназначение исполняли мужчины двух каст – вайши и шудры, с той лишь разницей, что если шудры – низшее социальное сословие, состоящее из черни, добывали свой «хлеб насущный», прислуживая вайшам, то каста вайш служила своему делу, ремеслу, искусству, добывая необходимое для существования как своей семьи, так и общества в целом. Таким образом, высочайшее предназначение мужчин связано со служением той части реальности, которая становится доступной для их разума. Так, творцы служат Богу, учителя – традициям и обычаям, воины – внутреннему и внешнему порядку, торговцы и ремесленники – своему делу, чернь – торговцам и ремесленникам. Сохранение общественного порядка, связанного со служением именно своему началу, обеспечивает социуму процветание и благоденствие; упразднение или утрата подобного порядка ведет к увяданию и деградации общественного бытия.

В социальных средах, где традиционный (кастовый, сословный, родовой) уклад не сохранился, мужчине выбрать свой жизненный путь, связанный с осуществлением своего единственного предназначения, крайне сложно. Ибо демократизация общественных институтов приводит к заключению неравных браков, размыванию границ между социальными группами, а это чревато усложнением социальных отношений буквально на всех уровнях. Так, например, ребенку в подобном неравном брачном союзе тем сложнее в жизни выбрать свое предназначение, чем дол-

ше его род, предки пребывали под давлением бескастового социального уклада.

Таким образом, традиционные общества ведут к дифференциации каждой семьи, рода в социуме, что является неоспоримым благом как для благоденствия всего человеческого сообщества, так и для интеграции каждого его члена в целое.

Глава 3

Гносеология

§ 1. Что изучает гносеология?

Гносеология – один из фундаментальных разделов философии, занимающийся как проблемой возникновения знания, так и путями, ведущими к его преумножению. Познание, оставаясь частью человеческих способностей, не может не зависеть от предваряющих гносеологию разделов, занимающихся происхождением человека, – антропологии, которая, в свою очередь, вписана в общую картину мира – онтологию. Таким образом, гносеология выступает третьим по важности фундаментальным разделом философии, изучающим формы взаимоотношений между частью и целым. Эти формы называются знанием и познанием. В связке знания и познания первый термин является определяющим, поэтому рассмотрим, что такое знание и чем оно отличается от познания. Итак, *знание* – это представление в сознании человека о законах и закономерностях объективно изменяющейся реальности, связанные между собой в систему. Поэтому подлинное знание есть системное видение объекта, имеющее разные уровни его постижения. Тогда

познание – это многосторонний процесс развития и совершенствования знания, связанный с количественным и качественным его изменением.

§ 2. Знание выступает целью или средством человеческой деятельности?

Итак, самоценно ли знание или оно остается лишь средством? На этот счет существуют две точки зрения – конкурирующие, но вместе с тем и дополняющие друг друга. Условно назовем их прагматической и эстетической. С точки зрения эстетического подхода знание самоценно, ибо увлечение именно бесполезным для практических задач знанием отличает подлинного аристократа духа, преумножающего мировую культуру, от прагмата, который из всего извлекает осязаемую выгоду и комфорт, что и является свидетельством его низменной природы. Подобной позиции придерживается большая часть античных философов, считающих созерцательную и спекулятивную жизнь ума подтверждением его благородства. Еще Аристотель считал метафизику, то есть умозрительную философию, самой бесполезной с практической точки зрения наукой, зато самой ценной. Знание первооснов бытия – принципов и созерцание их делает человека богоподобным и независимым от мира, а все, что приковывает человека к миру, умаляет его высшую природу. Поэтому деятельность софистов вызывала у философов чувство брезгливости и презрения, ведь они превратили мудрость в товар, торгуя ей «оптом и в розницу». Здесь знание становилось средством, цена на которое зависела от возможного успеха человека, пользовавшегося им для своей выгоды. Все это говорит о том, что определенная часть философов античности считала знание самоценным, кроме того, оно становилось критерием, помогающим отличить благородного человека от простолюдина.

Однако существует и другая точка зрения, которую мы условно назвали прагматической. Она имеет глубокие корни, уходящие в философию Древней Индии, Египта, Китая, и находит свое подтверждение в современном отношении к знанию. Обобщая эту позицию, можно сказать, что знанию здесь отводится роль средства, которое ведет к цели.

Вот краткие примеры прагматических подходов. Человек живет во имя счастья, формы которого могут быть самыми различными: от спасения бессмертной души в христианстве и до возможности стать Богом в неоплатонизме или суфизме. А это единение с высшей субъективной или объективной реальностью переживается не на интеллектуальном уровне, а на эмоционально чувственном, экстатическом, где отсутствует деятельность не только рассудка и разума, но и всего сознания. Достигнув слияния с субстанцией, ощутив полную и безграничную гармонию с ней, мы не только не нуждаемся более в знании, говорят мистики, но даже не осознаем себя частью, ибо уже растворились в целом. Здесь знания могут лишь приблизить к этому состоянию, но никак не заменить его. Подобную позицию занимали мистики Востока, Плотин, Августин, Фома Аквинский и многие другие идеалисты, воспринимающие знание как средство. Современная психологическая мысль поддерживает подобный подход, считая счастье иррациональным состоянием ощущения всецелой гармонии на всех уровнях восприятия реальности. То есть счастье становится тем целостным переживанием, к которому не способно привести раздробленное на множество частей знание.

Отношение к знанию как к средству мы находим и в современном философском мировоззрении, занятом выживаемостью человечества на нынешнем этапе развития цивилизации. Высочайшей и предельной целью для

всего человечества становится проблема сохранения жизни на земле. Важнейшая прогностическая функция знания позволит предвидеть будущее человечества и, в том случае, если оно примет апокалиптический характер, обеспечит его развитие в безопасном направлении.

Таким образом, прагматический подход лишает знание самоценного статуса, утверждая, что предельная цель существования человека и общества лежит в онтологической, а не в гносеологической сфере и связана с сохранением жизни на земле или обретением счастья.

§ 3. Что такое субъект и объект познания?

Процесс познания – это взаимодействие познающего с познаваемым. Под познающим подразумевается субъект познания, то есть человек, а под познаваемым – объект познания, то есть предмет или явление, которое может лежать как вне субъекта, так и в нем самом. Каким образом осуществляется их взаимосвязь? Объект познания воздействует на субъект либо через совокупность чувственных ощущений, либо через умозрительные образы, вызывая в сознании субъекта определенные переживания. Переживания, осмысленные сознанием субъекта, превращаются вначале в смыслы, затем в ценности, а далее – в систему истинных или ложных представлений о реальности. Таким образом, познавательный процесс представляет осмысление свойств объекта сознанием субъекта, ибо без осмысления нет и познания. При этом субъект обладает определенными формами познания, а объект – определенными границами. О формах познания субъекта мы скажем в следующем параграфе, а на том, что может быть объектом познания, остановимся подробнее сейчас. Классифицируя все объекты познания, на которые может быть обращено внимание человека, философия делит их по масштабу на четыре вида.

Бесконечным объектом познания выступает Бог. Следующим, огромным по своим размерам, но все же ограниченным объектом познания становится бытие мира, вселенной. Третьим, значительно меньшим по размерам своего проявления является природа и высшая форма ее существования – человек. Четвертым, последним объектом изучения выступают абсолютно ограниченные во времени и пространстве события, явления и предметы материального мира. Таким образом, четырьмя видами объектов исчерпывает себя диапазон познания человека.

§ 4. Какие существуют направления в гносеологии?

Мы уже упоминали о тесной связи гносеологии с предыдущими важнейшими разделами философии, среди которых определяющим для нее выступает антропология. Оказывается, что количество форм познания в гносеологии напрямую зависит от свойств сознания человека, которые, подчиняясь универсальному принципу познания в гносеологии – «подобное познается подобным», обуславливают соответствующие формы познания. Так если человек обладает четырьмя свойствами сознания, то и фундаментальных форм познания в гносеологии тоже четыре. Интуитивно разумное свойство сознания рождает иррациональную форму. Рассудочная способность человека определяет рациональную форму. Инстинктивные свойства способствуют возникновению эмпирической формы. А телесные чувства человека обуславливают сенсуалистическую форму познания. Итак, четыре важнейших формы познания: иррациональная, рациональная, эмпирическая и сенсуалистическая – выступают органичным продолжением – коррелятом важнейших свойств сознания человека и во многом определяют собой характер познавательного процесса. Обратимся же к взаи-

мосвязи свойств сознания с их формой и способом познания более подробно.

Иррационализм в гносеологии объединяет в себе разнородные философские системы, однако чаще всего он выступает продолжением мистической картины мира и теоцентрической концепции человека, в которой его высшей познавательной способностью становится интуиция, обеспечивающая непосредственное восприятие истины, при этом иные свойства сознания остаются вспомогательными. Упомянув в предыдущих разделах природу интуиции, мы пришли к выводу, что она, выступая «сжатой» формой существования пространства – Бога, становится проводником его идей, воли. В результате, не завися от воли субъекта, интуиция проявляет себя на самых разных уровнях в виде духовной благодати верующего, интеллектуального озарения ученого, физического вдохновения художника или морального откровения пророка.

Есть два способа объяснения неожиданного вторжения истины в сознание субъекта: первый – трансцендентный, второй – имманентный. С точки зрения трансцендентного подхода иррациональное познание рождается благодаря вторжению извне высшей силы, например, воли Бога, которая насильственно открывает себя для восприятия. Именно этот случай описывается в Новом Завете, когда Савлу по дороге в Дамаск открылась благодать, перевернувшая все его мировоззрение, причем внезапно и без каких-либо усилий с его стороны. Имманентный подход полагает, что информация, мало-помалу накапливаясь в памяти субъекта, претерпевает в определенный момент «скачок» из своего количественного состояния в качественное, и тогда наступает прозрение, постижение, открытие. Именно так произошло с Ньютоном, когда яблоко, упав ему на голову, стало той

«каплей», которой не хватало для открытия нового закона. Случай со сновидением Менделеева, когда ему приоткрылась периодическая таблица химических элементов, также свидетельствует о неустанном поиске научным умом новых объяснений и обнаружении их в самом неожиданном состоянии. Однако и при благодати, и при озарении, и при вдохновении, и при откровении остается лишь один способ постижения истины иррациональным путем – это непосредственное ее созерцание. Ибо данность истины для интуитивного видения не подразумевает вмешательства в ее самобытное и независимое от сознания субъекта существование. В той или иной мере представляют гносеологический иррационализм Упанишад, веданта, некоторые школы буддизма, даосизма, Платон и неоплатоновская традиция, большинство мистиков христианства, суфизм, Бёме, Экхарт, «философия откровения» позднего Шеллинга, волюнтаризм Шопенгауэра и Ницше, учение Кьеркегора и панлогизм Гегеля, философия бессознательного Э. Гартмана, философия жизни Дельтея и Бергсона и др.

Рационализм в гносеологии – это направление, признающее рассудок основой познания. О мифологической природе рассудка, связывающей его происхождение с проявленным космосом, было сказано уже достаточно. Теперь необходимо лишь напомнить, что он проявляет себя в логической способности обрабатывать материал познания, придавая ему понятийную определенность и универсальный характер, недостаток которого связан с игнорированием практики, опыта. Таким образом, рассудок, пользующийся главным своим инструментом – логикой, насквозь теоретичен. Главным способом выражения рассудочного мышления становится умозаключение. Обратимся к рассмотрению рождения рационального умозаключения более подробно.

Всю умозрительную реальность рассудок дробит на части и их признаки, которые получают название понятий или категорий. Связь некоторых понятий между собой рождает суждения, представляющие такую форму мышления, в которой отражены свойства, связи и отношения между вещами, процессами и явлениями. И, наконец, умозаключение – это такая форма мышления, когда из нескольких суждений выводится новое знание. Например: «Все люди смертны, Сократ – человек, следовательно, Сократ смертен». На основе умозаключений строятся более сложные формы рационального знания, такие как гипотеза, теория, концепция и т. п. Все это говорит о том, что деятельность рассудка связана с «дроблением» единой реальности на части и превращением их в разноуровневые дефиниции, которые выстраиваются по степени их значимости в гносеологическую цепь. Именно из звеньев этой цепи складывается рациональное видение проблемы, «атомами» понимания в которой выступают понятия, способные вырасти, как снежный ком, до размеров философской картины мира. При этом способы, используемые рациональным познанием, сводятся к дедукции, индукции, моделированию, абстрагированию, анализу, синтезу, идеализации, редуцированию и т. д.

Ярким представителем рационализма в античности выступает Сократ, чьи беседы с учениками носили абсолютно рациональный характер и проявляли рассудительный гений величайшего философа той эпохи. Логос мира и рассудок философа становятся двумя полюсами рационально обустроенных макромира – космоса и микромира – души человека. К числу рационалистов античности, безусловно, относятся Аристотель и стоики, в средние века – схоласты, а Новое время выдвигает имена Декарта, Спинозы, Мальбранша, Лейбница. Рационализм

XVII–XVIII веков, утверждающий приоритет рассудка в деятельности людей, становится одним из философских источников идеологии Просвещения.

Эмпиризм как направление в теории познания признавал чувственный опыт источником достоверного знания. Эмпиризм близок как к рационализму, так и к сенсуализму. Однако отличается от первого тем, что в основу верного мышления кладет практический опыт, находящий свое подтверждение в теории, или, наоборот, выдвигает те теории, которые подтверждаются на практике. Именно связь теории с практикой сделала эмпирическое познание базой науки. Отличие эмпиризма от сенсуализма – в разном их отношении к опыту. Для сенсуалистов практический опыт является обязательным элементом для восприятия и обоснования сущности явлений. В развитии эмпиризма существовали два его типа: идеалистический и материалистический. Так, субъективно идеалистический эмпиризм во многом обязан своему существованию опыту внутренних переживаний, которые благодаря рефлексии сводят внутренний опыт к внешнему. Одними из первых субъективных эмпириков были буддисты и представители адвайты-веданты, полагающие, что опыт переживания мира присутствует только в психике человека, который невежественно опредмечивает свои ощущения, рождая несуществующий внешний мир. Снекулировать на опыте внутренних переживаний пытались в Древней Греции и софисты. Так, например, Протагор утверждал, что человек – мера всех вещей, существующих – так как они для него существуют, и несуществующих – так как их для него нет. Следовательно, каким представляется человеку мир, такой он для него и есть. Кант и другие субъективные идеалисты приходили к убеждению, что только внутренний опыт рассудка

и чувств конструирует законы, которых на самом деле во внешнем мире нет. Идеалистический эмпиризм, опирающийся на внутренние, инстинктивные ощущения, получил особенно широкое распространение с середины XIX века, когда он выступил в качестве гносеологической основы позитивизма и родственных ему направлений махизма, прагматизма, логического позитивизма и др. В глубинной психологии Юнга «коллективное бессознательное» содержит в себе архетипы, становится источником внутреннего опыта, осмыслив который, субъект творит культуру.

Материалистический эмпиризм расцвел в Новое время. Его представляли Бэкон, Гоббс, Локк, французские материалисты XVIII века. Эта позиция наиболее ярко была выражена Бэконом, полагавшим, что индукция может обеспечить достоверность знания. И, наконец, органичное сочетание опыта внутреннего осмысления, осуществляемого рефлексивным способом, с опытом внешним, воспроизводимым экспериментально, позволяет сказать, что диалектический материализм, удачно сочетая оба направления эмпиризма, подтвердил их истинность в своих законах, которые в равной мере распространяются как на мышление, так и на мир.

Сенсуализм – последнее, четвертое направление в теории познания; согласно ему телесные чувства являются главной формой достоверного познания. Идеи сенсуализма формируются уже в философской школе Древней Индии. Так, чарвака возлагала на телесные чувства главную нагрузку в процессе познания. В китайской философии подобную позицию поддерживали конфуцианцы. В древнегреческой философии к сенсуалистам можно отнести почти всех натурфилософов. А изречение Аристотеля о том, что «нет ничего в разуме, чего раньше не было в чувствах», стало общим положением для всего сенсуа-

лизма. Система материалистического сенсуализма была сформулирована Эпикуром, являвшимся главным представителем этого направления в античности и одним из наиболее последовательных сенсуалистов в истории философии. Виднейшими представителями сенсуализма были французские материалисты XVIII века: Ламетри, Гельвеций, Дидро, Гольбах. Они последовательно связывали ощущения как основу всех знаний с объективным миром как их источником. Именно в их учениях утверждалось, что внешняя среда играет решающую роль в формировании человеческого сознания.

Какие же способы использовал сенсуализм в процессе познания мира? Этот способ назывался чувственным наблюдением и осуществлялся посредством телесных чувств: зрения, слуха и др. Сам процесс наблюдения включал в себя три взаимосвязанных формы. Это ощущения, восприятие и представление. Так, ощущение представляет собой отражение в сознании человека отдельных сторон, свойств предметов, непосредственно воздействующих на органы чувств. Ощущения выступают компонентами более сложного образа – восприятия. Восприятие – это целостный образ предмета, данный сознанию при непосредственном наблюдении за ним. Представление – это обобщенный чувственно-наглядный образ предмета, возникший из памяти. В момент представления познание не нуждается в прямом контакте с предметом, так как хранит его в себе в виде образа.

Общий вывод гласит, что гносеология как фундаментальный раздел философии не является в полной мере самостоятельной, а зависит от предыдущих двух разделов. Именно поэтому четыре формы познания, образуя направления в гносеологии, являются продолжением свойств сознания человека, благодаря которым субъект рисует соответствующие им картины мира. Так, интуи-

ция, рождая иррациональное направление в гносеологии, чаще всего изображает мистическую картину мира. Рассудок, определяя рациональные направления, создает метафизическую картину мира. Инстинкты, оформляя эмпирические направления, предопределяют диалектическую картину мира. А телесные чувства создают сенсуалистическое направление, которому чаще всего соответствует мифологическая картина мира.

§ 5. Есть ли связь между формами познания и видами знания?

Знания выступают результатом познавательного процесса, который осуществляет субъект по отношению к реальности. Это значит, что всякое знание не существует вне субъекта и, являясь представлением, становится причиной того или иного отношения к действительности. Знание может быть истинным, если оно адекватно отражает закономерно изменяющуюся реальность, или ложным, если оно неадекватно. Абсолютного знания не бывает, ибо, принадлежа разным областям, одно и то же знание обретает свою специфику. Какие же области человеческой деятельности делят знания на виды?

Отталкиваясь от природы человека, мы обнаружили четыре наиважнейших свойства сознания, которые дробят реальность на иерархически упорядоченные сферы. Так, интуитивной способности сознания, иррационально познающей реальность, соответствует духовная сфера, где высшим видом знания становится религия. Рассудочной способности сознания, рационально познающей реальность, принадлежит интеллектуальная сфера, высшим видом знания о которой выступает философия. Инстинктивной способности сознания, эмпирически познающей реальность, отвечает физическая сфера, высшим видом знания о которой становится искусство. Телесно-

чувственным способностям сознания, сенсуалистически познающим реальность, соответствует общественная сфера, высшим видом знания о которой является мораль.

Вместе с тем мы помним, что каждому виду знания, озвучивающему свою сферу, принадлежит своя высшая ценность, во имя которой и существует это вид знания. Следовательно, религиозное знание является средством для обнаружения во всем, что окружает человека, высшей ценности – Блага, выступающего абсолютным источником вечной жизни. Философское знание выступает средством для обнаружения во всем, что окружает человека, высшей ценности – истины, открывающей законы превращения всех временных форм. Художественное знание выступает средством для обнаружения во всем, что окружает человека, высшей эстетической ценности – красоты, которая выявляет эмоциональное отношение субъекта к реальности. И моральное знание становится средством для достижения людьми, живущими в обществе, высшей цели – добра, проявляющегося в виде гармоничного их сосуществования. Таким образом, высшие ценности: благо, истина, красота и добро – становятся субстратом, концентрирующим в себе те виды знания, к которым стремится человек во имя собственного совершенства.

Вместе с тем, все фундаментальные виды знания: религия, философия, искусство и мораль, комбинируясь между собой, рождают вторичные виды знания, обязанные своему существованию союзу познавательных способностей человека. Так союз рассудка и инстинктов и соответствующих им философии и искусства рождает научный вид знания, в котором органично переносится стремление как к истине, так и к красоте. И действительно, наука, выступая частной формой искусства, признает истинным только объективный опыт – эксперимент, в от-

личие от искусства, где уникальный опыт субъективного переживания кладется в основу художественно-образной реальности, которая столь же искусственна, сколь и научна. Кроме того, красота научной теории является серьезным аргументом, подтверждающим ее истинность.

Обыденное знание выступает примером союза примитивных форм сосуществования морали и философии, где субъект, ориентируясь на повседневный опыт и практическую пользу, вырабатывает совокупность нормативных суждений и оценок, позволяющих ему выжить, обеспечив свое существование как среди людей, так и в определенных природно-климатических условиях. Здесь предфилософские формы наделяют человека здравым смыслом, а мораль – ценностными ориентирами.

В мифологическом знании осуществляется взаимодействие между телесно-чувственными способностями сознания человека и его интуицией, то есть между зарождающейся моралью и религией. Это приводит к тому, что открытые для телесных чувств образы природного мира обретают мистические свойства духовной сферы. Все явное становится проявлением таинственных сил потусторонней реальности.

Подводя общий итог, можно сказать, что все фундаментальные и вторичные виды знания становятся логическим продолжением тех форм познания (направлений в гносеологии), благодаря которым человек реализует познавательный потенциал своего сознания.

§ 6. Познаваем ли мир?

В зависимости от ответа на этот вопрос философские направления и соответствующие им формы познания делятся условно на два крыла. Первое представляет мнение, что мир непознаваем. Такая позиция именуется

агностицизмом. Ее занимают философы, чаще всего принадлежащие объективному или субъективному идеализму, с соответствующими для них иррациональной или рациональными формами познания реальности. Второе крыло защищает положение, что мир познаваем. Такое отношение называется *гносеологическим оптимизмом*. К нему, как правило, относятся различного толка материалисты, опирающиеся на эмпирические и сенсуалистические формы познания действительности. Рассмотрим их аргументы более подробно.

Объективные идеалисты, используя высшую форму познания – иррациональный метод, приходят к убеждению в существовании высшей силы – Бога, который творит мир ежемгновенно. Его промысел непредсказуем, а потому чудеса в устройстве мира, общества и сознания человека являются подтверждением божественной непостижимости и всемогущества. Ум человека не в состоянии понять «пути Господни» и устройство мира еще и потому, что утратил свою изначальную силу после первородного греха Адама. Подобный религиозный агностицизм присущ не только философам средневековья, но и в некоторой степени современной идеалистической мысли неотолизма, персонализма, экзистенциализма, неотрейдизма и др. Но есть еще и второй вид агностицизма – философский, которого, как правило, придерживаются субъективные идеалисты, использующие рациональные методы познания. Здесь особым образом выделяется учение Канта, положившего в основу своей теоретико-познавательной концепции резкое разграничение «вещи в себе» и «вещи для нас» и таким образом принявшего позицию агностицизма. Используя это разграничение как отправную точку для анализа внутренней активности познающего мышления, Кант показал, что чисто логическим путем невозможно установить

соответствие между объективным миром и системой знания о нем. Более того, природа познания не может быть раскрыта без анализа познавательных возможностей субъекта. Взгляды Канта оказали большое влияние на различные школы позитивизма и неопозитивизма, умножив тем самым число сторонников философского агностицизма.

Представители же стихийного материализма выступают сторонниками гносеологического оптимизма. Опираясь на телесные чувства, они полагали, что существуют границы мироздания, а следовательно, мир познаваем. Оттого космос для натурфилософов представлялся пространством, которое имело ограничение не только в своих размерах, но и в своем содержании. Однако в наиболее развитой форме гносеологический оптимизм представлен в рамках диалектического материализма, сторонниками которого была разработана идея диалектического единства познаваемого с познающим. Здесь практика, опыт, эксперимент выступают, с одной стороны, критерием истинности познания, а с другой стороны – свидетельством превосходства диалектического метода над остальными материалистическими методами.

Подводя итоги, попытаемся расширить решение вопроса «Познаваем ли мир?», связав его со свойствами сознания человека. Можно сказать, что теоретические способности сознания – рассудок и интуиция, не завися от предметного внешнего мира, становятся причиной того, что те философы, которые используют их в своих формах познания, приходят к агностическим убеждениям. Зато те философы, кто полагается в большей мере на достоверность телесных чувств и опыта, погруженного во внешний мир, приходят к убеждению, что он познаваем.

§ 7. Что такое истина?

Истина – это итог познавательного процесса, который, освобождая человека от предрассудков, стереотипов и заблуждений, делает его знание – представление о мире, себе или изучаемом предмете – совершенным. Совершенное, то есть истинное знание либо расширяет внутренний мир человека, либо увеличивает его возможности во внешнем мире. В первом случае человек угодничает самодостаточному и благу Богу, пребывающему в покое; во втором случае человек превращается в Бога-творца, создающего мир и промысливающего над ним. В первом случае истина освобождает человека от мира, во втором от невежества, выступающего источником и причиной возникновения всех форм зла. Поэтому истина является не только гносеологической ценностью, но также онтологической, антропологической и этической. Если онтологическая истина была уже представлена нами ранее в виде четырех философских картин мира, а антропологическая истина – в виде соответствующих им четырех природ человека, то гносеологическая ценность истины представит в виде принадлежащих им концепций, каждая из которых не отрицает другие, а дополняет их.

§ 8. Какова связь между разделами философии и формой существования в них истины?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, будем опираться на такие важные фрагменты уже рассмотренных нами знаний, как философская картина мира, свойства сознания человека, соответствующие им направления в гносеологии и отражающие их виды знаний.

Нам известно, что в мистической картине мира высшей познавательной способностью человека высту-

пает интуиция, которая иррациональным способом обосновывает религиозный вид знания, где формой существования истины становится либо откровение, обнаруживающее себя в христианской и исламской традициях, либо умозрительные принципы, с которых начинается описание мира в античности, в философии Древнего Китая и Индии. Следовательно, откровения и мистические картины – вот форма существования истины, которая открывается человеку на духовном уровне восприятия реальности.

В метафизической картине мира важнейшей познавательной способностью человека является рассудок, чей рациональный метод определяет область философского знания. Здесь формой существования истины становится теория. Она открывается человеку на интеллектуальном уровне восприятия реальности как одна из форм своего существования.

В диалектической картине мира высшим авторитетом пользуется практика, опыт, эксперимент. Все они берут свое начало в инстинктах человека в виде бессознательных ощущений, архетипов, импульсов воли. Поэтому эмпирический путь познания, выбранный диалектикой, созидает сферу науки и искусства, где формой существования истины является закон. Именно он открывается человеку на физическом уровне знакомства с миром.

В мифологической картине мира главной познавательной способностью человека выступают телесные чувства, которые методом сенсуализма оформляют обыденный вид знания и высшее его проявление – мораль. Здесь формой существования истины становится факт, явление, событие. Поэтому все они открываются человеку на самом низшем уровне восприятия реальности.

В заключение можно сказать, что единая по содержанию истина дробится восприятием человека на разные

формы ее существования в виде иерархии представлений о ней: принципов, теорий, законов и фактов. Но подобно тому, как сознание человека – это не отдельно взятые интуиция, рассудок, инстинкты и телесные чувства, а их единство, так и истина представляет собой целостную форму своих проявлений.

§ 9. Какова связь между формами существования истины и ее названиями?

Единая по содержанию, но раздробленная восприятием человека по формам ее проявления, каждая из частей истины получает свое наименование. Это значит, что в духовной сфере божественное откровение или созерцаемые принципы будут именоваться *абсолютной истиной*. Что такое абсолютная истина? Это представление в сознании субъекта о вечном и неизменном. Но если бытие мира пребывает в движении и потому постоянно меняется, тогда чему или кому может принадлежать абсолютная истина? Не соприкасаясь с миром, она становится принадлежностью Бога. А те самые принципы, которые созерцает человеческий ум, на самом деле являются вечными и неизменными идеями мыслями творца. Все проходит, все меняется, все исчезает. Остается только Бог, самосозерцание и совершенное знание которого о Себе и временном мире и есть *абсолютная истина*.

В интеллектуальной сфере теория как продукт рациональной деятельности рассудка дает представление об *объективной истине*. Что такое объективная истина? Это представление в сознании субъекта о закономерно изменяющемся бытии мира. Объективная истина уступает в масштабах своего применения абсолютной истине и потому является ее частью. Поскольку объективная истина описывает атрибутивные свойства самого бытия, она должна

быть универсальной для любой эпохи и сферы, непротиворечивой, необходимой для всех низших областей знания в качестве критерия правоты и образца для подражания. Отражая в сознании субъекта объективные свойства реальности, она не зависит ни от его воли, ни от его вкуса, как впрочем, и от состояния человечества в целом.

В физической сфере, то есть в проявленном для человека природном мире, законы становятся результатом эмпирического метода познания реальности, рождая представление об *относительной истине*. Что такое относительная истина? Это представление в сознании субъекта о закономерно изменяющемся фрагменте мира. Это значит, если объективная истина отражает атрибутивное свойство мира в целом, то относительная истина — лишь отдельный его фрагмент. Следовательно, подобно тому, как объективная истина является частью абсолютной, так и относительная истина остается частью объективной. Изучая фрагмент реальности в отдельно взятой сфере, относительная истина принадлежит одной из дисциплин науки. Естественно, что, не претендуя на универсальность, закон выявленной в данном фрагменте реальности получает статус относительной истины. Поэтому всякий научный закон истинен лишь относительно своей области.

В морально-обыденной сфере факт, событие, явление выступают результатом наблюдения телесных чувств, благодаря которым возникает образ *конкретной истины*. Что такое конкретная истина? Это представление в сознании субъекта о причинах, природе и последствиях тех событий, явлений, фактов, которые произошли в конкретное время и в определенном месте. Конкретная истина, оставаясь фрагментом относительной истины, призвана учитывать особенности и условия, в которых развернулось событие. Единичность и потому неожиданность проявления конкретной истины делают ее уникальным

явлением, которое невежественное сознание часто принимает за случайность. Однако так как в закономерно развивающемся мире случайностей быть не может, то так называют только непознанные конкретные истины. Вместе с тем, свершившееся единичное событие, например, день рождения человека, часто именуют правдой, которая становится обыденной формой проявления конкретной истины.

Подводя общий итог, можно сказать, что абсолютная, объективная, относительная и конкретная истины отличаются главным образом масштабом своего проявления. А так как истина едина, то все они остаются разными проявлениями высшей абсолютной истины.

§ 10. Какие концепции могут представлять абсолютную, объективную, относительную и конкретную истины?

Из предыдущего параграфа следует, что абсолютная истина отличается своим принципиальным отношением к реальности, а следовательно, изначальностью и максимальной широтой охвата. Объективная истина теоретична, ибо, пытаясь универсальным образом описать изменчивую реальность, задает парадигму, образец для всех областей теоретического мышления. Относительная же истина конкретна в своей объективности и объективна в своей конкретности. Такое сочетание может опираться только на закон, описывающий повторяющиеся во времени изменения реальности на одном из ее участков. И, наконец, конкретная истина проявляет себя в факте, демонстрируя все многообразие форм единичного по содержанию мира. Однако возникает вопрос: «А сложились ли такие подходы в науке, концепции которых упирались бы в выше названные философские истины?». Оказывается, сложилось множество концеп-

туальных подходов, но мы обратимся к рассмотрению наиболее авторитетных среди них.

Так, принципиальность абсолютной истины отражает, например, *когерентная концепция истины*, которой обычно придерживаются сторонники монизма, считающие, что мир есть единое целое. В нем все, даже малые и незначительные явления связаны между собой. Поэтому знание об отдельной вещи или явлении должно соответствовать и согласовываться с системой знания о мире в целом. Истина едина, однако раздробленные ее части – истины меньших масштабов – должны оставаться элементами изначальной и всеохватывающей абсолютной истины. Среди сторонников этой концепции мы находим множество объективных идеалистов, одним из видных представителей которых был Гегель.

Универсализм и необходимость объективной истины стала представлять классическая концепция, которая под истинностью понимала точное и достоверное отображение реальности в знании. Здесь истина выступает соответствием представлений в сознании субъекта с познаваемой реальностью. Поскольку центральной идеей этой концепции является феномен соответствия (корреспонденции), то ее часто называют «корреспондентная теория истины». Получив свое начало от Аристотеля, в дальнейшем она обрела наибольшее распространение по сравнению с другими подходами.

Относительной истине с ее законотворческим началом более всего соответствовала прагматическая концепция, суть которой сводилась к тому, что знание может быть оценено как истинное, если способно обеспечить получение реального результата, пользы. В этой связи как наука, так и искусство весьма прагматичны. Ведь если ученый не добивается реальных результатов в своих научных поисках, то его квалификация может

быть подвергнута сомнению. Также и художник, чьи произведения не будут пользоваться спросом, будет обречен на голод. По большому счету, всякая деятельность связана со стремлением к успеху, а там, где успех постоянен, рождается закон его достижения. Прагматическая концепция истины разрабатывалась Ч. Пирсом, М. Джеймсом и Д. Дьюи.

Уникальность, а порой и неповторимость конкретной истины защищает конвенционалистическая концепция, большой вклад в разработку которой внесли Пуанкаре и Дюгем. Данная концепция утверждает, что истина есть всегда результат соглашения между участниками познавательного процесса. А следовательно, то, что считается истинным в рамках одного научного сообщества, будет считаться абсолютно ложным в границах другого сообщества. Так чаще всего и происходит, когда сталкиваются представители разных школ в науке и философии.

В заключение отметим, что подобно тому, как объективная, относительная и конкретная истины остаются фрагментами единой абсолютной истины на разных участках ее проявления, так и разные подходы, объясняющие развитие науки, остаются частями так называемой «когерентной концепции истины».

Глава 4

Этика

§ 1. Какое место занимает этика в философском мировоззрении?

Если философия – это высшая форма рационального мировоззрения, дающая человеку целостное представление о мире и его месте в нем, то этика, опираясь на

три предыдущих фундаментальных раздела философии: онтологию, антропологию и гносеологию, образует четвертый ее раздел, отвечающий на вопрос: «Как вести себя человеку в мире, чтобы достичь совершенства и счастья?». Все это свидетельствует о том, что этика находится в неотрывном единстве с ними, предлагая человеку «путь» его жизни. К «пути» жизни относятся как цель существования человека, так и средства, ведущие к ней. Ибо по авторитетному высказыванию Аристотеля, изложенному в «Политике», «человек остается несчастным либо из-за того, что он неверно определил цель жизни, либо из-за того, что неправильно выбрал средства, ведущие к ней, либо, наконец, из-за двух причин вместе». Именно поэтому этика выступает «переходным моментом», переводя мировоззренческие взгляды в плоскость конкретных поступков, соединяя теорию с практикой, а учение с жизнью.

§ 2. Что означает термин «этика»?

Слово «этика» происходит от древнегреческого «этос», подразумевающего совместное проживание людей. В дальнейшем оно стало обозначать устойчивую природу какого-либо явления или психического состояния, а у Гераклита этот термин уже определяет характер или природу человека, где этос человека становится его судьбой. Последующее изменение смысла этот термин получает в работах Аристотеля, который образует от него прилагательное «этический», выражающее определенный класс свойств человека, то есть его добродетелей или пороков. С этого момента для определения предметной области поступков человека, находящегося под влиянием своих желаний, Аристотель выделяет новую отрасль знания – философскую дисциплину, получившую название «этика». Таким образом, став фактически ее родоначаль-

ником, он впервые в истории античной философии посвящает исключительно этой проблематике три своих трактата «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика». Последующая трансформация этого термина происходит благодаря римскому философу Цицерону, который, переводя это слово с греческого языка на латинь, создает новый термин, остающийся по сути синонимом старого, – мораль. Иначе говоря, «мораль» становится латинским аналогом греческого слова «этика» и потому изначально смыслового отличия в себе не несет. Продолжая развиваться, этика расширяет и углубляет представления о причинах добродетельных и порочных поступков людей и их последствиях, в связи с чем появляется новый термин – «нравственность», по сути изначально также ничем не отличающийся от предыдущих. Однако в процессе последующего становления смысловое значение термина «нравственность» начинает отличаться от значения слов «мораль» и «этика», представляя собой самостоятельную смысловую единицу. Вместе с тем необходимо отметить, что сложность дифференциации терминов «этика», «мораль» и «нравственность» связана с тем, что нет однозначного их прочтения ни в разных философских школах и направлениях, ни в разных философских эпохах. Нам остается выделить наиболее значительные подходы в их прочтении, для того чтобы, во-первых, обнаружить возможный диапазон их использования и, во-вторых, наиболее тонко подойти к рассмотрению этического знания.

§ 3. В чем смысловое различие слов «этика», «мораль» и «нравственность» в современном их понимании?

Со временем произошло разделение смыслов, стоящих за терминами «этика», «мораль» и «нравст-

венность». И хотя общее их понимание в разных традициях отличается друг от друга, можно выделить некоторое универсальное значение, закрепившееся за каждым из них.

Так, например, за термином «этика» закрепилось название раздела философского знания, занимающегося изучением происхождения морали и форм ее проявления.

За термином «мораль» закрепилось представление о специфической форме общественного сознания, выработавшей в себе образцы поведения людей в социальной группе, где есть свои поведенческие нормы, ценности, средства для их достижения и, конечно же, цели, в которых все это реализуется. Нормативное поведение в конкретной морали стало именоваться «добром», а ненормативное — «злом». Другими словами, мораль регулирует поведение как отдельного человека так и общества в целом. Вместе с тем не стоит путать мораль с правом. Если мораль — это законодательно и уголовно не наказуемое право, то право — это обязательная и законодательно прописанная мораль, нарушение которой влечет за собой наказание, связанное с лишением свободы или самой жизни. Иначе говоря, если мораль — это неписанный исторически сложившийся образец поведения человека в обществе, нарушение которого не влечет за собой ощутимых потерь, то право — это прописанный документ договорного происхождения, производ по отношению к которому влечет серьезный, а иногда и неправимый ущерб.

И, наконец, за «нравственностью» укрепились предельно высокие принципы человеческого поведения, универсальная природа которых объясняется их божественным происхождением.

§ 4. В чем отличие и схожесть нравственности и морали?

Нравственность имеет имманентную природу происхождения для сознания человека, так как чаще всего рождается либо в форме религиозного откровения, либо в форме голоса совести, стыда, который чаще всего указывает, как себя вести в конкретной ситуации. Нравственные установки становятся результатом экстатического состояния человека, пребывающего в искусственной или естественной изоляции от внешнего мира, создающей условия для осуществления диалога субъекта с Богом или высшей реальностью. Подобная связь называется религиозной, потому нравственные установки обретают высший смысл. Голос совести в нерелигиозных системах и мировоззрениях остается «тенью» нравственных положений, так как в отличие от последних совесть не формулирует правило, а лишь указывает в конкретной ситуации субъекту, что его поступок предосудителен. И, хотя совесть, например, в христианстве считается «божественным голосом», в атеистических мировоззрениях пренебрегают этим дополнением. Существенным свойством нравственных устоев выступает то, что, рождаясь в разных религиозных традициях, они отличаются друг от друга лишь формой и манерой изложения, сохраняя единство своего содержания. Так, Моисей на горе Синай получил в качестве религиозного откровения нравственные положения, которые стали высшей поведенческой нормой не только для иудаизма, но и для возникшего в его недрах христианства. В зарождающейся исламской религиозной культуре откровения, полученные Мухаммедом в экстатическом состоянии, стали основой нравственного отношения к жизни. В Древней Индии в брахманических кругах мудрецы — рини олицетворяли собой Брахмана, передавая из уст в уста предания.

ный памятник нравственных установлений, запечатленный в Ведах и разъясняемый Упанишадами.

Мораль имеет трансцендентную природу происхождения для сознания человека, так как рождается в результате воздействия на него агрессивных сил внешнего мира, которые имеют как природные, так и социальные свойства. Если рассматривать происхождение морали более подробно, то необходимо упомянуть, что на ее формирование воздействуют климатические и географические условия жизни общества. Особое влияние на мораль оказывают исторические аспекты, к которым относятся политические условия, традиции и обычаи народа, то есть его культура и, наконец, цивилизационный фактор, включающий в себя уровень социальных благ и комфорта. Все это, комбинируясь между собой, формирует в сознании народа определенный стереотип поведения, который меняется со временем, подчиняясь изменчивым влияниям политики и подъема или падения общего уровня благосостояния. Поэтому мораль в одном и том же обществе меняется со временем порой до неузнаваемости, диктуя противоположные принципы поведения. Ярким примером может послужить трансформация морали в России, которая в XX веке меняла свои устои несколько раз. Мораль царской России была вытеснена «моралью пролетариата», где «кодекс молодого строителя коммунизма» сменил «русскую идею». И, наконец, мораль социалистической страны была заменена моралью постсоциализма, где высшей неписанной ценностью стала условная единица материального благополучия. Таким образом, можно сказать, что неизменной по содержанию и простой по форме нравственности противостоит постоянно меняющаяся в своем сложном содержании мораль, представляющая конгломерат природных, исторических и цивилизационных сил, воздействующих на общественное бытие. А это значит,

что единству нравственных принципов противостоит множественность моральных устоев, имеющих различные масштабы своих влияний. Классифицируя масштабы морали, можно выделить следующие их типы.

1. Мораль эпох: античная, средневековая, Нового Времени, Просвещения, современная и т. д.

2. Мораль культур: индийская, греческая, китайская, исламская.

3. Мораль государств: России, Франции, Италии, Германии и т. д.

4. Мораль философских школ: стоиков, софистов, эпикурейцев, неоплатоников.

5. Мораль каст: браминов, кшатриев, вайш, шудр.

Все это свидетельствует о том, что нравственность выступает сферой отношений между человеком и Богом или между внешним и внутренним «Я» человека и потому покоится на принципе: «Стань совершенным, как твой Бог, ибо человек создан по образу Его и подобию». В то время как мораль выступает сферой отношений между людьми в обществе и потому определяется принципом: «Поступай с другими так, как ты хотел бы, чтобы поступили с тобой».

Из этого следует, что множество общественных моралей становится причиной дезинтеграции, отчуждения одних людей от других, одних народов от других, выступающая неиссякаемым источником самых разных ссор, конфликтов, войн. Единство же нравственных положений является гарантом объединения и взаимопонимания разных людей, общественных групп и целых народов с несхожими моральями, но одинаковыми главными ценностями.

Итак, выделим отличия нравственности от морали:

- нравственность имманентна сознанию, а мораль трансцендентна ему;
- нравственность постоянна, а мораль изменчива;

- нравственность едина, а мораль – множественна;
- нравственность интегрирует человека в духовное целое, а мораль интегрирует человека в социальное целое;
- нравственность дает человеку цель его жизни, а мораль определяет средства.

Возникает вопрос: а есть ли вообще схожесть между моралью и нравственностью? Оказывается, есть, ибо по большому счету они едины. Так как мораль – это пространственно-временная проекция нравственности, а нравственность – это идеально-универсальная или абсолютная мораль. Поэтому мораль – это низшая форма проявления нравственности, а нравственность – это высшая форма установленной морали. Образно сравнивая их между собой, можно сказать, что нравственность – это «ось» вращающегося колеса, а мораль – его обод.

§ 5. Какие типы отношений могут сложиться между нравственностью и моралью?

Между нравственностью и моралью может сложиться иерархичный ряд отношений, соответствующий своей картине мира и ее антропологической концепции. Так высшим типом отношений между нравственностью и моралью будет тот, что присущ мистической картине мира и теоцентрической концепции человека. Здесь нравственность безраздельно властвует, упраздняя всякую временную форму морали. Отчего тип подобных отношений условно назовем «нравственно-аморальный», а тип мировоззрения – религиозным. Выразителями подобных взглядов становятся святые, пророки, жрецы, религиозные лидеры. Доказательной базой здесь может выступить аморальное поведение Моисея, Будды, Христа, Мухаммеда и др. Все они восстали против старых мо-

ральных устоев, противопоставив им свое религиозное учение. Так, например, Моисей, испытывая свой народ на прочность, не раз казнил маловерных за их отступление от новой веры в угоду божественному персту. Будда восстал против моральных устоев современного для него индийского общества, где кастовый подход не допускал низшие слои населения до спасительного учения жрецов. Христос интерпретировал веру так, что противопоставил свои взгляды не только книжникам и фарисеям, но даже целой религии иудаизма, устои которой он пошатнул, сделав ее доступной и для других народов. Однако более всего восхищает и одновременно ужасает аморальная нравственность Авраама, который, жертвуя единственным и горячо любимым сыном Исааком, продемонстрировал безграничную преданность Воле Бога, стоящей для него превыше всех земных благ, сконцентрированных в единственном его ребенке.

Следующим типом отношений между нравственностью и моралью будет тот, что присущ метафизической картине мира и космоцентрической концепции человека. Здесь нравственность, мирно сосуществуя с моралью, образует интеллектуальную гармонию. Отчего тип подобных отношений условно назовем «нравственно-моральным», а соответствующий тип мировоззрения – философско-космополитическим. Представляют подобные взгляды граждане мира – мудрецы и философы. Именно они принимают устои любой морали, которая не мешает им видеть в ней проявления единой божественной реальности. Примером, иллюстрирующим полную гармонию между нравственностью и моралью, может быть жизнь и смерть Сократа, который сумел сохранить в критической ситуации своей жизни верность как божественной воле, проявившейся в его внутреннем голосе, так и морали города, требовавшей отречься от своих взглядов. Ценой

- нравственность едина, а мораль – множественна;
- нравственность интегрирует человека в духовное целое, а мораль интегрирует человека в социальное целое;
- нравственность дает человеку цель его жизни, а мораль определяет средства.

Возникает вопрос: а есть ли вообще схожесть между моралью и нравственностью? Оказывается, есть, ибо по большому счету они едины. Так как мораль – это пространственно-временная проекция нравственности, а нравственность – это идеально-универсальная или абсолютная мораль. Поэтому мораль – это низшая форма проявления нравственности, а нравственность – это высшая форма установленной морали. Образно сравнивая их между собой, можно сказать, что нравственность – это «ось» вращающегося колеса, а мораль – его обод.

§ 5. Какие типы отношений могут сложиться между нравственностью и моралью?

Между нравственностью и моралью может сложиться иерархичный ряд отношений, соответствующий своей картине мира и ее антропологической концепции. Так высшим типом отношений между нравственностью и моралью будет тот, что присущ мистической картине мира и теоцентрической концепции человека. Здесь нравственность безраздельно властвует, упраздняя всякую временную форму морали. Отчего тип подобных отношений условно назовем «нравственно-аморальный», а тип мировоззрения – религиозным. Выразителями подобных взглядов становятся святые, пророки, жрецы, религиозные лидеры. Доказательной базой здесь может выступить аморальное поведение Моисея, Будды, Христа, Мухаммеда и др. Все они восстали против старых мо-

ральных устоев, противопоставив им свое религиозное учение. Так, например, Моисей, испытывая свой народ на прочность, не раз казнил маловерных за их отступление от новой веры в угоду божественному персту. Будда восстал против моральных устоев современного для него индийского общества, где кастовый подход не допускал низшие слои населения до спасительного учения жрецов. Христос интерпретировал веру так, что противопоставил свои взгляды не только книжникам и фарисеям, но даже целой религии иудаизма, устои которой он пошатнул, сделав ее доступной и для других народов. Однако более всего восхищает и одновременно ужасает аморальная нравственность Авраама, который, жертвуя единственным и горячо любимым сыном Исааком, продемонстрировал безграничную преданность Воле Бога, стоящей для него превыше всех земных благ, сконцентрированных в единственном его ребенке.

Следующим типом отношений между нравственностью и моралью будет тот, что присущ метафизической картине мира и космоцентрической концепции человека. Здесь нравственность, мирно сосуществуя с моралью, образует интеллектуальную гармонию. Отчего тип подобных отношений условно назовем «нравственно-моральным», а соответствующий тип мировоззрения – философско-космополитическим. Представляют подобные взгляды граждане мира – мудрецы и философы. Именно они принимают устои любой морали, которая не мешает им видеть в ней проявления единой божественной реальности. Примером, иллюстрирующим полную гармонию между нравственностью и моралью, может быть жизнь и смерть Сократа, который сумел сохранить в критической ситуации своей жизни верность как божественной воле, проявившейся в его внутреннем голосе, так и морали города, требовавшей отречься от своих взглядов. Ценой

своей жизни Сократ остается образцовым гражданином и верным слугой открывшегося для него Бога.

Диалектическая картина мира с присущей ей естественно-научной концепцией человека рождает следующий тип отношений между нравственностью и моралью, который условно можно назвать «безнравственно-моральным». Ведь это и понятно, если диалектика, которой придерживаются научные материалисты, отрицает существование Бога – причины и источника рождения мира, то нравственные устои как результат божественного откровения просто отсутствуют. Здесь все объясняется через безличные универсальные законы, которые с неумолимой последовательностью всякое явление готовы обосновать как естественное, а следовательно, необходимое. Подобный тип мировоззрения именуется научным. Его аналогом в философии и культуре становится общественно-родовое мировоззрение политиков и царей. В качестве примера можно привести сюжет трагедии Еврипида «Ифигения в Авлиде», где царь Агамемнон не только жертвует своей любимой дочерью Ифигенией во имя победы и славы греческого войска, но и уничтожает целый город – Трою из-за предательства Елены и вероломства обольстившего ее Париса. Именно поэтому здесь не идет речь ни о какой нравственности, она неведома героям трагедии Еврипида. Тут говорится об уязвленном самолюбии государственного мужа, готового пожертвовать любимыми людьми и уничтожить все на своем пути, дабы восстановить попиранную честь и «втопанное в грязь» доброе имя греческого народа.

Мифологическая картина мира с соответствующей ей натуралистической концепцией человека определяет «безнравственно-аморальный» тип отношения с присущим для него обыденно-мифологическим мировоззрением, носителями которого в философии выступают на-

турфилософы, а в будничной жизни – простолюдины, чернь, обыватели. Начнем с натурфилософов, которых вроде бы нельзя обвинить в аморализме. А между тем яркие их представители: Гераклит, Демокрит, Аристипп и отчасти Эпикур – вели достаточно аморальный образ жизни, за что не раз подвергались осуждению со стороны сограждан. Будь то Гераклит, отрекшийся от активной общественной жизни и проводящий остаток своей жизни при храме. Презируя сложившийся общественный уклад, Гераклит с упреком говорит, что худших – большинство, лучших – мало, а потому за одного доброго человека можно пожертвовать всем. Будь то Демокрит, промотавший состояние умершего отца и потому предавшийся созерцательной жизни, за что был преследуем соотечественниками до тех пор, пока не получил моральную поддержку авторитетнейшего гражданина Гиппократа. Будь то Аристипп, единственным принципом которого стало желание угождать тиранам, чья высокая плата за философские услуги Аристиппа позволяла ему ни в чем не нуждаться и жить роскошно. Будь то Эпикур, которого не интересовали злободневные проблемы его народа из-за того, что лучшей жизнью он считал жизнь изолированную, ни в чем не приметную и ни от кого не зависимую. Все это говорит о том, что натурфилософы не разделяли моральные устои общества, в котором жили. Но вместе с тем нельзя сказать, что у них были высокие нравственные принципы, универсализм которых мы встречаем в религиозно-философских доктринах неоплатонизма, иудаизма, индуизма, христианства, ислама и т. п.

В античной трагедии пример безнравственно-аморального поведения мы видим в трагедии Сенеки «Фидест», в которой царствующий брат – Атрей убивает своих племянников и, приготовив из них еду, угощает ею

своего брата и их отца Фиеста в отместку за его притязания на трон. Ужас, охвативший Фиеста, когда он понял, что ест своих детей, превратился в проклятие дома Атрея, трагическая гибель которого излагается уже в других трагедиях.

Подводя общий итог иерархии взаимоотношений между нравственностью и моралью, мы вынуждены признать, что она является логическим продолжением ранее рассмотренных нами важнейших разделов философии: онтологии и антропологии, благодаря которым мы обнаружили, что манера поведения, этические нормы, которыми сознательно или бессознательно руководствуются люди, выступают необходимым следствием их представления как о мире, так и о самих себе.

§ 6. Какие существуют формы этических мировоззрений?

Поскольку этика – это фундаментальный раздел философии, изучающий происхождение различных форм морали и их отношения к единой нравственности, то можно обнаружить ряд этических мировоззрений, образующих иерархию, подобную онтологической, антропологической и гносеологической.

Высшим этическим мировоззрением выступает то, которое стремится к духовному Благу. Под духовным Благом в разных философских системах подразумевается такой Абсолют, который носит имя либо Ничто, либо Бога, либо Единого, что по сути остается одним и тем же.

За ним по степени совершенства следует этическое мировоззрение, где высшим благом становится интеллектуальный Абсолют, принимающий форму мирового Закона, именуемого в разных системах Логосом, Софией, кармой, Дхармой, Дао и т. п.

Третьим «по рангу» становится мировоззрение, преклоняющееся перед физическим Благом, за которым стоят все формы жизни. Абстрактная жизнь становится культом, а все конкретные формы ее проявления обретают статус высшей ценности.

И на последнем месте остается мировоззрение, преклоняющееся перед материальными благами, за которыми стоят плоды цивилизации, сулящие телесно-чувственные удовольствия.

Таким образом, четыре выше перечисленных типа Блага – духовное, интеллектуальное, физическое и материальное обуславливают соответствующие формы этических мировоззрений: абсолютизма, интеллектуализма, гуманизма и индивидуализма.

§ 7. В чем единство и различие всех этических мировоззрений?

Общим для всех этических мировоззрений является то, что все они стремятся к достижению высочайшей цели – Блага, а средством его достижения выступает добродетель. Но поскольку Благо онтологично, то в этике оно принимает соответствующую форму, которая именуется счастьем – совершенством. Иначе говоря, счастье – совершенство становится этическим аспектом онтологического Блага. И, действительно, счастье всегда представляет ту универсальную ценность, к которой стремятся сознательно или бессознательно все без исключения, не взирая ни на возраст, ни на образование, ни на социальный статус. Однако для достижения цели необходимы средства. И таким средством становится либо добродетель, либо порок. Поэтому счастье как цель и добродетель и пороки как средства выражают собой единство всей этической проблематики.

Однако поскольку мы обнаружили разные формы этических мировоззрений, то в каждом из них по-своему определяется счастье и добродетель, ему соответствующая. Рассмотрим же, что понимается под счастьем и его добродетелью в разных формах этических мировоззрений.

§ 8. Как выглядит счастье в этике абсолютизма?

В этике абсолютизма счастьем считается либо спасение своей души (христианство, ислам); либо rastворение индивидуального сознания в безграничном Ничто (буддизм, веданта); либо самозабвение индивидуального сознания в Едином Благе (Платон, неоплатонизм). Все вышеперечисленные состояния связаны с «переживанием» духовного удовольствия, более не принадлежащего бытийственным ощущениям. Высшей добродетелью здесь выступает созерцательная способность ума, избавляющая человека от мира. Ярким примером, демонстрирующим подобный подход, может быть учение Платона, который связывает в «Государстве» достижение счастья со сверхбытийственным Благом. Благо для Платона пребывает вне бытия, становясь источником света, ума, самой жизни. Иначе говоря, предельное достижение счастья связано с субъективным переживанием объективного Блага, находящегося выше космоса (Платон. Государство. — 509 b, 517 c). Именно поэтому, считает Платон, при жизни человека счастье в полной мере недостижимо. Зато при жизни счастье доступно только для мудреца и лишь в косвенных формах — в виде единства истины, красоты и добра. Но если подлинного счастья, во имя которого живет человек, в мире нет, то необходимо бежать из него, припоминая тот образ Блага, который видела душа до своего

заклучения в тело (Платон. Теэтет. — 176 a). Созерцать предельное Благо значит умирать для этого мира, чему и учит истинная философия, очищая сознание от всего внешнего (Платон. Федон. — 67 c). Подобному процессу способствуют добродетели человека: мудрость, справедливость, умеренность, мужество. Они то и ведут его от земного счастья к высшему (Платон. Федон. — 69 c). Подобное восхождение к полному и окончательному счастью происходит через «лестницу» благ, среди которых низкими считаются богатство, красота, здоровье. А высшим благом Платон называет мудрость. Мудрость, по Платону, являющуюся одновременно и счастьем, и добродетелью, можно условно разделить на «внешнюю» и «внутреннюю».

Благодаря «внешней» мудрости философ еще пребывает в мире и потому ко всему относится ирагоично, не принимая ничего всерьез. Ибо ничто в мире не заслуживает серьезного отношения (Платон. Законы. — 803 b). Быть может, поэтому мудрец производит на людей впечатление придурковатого человека. Причина же этой «придурковатости» в том, что он пренебрегает пустяками, к которым со всей серьезностью относятся невежественные, далекие от подлинного знания люди (Платон. Теэтет. — 174 a — 175 c). А между тем, только ему можно доверять дела государственной важности. Ибо благодаря своей «внутренней» мудрости такой человек способен привести страну к благополучию. Созерцая гармонию космических сфер, он, подражая им, создает уклад общественной жизни. И подобно тому, как прекрасно звездное небо, где все упорядоченно, так же становится прекрасным и государственное устройство, где всякий человек, занимаясь своим делом, уподобляется звезде (Платон. Послезаконие. — 977 a — 992 e).

§ 9. Как выглядит счастье в этике интеллектуализма?

В этике интеллектуализма, как правило, под счастьем подразумевается предел процесса познания – всезнание, благодаря которому субъект становится выразителем Мирового Закона, озвучивающим его своей жизнедеятельностью. Источником непрекращающихся интеллектуальных удовольствий выступает совершенный рассудок, который через безупречную свою добродетель – рассудительность постигает незримое. В интеллектуально переживаемом счастье человек не ведает страданий, ибо главный их источник – невежество – устранен. Зато важнейшая добродетель рассудительности в процессе общения рождает один из прекраснейших своих плодов – справедливость. Удовольствия же, переживаемые от всезнания и справедливости, значительно сильнее и чище физических и чувственных удовольствий, мимолетность которых делает их иллюзорными. Сторонниками интеллектуально переживаемого счастья в мировой традиции выступают Сократ, стоики, Соломон, Спиноза, Декарт, Кант и другие. Обратимся к сократовскому представлению об интеллектуальной природе счастья.

Этические представления Сократа берут свое начало в аполлоновской традиции интерпретации мира и природы человеческого счастья. А это значит, что все мировоззрение великого философа представлено в сугубо рациональном виде, принципом которого становится изречение, однажды прочитанное Сократом на барельефе храма Аполлона в Дельфах: «Познай самого себя, и тогда ты постигнешь Вселенную и ее богов».

Интеллектуализм этики Сократа имеет свою основу и в онтологии. Так, полагая основанием мира рационально-разумную субстанцию Мирового Логоса, Сократ заочно спорит с одним из своих учителей – Анаксагором,

полагавшим, что Логос статичен и выступает для всех в роли образца для подражания. Сократ превращает Логос мира в динамическую силу, которая через всеобщую необходимость – промысел управляет всем, создавая особый уклад как бытия, так и души человека. Именно здесь начинаются расхождения великого философа с народной религией в споре о сущности промысла. И если народная молва и сложившаяся традиция были уверены, что божественный промысел что-то знает, а о чем-то не догадывается, то сократовское представление о промысле отличается своим всезнанием. На самом деле, говорил он, боги не только знают все мысли, слова и дела людей, но даже выступают «поводырями» для них. Разум же человека, в зависимости от его состояния, либо способен воспринимать божественные указания, присутствующие как во внешнем мире, так и во внутреннем, либо, если разум развращен, то он не способен понять божественные знамения. Мудрый человек обладает необыкновенным путем к их восприятию. К этому, по Сократу, и сводится нравственное совершенство. Ведь мудрость становится результатом достижения гармонии между частью – разумом человека – и целым – мировым Логосом. Описание подобной связи мы встречаем в работе ученика Сократа – Платона, который в своем «Филебе» (29) сравнивает тело человека с телом Вселенной, а его индивидуальный ум – с мировым Логосом.

Рационально-разумный образ высшей субстанции – мировой Логос – тесно переплетен с определением человеческого счастья. Ведь если динамичная субстанция «дробит» мир на гармонично сосуществующие друг с другом части, то всякому индивидуальному разуму определена своя миссия, свое предназначение. Осуществление своего предназначения – призвания ведет к согласию человека как с миром в целом, так и с отдель-

ными его частями. Поэтому ксенофоновский Сократ заявляет: «Кто знает себя, тот знает, что для него полезно, и ясно понимает, что он может и чего он не может. Занимаясь тем, что знает, он удовлетворяет свои нужды и живет счастливо, а не берясь за то, чего не знает, не делает ошибок и избегает несчастий. Благодаря этому он может определить ценность так же и других людей и, пользуясь так же ими, извлекает пользу и оберегает себя от несчастий» (Ксенофонт. Воспоминания. – IV-2, 26–27). Все это говорит о том, что счастье для Сократа есть результат интеллектуальной деятельности. Приблизиться к нему можно благодаря добродетели рассудительности: «Таким образом, благодаря рассудительности и дом под нашим руководством хорошо бы управлялся, и государство, и все прочее, что подвластно рассудительности. И если ошибки будут устранены и воцарится правильность, то все, кто будут так настроены, в любом деле необходимо станут действовать прекрасно и правильно, а ведь те, кто действуют правильно, бывают счастливы. А ведь те, кто действуют правильно, бывают счастливы» (Платон. Хармид. – 171 e – 174 c). Парадокс сократовской этики в том, что универсальная добродетель рассудительности приводит всякого человека к уникальности его индивидуальной природы. Именно поэтому нельзя научиться добродетели, переняв ее от другого. Так как, в конечном счете, у каждого человека она проявляется по-своему. Поэтому не знание как таковое, не знание вообще становится для Сократа символом совершенства, а только то, которое реализует призвание – природу человека. Ибо каждый должен, познав себя, осуществить свое предназначение, чтобы сделать себя столь же прекрасным, как и мир, которым управляет Логос. К этому обращена и молитва Сократа: «Милый Пан и другие здешние боги, дайте мне стать внутренне прекрасным! А то, что у меня

есть извне, пусть будет дружественно тому, что у меня внутри» (Платон. Федр. – 279 c).

Особенностью сократовского счастья выступает то, что тот, кто достиг его при жизни в результате нравственно-интеллектуального совершенствования, способен сохранить его и после смерти. Так в «Апологии» Платона Сократ воспринимает смерть как одно из двух: «Либо умереть – значит стать ничем, так что умерший ничего уже не чувствует; либо же, если верить преданиям, это какая-то перемена для души, переселение ее из здешних мест в другое. Если ничего не чувствовать, то это все равно, что сон, когда спишь так, что даже ничего не видишь. Тогда смерть удивительное приобретение... потому что все время покажется не больше одной ночи. С другой стороны, если смерть есть переселение в другое место, туда, где находятся все умершие... то я готов умереть много раз... чтобы вести там беседы...» (Платон. Апология Сократа. – 40–1c). Подводя итог о несокрушимости счастья доброго человека, Сократ заключает, что «боги не перестают заботиться о судьбах хороших людей ни при их жизни, ни после их смерти» (Платон. Апология Сократа. – 41d).

§ 10. Как выглядит счастье в этике гуманизма?

В этике гуманизма счастье ассоциируется с предельным самовыражением человеческой природы, в отношениях к миру, в мыслях, позициях, поступках. Человек здесь выступает не только центром мироздания, но и главной его ценностью. Занимая место Бога, человек обнаруживает его в самом себе. Однако такое положение не всегда принимало форму позитивного отношения к жизни, но обнаруживало себя и в негативных проявлениях, рождающих произвол людей по отношению к природе, согражданам, другим народам. Человека, который отчасти

взял на себя функции Бога, мы встречаем в диалектическом материализме, ставшем в XX веке в нашей стране идеологией и потому позволявшем проводить губительные эксперименты над природой, направляя течения рек вспять, осушая водоемы или, наоборот, затопляя поля. Все это нарушало экологический баланс в природе, что вело к местному апокалипсису. В разных формах нацизма, где человек тоже берет на себя функции Бога, утверждается приоритет одних наций над другими, а потом и их порабощение или истребление. Так великие идеалы гуманизма обретают противоположные свои формы – геноцида и фашизма. Именно поэтому становится очевидна связь идей Руссо, призывавшего вернуться назад к безгрешной природе, и Ницше, выводившего своей философией новый образ человека – белокурую бестию, которая бы осуществляла главный принцип мира: в борьбе за место под солнцем должен выжить сильнейший. Другой пример: гуманизм проповедей Христа вдохновил К. Маркса на монументальный экономический труд – «Капитал», который ставил похожие цели для человечества, только не в сфере духа, а в области общественно-экономических отношений. Часть человечества вооружилась этими благородными идеями и в результате привела богатейшую страну к нищете. А между тем у истоков гуманистической этики, способной как приблизить человека к Богу, так и ввергнуть его в пучину животных страстей, стоит, казалось бы, ни в чем не повинное учение софистов, с которых начинается просвещенческий дух ориентированных на человека идеалов. Их бесспорная заслуга сводилась к тому, что они одними из первых представителей философской мысли оценили высокую себестоимость жизни человека и его желаний, с которыми необходимо считаться. Однако неоднозначность их заслуг перед обществом была обусловлена той высокой платой, которую

они брали за свои уроки. Это во многом дискредитировало содержание их учения, тем более что за софистами стойко закрепилось представление как о торговцах, спекулирующих специфическим товаром.

Стоимость подобных услуг была «по карману» далеко не всем, зато те, кто проходил «курс» их обучения, обеспечивали себе «карьерный рост» в общественной жизни, становясь виртуозными мастерами хитросплетений языка, искусное владение которым в личных интересах приносило немалые прибыли на судебных процессах, посвященных как гражданским, так и политическим делам. Поэтому гуманизм греческих просветителей носил узкую и чаще всего меркантильную направленность, так как сводился к весьма конкретным материальным интересам и выгодам.

В своих взглядах на счастье человека софисты занимали позицию множественного (плюралистического) субъективизма, являющегося частной формой гуманистической этики. Для обоснования своего мировоззрения и онтологии они опирались на два авторитетных источника, ставших отправной точкой их рассуждений. Одними из главных учителей для софистов были элеаты, утверждавшие, что субстанция мира, а следовательно, и человека, не допускает о себе никакого определения. Более того, в своем чистом единстве она совершенно отрицательна, познанный она быть не может, а потому она ближе к Небытию, чем к бытию: «Все только кажется, на деле же ничего нет», – приблизительно так, опираясь на Парменида, рассуждали Протагор и Горгий. «Нет ничего», «все из Небытия», «все есть мнение и существует только так, как нам кажется», – продолжали утверждать софисты.

Кроме Парменида авторитетным источником для софистов являлось учение Гераклита, в котором огненно-

динамическая субстанция мира позволяла утверждать, что «все течет, все изменяется», превращаясь в свою противоположность. Опираясь на этот фрагмент, софисты приходили к выводу, что в мире нет ничего постоянного. Поэтому все есть и одновременно ничего нет. Все сказывается обо всем и ничто ни о чем (Аристотель. Метафизика. – IV 4, 1007 b 19). Следовательно, о всякой вещи может сложиться два противоположных мнения, и оба они будут истинными.

Если мир есть только кажимость, то каков человек – таковы и вещи, каковы ощущения – таково и ощущаемое. Нет ни истины, ни лжи. Ведь если нет объективно сущего, то есть только то, что является человеку, что кажется ему. Это значит, что конкретный человек становится мерой всех вещей – существующих потому, что они для него существуют и несуществующих, потому что они для него не существуют (Платон. Теэтет. – 152 a). А так как люди по своей природе, вкусам, привычкам различны, то и счастье для одного – в одном, а для другого – в ином. Кроме того, сам человек со временем меняется и потому по-разному смотрит на одно и то же в зависимости от времени суток, настроения, здоровья, образования, возраста и т. д. Следовательно, никакая вещь или отношение к ней не существует объективно, абсолютно. А раз так, то и объективной, всеобщей истины нет и быть не может. Но если нет истины всеобщей, то нет и универсального верного для всех учения о том, как нужно жить и что есть счастье. Для каждого человека счастье свое, и путь к нему уникален.

Всякое учение сводится лишь к убеждению. Искусство убеждать становится той высшей добродетелью, с помощью которой можно убедить кого угодно и в чем угодно. Это искусство называется софистикой. Софис-

тика отлична от диалектики тем, что, экспериментируя над словом и мыслью, искажает понятия и определения, трансформируя их объективный смысл в субъективное значение. Иначе говоря, если диалектика ищет универсальные основания бытия и человека, то софистика, наоборот, нацелена на поиск уникальных оснований жизни каждого человека, отрицая всеобщие ценности. Роль слова в софистике переоценить невозможно. Пбо, как полагают эти философы, всякий человек в словах мыслит, через слово и переубеждается. А раз так, то нет такого состояния, которое не смогло бы для кого-нибудь показаться счастливым: для умирающего от жажды счастье заключается в ее утолении, для умирающего от удущья – в возможности дышать, для умирающего от голода – в еде и т. д. Иначе говоря, что кажется в данное время человеку счастьем, то для него им и является. Иллюстрацией в искусстве подобного отношения к счастью может служить сочинение Метродора, которое называется «О жизни»:

В жизни любая годится дорога. В общественном месте
Слава и мудрость в делах, дома – покой от трудов;
В селах – природы благие дары,
в мореплавании – прибыль,
В крас чужом нам почет, если имеем мы что.
Если же нет ничего – мы одни это знаем.
Женитьба – красит очаг, холостым – более легкая жизнь.
Дети – отрада, бездетная жизнь – без забот.
Молодежи – сила дана, старшие – благочестивы душой.
Вовсе не нужно одно нам из двух выбирать
Не родиться иль скорей умирать: всякая доля блага.

В заключение нужно сказать, что зарождающаяся благодаря учению софистов этика гуманизма заставляла не только уважать каждого человека, скрытый внутри его души мир, но и приучала ценить то, чем человек уже обладал, видя в нем источник своего счастья.

§ 11. Как выглядит счастье в этике индивидуализма?

В этике индивидуализма (эгоизма) счастье неразрывно связано с переживанием телесно-чувственных удовольствий от обладания материальными благами, полученными от природы в виде пищи, здоровья, красоты, и от общества – в виде богатства, славы, власти и т. п. Все эти ценности становятся источниками телесных наслаждений еще и потому, что большинство из тех, кто исповедовал гедонизм, не верил в бессмертие души и потому сознательно или бессознательно имел установку на получение удовольствий «здесь и теперь». Этика индивидуализма – это совокупность моральных концепций, нацеленных на получение эгоистических удовольствий. В первую очередь сюда нужно отнести школу киренаиков с их основателями: Аристиппом, Гелесием, Феодором и др. Кроме того, отчасти к гедонизму имеют отношение такие этические учения как эвдемонизм, эпикуризм, утилитаризм. Однако обратимся к учению о счастье киренаиков, чье название школы стало синонимом гедонизма.

Итак, киренаики исходили из того, что единственно истинными, достоверными и постижимыми для человека являются его телесно-чувственные и внутренние ощущения. Ощущения подразделяются на легкие и мягкие – они вызывают удовольствие, и резкие и бурные – они рожают боль. Удовольствие есть благо, поэтому к нему нужно стремиться. А страдание есть зло, и его необходимо избегать. Блаженное удовольствие – цель человеческой жизни, поэтому неважно, какие средства ведут человека к цели. Важно ее достичь (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – II, 88). Все удовольствия отличаются друг от друга по двум критериям: продолжительности и силе.

Счастье представляет собой сумму возможных удовольствий, к которой нужно стремиться как к пределу человеческих желаний.

Эвдемонизм весьма близок по определению роли удовольствий в жизни человека и представляет жизненную установку, ориентированную на счастье как высшее благо. Именно так понимал цель человеческой жизни Аристотель, который в своем трактате «Никомахова этика» заявляет, что «счастье мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого» (I, 5, 1097 в). Далее он подтверждает свою мысль, говоря, что относительно цели жизни сходятся почти все. Причем как большинство, так и люди утонченные, называют высшим благом счастье (Аристотель. Никомахова этика. – I, 2, 1095 а). Но что же понимает под счастьем Аристотель? В категорию счастья философ включает три типа благ:

- 1) внешние;
- 2) относящиеся к телу;
- 3) относящиеся к душе.

Для нас здесь важно отметить, что без внешних и телесных благ Аристотель не представляет себе счастья, разделяя свое мнение с гедонизмом. К внешним благам он относит богатство, почет, наличие друзей, удачу. К телесным – здоровье, силу, красоту. Все это неотъемлемые ценности гедонизма. И, наконец, в форме вопроса Аристотель сам формирует определение счастья: «Что же мешает назвать счастливым того, кто действует в полноте добродетели и кто достаточно обеспечен внешними благами, причем не на случайном отрезке времени, но в течение полной жизни?» (Аристотель. Никомахова этика. – I, 11, 1101).

Итак, этика индивидуализма, включающая в себя разные мировоззренческие установки, огромное значение

придает переживаниям телесных чувств, чьи ощущения удовольствия и страдания часто становятся главным критерием добра или зла.

§ 12. Можно ли дать общее определение счастью?

Счастье — высшая цель человеческой жизни, имеющая множество синонимов, подразумевающих под собой предел всех человеческих устремлений. Так, бытийственным его аспектом выступает Благо или Абсолют, достижение которого обеспечивает состояние счастья. Аксиологическим его аспектом является высочайшая ценность, по отношению к которой все остается лишь средством. Психологическим аспектом становится удовольствие и превосходная его форма — блаженство. И, наконец, моральным аспектом счастья является довольство своей долей, судьбой, участием. Поэтому категория счастья — это сложное понятийное образование, парадокс которого заключается в том, что оно переживается в простых, самых чистых ощущениях. Ведь еще Аристотель, родоначальник психологии, утверждал, что две силы, два типа ощущений управляют человеческим поведением. Это ощущение или сила удовольствия, к которому все сознательно или бессознательно стремятся, и ощущение или сила страданий, которых все пытаются избежать. Учитель же Аристотеля — Платон еще раньше утверждал, что наивысшие формы удовольствия и наивысшие формы страдания в сознании не нуждаются, а потому сознание и разум человеку необходимы, когда диапазон этих ощущений переживается не в чистом, а в замутненном виде. Следовательно, роль сознания заключена в осмыслении смутных ощущений и обнаружении пути своей жизни, который будет удалять от страданий и приближать к удовольствиям. Из вышесказанно-

го можно сделать предположение, что счастье складывается из совокупности удовольствий, которые в течение жизни способен пережить человек. Однако возникают два вопроса, на которые мы будем вынуждены последовательно ответить. Вопрос первый: в результате чего рождается удовольствие? Вопрос второй: удовольствие едино или многообразно? Отвечая на первый вопрос, мы вспомним, что этика зависима от разделов философии, которые мы рассматривали ранее. А это значит, что онтология и антропология обуславливают собой пути достижения удовольствия, которые связаны с воссоединением части — души человека со своим целым — субстанцией мира. Поэтому удовольствия свидетельствуют о приближении части к вечной жизни целого, а страдания — об удалении от нее. Ответ на второй вопрос будет следующим. Из-за того, что субстанция и высшее удовольствие едины, истечение в мир эманации рождает лестницу, то есть иерархию удовольствий, порядок переживания которых является свидетельством совершенствования человека, связанным с переходом от низших удовольствий к высшим. Или, наоборот, выступает свидетельством деградации, порчи, если происходит спускхождение от высших удовольствий к низшим. Как же выглядит эта иерархия? Самым высоким удовольствием выступает духовное, включающее в себя переживание бессмертия, полной свободы и других атрибутов вечной жизни. За духовными удовольствиями следуют интеллектуальные, к коим относятся знания о целом и высшая их форма — знание самого себя. Если духовное удовольствие делает человека богоподобным, то есть само достаточным, то интеллектуальные удовольствия позволяют человеку гордо называть себя разумным. Более низкими удовольствиями становятся физические. Они роднят человека с животным миром и потому свя-

запы с общими для них стремлениями к самосохранению, здоровью, красоте, силе, продолжению рода. Самыми низкими удовольствиями остаются общественно-моральные, так как именно с них начинается восхождение человека к высшему счастью и совершенству. Эти удовольствия насильственно прививаются человеку с детства обществом. Источником этих удовольствий становятся, деньги, карьера, власть, слава. Это примитивные удовольствия, приобщение к которым делает человека абсолютно зависимым от них. А по мере пользования ими все более и более увеличивает количество пороков, если они не ведут к удовольствиям более высокого порядка. Возникает следующий вопрос: а все ли вышеперечисленные блага и удовольствия, вытекающие из них, в равной мере необходимы для достижения полного счастья? Субстанция, изливаясь в мир, образует иерархический ряд удовольствий, где низшие играют роль средства для достижения более высоких удовольствий. Последние же, в свою очередь, играют роль средства для достижения следующих удовольствий. Здесь пределом возможного всемерного ощущения счастья становится лишь духовное удовольствие, единство и целостность которого снимает необходимость низших его раздробленных в сознании человека форм. Поэтому общественные блага являются побудительным мотивом для поступков человека, который опирается в основном на свои телесные чувства. Более высокие физические блага становятся мотивацией для деятельности тех, кто опирается на внутренне-инстинктивные ощущения. Элитарные интеллектуальные блага выступают побудительной силой для тех, кто способен использовать в полной мере свойства своего рассудка. И лишь те, кто освоил всю мощь своего разума, раскрывающего себя через интуитивно-созерцательную деятельность, в пол-

ной мере достигают абсолютного счастья, растворяя свое сознание как временную часть в бесконечной и вечной жизни высшей духовной субстанции, имена которой могут быть Бог, Аллах, Брахман, Дао, Нирвана, Единое, Пуруша и т. п.

Однако именно на этом этапе мы приходим к осознанию подлинного места счастья в жизни человека. Являясь результатом совершенного отношения к себе, миру и людям, оно открывает себя не как цель, а как следствие верно прожитой человеческой жизни. Только теперь можно окончательно сказать, что целью человеческой жизни должно быть самосовершенствование, тогда как следствием этого совершенства станет счастье.

Формы проявления счастья в совершенном сознании человека можно условно разделить на внешние и внутренние. Внешние формы счастья доступны для постороннего взора и потому открывают себя через апатию (то есть отсутствие страстей), эвтюмию (то есть душевное равновесие) и высшую их форму — аскетизм — состояние воздержания от благ внешнего мира. Зато внутреннее содержание счастья скрыто от наблюдателя. Внутреннее счастье проявляет себя в виде автаркии — самодостаточности и атараксии — внутреннего покоя и невозмутимости.

Завершая исследование природы счастья, необходимо выделить две формы его проявления — низшую и высшую. Низшие формы счастья, переживаемые в моральных и физических ощущениях, гармонизируют человека с миром, превращая как его жизнь, так и саму смерть в источник удовольствия. Высшая же форма счастья, переживаемая в интеллектуальных и духовных ощущениях, избавляет человека от зависимости от внешнего мира, даруя ему божественную самодостаточность, ощущение бессмертия и свободы.

§ 13. Что такое совершенство?

Совершенство – это предел развития способностей естества. Поскольку всякое естество выступает атрибутом субстанции, то функция совершенства связана с обеспечением гармоничной связи между жизнью целого и его части. Иначе говоря, совершенства самого по себе не бывает, оно всегда относительно той области, частью которой является. Поэтому можно выделить нравственное совершенство, которое во всем стремится делать добро; эстетическое совершенство, отражающее в своем творчестве красоту; интеллектуальное совершенство, обнаруживающее везде следы истины; и, наконец, духовное совершенство, способное во всем видеть Бога или его промысел. Все это свидетельствует о том, что совершенство находится в тесной взаимосвязи с категорией «гармония». Под гармонией подразумевается организация целого, за которой стоят либо субстанция, либо мир, либо общество, либо область знания. Совершенство же отражает качество отношения между целым и его частью, несущей в себе обобщенный образ человека, животного, растения, предмета. Здесь чем выше организация – гармония целого, тем выше уровень совершенства. Поэтому в мире нет более высокой степени совершенства, чем духовное. Ибо через него самая высокая часть мира – человек способен сгармонизировать себя с Богом, став богоподобным, а в некоторых системах даже богоравным.

Какую роль играет естество человека для достижения им совершенства? Путь к совершенству начинается с осознания себя и своего места в мире. Осознать себя – значит осознать свое естество, свою природу, призвание, предназначение. Поскольку всякий человек является атрибутом – то есть необходимым проявлением субстанции мира, то, реализуя в себе заложенную свыше природу и ее творческое начало, он может достичь совершенства, ос-

тавляя своим творчеством след в мировой культуре. Поэтому те, кто достиг предела своих способностей, украшают собой мир, являясь органическим его продолжением; тот же, кто не достиг этого предела, находится только на пути к нему.

Однако не стоит путать совершенство и добродетель, хотя между ними есть много общего. Так, во первых, совершенство есть единство всех добродетелей в своей неразрывной целостности, в то время как добродетель – это частная форма совершенства, отражающая себя в одной из способностей. Во-вторых, совершенство – это цель, в то время как добродетель – это одновременно и средство, и путь. Поэтому всякая добродетель есть кратчайший путь к совершенству, обладающему благом бытия.

Многообразие философских концепций с их философской картиной мира и соответствующей ей природой человека обуславливает и множество типов совершенства, каждый из которых выдвигает свой идеальный образ. Так, например, моральный образ совершенства присущ материалистически-стихийной концепции видения мира стоиков, которые полагают, что человек должен с покоем и благоговением принимать все события, которые случаются с ним в мире. Ибо даже за трагическими обстоятельствами, уносящими жизни людей и его собственную, стоит благой промысел Огненного Логоса, который всем управляет во имя гармонии космоса. Поэтому герой, мужественно принимающий на себя страшные удары судьбы, становится идеальным образом морального совершенства.

Физический образ совершенства принадлежит диалектическому материализму. Здесь человек выступает усовершенствованным образом животного мира, а это значит, что каждый этап становления человеческой природы связан с приближением к идеальному образу гармо-

лично развитой личности, сочетающей в себе как предельно высокие морально-нравственные качества, так и красоту и здоровье физического тела. Именно здоровое и красивое тело выступает выразителем совершенного образа жизни, свидетельствующего о превосходстве человека над животным миром.

Для субъективного идеализма, утверждающего первичность индивидуального сознания перед существованием мира, символом интеллектуального совершенства выступало такое отношение ко всему, в котором мир виделся продолжением индивидуального сознания. А потому его качество обуславливало качество существования мира. Концепцию субъективного идеализма принимали чань-буддизм, Беркли, Юм, отчасти Кант. Не принимая во внимание объективные свойства мира и его предметов, так как их существование весьма сомнительно, субъективные идеалисты пытались развить собственное сознание, существование которого было несомненным. Это приводило к тому, что индивидуальное сознание становилось абсолютным по отношению к миру и его содержанию. Поэтому совершенное сознание человека переставало быть чем-то, так как становилось всем.

И, наконец, в объективном идеализме можно выделить два варианта обоснования совершенства. Первый связан с миро- и жизнеотрицающей концепцией, которую проповедовали, например, буддизм и различные его школы, адвайта-веданта и др. Второй подход основывается на миро- и жизнеутверждающей концепции, защитниками которой были, например, Платон, Плотин, Августин, Гегель и т. д.

В первом подходе мир и существование в нем человека выступали следствием его индивидуального невежества – авидьи, усиленной всеобщим невежеством – майей. В то время как на самом деле ничего нет, а есть только

дхармы, вибрация которых вызывает иллюзорный образ мира и жизни. Успокоение этих дхарм есть высочайшая цель жизни человека, критерием совершенства для которого становится состояние, когда он перестает быть во всех смыслах, то есть достигает нирваны.

Во втором подходе существование мира и пребывание в нем человека не подвергается сомнению. Более того, они выступают продуктом божественного творчества, чья деятельность является универсальным образом всех форм совершенства. Благодать, посланная Богом во имя спасения бессмертной человеческой души, возвращает разуму человека способность, утраченную после грехопадения Адама, видеть в мире Благость, Истину, Красоту и Добро от Творца.

В завершение можно отметить, что совершенство человека весьма схоже с состоянием счастья, с той лишь разницей, что если счастье – это чувственно-эмоциональный аспект совершенства, то совершенство – это функциональный аспект счастья. Следовательно, совершенство счастливо по своему содержанию, а счастье совершенно по своей форме.

§ 14. Что такое добродетель?

Добродетель как феномен человеческого сознания играет значительную роль в любом этическом учении, демонстрирующем путь к совершенству и счастью. В концепциях китайской, индийской, мусульманской, христианской философий существует множество подходов к обоснованию природы добродетелей. Мы хотим обратить внимание на ту культуру, которая наиболее глубоко разработала эту тему, создав фундаментальное обоснование происхождения добродетели, и со взглядами которой были вынуждены считаться все последующие этические направления. Такие авторитетнейшие не

следования природы добродетели принадлежат философам Древней Греции, а наиболее ярким и разработанным становится труд ученика Платона – Аристотеля, посвятившего этой теме целый раздел – вторую книгу своей «Никомаховой этики».

Именно здесь мы получаем ответы на те вопросы, которые возникают в процессе знакомства с добродетелью. При каких условиях она возникает? В чем ее схожесть и отличия от совершенства? В каких отношениях она пребывает с пороком? Существует ли врожденная добродетель?

Аристотель предпринимает попытку определить статус добродетели: является ли она целью или средством? Всякая добродетель доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому делу. Следовательно, совершенство – это цель, добродетель – средство. Совершенство выступает достигнутым *состоянием* души или дела, которым душа была занята. Тогда добродетель символизирует лишь *качество отношения* души к чему-либо (Аристотель. Никомахова этика. – 1106 а 15). Совершенство есть полнота достигнутого бытия, в то время как добродетель – становление к этой полноте. В качестве примера Аристотель приводит образ сияющего мудреца, который, сохраняя во сне свое совершенство, утрачивает добродетельное отношение к миру. А раз так, то добродетели самой по себе, без отношения к чему-либо, не существует. Ведь во всем, что связано с поступками, их пользой и вредом, нет ничего, раз и навсегда установленного, поэтому одним из важнейших признаков добродетельного поступка становится его уместность и своевременность (Аристотель. Никомахова этика. – 1104 а). Ценность одной и той же добродетели может быть различна в зависимости от обстоятельств, в которых она рождается. Так, в опасности добродетель

рассудительности будет цениться выше, чем в спокойных условиях (Аристотель. Никомахова этика. – 1105 а 10).

Далее Аристотель выводит одно из основополагающих определений добродетели, проявляющей себя в способности поступать наилучшим образом во всем, что касается удовольствий и страданий... Ведь три вещи мы познаем и трех избегаем: первые три – это прекрасное, полезное и доставляющее удовольствие, а вторые три противоположны первым: постыдное, вредное, доставляющее страдания (Аристотель. Никомахова этика. – 1104 в 25). Однако возникает вопрос: есть ли сила, выступающая «гарантом» добродетельного поведения даже в самых опасных обстоятельствах? Таким «гарантом» выступает устойчивость, который воспитывается с детства, рождая «вторую природу» – привычку. Привычка становится полурассудительным укладом, позволяющим человеку наилучшим образом реагировать на события внешнего мира (Аристотель. Никомахова этика. – 1103 в 20–25; 1004 в). Но какое поведение будет считаться наилучшим, то есть добродетельным? То, говорит философ, которое в равной мере будет удалено как от недостатка, так и от избытка. Здесь то и рождается оппозиция добродетели – порок. Порок – это злоупотребление мерой, выступающей основой добродетели. Поэтому если добродетель – это мера, умеренность, иначе говоря, «середина», то порок – это всякая безмерность. Здесь Аристотель приходит к объяснению, почему легко погрязнуть в пороках, которых несопоставимо больше, чем добродетелей. Ведь благо определено мерой, следовательно, достичь его можно одним-единственным способом, в то время как зло принадлежит беспримесному, и потому все остальные пути ведут к нему (Аристотель. Никомахова этика. – 1106 в 30). Есть ли какие-нибудь формальные причины, приводящие к многочисленным порокам? Аристотель находит две фундаментальные при-

чины: либо неверно выбранный источник удовольствий, либо неверно выбранные средства для его достижения (Аристотель. Никомахова этика. – 1104 b 20).

Если попытаться обобщить наше представление о добродетели, то она будет выглядеть как воспитанный с детства уклад души, позволяющий верно ставить перед собой цель и избирать соответствующие для ее достижения средства, умеренное, уместное и своевременное использование которых в равной мере удаляет их обладателя как от пороков избытка, так и от пороков недостатка.

Все вышеизложенное касается так называемой приобретенной добродетели. А бывают ли врожденные добродетели, и если они существуют, то как называется человек, обладающий ими? Этой теме Аристотель посвящает фрагмент третьей книги «Никомаховой этики», в которой утверждается, что все стремятся к кажущемуся благу. Эта «кажимость» является отражением качества самого человека, то есть качества устоев его души. Но если человек несет ответственность за устой своей души, то как следствие, он несет ответственность и за кажущееся ему Благо – цель. Если не признать этого, тогда никто не виноват в своих злых делах и никто не достоин своих добрых дел. Тот же, кто одарен от природы умением правильно выбирать истинное благо, тот благороден. Ибо он будет владеть величайшим и прекраснейшим даром, какой не взять у другого и какому не выучиться, но какой дан при рождении. В том, чтобы от природы видеть благо и прекрасное, и состоит полноценное и истинное благородство (1114 b).

§ 15. Какие виды добродетели бывают?

Существует огромное множество добродетелей, принадлежащих различным эпохам, философским традициям и даже отдельным школам. Однако все их объединя-

ет то, что они принадлежат сознанию человека, а потому добродетель бессознательной быть не может. Так, например, в даосизме высшей ее формой выступает «у-дей» – недеяние; в конфуцианстве – «ли» – ритуал; в буддизме – страх перед Господом. Вместе с тем, если добродетель выбирает наикратчайший путь для души, чтобы достичь своего совершенства, то необходимо вспомнить, что сознание человека имеет ряд способностей, которому должен соответствовать ряд добродетелей. В самом общем виде мы определили, что в сознании человека есть четыре фундаментальные способности: интуиция, рассудок, инстинкты, телесные чувства. А значит, в различных традициях им принадлежат соответствующие добродетели. Так, в христианстве они представлены верой, надеждой, любовью и смирением. В античной этике – это мудрость, справедливость, умеренность, мужество. Разберем последние наиболее подробно, тем более что в последующих эпохах они не отбрасываются, а лишь вытесняются высшими религиозными, превращаясь в низшие подготовительные добродетели. Именно так происходит в этике Платона, а затем и во взглядах отца христианской церкви – Августина.

Так, интуиция, пребывая в духовной сфере, способна проявить себя в виде мудрости, многообразие форм которой рассмотрим ниже.

Рассудок, находясь в интеллектуальной сфере, образует добродетель рассудительности и следующей за ней справедливости.

Инстинкты, принадлежа физической сфере, рождают добродетель умеренности, которая часто именуется благоразумием.

Телесные чувства, будучи всецело погружены в моральную атмосферу внешнего мира, формируют соответствующую добродетель мужества.

Здесь следует отметить, что тождество макромира – космоса и микромира – души человека обеспечивается универсальным принципом эманации, определение и роль которого мы описали в соответствующем разделе. Следовательно, душа человека представляет собой космос в миниатюре, а бытие вселенского космоса выступает пределом самосовершенствования души человека, которая обрела свои космические масштабы. Таким образом, космос, состоящий из четырех вышеперечисленных сфер, ограничивает себя соответствующими способностями души человека, которые могут вернуть себе совершенство космического бытия, если воспользуются четырьмя соответствующими им добродетелями. Все это свидетельствует о том, что структура, то есть упорядоченное существование добродетелей, отражает архитектонику не только психического космоса, но и вселенского.

§ 16. В чем проявляют себя высшие разумные добродетели?

Действительно, все добродетели можно условно разделить на добродетели ума и добродетели чувств. Аристотель первые из них называл «дианоэтическими», а вторые – «этическими». В чем разница между ними? Добродетели ума подразумевают такого человека, который обладал бы благородством своего происхождения, то есть относился бы к «высшему» классу граждан. Это, как правило, были свободнорожденные граждане полиса, не занимающиеся ремесленным трудом, но посвятившие свою жизнь самосовершенствованию. Их главным внутренним отличием от всех прочих людей выступало наличие теоретически сложного ума – интуиции, способной созерцать умопостигаемые принципы, которые практический ум – рассудок переводил в понятия и определения. Именно благодаря теоретически и практиче-

ски проявляющему себя уму и возникли две формы разумных добродетелей: созерцательная мудрость и рассуждающая справедливость. А так как чувственностью, внутренней и внешней, обладают все, то соответствующие добродетели могут принадлежать и низшим социальным условиям граждан – ремесленникам и даже рабам. Несмотря на то, что все добродетели ценились высоко, все же говоримся, что наличие низших добродетелей не подразумевало одновременное обладание высшими. Поэтому раб или слуга могли быть добродетельными, но не разумными. А вот обладание высшими добродетелями автоматически определяло наличие низших чувственных добродетелей. Именно поэтому рассмотрим природу разумных добродетелей более подробно.

Мудрость как высшая форма разумных добродетелей одновременно принадлежит как добродетелям, так и совершенству. С точки зрения добродетелей она становится предельной формой их выражения, сводимой не к количественному их объединению, а скорее к качественному преобразованию. Это значит, что все добродетели относятся к средствам, а мудрость – уже к цели. Именно поэтому мудрец становится персонифицированным образом высшей субстанции – Абсолюта, а Абсолют – пределом становления добродетелей мудреца. Здесь мудрость уже обладает космическим бытием, в то время как добродетель еще только пребывает в становлении к нему.

Однако множество Абсолютов (религиозная форма существования субстанции) в различных философских направлениях, а тем более в школах и взглядах отдельных мыслителей, позволяют условно разделить единую мудрость на типы ее проявлений: пассивную и активную. Пассивный аспект мудрости ни в чем себя не проявляет, ибо внутри себя обладает уже всей полнотой бытия и всеми благами, что делает бессмысленным

любое действие во внешнем мире. Зато активный аспект мудрости проявляется в несерьезном игровом и даже шутовском отношении к миру. Ведь внешний мир для мудреца — это низшее, иногда совсем необязательное проявление Абсолюта, а потому ко всему низшему и необязательному нельзя относиться серьезно, подобно тому как взрослый человек серьезно не воспринимает игрушки ребенка.

Пассивная мудрость находит свое отражение в духовной сфере, где мудрец либо становится образом и подобием Бога, либо растворяет себя в Ничто, Небытии, нирване, навсегда прерывая всякую возможность проявить себя как-либо в бытии. Подобная позиция принадлежит концепциям санкхьи, буддизма, веданты, а также отчасти Платону и Плотину. Следы активной мудрости мы находим в интеллектуальной, физической и моральной сферах. В интеллектуальной сфере мудрость проявляет себя либо во всезнании, к чему стремятся, например, софисты; либо в знании себя, на чем настаивал Сократ, так как, в конечном счете, познание себя и познание Вселенной совпадают. По крайней мере, это утверждала одна из надписей на храме Аполлона, гласящая: «Познай себя, и тогда ты постигнешь Вселенную и богов, ее наполняющих». Таким образом, универсально-уникальное знание выступает интеллектуальной формой, проявляющей себя в мире активной мудрости. В физической сфере мудрость заявляет о себе через покорность человека перед всеми формами необходимости и высшим их проявлением — волей Судьбы у стоиков или даже волей Бога, который через промысел всем управляет в мире. Подобные взгляды присущи христианской и мусульманской философиям. И, наконец, мудрость в моральной сфере обнаруживает себя в аскетическом образе жизни, свидетельствующем о самодостаточности человека и его независимости не

только от социокультурных атрибутов мира, но зачастую и от самого мира, который остается вне поля интересов и внимания сознания человека, достигнутого единения с высшим Благом.

Но если теоретическому уму — интуиции соответствует разумная добродетель мудрости, делающая человека богоподобным, то практическому уму — рассудку принадлежит добродетель рассудительности и справедливости, превращающая его в гражданина мира, космополита, который активно проводит универсальный порядок во всем. Это значит, что принципиальной разницы между мудростью и справедливостью не существует, если только не упомянуть, что мудрость выступает духовным содержанием справедливости, а справедливость — интеллектуальной формой мудрости.

Обоснований происхождения справедливости за всю историю этики было множество. Среди них можно выделить два типа взглядов. Первый утверждал, что справедливость — это искусственный порядок, установленный сильнейшей стороной над слабейшей для проведения и осуществления своей воли. Следовательно, справедливость — это право сильнейшего устанавливать свой порядок вещей. Искусственное происхождение справедливости отстаивали в Индии материалистическая школа чарвака; в Греции — Демокрит, софисты; в Новое время — Гоббс и др. Сторонники второго взгляда полагали, что справедливость имеет естественное происхождение, а потому включает человека как часть в общую систему космо-социальных отношений Целого. Здесь «низшее звено», подражая в своем поведении «высшему звену», сохраняет универсальный порядок вещей, моральная форма проявления которых осуществляется через добродетель справедливости. Рассмотрим эту концепцию подробнее, так как именно в ней наиболее

ярко отражается глубина мировоззрения, в котором единство бытия проявляет себя во множественных формах своего существования.

Здесь бытийственным источником справедливости чаще всего выступает образ космоса, чья невидимая для глаз человека гармоничная жизнь впервые начинает себя проявлять в уже зримом пропорциональном движении звезд на небосклоне, где каждое светило, имея строго определенную орбиту вращения, не мешает движению других звезд, а даже наоборот, составляет им «компанию». Каждая звезда, излучая из себя соответствующую ей энергию, формирует в низшем природном мире определенную материальную форму. Так рождается разнообразный природный мир флоры и фауны, который пребывает в равновесии. Человек в этом мире остается хотя и высшей, но все же частью, которая должна сознательно соблюдать всеобщий порядок вещей и явлений. Поэтому и отдельно взятый человек, и социум в целом должны подчиняться установленным свыше правилам, обеспечивающим всеобщий порядок. Так мы стали свидетелями того, как высшая гармония частей космоса превратилась в пропорциональное движение звезд, а те, в свою очередь, обеспечили равновесие природных форм растительного и животного мира, выступающего образом для морального порядка в обществе, гарантом и охранителем которого становится естественная справедливость. Роль справедливости здесь сводится к сохранению единства и тождества низшей части космоса – поведения людей – с высшей ее частью – умообразными основаниями бытия, среди которых выделяются космологические принципы, стоящие у истоков социальной справедливости: «Все в одном – одно во всем»; «Из ничего ничего не бывает»; «Подобное устремляется к подобному»; «Тайная гармония управляется явной».

В чем же проявляет себя справедливость в моральной сфере? Справедливость обеспечивает порядок распределения прав и обязанностей между членами (частями) общества, с вытекающими из них вознаграждениями и ответственностью. Справедливость, таким образом, сохраняет субстанциональное единство универсума в моральной сфере. А между тем, в различных философских концепциях субстанция, из которой берет свое начало справедливость, может принадлежать различным сферам – духовной, интеллектуальной, физической или моральной. А это значит, что и природа, то есть происхождение естественной справедливости будет различной.

Так, например, если субстанция лежит в духовной сфере, как это мы встречаем в христианстве, исламизме, у Платона и других объективных идеалистов, то справедливым будет все, что исходит от Творца. Ведь он рациональным, непостижимым для человеческого разума образом управляет миром, и потому любой его акт будет носить характер духовной справедливости.

Если субстанция лежит в интеллектуальной сфере, что часто мы обнаруживаем у субъективных идеалистов, то справедливым будет все то, что способствует максимальной реализации сознательных способностей данного человека. Реализовать свою природу, свое призвание, свое предназначение – вот высшая форма интеллектуальной справедливости, выступающей частной формой всеобщего закона.

Если субстанция лежит в физической сфере, где обожествляется природа (так, например, было у стоиков, Конфуция, Спинозы), то высший образ справедливости мы обнаруживаем либо в движении неба (как это утверждали Конфуций и Ван Чун), либо в самой природе, которая выступала образцом для подражания для стоиков или

Спинозы. Их универсальный девиз провозглашал: «Живи сообразно с природой и будешь совершенен».

И, наконец, если субстанция лежит в моральной сфере в виде культуры, традиций, писаных и неписаных законов, то носителем высшего образа моральной справедливости мог быть царь, политик, герой и просто законопослушный гражданин. Все они персонифицировали собой моральную справедливость, зафиксированную в праве.

В связи с тем, что справедливость может быть укоренена в различных сферах бытия сознания и космоса, то в общем и целом насчитывают четыре вида справедливости: абсолютную, распределяющую, воздающую и уравнивающую.

Так, высшая духовная справедливость принадлежит творцу, любое действие которого по отношению к падшему через первородный грех творению будет абсолютно справедливым. Ведь нет такого наказания для греховного человечества, которое бы оно по определению не заслуживало бы. Подобной точки зрения придерживаются Августин, Фома Аквинский и др.

Распределяющая справедливость, согласно своему названию, распределяет права и обязанности, учитывая индивидуальные особенности и способности человека. К подобному виду справедливости приходит Аристотель.

Воздающая справедливость определяет награды и наказания за заслуги и преступления как этой жизни, так и предыдущей, как за личные поступки, так и за поступки предыдущих поколений рода. На этой позиции стоит индийская философия, утверждающая идеал кармы, а также греческая философия, исповедующая искупление грехов рода потомками.

И, наконец, уравнивательная справедливость, делающая всех равными перед писаными законами в светских обществах, не признающих метафизику.

§ 17. Что такое свобода?

Свобода – это возможность быть собой. Однако по разделу антропологии мы помним, что быть собой – значит, как минимум, принадлежать одной из четырех антропологических концепций, где человек является либо персонифицированным образом природной стихии – огня, воздуха, воды, земли (натурфилософия); либо усовершенствованной обезьяной (дарвинизм – марксизм); либо малым космосом (Платон, неоплатонизм); либо образом и подобием Бога или Ничто (христианство, буддизм, веданта и др.). Все эти не схожие между собой концепции объединены тем, что в них человек остается лишь частью, пытающейся восстановить свое единство с Целым – то есть субстанцией, достижение которой есть совершенство. Следовательно, свобода является средством для достижения совершенства – цели, которая заявляет о себе человеку в разных формах необходимости. Необходимость есть жажда недостающих ценностей, высшей формой которых выступает само совершенство. Так необходимость недостающих ценностей рождает свободную устремленность к ним человека, а сама свобода становится осознанной их необходимостью. Необходимость моральных ценностей разрешается свободным выбором; необходимость физических ценностей – свободной волей, необходимость интеллектуальных ценностей – свободным разумом; а необходимость духовных ценностей – свободой духа.

Тут самая низшая моральная свобода, опираясь на телесные чувства, воспринимает внешний материальный мир с его предметами и явлениями и делает среди них выбор, обеспечивающий моральное удовлетворение. Не совершенство морального выбора объясняется самым выбором, за который всегда нужно нести ответственность. Именно об этом говорит Ф. М. Достоевский в своем про-

изведении «Братья Карамазовы», где великий инквизитор пытается внушить Христу, что свобода, которую он несет, людям не пужна. Они, не зная, как ей воспользоваться, готовы променять ее на гарантированный кусок хлеба. Так как «спокойствие и уверенность в завтрашнем дне человеку дороже свободного выбора» (II, 5, V). Моральная свобода, связанная с необходимостью выбора, — всегда бремя испытания, пытка. Об этом же говорит и Еврипид в трагедии «Ифигения в Авлиде», где царь Агамемнон стоит перед моральным выбором: либо пожертвовать своей любимой дочерью, чтобы боги позволили кораблям отправиться на войну с Троей, либо сохранить дочь от жертвенной смерти, но тогда будет опозорен целый народ, в котором тысячи отцов и дочерей, а следовательно, тысячи судеб, благополучие которых зависит от выбора Агамемнона. Но что бы ни выбрал царь, он будет нести ответ либо перед целым народом, либо перед своими отцовскими чувствами. Трагизмом и несовершенством пронизана моральная необходимость делать выбор.

Физическая необходимость рождает ответную реакцию человека, которая может проявляться в его свободной воле. И если моральный выбор несет ответственность за моральное выживание человека, который либо остается в мире человеческих ценностей, либо возвращается в мир естественных страстей, то физическая необходимость ставит перед человеком проблему физического выживания перед лицом гибнущего мира. Подобная концепция великолепно представлена античной стоической мыслью, там разумный человек не противопоставляет свою волю, свои желания благой судьбе, сохраняющей мир целостным, гармоничным и прекрасным, а всецело подчиняет себя ей. В результате грозная физическая необходимость неумолимой судьбы превращается для сто-

ика в прообраз родительской любви. Отчуждая свою волю и свои желания он, как послушный ребенок, передает своему опекуну — мировому Року, который волоочит за собой неразумного, но ведет умного.

Той же идеей пронизана концепция «синергии» в христианстве, в которой аскет передает свою волю божественной. Бог, выступая абсолютно свободной и совершенной личностью, управляет миром несовершеннейшим образом. Однако после грехопадения Адама человек больше не способен узреть всеблагость Творца, а потому ему остается в ожидании спасительной благодати примирять свою волю с божественной. Только при полном растворении себя в ней и может произойти подлинное очищение от первозданного греха, которое вернет ощущение бессмертия души и божественное блаженство. Так божественный промысел требует от человека проявить свою свободу, которая обнаруживается в подчинении воли творения воле Творца. Сравнивая между собой свободу выбора и свободу воли, нужно отметить, что моральная свобода уступает физической по степени приближения сознания к совершенству. Это объясняется тем, что в последнем случае человек снимает с себя всю ответственность за последствия, ибо он осознает себя лишь «инструментом» в руках виртуозного и благого Мастера, всегда и во всем выступающего гарантом безусловной нравственности и подлинной свободы.

Интеллектуальная необходимость создает условие для рождения еще более высокой свободы — свободы разума, которая становится адекватным ответом мудреца на агрессию мира. Так, уже в словах Христа мы обнаруживаем связь между истиной и интеллектуальной свободой, делающей человека независимым от мира, хотя еще и пребывающим в нем: «Я пришел дать вам Истину, а она сделает вас свободными». В чем же проявляется себя ин-

теллектуальная свобода? Мудрец, подобно повзрослевшему ребенку, постиг совершенную организацию мира, которая возникла либо сама собой, либо благодаря наилучшему из творцов – Богу. Поэтому всякое вторжение в божественный «организм» в первом случае или в наилучшее Его творение во втором случае, в равной мере становится надругательством над Богом. Миром можно только любоваться и восторгаться. Однако узреть мир таковым способен только совершенный разум, для которого невторжение, недеяние, невмешательство, бездействие и созерцательность становятся высшими его добродетелями. Подобную интеллектуальную свободу переживает Сократ, для которого знание себя становится источником его бесед с учениками; даосский мудрец, следующий за превращениями вещей в свою противоположность; индийский брамин, для которого мир – это игра Бога со своим сновидением. В произведении Х. Л. Борхеса «Письмена Бога» мы находим образ мага, который, будучи заточенным в подземелье своими врагами, в течение многих лет пытался открыть формулу, способную сделать его всесильным. Но спустя не одно десятилетие, в тот момент, когда маг открывает ее, он отказывается от возможности изменить мир «под себя». Ибо с достижением интеллектуальной свободы и всемогущества отпадает само желание изменять историю своей страны и свою судьбу в ней, так как все это остается разноуровневыми частями, гармонично вписанными в совершенную жизнь Целого. Вот почему, даже став всесильным и свободным, он остается до конца в своем тюремном заточении.

Таким образом, свобода разума человека становится еще более совершенной по сравнению со свободой его воли. Ведь воля «слепо» доверяет своему Творцу, подобно ребенку, всецело доверяющему своим родителям. Зато разумная свобода свидетельствует о «взрослении» этого ре-

бенка (образ Лао-цзы), который теперь знает, зачем он подчинял свои желания воле «опекунов».

И, наконец, жажда духовных ценностей дает возможность реализоваться духовной свободе, являющейся не только высшей формой всех ранее перечисленных видов свободы, но и выступающей по отношению к ним целью, в то время как все они остаются по сравнению с ней средством. Ибо свобода человеческого духа либо уподобляет его Богу, либо единит с Ним. По самой меньшей мере свобода духа заключается в том, что он выстает там, где пожелает. Духу нет преград, так как закон (Логос), управляющий миром, остается значительно ниже. И потому дух, не ведающий никаких преград, напоминает воздух пространства. По самой же большей мере духовная свобода и есть та самая пустота, которая, будучи совершеннее любой полноты (плеромы), имеет над ней власть. Возвращение себе пустоты есть обретение духовной свободы, чье совершенство выражает себя также в покое, простоте и бесконечности. Иначе говоря, духовная свобода пуста, и потому она может как породить любую полноту, поддерживая ее существование, так и отказать ей в существовании. Духовная свобода покойна, ибо, пребывая в единстве своей благости, она не знает дефицита благ, порождающего все виды движения. Духовная свобода проста, потому все виды сложности становятся ее производными. Наконец, духовная свобода бесконечна, ибо изначальная ее пустота не ведает предела.

Таким образом, совершенство духовной свободы в индийской, китайской, греческой, христианской, иудейской, мусульманской этиках достигается, когда сознание субъекта становится ничем, когда индивидуальное бытие возвращает себе универсальное Небытие, когда «я» вообще перестает быть. В этом суть нирваны буддизма, Небытия даосизма, Эйн-Соф каббализма, Ничто суфизма, Еди-

ного Блага неоплатонизма, апофатического божественного мрака христианства.

Все вышеперечисленные виды свободы находят свое начало в сознательных способностях человека. Моральная свобода обязана своему возникновению телесным чувствам, без которых выбор неосуществим. Физическая свобода становится продолжением инстинктивной устремленности к жизни, рождая, таким образом, волю. Интеллектуальная свобода выступает коррелятом рассудка, способного видеть суть вещей и явлений. Духовная свобода становится следствием интуитивной созерцательности, благодаря которой она сливается воедино с Абсолютом.

Подобное условное дробление единой свободы свидетельствует о разных вариантах ее «распределения» в сознании субъекта. А это значит, чем меньше у него остается «внешней» свободы – то есть моральной и физической, тем больше он обретает «внутренней» свободы – то есть интеллектуальной и духовной. Соотношение же «внутренней» и «внешней» свободы есть один из главных показателей разумности человека, которая начинается с рабского служения своим страстям, а заканчивается богоподобным состоянием. А так как нет ничего выше Ничто или Бога, то духовная свобода становится символом совершенства или богоподобия.

§ 18. Что такое добро?

Добро есть осуществленность Блага в моральной сфере. Иначе, Благо – абсолютный аспект добра, его онтологическое основание, а добро – моральный аспект блага, его этическое выражение. Добро становится морально-оценочной категорией, которая осуществляет себя в непринужденном свободном выборе человека между двумя или более ценностями. Добро – результат свободного пра-

вильного выбора, отдавшего предпочтение ценности высшего порядка перед ценностью низшего порядка. Но вместе с тем и наоборот, неверно сделанный свободный выбор рождает представление о зле – антитезе добра. Зло – это предпочтение ценности низшего порядка перед высшей ценностью. В связи с этим выделим три особенности взаимоотношений добра со злом.

Во-первых, добром называют свободный выбор, который приближает человека к совершенству. Злом же называют свободный выбор, удаляющий его от совершенства.

Во-вторых, зло представляет собой не самостоятельное начало, а умаленное, ущемленное добро. Примером может служить болезнь, представляющая утрату здоровья.

В-третьих, добро и зло, выступая оценочными категориями, нуждаются в четко определенном критерии, позволяющем отличать первое от второго. Таким критерием в моральном мировоззрении должна стать аксиологическая шкала, которая представляет собой восходящую к совершенству «лестницу ценностей», свободный выбор между которыми позволяет дать любому поступку соответствующую оценку.

Примером универсальной шкалы ценностей может служить иерархия жизненных благ, восходящих из низшей сферы бытия человеческих потребностей к высшим. Здесь низшими потребностями будут выступать общественные ценности: деньги, карьера, власть, слава, почет и им подобные. Следующими по степени значимости будут стоять физические блага: здоровье, красота, сила, продолжение рода. Еще более высокими благами становятся подлинно человеческие ценности – интеллектуальные. Собственно с них и начинается отличие человека от животного. Ибо всякое стадо, табун, стая тоже име-

ет свою иерархию и так называемую «социальную» организацию. А инстинкт самосохранения и продолжения рода свидетельствует о наличии в животном мире неосознаваемых физических ценностей. К интеллектуальным благам, присущим только человеку, относятся самопознание, выявление своего призвания, от которого зависит жизненный путь. И, наконец, последними, предельно высокими благами становятся духовные ценности, к коим относятся бессмертие, духовная свобода, совершенство. В предпочтении одних ценностей другим и рождается моральное представление о добром и злом выборе. Так, если ценности низшего порядка, например, здоровье или красота, власть или деньги становятся целью, а, скажем, познание себя – средством к их достижению, то подобный выбор будет неверным, то есть злым, так как он удаляет человека от духовного совершенства, высшего счастья.

Поскольку эта шкала универсально-абстрактна и была приведена лишь в качестве наглядного примера, то она не распространяется на все философские школы и направления. Ибо каждая из них выбирает свою наивысшую ценность – образ совершенства, который может относиться к любой из четырех сфер. Поэтому многообразие подходов к оценке добра и зла носит относительный характер, требующий всегда уточнения, связанного с природой высшей ценности. Если высшая ценность выступает в образе Бога или Ничто, то подобное мировоззрение называется моралью абсолютизма. Если эта ценность принадлежит интеллектуальной сфере, например, в виде мирового Закона, Логоса, Дхармы, кармы, то данное мировоззрение называется моралью интеллектуализма. Если же высшая ценность относится к физической сфере, в виде всех форм жизни, то подобное мировоззрение относится к морали гуманизма. Если же высшая ценность остае-

т в общественной сфере, то она может быть представлена прагматизмом, эгоизмом, утилитаризмом и т. п.

Можно ли выделить наиболее часто встречающиеся причины, из-за которых человек делает неверный, то есть злой выбор? Да, такие причины есть. К ним в моральной сфере могут относиться материальная нужда, стереотип поведения, шаблонность мышления и даже традиции и обычаи. В физической сфере причиной неверного выбора может быть боль, болезни, совокупность врожденных и приобретенных пороков. В интеллектуальной сфере – это невежество. А в духовной сфере – это неверие. Причины неверного выбора в истории философии часто абсолютизируются, отрываясь от своего назначения, отчего зло обретает самостоятельное и даже самостоятельное значение, принимая в моральной сфере форму нищеты, в физической – форму смерти; в интеллектуальной – глупости; а в духовной – либо образ зла в христианстве, либо статус материи в платонизме и неоплатонизме.

Способность человека постоянно делать правильный, то есть добрый выбор превращает качество его сознания в добродетель. Поэтому добро и добродетель – это однопорядковые категории, отличающиеся друг от друга лишь количественно. Добро – это один правильный выбор, а добродетель – это систематическое его осуществление. То же можно сказать о зле и пороке. Если зло – это конкретный неверный выбор, то порок – это регулярное заблуждение человека в выборе ценностей жизни, которое приобрело устойчивый характер.

В общем и целом можно выделить два подхода в определении природы добра и зла. Если первый типичен права на самостоятельное существование зла в мире, определяя причину его происхождения в дефекте познавательных способностей человека; то второй подход

к добру и злу полагает их независимое, равноправное существование. На этом настаивают различные школы гностицизма.

Глава 5

Философия религии

§ 1. Введение

Философия религии занимает важное место в философском мировоззрении в целом. Ибо после решения основных проблем, связанных с разделами онтологии, антропологии, гносеологии и этики, одним из первых становится вопрос о качестве связи между человеком как частью и Божественным целым. Определением этого качества и занимается религия (кстати, одним из переводов слова «религия», согласно Лактанцию, является термин «связь»). Так ли уж важно определить свойство этой связи? Оказывается, да! Ибо зная природу высшего начала, то есть Абсолюта, из которого все возникает и к которому все возвращается, мы через его атрибуты – закономерные проявления – выявим природу его творений, каждое из которых стремится к своему благу, счастью, совершенству. Худшие из этих состояний связаны с «удалением» от универсального начала (например, в христианстве, исламе); лучшие состояния – «с приближением» к нему (буддизм, даосизм, адвайта-веданта).

А между тем, история становления философских мировоззрений демонстрирует множество характеристик, которыми в разные времена и у разных народов наделялась универсальная субстанция, именуемая в религиях Богом. Причиной подобного многообразия стано-

вятся географические, климатические, политические, ментальные составляющие, по-своему влияющие на определение свойств Абсолюта. Возникает вопрос: являются ли религиозные доктрины разных народов «пестрым калейдоскопом» абстрагированных человеческих фантазий и воображений или они несут в себе «фрагменты» целостного и единого представления всего человеческого о высшей силе, включающей в себя образы культур всех народов и времен, как о некоем непостижимом для каждого из них в отдельности мистическом начале? Несмотря на то, что обе эти точки зрения не только имеют право на существование, но даже были отражены в истории человеческой мысли в виде определенных концепций, автор данного пособия все же склонен разделять второй подход, в котором каждой религии как отдельному звену находится свое место в общей цепи человеческих устремлений к универсальному Абсолюту, открывающему себя по-разному для каждого народа в его религии. Достижение же этого абсолюта служит для отдельного человека обретение личного и истинного блаженства, а для целого народа – богоподобия и богообразия. Иными словами, конкретная религиозная концепция становится в рамках данного подхода «внутренней» историей народа, которая во многом предопределяет развитие его «внешней» истории. А это значит, что судьбы государств и целых эпох будет значительно легче понять и объяснить, если в рамки научного исследования будут не только включены, но и подробно рассмотрены духовные мотивы, которыми руководствовались или могли руководствоваться как первые лица государства, так и народ в целом.

Все это говорит о том, что два аспекта формируют во многом судьбу как отдельного человека, так и целого народа. Во-первых, характер или доктрина религиозного

мировоззрения, где мы обнаруживаем все национальные, философские и мировые религии. Во-вторых, сила веры или религиозного накала страстей, которые могут себя обнаруживать в диапазоне от слепого фанатизма и присущего ему экстремизма до умеренно-интимной веры, подразумевающей конструктивный диалог разных культур, от результата которого выигрывают все, ибо обретается новое видение свойств универсального Абсолюта. Именно здесь полностью оправдывает себя позиция, утверждающая, что «все религии дополняют друг друга». А слова выдающегося исследователя и философа М. Мюллера звучат с особым предостережением: «Кто знает только одну религию, тот не знает ни одной».

§ 2. Чем отличается философия религии от религиозной философии?

Есть как минимум два фундаментальных отличия религиозной философии от философии религии, которые условно можно назвать «формальным» и «содержательным».

Формальным их отличием является хронологический аспект, который неоспоримо свидетельствует о первенстве во времени происхождения религиозной философии. Большая часть древневосточных, то есть египетских, индийских, китайских мировоззрений представляет собой частные формы существования религиозной философии. Философия же религии рождается сравнительно поздно, приблизительно в XVIII веке. Среди большого числа работ, посвященных новому разделу философии, выделяются философии религии Гегеля и Шеллинга, имевшие большое влияние на все последующие концепции.

Содержательным же отличием философии религии от религиозной философии являются выдвинутые

ими цели и методы. Религиозная философия ставит перед собой чисто религиозную цель — обосновать существование Бога и определить его влияние на мир и человека. Решает же она эту проблему, используя философскую методологию. Таким образом, там, где религиозные идеалы выступают целью, а философская методология — средством, рождается религиозная философия, в рамках которой последняя становится «служанкой богословия». К религиозной философии безусловно относятся взгляды веданты, санкхьи, йоги, даосизма, конфуцианства, средневековой христианской схоластики. Однако в качестве примера мы кратко рассмотрим религиозную философию школы стоицизма эпохи эллинизма, в которой космос становится божественным телом без пустот. Это божественное тело состояло из огня — пневмы, разная концентрация которой в предметах либо приближала их к Логосу, либо удаляла их от него. Логос становится умным центром космической периферии. Логическая связь частей в единое целое обеспечивалась через мифологический образ Судьбы — фатум, являющийся силовым проявлением Умного Логоса. Фатум безлично управлял всем, обеспечивая вечную гармонию космоса. Так с помощью философско-мифологических образов и категорий стоицизм на высшем своем этапе превращался в религиозную доктрину, главная цель которой заключалась в обосновании божественности мира.

Философия религии, наоборот, использует разные религиозные взгляды в качестве средства для обеспечения философского осмысления и беспристрастной оценки не схожих между собой религиозных доктрин. Здесь истинный, то есть взвешенный и беспристрастный взгляд на вещи превышает силы веры и эмоционального накала, а поэтому одной из главных целей философии религии выступает попытка через выдвинутые и обоснованные

критерии сравнить религии между собой и определить «место» каждой из них в общей цепи религиозных культур человечества. Иначе говоря, если все в мире имеет свой «вес», а значит и «степень своей зрелости», то для беспристрастного философского взгляда каждая религия ассоциируется с тем «местом», которое она и занимает в мировой культуре.

Подводя итоги, кратко обобщим, что религиозная философия, являясь хронологически первой формой мировоззрения, пользуется философией в качестве методологического средства для обоснования своих религиозных по сути целей. В то время как философия религии, выступая более поздней формой философского знания о высшей реальности, пользуется множеством религиозных доктрин как средством для обеспечения философской цели – постижения истинного места и роли всякой религии в мировой культуре.

§ 3. Какие вопросы в философии религии считаются главными?

Не будем забывать, что философия религии является лишь одним из многочисленных разделов философского мировоззрения, а следовательно, оставаясь частью, она должна сохранять в себе структуру целого. Мы помним, что философия как высшая форма рационального знания дает человеку целостное представление о том:

- 1) что есть мир;
- 2) что представляет собой человек;
- 3) каковы пути познания у человека;
- 4) как вести себя человеку в мире, чтобы обрести совершенство.

Каждая из вышеперечисленных проблем философии рождает свой фундаментальный раздел, который со-

ответственно именуется онтологией, антропологией, гносеологией, этикой. Все прочие философские разделы, такие как социальная философия, философия культуры, эстетика, философия истории, философия религии и другие органично вытекают из четырех вышеназванных фундаментальных разделов. А раз так, то в каждом из них должны сохраняться те части, которые соответствуют целостному философскому взгляду. И действительно, философия религии сохраняет в себе онтологическую, антропологическую, гносеологическую и этическую проблематику, каждая из которых выдвигает в рамках этой дисциплины свой кардинальный вопрос.

Так, онтологическая сфера философии религии выдвигает вопрос: «Существует ли Бог?». И если Бог существует, то какова его природа, в чем его суть?

Антропологическая область философии религии ставит свой вопрос: «Что такое человек? И каким образом его душа и тело были сотворены Богом?»

Гносеологическая составляющая философии религии задается вопросом: «Как Бог открывает себя человеку, или как человек постигает Бога?»

Этическая сфера философии религии определяется вопросом: «Как вести себя человеку в жизни, чтобы, достигнув совершенства, спасти свою душу?»

В попытке ответить на эти фундаментальные вопросы и родилось все многообразие религиозных доктрин, отличающихся друг от друга по широте и глубине своего охвата. Так, одни религии, отвечая на четыре вопроса, становятся доступными для самых широких слоев населения и потому они охватывают собой максимальное число верующих. Другие религии, глубоко вторгаясь в метафизику и мистику, лишают себя возможности быть доступными для большинства и поэтому остаются привилегией избранных – аристократов духа. Наиболее доступные

формы ответов на поставленные вопросы рожают все мировые транснациональные религии, к которым без сомнения относятся буддизм, христианство, ислам. Зато скрытые для поверхностного взора мистические религии создают альтернативный вариант философско-религиозных доктрин, к коим можно отнести веданту, суфизм, неоплатонизм, каббалистическую веру и др.

А между тем, внутри каждой из религий есть попытки по-своему интерпретировать четыре этих вопроса. И тогда внутри христианства рождаются конфессии православия, католицизма и протестантизма; в рамках ислама – шииты, сунниты, мутазилиты; в буддизме – махаяна, хинаяна и ваджраяна. Все это свидетельствует о том, что принципиальные разногласия по четырем универсальным вопросам рожают самостоятельную религию, а непринципиальные разногласия – конфессии, школы и секты.

Кроме того, в истории человечества есть ряд попыток ответить на эти универсальные вопросы, не выходя за рамки одного единственного народа, группы лиц или даже одного человека. И тогда мы становимся свидетелями того, как рождаются национальные, кастово-профессиональные или даже индивидуальные религии. К первому типу относятся народные религии древних греков, римлян, славян, китайцев, индусов и т. д. Ко второму типу принадлежат религии социальных каст, как это было и есть в Индии, и религии профессиональных сообществ. Так, например, в Древней Греции у каждого профессионального клана были свои боги, которым и преклонялись представители конкретной профессии. Вместе с тем обыватель по мере развития своего ума и степени приобщенности к культуре мог верить и в своего – персонального бога, который не имел никакого отношения к традиционному культу. И тогда рождались частные формы фетишизма, идолопоклонничества, материализма.

Подводя итоги, можно сказать, что четыре универсальных вопроса, включающих в себя онтологическую, антропологическую, гносеологическую и этическую проблематику, создают для всех религиозных доктрин условную иерархию, благодаря которой человечество получает «последовательную» по смыслу, но разбросанную по разным эпохам и пространствам «цепь» религий, первое звено которой берет начало в вере обывателя, преклоняющегося перед персональным богом. Последнее же звено этой цепи принадлежит аристократу духа, который не только верит в универсальный Абсолют, но и, выступая проводником его свойств, претендует на роль учителя человечества.

§ 4. Какие существуют типы отношения к религии?

Один из главных вопросов, который сознательно или бессознательно встает перед человеком в жизни, – это вопрос веры. По своей природе психика человека устроена так, что без веры человек существовать не может. И поэтому рано или поздно как перед целым народом, так и перед отдельным человеком встает вопрос: верить или не верить? Если верить – то во что и зачем? Если не верить – то почему?

Попробуем вначале кратко охарактеризовать природу религиозной веры. Вера человека есть попытка компенсировать свою слабость и незащищенность перед собственной внутренней неустроенностью, а также враждебностью внешнего мира, агрессия которого заставляет искать защиты у абстрагированного сознанием человека всемогущего Абсолюта. Вера в Абсолют вселяет надежду если не на физическое спасение, то, по крайней мере, на духовное. И если онтологически происхождение веры указывает на уровень развития субъекта,

о котором можно судить по образу его бога, то психологическая вера демонстрирует, что тревожит и заботит человека, ищущего утешения у своего защитника. Иначе говоря, одна из главных функций Бога заключается в компенсации недостающих добродетелей отдельного человека или целого народа. Эти недостающие качества находят предельное свое выражение в божественном идеале, который и становится образцом для подражания в стремлении человека к совершенству. Именно поэтому в череде представлений о Боге у разных народов мы встречаем различные доминирующие его свойства. Для одних Бог является любовью, для других – справедливостью, для третьих – законом и т. д. Некоторые же этапы становления как целого народа, так и отдельно взятой личности связаны с трансформацией представлений о свойствах Бога, которая может доходить и до полного его отрицания. Это значит, что представления о Боге меняются не только в сравнении одного народа с другим, но и на различных временных и культурных «отрезках» одного и того же народа или человека. В истории человечества можно выделить три ярко выраженных подхода к оценке религиозной веры.

Первый – это крайне отрицательное отношение к религиозной вере.

Второй – компромиссный, ищущий различных выгод, пользы.

Третий – предельно положительное отношение.

Среди сторонников отрицательного отношения к религиозной вере мы обнаруживаем индийские школы чарвака и буддизм, греческий атомизм Демокрита и Левкиппа. Но особенно ярко эта проблема была освещена в немецкой философии. Так антирелигиозные мировоззрения представлены в работах Шопенгауэра, Ницше, Фейербаха, Энгельса, Маркса.

В своей «Генеалогии морали» Ницше выдвигает самую высшую ценность для человека – ценность жизни, которая проявляет себя в «воли к власти». Самой сильной волей к власти обладает сверхчеловек – «белокурая божья» (Спб., 1908. – С. 785–786). Это высший биологический тип, который относится к обыкновенному человеку так, как последний относится к обезьяне (Ницше Ф. Веселая наука / Собр. соч. Т. VII. – М., 1902. – С. 65–66). Красота и сила сверхчеловека подменяют для жизни необходимость в Боге. Вот как словами одного из своих персонажей заявляет об этом автор: «Где бог?... Я скажу вам! Мы его убили – вы и я! Все мы его убийцы! <... – Бог умер! Бог мертв!» (Ницше Ф. Веселая наука / Собр. соч. Т. VII. – М., 1902. – С. 127). Это утверждение философа означает, что религия исчерпала себя и уже не в состоянии удовлетворить сильного человека, который сам для себя становится богом. Идея здесь крайне проста: религия, то есть вера в бога, может принадлежать только слабым существам, нуждающимся в некоей незримой опоре в виде несуществующего, но объединяющего их Абсолюта.

Во многом продолжил и развил традицию отрицания религиозной веры в 40-х годах девятнадцатого столетия Людвиг Фейербах, который попытался обосновать человеческую основу веры. В своей работе «Сущность религии» он утверждал, что содержанием религии выступает то, что является предметом человеческих интересов и потребностей. И потому «боги – это воплощенные... осуществленные желания человека» (Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. – М., 1955. – С. 452). Для немецкого мыслителя последовательное отрицание существования бога, то есть атеизм, становится своего рода той же религией. Ведь взаимное отрицание атеизмом религии, и наоборот, превращается в понятийную норму, в которой крайности, совпадая, образуют между собой ди-

алектическое единство. Священная вера в атеизм для Фейербаха полностью вытесняет собой религиозную веру. Вот как об этом заявляет он сам: «Никакой религии! – такова моя религия» (Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1. – М., 1955 г. – С. 268).

Дальнейшую критику религии как извращенной формы существования человеческого сознания мы встречаем в работах классиков научного материализма. Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» писал: «...всякая религия является ничем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. – С. 328). Таким образом, для Энгельса религия становится патологией человеческого сознания, нуждающейся в лечении, то есть в просвещении. Причину такой извращенности К. Маркс объясняет в первом томе своего «Капитала», находя ее в крайне тяжелом социально-экономическом существовании народов (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. – С. 89–90). Иными словами, религиозная вера, по Марксу, становится «наркотиком», который на время снимает физическую, но главным образом моральную боль угнетенных классов и целых народов.

Рассмотрим теперь концепции компромиссного отношения к религии, допускающие пользу веры при определенных условиях. Основными пропагандистами подобных взглядов стали деятели французского Просвещения XVIII века, среди которых ярко выделяется фигура Франсуа-Мари Вольтера, резко нападавшего на церковное христианство, но считавшего религию в целом полезной для народа, ибо она играет роль плотины для чувств разбушевавшейся черни. Сложное отношение к религии у Вольтера заключалось в том, что он, хотя и бичевал мо-

ральные доктрины всех существующих мировых религий, однако отвергал и атеизм, считая его самым большим заблуждением разума (Вольтер. Бог и люди. Т. 2. М., 1961. – С. 335). Общее заключение о необходимости религии было выражено Вольтером в следующих словах: «Если б бога не было, его надо было бы выдумать!»

Вызывает большой интерес фундаментальная работа французского социолога Эмиля Дюркгейма (1858–1917), который в своей книге «Самоубийство» выявил благодаря статистическим данным зависимость числа самоубийств от принадлежности человека к религиозной вере в целом и той или иной религии в частности. Дюркгейм, основываясь на цифрах, приходит к важному заключению, что число самоубийств среди неверующих людей значительно выше, чем среди верующих. Внутри верующих же число самоубийств из трех изученных им религий: протестантизма, католицизма и иудаизма – выше всех у протестантов. Возникает вопрос: почему в протестантизме количество самоубийств больше, чем у католиков и иудеев? Анализ двух конфессий и отдельной религии показал, что чем выше накал веры, чем больше традиций, не оставляющих свободы для интерпретаций, тем больше регламентирующих жизнь верующего человека правил, норм и обычаев; и тем меньше остается места для проявлений собственного произвола и преступлений, среди которых наитяжелейшим считается самоубийство.

Еще одна «компромиссная» концепция принадлежит прагматической школе американской философии, представленной Д. Дьюи и У. Джеймсом. Они считали, что истинным можно считать все то, что принесет человеку пользу в его жизнедеятельности. А поскольку в религии нуждаются многие люди, то не столь важно, существует ли Бог на самом деле, главное то, что он вселяет людям

уверенность в себе, помогая осуществлять им свои желания. А это значит, что всякая религия, имеющая своих сторонников, — истинна.

Попытку найти компромисс между религиозным и нерелигиозным мировоззрением мы обнаруживаем в «Мыслях» Блеза Паскаля. Будучи глубоко верующим философом, он подвергает критическому анализу ценность веры и приходит к интересному заключению: «Если верить в Бога, а он действительно есть, то можно выиграть вечное блаженство; если верить в Бога, а его нет, то мы ничего не теряем; если не верить в Бога, а Он есть, то мы теряем возможность вечного блаженства; если же не верить в Бога, а его нет, то мы ничего не выиграем. Отсюда — выгоднее признать бытие Бога» (раздел III, с. 233).

Глубокое религиозное чувство веры в существование Бога, которому чужда любая форма компромисса, мы встречаем в большинстве древних культур, общее мнение которых сводится к тому, что ум человека — это часть божественной субстанции. А так как подобное стремится к подобному, то человек, во всем ищущий следы Бога, обладает умом. Тот же, кто не верит в Бога, — ума лишен. Следовательно, неверие в Бога — свидетельство не только безнравственности человека, но и низкого происхождения, относящего его скорее к миру вещей, чем к миру моральной свободы. Ведь низкая себестоимость неверующего человека обусловлена тем, что его, как и вещь, можно купить. Вопрос остается лишь только в цене. Подлинно верующего человека, если это не согласуется с его принципами, купить невозможно. А все, что можно обрести за деньги, уже высокой ценности не представляет.

В «Поймандре» Гермеса Трисмегиста описывается отношение к религии одной из древнейших культур — еги-

петской. Египтяне полагали, что Бог всех людей наделил рассудком, но не умом. Ибо ум становится высочайшей наградой, благодаря которому человек из животной твари превращается в бессмертного, способного созерцать Благо. В то время как рассудок оставляет человеку животные страсти и гнев (IV; 4–5). Ум проявляет себя в вере, потому что достигает истины; рассудок же — в похоти и заблуждениях (IX; 9–10).

Индийская культура эпох брахманизма и индуизма, свято чтя основной свой религиозный памятник — «Веды», преклоняется перед кастовым укладом общества, в котором только высшее сословие — жрецы или брамины — не сомневаются в существовании бога — Брахмана. Всем остальным кастам позволено не только сомневаться, но даже отрицать его. Поэтому многообразие религиозный уклад Древней Индии был плюралистичен и подарил мир множеству религиозно-философских школ, среди которых мы обнаруживаем как атеистические концепции, так и теистические. Однако если кастовая принадлежность выступала лишь внешним проявлением качества индивидуального сознания, то главная — внутренняя характеристика обнаруживала себя только в мировоззрении жреца, которое сводилось к главному тезису: «Все есть Бог».

«Солнце» философско-религиозной культуры Древней Греции Платон в своих «Законах» (кн. X) сурово относился к нечестивцам, не верующим в богов. Платон делит их на два рода: первый — это атеисты, которые сохраняют в себе добродетель справедливости; второй, более страшный, — это люди, хотя и не лишенные способностей к наукам и искусствам, однако творящие несправедливость. Тюремное заключение должно исправить их нрав. Но если этого не произойдет за пять лет лишения свободы, то Платон предлагает либо лишать их жизни, ли-

бо осуждать на пожизненное заключение. Ибо атеизм, оставаясь проявлением душевного заболевания, опасен для государства.

Средневековая христианская мысль не только осуждает атеизм, но и разъясняет причины его появления. С того момента, как Адам совершил грехопадение, он сам и все последующее человечество утратило способность разума созерцать Бога. По этой причине произошла «переоценка ценностей». Бессмертной душой стало повелевать смертное тело. Теперь все человечество, испорченное грехопадением Адама, да еще усиленное братоубийством Каина, предпочитает смертное бессмертному. Однако есть сила, которая качественно отделяет одних людей от других, и этой силой становится благодать. Являясь незаслуженной, по Августину, или отчасти заслуженной, по Фоме Аквинскому, благодать возвращает человеку некоторые утраченные Адамом способности, среди которых наиболее ярко проявляют себя добродетели веры, надежды и любви. Они-то и становятся тем необходимым, но недостаточным критерием, по которому можно предположить об избранности Богом Человека ради спасения его души.

Сделаем общий вывод о связи сознания человека с религиозной верой. Чем слабее и незащищеннее чувствует себя человек, тем могущественнее и совершеннее его Бог. И наоборот, чем сильнее и независимее воспринимает себя человек, тем меньше он нуждается в Боге. Поэтому только тот человек, который достиг своего познавательного-нравственного совершенства, ощущает свою слабость перед внешним миром и нуждается в защитнике. И наоборот, умственная близорукость становится причиной ошибочной уверенности человека в своих силах и в вере в свою власть над миром.

1. Онтологические проблемы философии религии

§ 1. Что есть Бог?

Определим, что есть Бог, через уже знакомую для нас философскую категорию субстанции. Если субстанция есть вечная и неизменная основа всего сущего, из чего все возникает и во что все возвращается, то Бог — это абсолютизированная в своих свойствах философская субстанция. Так рациональное понятие субстанции превращается в мифологизированный образ Бога, обладающего абсолютными характеристиками. Иначе говоря, если субстанция относительна, то Бог — абсолютен. Например, субстанция Огненного Логоса стоиков, или атомов Демокрита и Эпикура, или воды Фалеса может модифицироваться, закономерно переходя из одного состояния в другое. Зато божественный Абсолют в своих проявлениях не знает ограничений и в этом смысле всемогущ и безусловен. Это значит, что Бог есть беспредельная по своим возможностям субстанция, а субстанция — это ограниченный закономерностями Бог. Субстанция — это рационально проявляющий себя Бог, а Бог — это иррационально заявляющая о своих беспредельных возможностях субстанция. Бог — это антропоморфная субстанция, а субстанция — это деперсонифицированный Бог. Таким образом, Бог — это религиозная субстанция, а субстанция — это философский бог.

Рождение понятия «Бог» связано с абсолютизацией (то есть доведением до беспредельных характеристик) главной составляющей религиозного мировоззрения — свойств сознания самого человека. А поскольку подобное познается подобным, то в этом смысле абсолютно все равно — бог ли по своему образу и подобию создал человека, или наоборот, человек по своему образу и подобию выду-

мал для себя бога. Важно здесь другое: целое, порождая свою часть, сохраняет в ней свою субстанциональную структуру. А это значит, что, опираясь на ограниченные способности человеческого сознания, мы можем вывести из них безграничные, то есть абсолютные свойства бога.

Так, интуитивная способность сознания человека, пребывая в духовной сфере, разделяет с богом атрибуты его бытия – абсолютную свободу и творчество.

Рассудочная способность сознания человека, пребывая в интеллектуальной сфере, стремится к абсолютным божественным атрибутам, обнаруживающим себя во всезнании и беспредельной мудрости.

Инстинктивные способности сознания человека, принадлежа физической среде, пытаются уподобиться соответствующим характеристикам божественного бытия, то есть обрести либо всемогущество, либо всеобъемлющую любовь и вечность.

И, наконец, телесно-чувственные способности сознания человека, пребывая в моральной сфере, хотят сделать человека, подобно богу, всеблагим.

Таким образом, из ограниченного временем и пространством сознания человека рождается совершенный образ бесконечной божественной личности, которая, пребывая в тех же сферах, что у человека, отличается от последнего как количеством, так и качеством. Количественным отличием бога становится безграничность его возможностей, а качественным – цельность и нераздробленность.

Совокупностью сознательных способностей человек обладает лишь в состоянии бодрствования, которое включает в себя два вида: бодрствование ума и тела. Однако качество бодрствования во многом, если не во всем, зависит от другого, более важного состояния – сна. Сон доминирует над бодрствованием человека, так как наделяет его жизненной энергией. Иначе говоря, энергия сна опре-

деляет качество бодрствования. А между тем, сон также делится на две части: чистый сон без сновидений и сон со сновидениями, мало чем отличающийся от яви. «Чистый» сон – это та энергия покоя, которая «заряжает» сознание человека, «разряжаемое» в трех низших состояниях: сне со сновидениями, бодрствовании ума и бодрствовании тела. Без «чистого» сна не может родиться ни одна форма человеческого сознания, черпающая свою энергию только оттуда. И подобно тому как «чистый» сон без сновидений доминирует над всеми последующими состояниями человека, так и «чистое» бытие бога, не проявляющее себя ни в чем, а потому часто именуемое Небытием, Ничто, божественным Мраком, Туррией, доминирует над «замутненным» бытием бога, то есть его полнотой, плеромой, провидением, которые часто ассоциируются со зримым и умопостигаемым мирозданием. Иначе говоря, подобно тому, как у человека есть два главных состояния – сна и бодрствования, так и у Бога есть два состояния – непроявленного и проявленного бытия. А это значит, как в человеке определяющей «фазой» выступает «чистый» сон, так и в боге субстанциональным состоянием становится его ни в чем не проявляющее себя бытие – то есть Ничто. Из-за того все апофатические формы теологии стоят всегда выше катафатических ее форм.

§ 2. Какие есть типы религий?

Поскольку вера в бога есть отражение культурного уровня отдельного человека, группы лиц или целого народа, то по атрибутам божественного бытия можно условно классифицировать религии, помня о том, что на самом деле единый божественный Абсолют открывает себя с разных сторон для всех народов, в зависимости от их способности воспринимать его свойства. Это значит, что божественная личность, символизируя цельность бытия,

проявляет себя во всех сферах, то есть религиях, в которых бог открывает себя главным образом в одной из четырех вышепредставленных сфер. Именно этим критерием мы и будем пользоваться для упорядочивания религий, которые будут выстроены в универсальный иерархический ряд.

Религии, в которых атрибуты божественного абсолюта принадлежат духовной сфере, проявляя себя как вечные, свободные и не ограниченные никакими бытийственными формами, образуют духовный тип.

К духовному типу религий нужно отнести адвайту-веданту с ее Брахманом, ранний буддизм с его нирваной, неоплатонизм с его Единым Благом, каббалу с Эйн-Соф, направление суфизма в исламе и апофатическое богословие христианства. Все эти мистико-религиозные доктрины роднит то, что едва ли не главной характеристикой божественного Абсолюта становится его отождествление с Ничто. Ничто – это онтологическая категория, означающая отсутствие каких бы то ни было качеств, иначе говоря, бытия вообще. Поэтому Ничто часто ассоциировалось с Небытием, разница между ними была лишь в том, что первое означало гносеологический признак второго, а второе – онтологический признак первого. Так, например, в христианстве представление о Ничто (*ex nihilo*) использовалось для истолкований догмата о творении мира. Категория «Ничто» занимала центральное место в апофатическом богословии, в котором главный путь приближения к богу требовал последовательного отбрасывания определенностей, в результате чего познание бога отождествлялось с познанием Ничто. Подобные взгляды мы встречаем у Дионисия Ареопагита, Иоанна Скотта Эриугены. Прямое отождествление Бога и Ничто встречается в поздней средневековой религиозной философии И. Экхарта, Я. Бема и др.

Религии, в которых атрибуты бога обнаруживают себя в интеллектуальной сфере в виде всезнания, абсолютной мудрости и вытекающей из них высшей справедливости, определяют собой интеллектуальный тип религий. К интеллектуальным религиям необходимо отнести те религиозные мировоззрения, в которых вместо безграничной духовной неоформленности стоят совершенно определенные принципы и законы, под чьим контролем пребывает буквально все. Интеллектуальный закон или принцип выступает не только причиной гармонично развивающейся природы, но и образцом для подражания для человека, стремящегося к счастью и совершенству. Представлять интеллектуальные религии могут, например, индийские школы джайнизма, позднего буддизма, санкхьи, мимансы. Для них закон кармы абсолютно не нуждается в Боге, а потому дает исчерпывающие ответы на все поставленные вопросы (Чаттерджи С. Индийская философия. – М., 1994. – С. 30). Древнегреческий Логос также выступает основой интеллектуальных религий. Впервые в качестве божественно-мифологической субстанции мы его встречаем у Гераклита, у которого мир гармонично течет и изменяется под давлением ритма, задаваемого мировым Логосом. Далее идею Огненного Логоса как божественной субстанции подхватили стоики, оказавшие заметное влияние на формирование христианства. Другой древнегреческий космический принцип Нус или Мировой Разум может быть тоже отнесен к интеллектуальной субстанции, которая разрабатывалась в религиозно-мифологических мировоззрениях Анаксагора, Сократа, а наивысшую форму своего развития получила в метафизике Аристотеля, у которого Нус отделен от материальных вещей в том смысле, что они содержат в себе чувственную материю, но зато он содержит в себе свою собственную умственную или, как ее еще называли,

интеллигибельную материю (Аристотель. Метафизика. – VII 10, 1036 а 9–10, VIII 6, 1045 а 22 b 18). Этот мировой Нус, по Аристотелю, есть форма форм и ощущение ощущений, актуально мыслящая вечность, в которой каждая чувственная вещь имеет свою идею. Вместе с тем, состоящий из этих идей вечный и неподвижный Нус именовался еще и перводвижателем (Аристотель. Метафизика. – IV 8, 1012 24-31; XII 7; 8 1074 а 37). В древнекитайской религии таким интеллектуальным принципом становилось Дао, которое в «Дао дэ дзин» играет роль космической колыбели, воротами, через которые Небытие просачивается в бытие. Ведь под давлением Дао пустота, сворачиваясь в спираль бытийственной энергии (ци), образует тьму вещей Поднебесной (§ 4; 25).

Религии, в которых Бога отождествляют с природой, природными стихиями, дыханием, пространством, небом, выступающими источником вечной жизни, остаются по сути языческими и потому относятся к натуралистическому типу религий. Обожествление проявленных природных форм значительно упрощает в интеллектуальном смысле религиозную веру, делая ее доступной для народа в целом. Поэтому к натуралистическому или языческому типу религий относятся многие народные верования. Так, например, народные религии древних греков, римлян и славян, обожествляя природные стихии, превращали их в персонифицированные образы богов. Обожествленное греками небо породило мифологический образ Зевса, обожествление римлянами молнии определило образ верховного бога Юпитера, а древние славянские племена преклонялись перед своим пантеоном богов, где особенно выделялся Перун, олицетворяющий собой гром. В древнекитайских религиях особенно можно выделить религиозно-философские доктрины конфуцианцев и фэн-шуй. Так, например, конфуцианцы

преклонялись перед натурализованным принципом Дао – Волей Неба (Тянь), которая, согласно собственному произволу, распределяла «мандаты», наделяющие «правителя» неоспоримым правом государственного лидера, религиозной «харизмой». Зато в концепции «фэн-шуй» такой субстанцией становится «дыхание пространства», играющее роль проводника мировой гармонии Дао. Оно заставляет особым образом относиться к окружающей физически ощущаемой обстановке. Заставляет сообразно определенной методологии выбирать место жительства, места захоронения предков и даже расположение вещей в доме. Ведь энергия окружающих человека предметов может быть жизнетворной – если вещи расположены в пространстве верно, или наоборот, губительной – если принцип их размещения не соответствует учению фэн-шуй.

И, наконец, религии, в которых бога отождествляют с конкретными материальными предметами или явлениями, представляющими определенную общественную ценность, слепое преклонение перед которыми приносит не только прилив жизненных сил, но и реальные моральные «дивиденды» в виде власти, славы, богатства, представляют тип моральных религий. В моральной вере предметом поклонения становится фетиш, идол, который может принимать формы как материального предмета, например, золотого тельца у иудеев в период их выхода из египетского плена, так и отдельного человека или группы лиц, именующих себя либо политической партией, либо религиозной сектой. Подменяя собой и своими идеями высшие ценности, они учреждают новый культ с моральными критериями поведения, которые сами по себе не являются предными, но все же заставляют остальных подчиняться этой верхушке, превращая в безвольный инструмент. Таким образом, верхушка, представленная партией, сектой или

одним человеком из проводника нового культа, со временем становится идолом для поклонения. Это свидетельствует о том, что новая моральная религия становится делом падения религиозной веры, находящей свое «дно» в политической или сектантской идеологии. Так, начиная с фараона, который олицетворял собой бога, и до политических авантюристов и государственных тиранов, подменяющих собой всякую религию, культура отдельных народов на различных исторических этапах часто обретала в них «суррогат» религиозной веры.

Обобщая концепции четырех типов религиозной веры, можно обнаружить следующую закономерность. Чем выше религия, тем шире у нее возможности видеть проявление в мире божественного Абсолюта. И наоборот, чем ниже религия, тем ограниченнее и примитивнее становится предмет ее поклонения, достигающий в моральной доктрине уровня власти и денег.

§ 3. Как Бог творит мир?

Одной из величайших мировых загадок считается проблема возникновения мира. И без того непростая задача усложняется тем, что различные религии выдвигают не схожие между собой концепции. Однако, сохраняя установленный в предыдущем параграфе порядок расположения религий, можно выявить открывающиеся тенденции в их отношении к творению Богом мира. Так, например, духовные религии, к которым мы отнесли христианство, ислам, иудаизм, адвайту-веданту и другие, полагают, что мир возник «из ничего». Подобная творческая активность Бога получила название «креационизм». В интеллектуальных религиях, многие из которых принадлежат античности, утверждается, что мир возник благодаря эманации бога. И, наконец, натуралистические или языческие религии, представленные мифологическими концепциями на-

родных верований, утверждают, что Бог, будучи природой или одной из ее частей, превращается в разные формы своего существования и создает мир, переходя из одного состояния в другое.

Но прежде чем обратиться к более подробному рассмотрению трех наиболее популярных взглядов, объясняющих творение Богом мира, выразим идею о том, что все эти концепции между собой органически связаны и являются продолжением друг друга. Это свидетельствует о том, что каждая религия по-своему освещает эту проблему, дополняя собой конкурирующие взгляды.

Ярким примером креационистского подхода к творению мира выступает религия иудаизма, которая в двух формах изложения – «внешней» и «внутренней» освещает эту проблему. Концепция творения мира из Ничто для «общего пользования» представлена в Ветхом Завете Книги Бытия (1:1–2:3). Концепция же творения мира из Ничто «для посвященных» была дана Моисею на горе Синай и получила название «Каббала». В обоих источниках говорится об одном и том же, с той лишь разницей, что если в Библии процесс творения мира из Ничто излагается с мифологической точки зрения, то в Каббале – с мистической.

В статье Владимира Соловьева «Каббала», опубликованной в энциклопедии Брокгауза и Эфрона, говорится о том, что сокровенное и неизреченное божество, будучи выше всякого определения, может быть названо только «Эйн-Соф», то есть Ничто или Бесконечное. Чтобы дать в себе место конечному существованию, то есть бытию, Эйн-Соф должен сам себя ограничить (этот процесс можно назвать «фокусирование бесконечного в ограниченное»). Это «ограниченное» становится универсальным местом для будущих миров. Это «место» не изменяет бесконечные характеристики Эйн-Соф, но дает ему

возможность проявлять себя для другого, то есть бытия. Первоначальным условием для возникновения бытия становится «пустое» место. Благодаря этой пустоте бесконечная энергия Эйн-Соф — свет получает возможность «лучеиспускания», которое в интеллектуальных религиях будет называться эманацией. Свет этот имеет не чувственную, а умопостигаемую природу, оформляющую собой все формы бытия, а именно 10 цифр или сфер (сефирот) и 22 буквы еврейского алфавита, каждой из которых соответствует особое имя божие. Так, комбинируя между собой 10 цифр и 22 буквы, можно открыть божественную бесконечность.

Для интеллектуальных религий более свойственна концепция эманации, обозначающая истечение, исхождение низших областей бытия из высших. При этом высшие области бытия остаются в неподвижном и неисчерпаемом состоянии, а низшие, по мере удаления от высших сфер утрачивая свое совершенство, все более обезображивают себя. Форма движения эманации отдаленно напоминает конусовидную спираль, все возрастающие в диаметре витки которой «утопают» в хаосе бесформенности, символизирующей собой «чистую» материю. В античной религиозной философии с феноменом эманации мы встречаемся у Платона в его «Государстве» (VI 508 a — 509 d), где идея блага излучает из себя все бытие. Аристотель развил учение об эманации в противоположность Платону, как об энергии, которая, исходя от перводвигателя, движет всем миром (Аристотель. Метафизика. — XII 6–10). И, наконец, вершину своей разработанности эта концепция приобрела в неоплатонизме Плотина, который, объединив платоновское понятие о Едином с аристотелевской энергией, получил грандиозную иерархически обустроенную метафизическую картину мира, берущую свое начало в сверхсущем Еди-

ном Благе, изливающим себя во вторую свою «иносгась» — Мировой Ум. А тот, в свою очередь, эманурует себя в Мировую Душу. Затем познательная эманация оформляет собой звездное небо, природу, мир людей и вещей. Окончательно остывая, она становится бесформенной материей. Так сверхсущий источник эманации Благо, достигая предела своего становления — материи, рождает великую монистическую философию, оказавшую огромное влияние на последующую метафизическую мысль человечества.

Для натуралистических религий более свойственна концепция эволюционного происхождения мира, которая по сути остается частной формой проявления креационизма или эманации. Свидетельством тому выступает «библия» древнекитайской мифологии — Книга Перемен «И-цзин». В ней натурализированный образ Дао представляет вращающийся круг, чье движение обусловлено вписанной в него пружинной — триграммой Дао «Инь» и «Ян». Противостояние Инь и Ян описано спиралевидным движением, состоящим из 64 участков гексаграмм, указывающих на «этапы» универсальной эволюции, которую претерпевают все вещи, явления и люди. Это значит, что эволюционное развитие всего происходит не случайным образом, а согласно всеобщей доминанте, напоминающей по форме «конусовидную пружину». Иначе говоря, если метафизика деизма придерживается эманационной концепции происхождения мира, то его натурализованное «крыло» — «Книга Перемен», — представляет этот процесс эволюционным, где «бытие» Поднебесной, претерпевая эволюцию своих форм, вышло из Небытия для того, чтобы когда-нибудь назад в него вернуться.

Есть и концепции эволюции мироздания, которые являются продолжением не эманационной теории, а кре-

ационистской. Таковыми, к примеру, были взгляды Дарвина. Будучи глубоко верующим человеком, великий ученый никак не думал подрывать основы христианской веры, а надеялся лишь выявить ее закономерное проявление в природном мире и человеке. Однако вершиной эволюционной природы происхождения мира является концепция П. Тейяра де Шардена (1881–1953), органично совмещающая в себе идеи христианства и эволюционизма. Мир, согласно Тейяру де Шардену, – это божественная среда, где даже материя несет в себе «искру божественного духа». Поэтому материя, стремясь к Богу, эволюционирует от простого к сложному, от низшего к высшему. Основными эволюционными этапами развития мира выступают:

- 1) неорганическая природа – «преджизнь»;
- 2) органическая материя – «жизнь»;
- 3) духовный мир – «ноосфера».

Свое завершение «ноосфера» находит в синтезе высших человеческих сознаний, духовном центре универсума – «точке Омега» – Боге. В заключение отметим, что концепция французского мыслителя, хотя и носит эволюционный характер, все же остается в рамках основных установок христианского мировоззрения: креационизма, провиденциализма и эсхатологизма.

В целом же отметим, что креационизм, эманационизм и эволюционизм – это лишь разные уровни восприятия единого Бога и творения им мира для множества культур и эпох, не схожих между собой.

§ 4. Как Бог относится к миру?

Одной из важнейших проблем, относящихся к религии и религиозной философии, выступает вопрос об отношении Бога к миру. Ведь от того, пребывает Бог в мире

или нет, зависит весьма важное обстоятельство – поиск человеком путей своего самосовершенствования. Иначе говоря, место «пребывания» Бога обуславливает мировоззренческую позицию верующего.

В религиях и религиозных философиях есть два четко выраженных состояния Бога по отношению к миру в целом и к сознанию человека в частности: это трансцендентное и имманентное. Термин «трансцендентное» обозначает то, что пребывает вне мира и сознания человека, лежит по ту сторону их границ. Попробуем описать «трансцендентное» с точки зрения онтологического, антропологического, гносеологического и этического подходов. Онтологически «трансцендентное» изолирует субъекта от объекта. И эта изоляция становится непреодолимой бездной между миром и Богом. Антропологически трансцендентное не принадлежит природе человека. Гносеологически трансцендентное непостижимо, непознаваемо. Этически оно свидетельствует о том, что человек никогда не сможет стать Богом, а поэтому речь может идти лишь о спасении его души, которая даже в наилучшем состоянии не будет равна по своему статусу Богу.

Термин «имманентное» означает внутреннее при существе миру или сознанию субъекта состояние, пребывающее в их границах. Опишем «имманентное» с точки зрения онтологического, антропологического, гносеологического и этического подходов. Онтологически «имманентное» лежит в границах субъекта или объекта. Антропологически оно принадлежит сознанию субъекта. Гносеологически оно познаваемо, а следовательно выражимо. Этически оно оставляет возможность для человека не только уподобиться Богу, но даже стать им. Иначе говоря, при имманентных отношениях человек может стать Богом. Определив, чем имманентное отличается

от трансцендентного, можно, комбинируя эти термины, определить четыре типа отношения Бога к миру: панентеизм, теизм, деизм, пантеизм.

Так, одновременно трансцендентное и имманентное отношение Бога к миру определяет систему *панентеизма*. Согласно этому учению, Бог, содержа мир в себе, выходит за его пределы подобно бесконечности, которая вмещает в себя любую ограниченность. Мир, покоящийся в Боге, становится не только следствием божественного самоограничения, но и способом его самовыражения. Очень важной характеристикой панентеизма выступает идея, что божественная вечность и бесконечность могут существовать параллельно с миром, который имеет как начало своего существования во времени и пространстве, так и свое завершение. Панентеистическое отношение Бога к миру, как правило, пользуется креационистской концепцией творения последнего из Ничто (*ex nihilo*), чей подход оставляет человеку возможность божественного совершенства, если он проникнется идеей, что его жизнь так же необходима и случайна, как мир, который в любой миг может раствориться в бесконечной божественной непроявленности. Свидетельством тому служит текст Бхагавад-гиты, в котором Бог в лице Кришны описывает свое трансцендентное и имманентное состояние: «Моя форма непроявлена, но Я насыщаю мир. Все существа пребывают во мне, но Я не покоюсь в них... Моя активность не порабощает меня... Я появляюсь как наблюдатель, отделяясь в середине этой работы. Природа дает рождение всем движущимся и недвижущимся телам. Я надзираю. Вот как мир сохраняет свое вращение» (9,4–10). Таким образом, панентеизм утверждает, что Бог везде: как в мире, так и вне его.

Трансцендентное отношение Бога к миру образует две системы: теизм, к которому относятся иудаизм, хрис-

тианство и ислам; и деизм, чьи многочисленные последователи относятся к эпохе Просвещения. Что такое *теизм*? Согласно теизму, Бог, будучи личностью, свободно творит мир из Ничто, оставляя между собой и мирозданием непреодолимую пропасть, которая никогда не позволит человеку достичь состояния, равного Творцу. Поэтому грешен ли человек (христианство) или свободен от первородного греха (ислам), ему остается только одно: пытаться обрести гармонию с Богом, которая проявляется в мире через промысл. Промысл выступает рационально непостижимой волей Творца, через которую Он совершеннейшим образом управляет всем. Только через свободное слияние с божественным промыслом мир может стать храмом, где каждая вещь, каждое явление несет в себе «печать», знак, символ божественного руководства. Все это свидетельствует о том, что теизм утверждает трансцендентное для мира и человека Бога, управляющего всем совершенным образом для блага устроения мира и Него человека.

Деизм, хотя и сохраняет трансцендентное отношение Бога к миру, все же несколько иначе смотрит на мироздание и судьбу человека в нем. Однажды сотворив согласно своей свободной воле мир, Бог более не принимает участия в его управлении. Он не вмешивается как в ход сотворенных им законов, так и в судьбы людей. Мир после самоудаления Творца представляет собой совершенный механизм, идеальное состояние которого не нуждается во вмешательстве. Здесь Бог выступает в качестве «арбитра» или «гаранта» сохранности совершенного мира, который человек может познать благодаря своему разуму, чьи способности свидетельствуют о качестве самого человека. Разум человека становится его богом. Поэтому девизом эпохи Просвещения, исповедующей в целом деистические взгляды, стано-

вятся слова: «Имей мужество руководствоваться собственным умом». Таким образом, деизм, сохраняя трансцендентность, лишает Бога «управления» миром. Зато мир, получив свою автономию, теперь может быть познан разумом человека, стремящегося к своему совершенству.

Имманентное отношение Бога к миру рождает систему *пантеизма*, где Бог, растворяя себя без остатка в природе, оформляет натуралистические религиозные концепции. Пантеистический Бог лишен личностных свойств и поэтому творит мир не свободным актом, как это было в теизме, а по необходимости, то есть изливаясь через край от полноты своего бытия (этот процесс получил название «эманация»). Как вечный мировой дух, пантеистический Бог применяет формы мира, каждой вещи, всякого существа. Их уникальность становится частной формой проявления универсальной природы Бога. В отличие от теизма, где мир рождается и исчезает во времени, пантеизм утверждает вечность мироздания, обязанного своему постоянству изливающейся энергии безличного Бога. Его имманентность оставляет возможность человеку самому стать Богом. Ведь принадлежа сознанию человека «изнутри», Бог становится для всех пределом становления к своему совершенству. Пантеизм сохраняет некоторые общие черты с панентеизмом и деизмом. Так, с панентеизмом пантеизм роднит то, что для первого Бог – везде: и в мире, и за его пределами, а для второго Бог отождествляется с миром, сохраняет в себе имманентную сторону панентеизма. С деизмом панентеизм роднит то, что для деизма мир является совершенным и независимым творением Бога. Для пантеизма мир также совершенен, но не потому что он творение, а потому что мир – это проявленный в природе Бог.

Обобщая рассмотренные концепции, можно сделать вывод, что поскольку каждая религия видит Бога в своем, то, интегрируя их, мы обнаруживаем, что нет места в мире или за его пределами, где не было бы Бога.

II. Антропологические проблемы философии религии

§ 1. Каково происхождение души?

Для выявления природы души в некоторых самых популярных религиях вначале попытаемся дать самое общее определение душе. Душа есть модифицированное или видоизмененное состояние божественного Абсолюта, который по разным причинам (в христианстве – по свободному волеизъявлению, в античных религиях – по непреодолимой необходимости) создает свое подобие, сохраняющее в себе природу Бога (имманентные для сознания человека религии) либо утрачивающее ее (трансцендентные религии). Высочайшей задачей души почти во всех религиях становится попытка осознать свою природу и вернуть себя в первоначальное состояние единения с Богом либо приблизить себя к нему.

В истории религиозных учений обнаруживаются различные подходы в осознании происхождения души. Остановимся на самых популярных из них: иллюзионизме, креационизме, генерационизме, эманационизме.

Иллюзионистская концепция происхождения человеческой души наиболее популярна в древних религиях Востока, утверждавших, что души человека нет. Следовательно, ее природа – абсолютно иллюзорна. Так, буддизм и хиньяны полагают, что реальностью выступают только волнующиеся дхармы, создающие картину того, чего на самом деле нет. Мир, тело человека и его душа являются проявлением возбужденного состояния

метафизических частиц, истинная и конечная природа которых – это пустота нирваны. Адвайта-веданта Шанкары придерживается того же мнения, с той лишь разницей, что здесь Бог – Брахман, засыпая, видит сон – иллюзорную картину мира с населяющими его людьми, невежество которых (авидья) заключается в том, что они полагают, будто существуют. Однако иллюзия существования всего рассеивается в тот же миг, как только Брахман возвращает себе свою бодрствующую природу, обнаруживающую себя в пустоте, бесконечности и абсолютном покое.

Креационистская концепция происхождения души человека обнаруживается в мистико-апофатических учениях христианства. Здесь подлинной ее природой выступает божественное Ничто. Авторитетнейшими основаниями для подобной трактовки становится в Библии книга Бытия и полупоупендарная личность, существовавшая «на стыке» двух культур – античной и средневековой, Дионисий Ареопагит. Мейстер Экхарт в своих «Проповедях» излагает, что божественное «ничто» бесконечно, а Бог един. Следовательно, для того чтобы сделать свое подобие, Творец не имел иного материала кроме «ничто», которое становится глубинной субстанцией всякой разумной твари. Это значит, «ничто» выступает не только тайной обителью души, но даже проявляет себя в ней в виде высшего разума.

Однако еще раньше, со второй половины IV века идеи креационизма получили свою идеологическую поддержку христианской церковью на V-м Вселенском Соборе, где осуждались идеи античного и восточного метемпсихоза. Утверждалось, что душа творится Богом вместе с телом. И если душа создается Богом непосредственно из «ничто», то тело – опосредованно, из земли. Более подробно это учение излагается у Св. Иоанна

Дамаскина в его «Точном изложении веры» (Кн. II, гл. 12, с. 79–80).

Концепция генерационизма (иначе – традиционизма) в раннем христианстве конкурировала с теорией креационизма и даже в некоторых фрагментах стала превосходить ее. Так, генерационизм утверждал, что поскольку все происходит по естественному закону – путем взаимного рождения одного от другого, то не является исключением и человеческая душа. И подобно тому, как от одного пламени можно зажечь другое, третье и так до бесконечности, то же происходит и с душами людей, размножение которых осуществляется не только телесно, но и душевно, сохраняя, таким образом, генетическое родство со своими прародителями. Генерационная модель объясняла важнейший догмат христианства – наследственный переход первородного греха от поколения к поколению. Горячим сторонником подобного подхода был, например, Тертуллиан. В своем трактате «О душе» он полагает, что в акте зачатия участвуют как тело, так и душа. Потому в результате полового акта появляется семя душевное и семя телесное. Находясь первоначально в смешанном состоянии, эти два вида семени, развиваясь, определяют и обособляются для образования тела – из телесного семени, и души – из душевного семени. Поддерживал эту позицию и Макарий Великий в «Беседах» (30, § 2). Григорий Нисский в равной мере придерживался теории креационизма и генерационизма (Немезий Эмесский. О природе человека. – М., 1998. – С. 352).

Эманационная теория природы человеческой души была наиболее популярна в античной культуре, представленной Платоном, Плотинем и гностикami. Так, например, у натурфилософов душа есть эманационная модификация субстанциональной природной стихии. Поэтому

у Гераклита душа есть производное состояние от огня, у Фалеса — от воды, у Демокрита, Эпикура — от атомов и т. д. Платон в «Тимее» рисует картину, где души всех существ обязаны своему существованию единой Мировой Душе, которая, вращая шарообразную вселенную, каждой своей части — индивидуальной душе находит свое место в мироздании, образуя универсальный порядок — космос. Однако нагляднее всего эта концепция представлена мантихеями. Они признают душу бессмертной, бестелесной и единственной. В процессе эманации мировая душа рассеивает себя в единичных предметах, рождая раздельное существование одушевленных и неодушевленных тел. Причем в одушевленных телах ее количество больше, в неодушевленных — меньше. Так что все души — это части иерархии единой Мировой души. Здесь самые высокие души возвращают себе ее целостность. А самые низкие, оскверненные материей, вселяются в тела животных и растений, уменьшая свою долю участия в ней. Это значит, что чем больше индивидуальных душ, тем больше они страдают от материального мира. Однако, сохраняя свое бессмертие из-за принадлежности к Единой Мировой душе, они по причине своего невежества наказываются переселением из одного тела в другое. И это будет происходить до тех пор, пока они не уразумеют свою подлинную природу и не вернут себе целостность и единство Мировой души.

Все это свидетельствует о том, что различные религии, имеющие в своем основании несхожие представления о божественном Абсолюте, констатируют соответствующие своему первоначальному теории происхождения человеческой души. Но вместе с тем в рамках даже одной религии (например, христианства) в процессе ее формирования велись ожесточенные споры о подлинности ее природы.

§ 2. Имеет ли душа структуру?

В истории становления религиозной мысли не последнее место занимает вопрос о структуре души. Ведь организация души чаще всего является отражением архитектоники высшей реальности. Поэтому, познавая малое, человек по сути узнает об устройстве мироздания. Именно об этом говорит фраза, выбитая на барельефе храма Апполона в Дельфах: «Познай себя, и тогда тебе откроется устройство Вселенной и ее богов». Важно отметить, что поскольку душа человека отражает в себе структуру Высшей реальности, то в различных религиях ее содержание понимается по-разному. Если же попытаться обобщить самые известные религиозные доктрины, то можно обнаружить следующую закономерность: чем онтологически выше представления о религиозном Абсолюте — Боге, тем проще устройство души. И, наоборот, усложнение высшей реальности с необходимостью ведет и к усложнению душевной организации. Это значит, что в общем и целом мы можем выделить в различных религиях одночастную, двухчастную, трехчастную, четырехчастную и даже более сложную организованную структуру души. Приведем примеры. Если буддизм хиньяны, представляемый мировоззрением своих школ, отрицает совсем наличие души в человеке, считая внешний и внутренний мир иллюзией, то ислам полагает душу простой, не имеющей частей. Однако религиозно-философские направления, присутствующие во все времена в исламе, усложняют структуру души, выделяя в ней части. Несколько сложнее дела обстоят в христианстве, в рамках которого спор на эту тему имел самую продолжительную историю из всех мировых религий. Так, П. Дамаскин в «Точном изложении...», ссылаясь на Священное Писание, утверждает, что человек имеет простую душу, так как Бог своими руками сотворил человека из видимого

и невидимого, поэтому он состоит из души и тела. Таким образом, две простые субстанции – две природы души и тела образуют единое целое (Кн. II, гл. 12, с. 79, 80). Григорий Нисский занимает позицию единства и простоты человеческой души, полагая, что есть только одно начало, проявляющее себя во всем разнообразии психических явлений, поэтому низшие силы души не имеют самостоятельности, а являются продолжением ее высшей и единственной формы – разума (Григорий Нисский. Об устройстве человека. – Гл. 8). Обобщая, можно сказать, что учение о единстве души человека – ее монотомии – становится общей идеей для патристической антропологии IV века. Почти все христианские писатели этого периода учат, что если сам человек двойственен, ибо состоит из души и тела, то душа как сущность, несмотря на различие и многообразие ее проявлений, едина и нераздельна (Немезий Эмесский. О природе человека. – М., 1998. – С. 278).

Однако подобная точка зрения о монотомии, то есть одночастности человеческой души, доминировала в христианстве не всегда. У церковных писателей первых веков замечается склонность к психологическому дуализму, проявляющемуся в разграничении понятий «духа» и «души». Следовательно, человек имеет три начала: плоть, душу и дух. Таким образом, в духовной природе человека выделялись два начала, две части: высшая, разумная, божественная – это «дух», являющийся носителем высших способностей человека; и низшая часть – неразумная или «собственно душа», являющаяся посредником между телом и духом. Душа обеспечивала проявление низших, в том числе и физиологических, процессов человеческой природы. Следы «психологического дуализма» мы находим почти у всех христианских писателей первых трех веков. Так, например, Татиан утверждает, что человек до гре-

хопадения обладал телом, душой и духом. Последний он утрачивает в результате грехопадения. По словам святого Иринея, «совершенный человек состоит из трех частей: плоти, души и духа». Климент Александрийский устанавливает различие между душой и духом. Ориген также отличает от души «дух» как особое вечное и божественное начало в человеке.

Вместе с тем, вышеизложенные концепции об одночастной и двухчастной устроенности человеческой души не исчерпывают историю спора об организации высшего начала в человеке, но находят свое продолжение в трехчастном укладе, представленном взглядами Августина. Согласно авторитету христианской церкви Аврелию Августину, душа человека, подобно божественной Троице, состоит из трех частей: ума, воли и памяти, в чем и осуществляется ее образ и подобие Богу (Августин Аврелий. О Троице. – III 10, 19–20). Ум, согласно Августину, выступает высшей частью разума, однако после грехопадения Адама и Евы в раю он утратил свою силу. И это ослабленное его состояние, заключающееся в неспособности видеть Бога, передалось и всему последующему человечеству. С тех пор часть функций ума взяла на себя воля, от направленности которой зависит, будет душа спасена или нет. Верно направленная к Богу воля рождает веру. Именно она, вкупе с двумя другими добродетелями – любовью и надеждой, дает необходимые, но недостаточные основания для спасения человеком своей души. Воля хранит в себе свои предшествующие состояния, то есть обладает памятью. Память, позволяя быть человеку собой, является для всех образ самого человека (Августин Аврелий. Исповедь. – X 16, 24–17, 26). Августин в своем произведении «О Троице» проводит параллель между божественной Троицей и укладом человеческой души, де-

монстрируя единство ума, воли и памяти: ум так пребывает в памяти, рассудке и воле, что всегда себя знает, всегда желает, всегда любит и помнит (Августин Аврелий. О Троице. – X 12, 19).

В истории религиозно-философских учений встречаются системы, где душа состоит из четырех частей, как, например, в религиозной философии Аристотеля. В его книге «О душе» мы встречаем определения: «Душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью» или: «Душа есть суть бытия и форма... естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (Аристотель. О душе. – Кн. II, гл. 1). Аристотель различает четыре вида души, минимальная форма проявления которой встречается везде, где есть жизнь, максимальная же форма проявления души обнаруживает себя там, где есть ум и только ум – то есть в Боге. Ведь жизнь, без сомнения, присуща ему, ибо деятельность разума есть жизнь (Аристотель. Метафизика. – XII, 7). Так образуется иерархия живых существ, «срезом» которой может выступать душа человека, ибо она обладает всей полнотой своих возможных форм.

Самая низшая – растительная часть души, чье дело – воспроизведение и питание. Эта часть души присуща всем формам жизни. За ней следует животная часть души, способная к ощущениям. Животная часть души не может существовать без растительной, в то время как растительная душа может вполне обходиться без животной. Третья часть души – человеческая, обладает способностью к рассуждениям. Высшая форма существования человеческой души Аристотелем наделена автономией и именуется божественной. Она-то и является умом. Божественно-разумная часть души не принадлежит человеческому телу, ибо, как утверждает Аристо-

тель в трактате «О Душе», «ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделены от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела. Ум существует отдельно от тела» (II, 1).

§ 3. Тело – это «храм» или «темница» для души?

Отношение к телу в различных религиозных системах далеко не однозначно. Одни религии воспевают тело как дружественную организацию для души, способствующую ее благоденствию; другие относятся к нему враждебно, полагая, что оно играет для души роль склепа, гробницы, непомерно тяжелой ноши. Диаметрально противоположное отношение к телу весьма часто определяется природой божественного Абсолюта. Если религия атеистична, например, как чарвака; или натурфилософична, например, как у язычников; или анимична, то есть обожествляет материальные тела, то и отношение к телу становится дружелюбным и восхваляющим. Но если религия нацелена на высшие духовные сферы, если она мистична или в высшей мере метафизична, как например, веданта и санкхья в Индии, платонизм и неоплатонизм в Древней Греции, то следует ожидать скорее враждебного отношения к телу, которое становится одной из помех, мешающих душе вернуться назад на свою родину.

Подробные противоречивые отношения к телу мы встречаем на Древнем Востоке. Школа чарвака проповедовала типично натуралистическую религию и настаивала на трепетном отношении к телу, наслаждение которого и есть счастье, а боль и страдание символизируют несчастье, ведь все возникает и исчезает благодаря комбинации четырех первоначальных элементов: огня, земли, воздуха и воды, где мир или тело человека становят

ко главное противостояние сторонников «доброго» и «злого» тела мы встречаем в заочном споре между Аврелием Августином (IV–V в.) и Фомой Аквинским (XIII в.). Августин продолжает в христианстве неоплатоновскую линию и потому объявляет душу единственной целью человеческого существования. Тело же рассматривается как презренное орудие души, запросы которого она должна игнорировать. Будучи бессмертной, душа продолжает существовать и после смерти тела, с которым она не имела ничего общего. В своем последнем произведении Августин пытается показать, как соединяются друг с другом непространственная душа и материальное тело. Однако на страницах своей книги он вынужден признать свое бессилие в попытке ответить на этот вопрос (Аврелий Августин. О граде божьем. – XXI, 10). Фома Аквинский продолжает в этом вопросе линию Аристотеля. Душа для средневекового мыслителя становится субстанциональной формой, неразрывно связанной с телом. Аквинат (так называют Фому Аквинского) считает соединение души и тела явлением естественным. Человек в качестве их единства представляет собой полную субстанцию, в то время как посмертное обособление души от тела делает ее неполной. Таким образом, тело вовсе не оковы для души, а ее необходимое продолжение. Согласно учению Фомы, изложенному в «Сумме теологии», бестелесная душа творится Богом для конкретного индивидуального тела и поэтому всегда соразмерна ему. После смерти тела бестелесное существование души является ущербным, ибо полная субстанция человека требует их единства. Оно и осуществляется в день Страшного суда специальным актом Бога, когда душа уже навсегда воссоединяется со своим воскрешенным телом либо для вечных мук ада, либо для вечного блаженства в раю.

§ 4. Каково отношение к смерти в различных религиях?

Смерть как неизбежное явление физической жизни становится фокусом внимания в различных культурах, философиях и религиях. Можно сказать и так: всякая жизнь является лишь приготовлением к неизбежности смерти. И в зависимости от того, насколько качественно была прожита жизнь, смерть становится для нее либо заслуженным вознаграждением, сравнимым с долгожданным ночным отдыхом после тяжелого трудового дня, либо ожиданием страшного наказания за неверное отношение к жизни. В любом случае, феномен смерти во всех религиях становится тем явлением, с которым человек вынужден сознательно или бессознательно считаться. И действительно, роль смерти в жизни как отдельно взятого человека, так и человеческой цивилизации в целом переоценить невозможно. Допустим на минуту, что все люди бессмертны. Отсутствие того предельного рубежа, который заставляет всех в жизни к чему-то стремиться, реализуя свою подлинную, но еще не раскрывшуюся природу, позволило бы пребывать в безмятежном, абсолютно бездейственном состоянии самодовольства. Но только бессознательное ощущение ограниченности жизни во времени толкает человека к тому, чтобы он оставил свой след в культуре, в истории. Так обретается реальное материальное бессмертие, обнаруживающее себя для конкретного человека в его наследии для других, то есть в архитектуре, музыке, книгах, картинах, и, наконец, в религиях. Все это выступает результатом жажды бессмертия смертного по своей природе человека. Таким образом, смерть во всех культурах выступает вечной побудительной силой, заставляющей человека запечатлевать свои мысли, знания, идеи в памяти всего человечества, обретая в ней свою вечность. Поэтому смерть так же необходима для жизни, как

и жизнь — для смерти. Ведь жизнь — это ограниченный временем шанс, данный человеку для того, чтобы, реализовав свою природу, он смог либо приблизить себя к Богу, либо стать им.

А между тем в разных религиях мы находим отличные друг от друга понимания природы смерти. Их анализ приводит нас к четырем ярко выраженным концепциям. Первая из них утверждает, что смерть тела ведет к неизбежному разложению и души тоже. Вторая концепция убеждает, что смерть ведет к освобождению души от тела навсегда. Третья считает, что смерть обеспечивает душе смену старого тела на новое. Четвертый подход обнаруживает иллюзию существования тела, которого на самом деле у души никогда не было. Рассмотрим эти концепции и их представителей несколько подробнее.

Концепцию неизбежного разложения души после смерти тела представляют, например, древнеиндийская школа чарвака и древнегреческие атомисты: Демокрит, Левкипп, Эпикур, Лукреций. Обобщая их взгляды, можно сказать, что все в мире состоит из различных комбинаций высших материальных атомов, являющихся субстанцией мира и человека. Из тяжелых атомов в универсуме рождается земля, а в человеке они образуют тело. Легкие же атомы порождают небо, а в человеке они становятся его душой. В случае смерти тела дальнейшему разложению атомов подвержена и душа человека. Таким образом, жизнь, согласно атомистам, уникальна и неповторима.

Иной концепции придерживаются иудаизм, христианство и ислам. Здесь человеческая жизнь так же уникальна, как и в первой концепции, однако после смерти душа человека сохраняет свою автономность до Страшного суда, на котором будет решаться вопрос о продолжении ее вечной жизни в раю или в аду. Физическая же смерть тела в иудаизме и христианстве трактуется как

содержанная кара всему человечеству за грехопадение Адама.

Третья концепция основывается на индийском законе сансары — колеса рождений и смертей, и его европейском аналоге — метемпсихозе — переходе души из одного тела в другое. В закон посмертного перевоплощения души верило большинство древнеиндийских религиозных школ. И буддизм как одна из мировых религий выделяется среди них тем, что предлагает короткий путь совершенствования, избегающий могущества сансары. Древние греки в лице Пифагора, Платона и неоплатонистов поддерживали идею перевоплощения, ибо она органично вписывается в их иерархическую структуру мира. Основная цель этой концепции смерти заключалась в поддержке иерархического уклада общества, его кастовости и невозможности при жизни перейти из одного общественного слоя в другой. Здесь ревностное исполнение своих кастовых обязанностей сулило кастовое повышение, но только в следующей жизни.

И, наконец, четвертая концепция понимания смерти становится логическим продолжением третьей. Что происходит с тем человеком, который достигает своего воплощения в самой высокой общественной касте? Эти люди обладают высшим знанием о том, что мир и наша в нем жизнь — это иллюзия. И потому на самом деле ни тела человека, ни даже души не существует и никогда не существовало. Наше же ощущение собственного существования не более реально, чем ночное сновидение, в котором мы можем предстать перед собой кем угодно. Однако подобно тому, как утром мы просыпаемся и понимаем, что это был всего лишь сон, так и в нашей реальной жизни должен наступить момент прозрения, когда мы поймем, что на самом деле ничего нет, а есть только великая мистификация, получившая название «иллюзия жизни». Только

здесь человек понимает, что его подлинной природой выступает божественное Ничто, сравнимое со сном без сновидений. И это абсолютное Ничто – Брахман – есть потенциальное все. Здесь и мир, и человек выступают самоограничением божественной бесконечности в состоянии его сновидения. И подобно тому, как всякая ограниченная форма берет свое начало из бесконечного божественного Ничто, чтобы назад туда вернуться, так и всякое ощущение человеком себя берет свое начало из универсального ощущения божественной бесконечности, отсутствие в которой какой-либо ограниченности и есть подлинная природа всего иллюзорного. В этом суть адвайты-веданты Шанкары.

III. Гносеологические проблемы философии религии

§ 1. Введение

Прежде чем обратиться ко всему многообразию религиозных путей постижения высшей реальности, необходимо вспомнить, что любая форма религии тесно связана с философским мировоззрением. Но если философия отдает свое предпочтение в познании окружающей реальности и внутреннего мира человека разуму и рождающемуся из него рациональному знанию, то религия в подавляющем большинстве случаев опирается на чувства, волевою устремленностью и вытекающую из них глубокую внутреннюю веру, имеющую в своем основании иррациональное начало. Все это говорит о том, что по сути и философия, и религия заняты одним и тем же – постижением высших основ бытия, однако пути к единой цели они выбирают различные по своей форме, но весьма близкие по содержанию. Мы помним, что в философии есть четыре фундаментальных раздела гносеологии: иррациона-

лизм, рационализм, эмпиризм и сенсуализм. Оказывается, что каждому разделу философской гносеологии соответствует схожий путь познания в религии. Так, например, философскому иррационализму соответствует религиозный мистицизм, философскому рационализму – религиозный авторитаризм, философскому эмпиризму – религиозная экзегетика, философскому сенсуализму – религиозный символизм. Поэтому в самых разных религиях мы чаще всего встречаем четыре традиционных пути постижения Бога. Мистический – через благодать – это путь избранных. Авторитарный – через послушание – это путь благородных. Экзегетика – через толкование – это путь образованных. Символизм – через «считывание» – это путь, доступный всем. Обратимся к рассмотрению каждого из этих путей более подробно.

§ 2. Что такое благодать?

Благодать – это излияние на человека божественно-светоносной энергии, выступающей высшим божественным даром – милостью, чье переживание единит волю человека с волей Бога. Подобное единство двух волей (синергия) является необходимым знаменем человеку, свидетельствующим о возможном спасении его греховной души. В результате воздействия благодати разум человека восстанавливает свою утраченную из-за первородного греха Адама силу, которая проявляет себя на всех уровнях душевной организации.

Как же реорганизуется душа человека, перестраивая под благодатью свой неправильный – греховный – лад на правильный? Вначале следует сказать, что греховный уклад души каждого человека есть следствие богоотступничества Адама, из-за чего все последующее человечество, утратив свою способность вести диалог с Богом, выстраивает свое отношение с миром, собой и Богом по-иному, не

здесь человек понимает, что его подлинной природой выступает божественное Ничто, сравнимое со сном без сновидений. И это абсолютное Ничто – Брахман – есть потенциальное все. Здесь и мир, и человек выступают самоограничением божественной бесконечности в состоянии его сновидения. И подобно тому, как всякая ограниченная форма берет свое начало из бесконечного божественного Ничто, чтобы назад туда вернуться, так и всякое ощущение человеком себя берет свое начало из универсального ощущения божественной бесконечности, отсутствие в которой какой-либо ограниченности и есть подлинная природа всего иллюзорного. В этом суть адвайты-веданты Шанкары.

III. Гносеологические проблемы философии религии

§ 1. Введение

Прежде чем обратиться ко всему многообразию религиозных путей постижения высшей реальности, необходимо вспомнить, что любая форма религии тесно связана с философским мировоззрением. Но если философия отдает свое предпочтение в познании окружающей реальности и внутреннего мира человека разуму и рождающемуся из него рациональному знанию, то религия в подавляющем большинстве случаев опирается на чувства, волевую устремленность и вытекающую из них глубокую внутреннюю веру, имеющую в своем основании иррациональное начало. Все это говорит о том, что по сути и философия, и религия заняты одним и тем же – постижением высших основ бытия, однако пути к единой цели они выбирают различные по своей форме, но весьма близкие по содержанию. Мы помним, что в философии есть четыре фундаментальных раздела гносеологии: иррациона-

лизм, рационализм, эмпиризм и сенсуализм. Оказывается, что каждому разделу философской гносеологии соответствует схожий путь познания в религии. Так, например, философскому иррационализму соответствует религиозный мистицизм, философскому рационализму – религиозный авторитаризм, философскому эмпиризму – религиозная экзегетика, философскому сенсуализму – религиозный символизм. Поэтому в самых разных религиях мы чаще всего встречаем четыре традиционных пути постижения Бога. Мистический – через благодать – это путь избранных. Авторитарный – через послушание – это путь благородных. Экзегетика – через толкование – это путь образованных. Символизм – через «считывание» – это путь, доступный всем. Обратимся к рассмотрению каждого из этих путей более подробно.

§ 2. Что такое благодать?

Благодать – это излияние на человека божественно-светоносной энергии, выступающей высшим божественным даром – милостью, чье переживание единит волю человека с волей Бога. Подобное единство двух волей (синергия) является необходимым знаменем человеку, свидетельствующим о возможном спасении его греховной души. В результате воздействия благодати разум человека восстанавливает свою утраченную из-за первородного греха Адама силу, которая проявляет себя на всех уровнях душевной организации.

Как же реорганизуется душа человека, перестраивая под благодатью свой неправильный греховный лад на правильный? Вначале следует сказать, что греховный уклад души каждого человека есть следствие богоотступничества Адама, из-за чего все последующее человечество, утратив свою способность вести диалог с Богом, выстраивает свое отношение с миром, собой и Богом по-иному, не-

верно. Однако благодать восстанавливает порядок, который на духовном, интеллектуальном, физическом и моральном уровнях возвращает в полной мере человеку статус «образа и подобия Бога». Он проявляется в том, что на духовном уровне человеку открываются ранее не испытываемые ощущения личного бессмертия и вечной жизни, а разум, сбрасывая ограниченность своего времени, культуры и ментальности, обретает абсолютную, ничем не ограниченную свободу. Иначе говоря, разум, став духовной интуицией – энергией Бога, обрел возможность витать там, где захочет, не ведая ни пространственных, ни временных границ.

На интеллектуальном уровне рассудок вернул себе способность последовательно и безошибочно рассуждать, выстраивая абсолютную шкалу бытийственных ценностей, которая уже была рассмотрена нами ранее в разделе этики. Эта шкала позволяет делать выбор, приближающий человека с каждым шагом к Богу. Таким образом, под благодатью мир в интеллектуальной сфере предстает как иерархически упорядоченный ценностный универсум, где всякая вещь или явление имеют свое место и роль, выступая одновременно для чего-нибудь целью и средством, которые, длинным путем или коротким, все равно ведут к Богу.

На физическом уровне благодать, вторгаясь в искаженный душевный уклад, наводит порядок среди трех инстинктов человека. Так, два инстинкта из трех, а именно: инстинкт самосохранения и инстинкт агрессии перестают довлеть над сознанием человека, а вместе с ними исчезают и соответствующие им страхи и ненависть. Зато остается, усиленный благодатью, третий, главный инстинкт – любви. Он выступает продолжением божественной гармонии и порядка. Поскольку Бог есть любовь, то сознание человека под благодатью становится проводником божествен-

ного промысла, выдавая его волю за свою. Поэтому, согласно Аврелию Августину, если человек всем своим сердцем и разумением любит Бога, то он может делать все, что захочет. Ибо в этом состоянии он выше писанного людьми закона. Любовь, превращаясь в главную силу, «обволакивает» собой всю душу человека, проявляясь на духовном уровне в виде «агапэ» – любви к Богу; на интеллектуальном уровне в виде «филии» – любви к знаниям; на физическом уровне – в «эросе» – любви к любимому человеку; на моральном уровне – в виде «сторге» – любви ко всем людям. Теперь становится понятно, почему среди христианских добродетелей: Веры, Надежды и Любви – любовь занимает главное место.

И, наконец, на моральном уровне благодать изменяет отношение человека к окружающему его миру. Если до благодати борьба за место в мире была целью его существования, то после ее «прикосновения» мир становится «фоном» проявляющегося совершенства человека. И это моральное совершенство выражает себя в аскетизме, смирении и пророчествах. Аскетическое отношение к миру обусловлено тем, что благодать избавила сознание человека от влияния на него мира как места, в котором он должен искупать свое греховное состояние. Мир из «юдоли скорби и печали» превратился для него в «райский сад», где до своего богоотступничества наслаждались жизнью Адам и Ева. Смирение выступает результатом отказа человека от своей воли как совокупности похотей, необузданных желаний и произвола, но растворения себя, подобно послушному ребенку, в воле своего родителя – в божественном Промысле. Пророческий дар является следствием благодатного избавления от «суетности мысли» и возвращения разуму способности видеть предельную цель существования как для себя, так и для человечества. Пророческий разум указывает кратчайший путь

для всех и остерегает от возможных ошибок и заблуждений. Лучшие пророчества становятся частью Священного Писания.

Рассмотрев содержательный аспект благодати, обратимся к формальной стороне вопроса: какие бывают типы благодати? В истории христианской литературы мы чаще всего встречаемся с двумя типами благодати – незаслуженной и заслуженной. Концепция «незаслуженной благодати» была развита и преподнесена как главная идеология церкви Августином Аврелием, который в известном споре с Пелагием отстаивал свои взгляды, ставшие вплоть до двенадцатого века основной доктриной христианства. Они сводились к следующему: после грехопадения Адама все человечество превратилось в одно «тесто погибели», «массу греха», и потому самостоятельное спасение души невозможно. Поскольку выбирать достойных не из кого, то Бог по собственному, непонятному человеческому уразумению, выбору предпочитает одних другим. Одним из главных критериев, по которому можно судить об избранности, становится сила веры, выступающая необходимым условием, но далеко не достаточным. Иначе говоря, вера становится не заслугой самого человека, а следствием предпочтения Богом этого человека перед другими. В качестве примера Августин приводит случай, описанный в «Новом завете»: Савл стал «карающим мечом» иудаизма над христианством. Христиане, считавшиеся отступниками иудаизма, жестоко наказывались Савлом и его помощниками. Но по дороге в Дамаск на Савла снизошла благодать, в результате чего из яростного врага христиан он становится одним из главных апостолов христианского учения. Так, под благодатью происходит перерождение иудея Савла в ревностного апостола – христианина Павла. Сам Павел начинает защищать впоследствии концепцию «незаслуженной» благодати, ссылаясь при

этом на слова Бога: «Что вы имеете из того, что Я вам еще раньше не дал».

Иные обоснования приводят сторонники концепции «заслуженной благодати», к которым относятся Пелагий и отчасти Фома Аквинский. Отвергнув доктрину первородного греха, Пелагий утверждал, что человек благодаря свободе воли способен сам обрести благодать и следующее за ней спасение. Первородный грех остается лишь дурным примером и потому никак не повредил человечеству. С образа Христа Пелагий снимает божественную природу, утверждая, что его жизнь и подвиг являются примером для всеобщего подражания. Спустя несколько столетий, а именно в XIII веке, Фома Аквинский по-своему поддержал концепцию «заслуженной» благодати, утверждая, что человек должен сам сделать первые шаги к Богу, и тогда Господь вознаградит усилие человека встречным движением, которое обнаружит себя в благодати.

Следующей характерной особенностью благодати становится то, что она превращает человека в аморальное существо, которое, пребывая выше общественных законов, может с ними не считаться. Как такое может быть? Мир дан Богом падшему человечеству. Но для того чтобы сохранить хоть отдаленный образ порядка, общество вынуждено создавать законы, которые бы регулировали социальное общежитие. Понятно, что общественные законы остаются мутным, часто искаженным отражением того божественного закона, который выступает символом идеального миропорядка, задуманного Богом, перед грехопадением. Этот идеальный миропорядок и его Логос доступен только для избранных, чей разум под благодатью вернул себе свою утраченную силу. Поэтому ценность благодати неизмеримо выше ценности любого человеческого закона. Под благодатью человек свободен от услов-

ности закона и поэтому может творить, что пожелает. Именно в таких поступках Бог и осуществляет свою Волю — промысл. Это утверждает апостол Павел в своем Первом послании к Коринфянам: «Духовный судит обо всем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его?» (2; 15–16).

§ 3. Какова природа и роль священных текстов?

Религиозный авторитаризм начинается с утверждения неоспоримого преимущества в познании высшей реальности, путях и целях человеческой жизни тех, кто когда-либо испытал благодать, над теми, кто ее никогда не имел. Наличие опыта переживаемой благодати фактически делит человечество на две количественно и качественно неравные части: лучшие люди по качеству своей души, но меньшие в своем количественном составе — те, кто стяжал благодать; и худшие по состоянию души, но которых большинство — это те, кто не испытал на себе духовную силу благодати. Первые всегда и везде являются авторитетом для вторых, так как обладают харизмой.

Что такое харизма? Слово «харизма» происходит от греческого термина, обозначающего дар, благодать, силу, которой наделяет Бог человека. Харизмой считается совокупность сверхнормальных качеств человека, возвышающих его над окружением и обуславливающих духовную власть над людьми. Харизматические свойства личности, качественно отличающие их от других, невозможно приобрести никакими личными усилиями. Наделяя своего носителя внутренним совершенством, харизма превращает его в пророка, способного «слышать и озвучивать» божественную волю. Пророчества становятся формой проявления харизматической личности, а сама харизма — содержанием и причиной пророчеств. Справедливости ради

отметим, что далеко не всякая харизматическая личность пророчествует, ибо религиозные формы жизни, связанные с исихазмом — священным безмолвием или отшельничеством, избавляли харизматика — носителя харизмы от подобной миссии, которая социально опасна и порой, подобно истории с Иоанном Крестителем, приводит к гибели. Харизматики бывают двух типов: первые из них, наподобие Моисея и Мухаммеда, создают религию как бы на пустом месте, являясь законодателями религиозной доктрины; вторые по сути выступают как реформаторы, изменившие своим учением традиционные устои и их ценностный уклад. К ним относятся Будда, пересмотревший отношение ко многим фундаментальным ценностям брахманизма; Иисус Христос, реформировавший ветхозаветное отношение человека к Богу, миру и себе; Конфуций, который социализировал мистико-метафизическое учение о Дао. Общим же для всех харизматиков — пророков становится свойство слышать «голос» высшей реальности, Абсолюта, Бога, придавая ему статус откровения. Что такое религиозное откровение? Всякое религиозное откровение можно охарактеризовать с двух сторон. С одной стороны, это форма изъавления божественной воли, о которой узнают все остальные люди через своего пророка. С другой стороны, всякое религиозное откровение является «испытанием на прочность» пророка, который не устрашится разных форм народного или царского гнева, подвергая себя смертельной опасности. Ибо только тот пророк обретает святость, кто, пренебрегая собой, становится связующим звеном между Богом и миром. Таким образом, откровение есть обращенность Бога к людям с целью привлечь их к свободному сотрудничеству, то есть такому осознанному повиновению, которое поможет им вернуть, а в некоторых религиях достичь душевного бессмертия.

Все откровения делятся на две группы: устные и письменные. Высшими считаются устные откровения, так как они рассчитаны на очень узкий круг избранных и достойных лиц. Так, в Древней Индии, например, риши – представители высшей касты браминов – передавали откровения устно только своим ученикам, остерегаясь, чтобы священное знание не проникло в круг недостойных. Ибо искажение священного знания, в равной мере как и злоупотребление им, имело в высшей степени катастрофические последствия. Все увеличивающийся объем устных откровений, а также их различная содержательная ценность позволила некоторые устные откровения записать. Кроме того, некоторые откровения были адресованы непосредственно народу и его вождям, поэтому возникла необходимость их записи. Так появились откровения, запечатленные в тексте, ставшие впоследствии смысловым ядром всех Священных Писаний. Авторитет любого Священного Писания основывается на авторитете пророка, обладавшего харизмой.

Что такое Священное Писание? Это группа текстов, имеющих божественный статус и считающихся частью Божественного Откровения. К Священным Писаниям в Индии относятся, например, Веды и Упанишады, в Китае – Книга Перемен – «И Цзин», в Европе – Библия, для мусульман – Коран. Известно, что каждое Священное Писание состоит из священных текстов, написанных группой пророков (Библия, Упанишады) или одним пророком (Коран). Откровения Бога, данные своим избранным, становятся высшим религиозным авторитетом.

§ 4. Что такое экзегетика?

Экзегетика – это одна из форм растолковывания священных писаний. Многообразие способов толкова-

ния во многом зависит от школы, традиции, к которой принадлежит толкователь. Именно поэтому, если благодать есть путь познания высшей реальности для избранных, если авторитет Священного Писания – это путь познания для благородных, то экзегеза, то есть толкование Священного Писания – это путь познания для образованных людей. Благодать конституирует религиозный текст; авторитетность священного писания поддерживает единство его прочтения и понимания; экзегеза обнаруживает тайный смысл, дробя его на уровни восприятия для познающих. Таким образом, именно с экзегезы в религиозном мировоззрении начинается плюрализм взглядов, а вместе с ним – противостояние, споры и вражда, возникающие из-за различных прочтений одного текста. Благодаря экзегезе единая религия дробится на направления, конфессии, школы, секты, как это произошло в свое время с индуизмом, буддизмом, христианством, исламом.

Все это свидетельствует, что есть высший уровень экзегезы – универсальный для всех религий, и есть нисходящие его формы, образующие иерархию прочтения текста. Таким высшим уровнем толкования становится в разных религиях священное безмолвие – молчание. Ибо только в полной тишине может присутствовать ничем не ограничивающий себя бесконечный Бог. По мере упрощения экзегезы растолковывание принимает буквальный, обыденный характер, обеспечивающий примитивную форму понимания. Но и она важна для осознания текста, так как обеспечивает необходимую интеллектуальную базу.

Роль экзегезы становится крайне велика, ибо охватывает собой все возрасты человека и его умственные способности. Экзегеза подает каждому то «блюдо», которое он готов принять. В высшей степени условно экзегетику

можно разделить на четыре уровня толкования текста, соответствующие возрастам и умственным способностям человека. Так, например, для ребенка подходит наиболее простая форма растолковывания, часто именуемая буквальной. Для юношества обнаруживает себя назидательный подход. Для зрелого возраста преобладает аллегорический способ. Для стариков, символизирующих мудрость, – мистический метод. Иначе говоря, экзегетика в зависимости от «аудитории» по-разному толкует один и тот же текст, который во всех интерпретациях сохраняет в себе разную долю истины.

В авраамистических религиях экзегеза впервые появилась в иудаизме, где использовалась для разной глубины прочтения Священного Писания – Торы. Благодаря экзегезе Торы рождаются тексты Танаха, Талмуда и Каббалы, свидетельствующие о восхождении в понимании сокровенного смысла, заложенного в главной книге иудаизма. Многоуровневое толкование Торы сравнивается в Вавилонском Талмуде «Бава батра» (145 б) с продуктами, полученными от пшеницы и принимающими форму от простой лепешки до царского праздничного пирога. Вот как звучит эта притча.

Некий человек жил в горах, сеял пшеницу и питался сырым зерном, ничего не зная о способах его приготовления. Однажды, когда он пришел в город, ему принесли обыкновенный хлеб. На его недоумение ему ответили, что это хлеб – его едят. «А из чего сделан этот прелестный продукт?» – спросил человек. Ему ответили: «Из пшеницы». В другом месте ему принесли лепешку, замешанную на масле. «А это из чего сделано?» – спросил человек. «Из пшеницы», – последовал ответ. В третьем месте принесли ему царских пирогов, замешанных на меду и масле. «А это из чего?» – спросил он. Ему сказали: «Из пшеницы». Тогда сказал человек: «Я

всему этому господин, ибо я питаюсь сущностью всего этого – пшеницей». Порешив так, он навсегда отказался от радостей мира.

Так же, говорит Талмуд, бывает и с теми, кто, ухватившись за первоначало (Тору), не желает узнать всех восхитительных услуг, проистекающих от него (Танах, Талмуд, Каббала).

§ 5. Что такое религиозный символизм?

Возможность освоить высшую божественную реальность дана всем в разной степени. Не схожий между собой духовный потенциал людей определяет и разные пути постижения абсолютной ценности – Бога, который для одних открывает себя в благодати, для других – в священных текстах, для третьих – в сосредоточенном мышлении, но для большинства – в предметах материального мира, которые для религиозного сознания становятся символами, обеспечивающими восхождение души человека к Богу. Что такое символ и каково его происхождение? Бог, пребывая в вечности, предваряет собой существование временного материального мира, выступающего следствием его идеально продуманного плана – провидения. Провидение состоит из идей – мыслей Бога, определяющих смысл и закон существования будущих вещей материального мира. Материально-природная организация мира становится отражением духовного плана божественных идей. А это значит, что каждая вещь или явление мира становятся символом божественного существования. Символ – это самоограничение божественного всемогущества и бесконечности на определенном участке бытия, в котором закодирована мысль Бога. Но если мысль Бога опредмечивает себя вещью или явлением, то последние выступают символом его мысли. Соединяя и комбинируя между собой символи-

чески воспринимаемые предметы, религиозное сознание человека начинает читать мир, как книгу, текст которой в определенной мере и постоянен, и изменчив. Постоянство текстовой структуры мира создается вечными духовными ценностями, проникновение к которым обеспечивает бессмертие человеческой души. Символом вечности и бессмертия во многих религиях выступают пространство, небо, звезды. Изменчивость текстовой структуры мира обуславливается временными ценностями, подлинность которых скоротечна. Так, например, возрастные этапы человеческой жизни символизируют определенную пору, являющуюся прообразом божественных свойств. Божественную чистоту и невинность мы обнаруживаем у детей. Сила божественной любви особенно дает о себе знать в зрелом периоде человеческой жизни. А божественное всезнание и мудрость проявляется у некоторых стариков. Попытки же изменить символы каждой поры приведут к безобразию. Это наглядно продемонстрировал в работе «Похвала глупости» Эразм Роттердамский.

Символы упорядочивают собой структуру мироздания, отражая иерархию смысловых ценностей. Так, символом морального благополучия может выступать порядочность; символом физического благополучия — здоровье и наличие детей; символом интеллектуального благополучия — интерес, духовная любовь ко всем. Таким образом, в символическом мировосприятии мир трактуется как система знаков, с помощью которых Творец указывает человеку его путь, по которому нужно идти, чтобы спасти свою бессмертную душу. Здесь символы играют роль букв «божественного алфавита», с помощью которых Бог вступает в диалог с человеком для обретения им духовной образованности и нравственного совершенства.

IV. Этические проблемы философии религии

§ 1. Введение

Обращаясь к этическим аспектам религии, мы вынуждены отметить, что этика философии религии, а вместе с ней и этика религиозной философии остаются частыми формами существования фундаментального философского знания, именуемого этикой. Раздел философской этики был рассмотрен нами ранее, и потому мы можем перейти к самому общему сравнению религиозных добродетелей. В философской этике мы условно выделили четыре ее раздела, соответствующие своим сферам бытия. Так, этика абсолютизма отражает пути достижения духовного состояния. Этика интеллектуализма указывает дорогу к достижению интеллектуального благополучия. Этика гуманизма направляет к физическому благополучию. А этика индивидуализма — к моральному совершенству.

Возникает первый вопрос: в чем отличие философской этики от этики философии религии? В первом случае человек ищет пути гармонизации себя как части с жизнью целого, то есть мирозданием, субстанцией, которые выдвигают и различные этические учения о достижении согласия с миром через поступки. Во втором случае человек как все та же часть ищет свою гармонизацию уже не с миром, а с божественным Абсолютом, что и превращает философскую этику в этику религиозную. Иначе говоря, этические аспекты философии религии и религиозных философий становятся логическим продолжением философской этики.

Возникает второй вопрос: каков порядок соответствия между ними? Этике абсолютизма соответствуют этические учения духовных религий, в которых Бог чаще все-

го представлен ничем не ограничивающей себя бесконечностью, Небытием, нирваной, пространством. К таким религиям относятся учения Упанишад, веданты, буддизма. Этике интеллектуализма соответствуют этические учения интеллектуальных религий. К ним мы отнесем карма-йогу, иудаизм, ислам. В этих религиях знанию отводится первостепенная роль. Этика гуманизма продолжает себя в языческих религиях, призванных обеспечивать максимальное проявление человеческой природы. Примерами языческих религий могут выступать вера в многочисленных богов у древних греков, религии в Индии эпохи индуизма и, как ни странно, христианство, натуралистический аспект которого стал сильно проявляться в высшей его добродетели – человеческой любви, а языческая составляющая – в поклонении иконам. Этика индивидуализма отражает себя в морально-государственных религиях, ярким образом которых становится конфуцианство. Все вышеперечисленные религии образуют незримую иерархию религиозных добродетелей, обеспечивающих восхождение как отдельного человека, так и целого народа к соответствующему его уровню благу. Так, морально-государственная религия конфуцианства через приобщение к ритуалу и традициям обеспечивает строгий социальный порядок, где «младший» беспрекословно подчиняется старшему. Здесь послушание становится высшей добродетелью всего народа и человека отдельно. Гуманизм христианства через сердечную любовь ко всем воспитывает более высокую добродетель, чем послушание, – доброту. Доброта становится продолжением всеобъемлющей любви. Интеллектуализм кармы-йоги, иудаизма и ислама требует понимания того закона (законов), через который Бог управляет миром. Добродетель знания становится смысловым содержанием формально проявляющей себя доброты. Добро же без знания в интеллектуальных религиях

выступает синонимом умственной «слепоты». В духовных религиях востока: Упанишад, веданты и других – Бог, ассоциирующийся либо с пустотой, либо с пространством, призывает через добродетели созерцания, концентрации внимания и недеяния уходить от иллюзорного мира к бесконечности его всемогущей непроявленности, ибо всякая форма есть признак ограниченности и слабости. Совершенство Небытия становится пределом становления бытия всякой формы. Таким образом, мы обнаруживаем, что каждая добродетель в разных религиях на соответствующих этапах играет роль «ступени», где послушание готовит к доброте, доброта – к пониманию, а понимание – к всемогуществу ни в чем себя не проявляющего совершенства самого Бога. Рассмотрим это более подробно в следующих параграфах.

§ 2. Какие добродетели в морально-государственных религиях?

Примером морально-государственной религии может выступать учение Конфуция, который мистический образ Дао натурализовал в естественно-природную силу, получившую наименование «Воля Неба» (Тянь). Култ неба в религии учителя Куна получает нравственно-этическое значение, определяющее собой общественный порядок Поднебесной. Конфуций полагает, что Небо карает недостойных и вознаграждает добродетельных. И если порок истолковывается здесь как противопоставление желаний человека воле неба, то, соответственно, под добродетелью понимается следование небесным указаниям. Поэтому смысл конфуцианства сводится к установлению и удержанию правильных отношений общественной жизни с небом, а отдельного человека – с обществом, что и образует порядок Поднебесной. Человеку в этой религии нельзя вмешиваться в этот естественно

установленный миропорядок, а всеми силами нужно поддерживать его. Для этого гражданин Поднебесной должен найти свое место в социуме и функционально обеспечивать его ценность. Движение неба определяет изменчивость природной и социальной жизни, которые объединены между собой ритмом. Природно-небесный ритм преобразуется в социальной сфере в общественную добродетель, именуемую ритуалом. Ритуал становится социализированной волей неба, а воля неба – натурализованным ритуалом.

Благодаря ритмической природе ритуала в Поднебесной избирается монарх (Конфуций. Лунь Юй. – IV, 13). Поэтому только то управление монархом легитимно, которое имеет «небесный мандат», проявляющий себя в харизме. Продолжение этой гармонии обязывает монарха управлять страной через ритуал. Так, ритуал пронизывает собой все уровни общественного устройства, соединяя собой высшую часть Поднебесной – Небо с ее низшей частью – людьми. Ритуал становится той всеобщей добродетелью, которая приводит к устойчивому общественному порядку. Главным носителем и образом ритуализированной жизни выступает образ благородного мужа (цзюньцзы). Благородный муж идеальным образом соединяет в себе небесное и социальное начала, образуя их гармонию. Вот как об этом говорит Конфуций в «Лунь Юй»: «Если естественность превосходит культуру – это дикость. Если культура превосходит естественность – это книжничество. Когда культура и естественность целостны и гармоничны, тогда получается благородный муж» (VI, 18). Среди тех добродетелей, которыми обладает благородный муж, высшими выступают ритуал и долг. В чем суть долга? Передавать высшее и непонятное для большинства так, чтобы оно стало доступным и осуществимым в ритуале: «Благород-

ный муж считает долг сутью, осуществляя его через ритуал» (XV, 18). Ритуал становится тем небесным ритмом, который роднит всю человеческую Поднебесную, где благородный человек знает только долг, а низкий человек – только выгоду. Благородный муж в Поднебесной занимает то же место, что и отец в семье. Поднебесная благодаря благородному мужу становится большой семьей, а семья благодаря отцу превращается в маленькую Поднебесную. Но и семью, и Поднебесную объединяет ритуал так же, как Благородного мужа и отца семьи – добродетель долга. Семья в конфуцианском учении становится геномом воли Неба. С одной стороны, она глубоко укоренена в естестве Неба, а с другой стороны – семья своими побегами вылетена в государство. Воспроизведение воли неба в семейно-родовых отношениях находит себя в строгой иерархии, где младшее поколение почитает старшее и следует его указаниям. А глава семьи – отец и муж выступает прообразом Дао в Поднебесной, сохраняя в себе качество благородного мужа, пребывающего в социуме. Ритуал, традиция, долг становятся высшими добродетелями, обеспечивающими моральный порядок, который был присущ еще предкам (Конфуций. Лунь Юй. – I, 9; I, 11; I, 12; I, 20; VI, 23). Таким образом, цель конфуцианского учения заключается в восстановлении и последующем воссоединении Дао человеческого с небесным, чья гармония достигается добродетелями послушания, на разных уровнях обеспечивающими моральный порядок Поднебесной.

§ 3. Какая главная добродетель в христианстве?

Само христианство, безусловно, относится к высшим формам религиозного сознания, в рамках которого Бог выступает личным Абсолютом, наделенным всеми

безграничными способностями. Единственность христианского Бога, его изолированность от мира и полная свобода выгодно отличают его от божественных абстрактных и безличных абсолютов в языческих и натуралистических религиях. Однако вторичность христианства по отношению к своему прародителю – иудаизму выражается в том, что хотя само христианство относится к духовным религиям, его этическая составляющая вполне натуралистична, ибо высшей добродетелью в христианстве выступает обыкновенная любовь, со временем трансформирующаяся в духовную. Здесь христианство вполне зависимо от платоновского «Пира», в котором было продемонстрировано, как физическая любовь превращается в божественную.

Общая проблематика христианского мировоззрения была сформулирована еще в иудаизме. В Пятикнижии Ветхого Завета рассказывается о страшном грехопадении Адама и Евы, из-за которого они были изгнаны из Эдемского сада и ввергнуты в мир перевернутых отношений, в котором общение со своим прародителем – Богом было сведено к минимуму. В результате грехопадения Адам и все последующее человечество утратило физическое бессмертие, но сохранило шанс на спасение своей души, если поведение на земле будет верным. Поиск верного пути назад к Богу во многом и разделяют все авраамические религии.

Для христианства путем спасения становится путь уподобления Иисусу. Кто такой Иисус? Сам Бог воплощается в человеческую природу (вочеловечивается) и становится Иисусом из Назарета, чтобы искупить первородный грех и создать условия для восстановления богоподобия человека. «Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом, – говорили отцы церкви, оговариваясь при этом, – не по природе, а по благодати». В чем суть этого

пути? Должно произойти духовное слияние с личностью Христа и очищение и преобразование своей греховной природы, что и ведет человека к спасению его души. В чем основная гносеолого-этическая доктрина Христа? Формально она сформулирована в сакральном его изречении: «Возлюби ближнего своего...» – и в Нагорной проповеди. Но если сакральное изречение Христа нацелено на поведение человека во внешнем мире, то Нагорная проповедь предлагает поведенческую концепцию, отражающую содержание внутренней жизни. Итак, Христос изрекает: «Познайте истину, и истина сделает вас свободным». Здесь возникает два вопроса: 1) что есть истина, и 2) в чем выражает себя истинная свобода. Понятно, что истина должна открывать нам природу Бога, а Бог есть любовь. Следовательно, великая истина христианства заключается во всеобъемлющей любви, которая уподобляет человека Богу. «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (Первое послание Иоанна. – 4; 8). Однако чем обычная любовь отличается от совершенной? В совершенной любви нет страха смерти, поэтому боящийся не совершенен в любви (Первое послание Иоанна. – 4; 18). Бесстрашная любовь ко всем уподобляет человека Богу, а именно этого требует доктрина: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный». Именно совершенная любовь объясняет странное поведение по отношению к врагам: «Не противиться злему, любить своих врагов и подставлять левую щеку, если ударили по правой» (Евангелие от Матфея. – 5, 27–44). Глубоко религиозная доктрина утверждает три добродетели: веру, надежду, любовь, среди которых любовь наибольшая добродетель. «Люби и делай, что хочешь», – однажды кратко сформулировал Августин.

Итак, если истина заключена в совершенной любви, то какая их связь со свободой? Достигнув через совершен-

ную любовь ощущения бессмертия собственной души, потерянного при грехопадении, человек избавляется от всех страхов (инстинктов самосохранения) и обретает свободу в делании добра. Что такое добро? Добро – это оценка свободного выбора. А это значит, все, что приближает человека через свободный выбор к Богу, оценивается как добро, что удаляет человека от Бога – зло. Добро становится результатом свободы, а свобода – продолжением совершенной любви. Зло символизирует произвол – противопоставление себя воле Бога из-за отсутствия главной добродетели – любви. Другой вопрос в христианстве, который вызывал бурные споры: можно ли самому добиться совершенной любви или она приходит через благодать? Ответ прост: только путь добра приводит человека к Богу, позволяет ему спасти свою бессмертную душу.

Таким образом, в общем и целом сравнивая между собой конфуцианство и христианство, можно отметить, что если в государственной религии высшей добродетелью выступают разные формы повиновения, приводящие Поднебесную к универсальному порядку, то в натуралистической этике христианства высшей добродетелью становится любовь, которая, трансформируясь из физической формы в духовную, приводит к главной цели христианского мировоззрения – спасению человеческой души.

§ 4. Какие добродетели в интеллектуальных религиях?

Если христианство, рассмотренное нами ранее, представляет собой религию любви, то иудаизм, в рамках которого возникло христианство как одна из многочисленных сект может быть условно отнесен к интеллектуальным религиям, так как представляет собой религию закона. Этот закон, установленный Богом для избранного

им народа, становится нравственным критерием в оценке деятельности как народа в целом, так и отдельных его представителей. Это значит, что вопросы морали являются стержневыми в иудаизме, а вместе с ними ведется поиск высшей добродетели, обеспечивающей достижение поведенческого идеала. Иначе говоря, божественный Закон становится той высшей онтолого-гносеологической ценностью, познание которой определяет нравственный образец. Знание божественного закона и его активное осуществление в повседневной жизни – вот специфическая особенность иудаизма.

Что представляет собой божественный закон и в каких формах он пребывает в иудаизме? Впервые еврейский народ получает божественное установление на горе Синай, оно было дано Моисею в виде декалога – десяти заповедей, регулирующих взаимоотношения людей между собой и Богом. В дальнейшем с развитием и укреплением национальной культуры декалог для иудеев уточняется и расширяется, превращаясь уже в 613 заповедей и наставлений, соблюдать которые обязательно только евреям. Однако такое резкое увеличение божественных установлений произошло не на пустом месте. К этому времени иудейский народ имел уже доктрину своего развития, которая оформилась в Священные тексты Танаха и Талмуда. Что собой представляют книги Священного Писания? Танах – главная священная книга иудаизма, содержащая в себе основы вероучения. В нее входят три свода текстов: Тора (Закон), Небиим (Пророки), Кетубим (Писание). По начальным буквам этих названий и образовалось слово «танах». Танах полностью вошел в христианскую Библию, получив название Ветхого Завета. Талмуд представляет собой многотомный сборник еврейских догматических, правовых, религиозно-философских, моральных и бытовых

предписаний, сложившихся с IV в. до н. э. по IV в. н. э. Главной задачей Талмуда было приспособление библейского вероучения к социально изменяющимся условиям жизни. И если Талмуд адаптировал Танах к суровым будням иудейского народа, исторической долей которого стало изгнание и жизнь на чужбине, то Тора выступала духовным стержнем самого Танаха. С точки зрения талмудистов она становится тем «генеральным планом», в который заглядывал Бог, когда создавал Вселенную (Берешит Раба, I). Наличие двух священных книг: Танаха и Талмуда – объясняет великую жизненную силу иудаизма. Первая из них сохраняет прошлое от забвения, вторая – приспособливает вечный божественный закон к настоящему и будущему. Учитывая все вышеизложенное, можно определить и высочайшую добродетель, которой становится знание. Именно знание закона и его проявления выступает первым шагом к его существованию в жизни. Объем знания определяет, добродетелен человек или порочен, ведь малое знание уводит человека от Бога, превращая его в атеиста, большой объем знаний приводит его назад к Богу. И если в христианстве человека делает свободным только любовь, обретенная им в благодати, то иудаизм в основание свободы кладет знание. Только тот, кто с Богом, может быть свободным. А поскольку Бог есть закон, то знание и исполнение закона освобождает человека от греха и невежества. Возникает вопрос: до какой степени нужно погрузиться в знание, чтобы обрести свободу? Рабби Элханон отвечает: «Только тот вполне утвердится в учении, кто станет рассматривать себя как ничто» (Беленький М. Что такое Талмуд. – М., 1970. – С. 73). В иудаизме даже молитвы проникнуты желанием, чтобы Бог наделил человека знанием. Вот одна из них: «Господи, дай мне силы изменить то, что я могу изменить; дай мне тер-

пение вынести то, над чем я не властен; и дай мне мудрости отличать первое от второго». В одной притче рассказывается, как одноногий калека молился и о чем-то усиленно просил Бога. К нему подошел другой человек, который наблюдал за стараниями инвалида, и спросил: «Неужели ты думаешь, что Бог вернет тебе ногу только потому, что ты молился?». Молящийся человек повернулся и ответил: «Конечно, Бог не вернет мне ногу, но я молю его, чтобы он научил меня жить без нее».

Добродетель знания позволяет по-другому относиться к миру. Если для невежды в иудаизме мир агрессивен и непредсказуем, то для человека, приближающегося к совершенству, мир обретает прекрасный образ – ведь он создан всеблагим Творцом. Но узреть это может только тот человек, который обладает определенными достоинствами. Вот как происходит трансформация отношения к миру человека, который постепенно обретает высшую добродетель: «До того как я обратился к знанию, я обвинял во всем мир; когда я обратился к учению – стал обвинять вместе с миром и себя. Когда я постиг знание, понял, что во всем виноват только я сам». И действительно, если в последующем за иудаизмом христианстве мир будет восприниматься как юдоль печали и скорби, который был дан человечеству в наказание за первородный грех его родителя, где все люди должны нести свой тяжкий крест и вымаливать прощение, то в иудаизме мир воспринимается иначе. Во-первых, иудаизм не считает, что грех Адама распространился на последующие поколения, а поэтому человек от рождения чист и невинен. Во-вторых, мир дан человеку в радость, и через веру, основанную на добродетели разума, исполнение божественного закона привнесет как в душу, так и в тело полную гармонию с окружающим миром. Радость уже земной жизни должна стать заслуженной наградой за праведность. Отсюда и иное от-

ношение к истории в иудаизме по сравнению с христианством. Если в христианстве мир ждет заслуженный страшный конец – Апокалипсис, где праведники будут отделены от грешников и каждый получит по заслугам, то для евреев история – это сценарий, написанный Господом, с предопределенным счастливым концом. Ожидание мессии – избавителя от страданий уже в земной жизни, а не в посмертной – как учит иудаизм, убеждает в том, что придет время, когда «не поднимет народ на народ меча, и не будет более учиться воевать». Люди будут жить в мире и спокойствии по законам, запечатленным на скрижалях. А это значит, что евреи должны способствовать скорейшему наступлению светлого будущего.

Подобная трактовка истории и роли в ней иудеев заставляет этот народ специфически относиться и к земным благам. Иудеи считают, что вся собственность является не личным владением, а имуществом, которое настоящий хозяин – Бог доверил на время человеку для управления и хранения. Отсюда универсальная фраза, которую используют часто иудеи в бедах и даже горе: «Бог дал – Бог взял». Так иудей может оценить не только потерю имущества, но даже самого дорогого, что есть в жизни, – детей. Примером тому служат бедствия Иова или Давида. Вообще человек в иудаизме не хозяин тем вещам, которыми он владеет, и детям, которых он воспитывает, а выступает лишь заинтересованным распорядителем, где добродетель знания оставляет его в постоянной готовности проститься с тем, что ему дано лишь на сохранение.

Из отношения к истории и материальным благам вытекает и представление иудаизма о социальной справедливости. Здесь полагается, что все люди равны перед Богом, для которого нет ни раба, ни господина. В каждом из них запечатлен божественный образ. Отличие людей

только в тех социальных функциях, которые доверил им Бог, а пренебрегать ими – великий грех.

В истории не раз предпринимались попытки найти ключевую фразу, охарактеризовывающую сущность иудаизма, но в связи с рассеиванием великой религии по разным уголкам мира это оказалось довольно сложно. Давление времени и разных пространственных культур оказало влияние на разнообразие форм существования иудаизма, но не затронуло его сущности, которая может быть выражена одной фразой: «Не делай ближнему того, чего не жалеешь, чтобы делали тебе, – все остальное лишь толкование».

Какое место в мире определяет себе иудаизм? В Библии – одном из величайших религиозных памятников и Священных текстов, Бог, обращаясь к Моисею, сказал: «А вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исход. – 19:6). Пророк Исайя, живший в VIII веке до н. э., сказал евреям, что их миссия – быть «как знамя для народов» (Исход. – 11:10). Осуществилось ли это пророчество? Из трех мировых религий две – христианство и ислам – авраамистические, то есть обязаны своим рождением иудаизму.

Если сравнивать между собой моральные добродетели конфуцианства, естественную добродетель христианства и интеллектуальную добродетель иудаизма, то можно выявить следующие особенности. Послушание в конфуцианстве уступает по силе воздействия христианской добродетели любви. Любовь, в свою очередь, как естественная добродетель, стоит ниже в универсальной шкале всех добродетелей, чем знание. Ибо знающая любовь всегда выше и сильнее любви слепой, пусть даже правильной. Как следствие, цели, к которым приводят эти добродетели, тоже отличаются друг от друга. Порядок Поднебесной ниже в ценностной шкале бессмертия

человеческой души. А бессмертие души, обретенное на небе у христиан, уступает блаженству бессмертной души человека, если он обрел его уже на земле, как этому учит иудаизм.

§ 5. Какие добродетели ведут к отрицанию существования мира?

Пример высочайшей добродетели мы можем найти в древнейшем религиозном памятнике Индии – Упанишадах. Роль самих Упанишад для религиозной культуры Древней Индии переоценить невозможно. Являясь мифологическим окончанием Вед, Упанишады сыграли грандиозную роль в формировании религиозно-философской традиции Индии. Достаточно упомянуть, что, опираясь именно на них, возникли в разные времена все школы Индии, которые и определяли лицо этой культуры. Эпохи индуизма, но в большей мере брахманизма, обязаны своему рождению этому священному памятнику. Загадка универсальности Упанишад раскрывается достаточно просто – вариативные подходы в решении одних и тех же вопросов рождали некоторое число ответов, диапазон разработок которых создал благоприятную духовно-интеллектуальную почву для возникновения множества философско-религиозных традиций. Таким образом, религиозный плюрализм в Индии обязан своему возникновению многочисленным Упанишадом, остающимся по сей день «основанием» индуистской ментальности.

Высшей реальностью в Упанишадах выступает мифологический образ Брахмана, который наделен вечными, бесконечными и бесформенными свойствами. Он-то и становится началом и завершением всего временного, ограниченного и оформленного в мироздании, да и самого мира тоже. Поэтому идеалом здесь считается достиже-

ние единения с Брахманом и обретение всех тех черт, которыми обладает Абсолют. Мир и его части существуют не сами по себе, а для того чтобы найти успокоение в Боге. Упанишады выдвигают путь, который поможет человеку избавиться от своей ограниченности, телесной оформленности и временности своей жизни; достигнув высшего блаженства – Ананды, растворить навсегда свой ум в беспредельном, с которым ассоциируется высшее счастье для человека.

В Упанишадах онтология незримо сливается с антропологией, поэтому мы не находим пограничной черты, где заканчивается разум человека и начинается Брахман, и наоборот, разум человека становится самоограничивающим себя во времени Брахманом, а Брахман – разумом человека, достигшего предела своего становления – абсолютной бесконечности и вечности. Имманентность Бога разуму позволяет утверждать, что человек, чувствующий свою отличность от Бога, способен обрести высшее знание (Брихадараньяка. I. 4. 10)

Связь разума человека с Богом позволяет Упанишад стать универсальным источником для разных религиозных школ. Ведь в зависимости от степени развитости ума рождаются различные образы Бога, каждый из которых имеет право на существование, так как удовлетворяет собой нужду в нем разума. Брахман раскрывает себя людям по-разному, создавая условия для возникновения новых традиций.

Разница в силе восприятия Брахмана человеческим умом делит социальное общество на касты, где самой совершенной прослойкой становятся брахманы – жрецы. Их разум наиболее готов вернуть себя Богу. Четырем периодам их жизни (ашрамы) соответствует четыре уровня сознания. Так, самой ранней стадии ученичества соответствует бодрствующий тип сознания.

На втором этапе, когда каждый из них является главой своей семьи, доминирует состояние сознания «сон со сновидениями». Именно так они воспринимают жизнь на третьем этапе, становясь жрецами и мировыми судьями. Здесь выше всего почитается состояние сна без сновидения, ибо, как полагают жрецы, здесь человек на время сливается с Богом, становясь ничем не оформленной бесконечностью. Высшее состояние сознания – турия – культивируется жрецами на последнем этапе жизни, когда они, удаляясь в лес, окончательно убеждаются в иллюзорности материального мира и разума человека, который выступает ничем по отношению к миру и всем по отношению к Ничто.

Какие же добродетели сопровождают браминов до тех пор, пока они не отрелись от мира? Первые формы добродетелей браминов связаны с жертвоприношениями. Приучая себя с детства к жертвоприношениям, связанным с ограниченным принятием пищи, воздержанием от удовольствий, временем, потраченным на учебу, и исполнением обрядов, в скором времени всю свою жизнь превращает в одно большое жертвоприношение Богу, во имя единения с которым он жертвует земными ценностями. В этом жрец уподобляется Брахману, который создает мир, жертвуя некоторой частью своей бесконечности. И подобно тому, как мир обязан своему происхождению божественной жертве, так и брамин обязан началу своего совершенствования добродетели жертвенности. Вместе с абсолютной жертвенностью к плодам своего труда приходит безразличие сначала к вещам мира, а затем и к самому миру. Самоценным становится бескорыстный труд, в котором брамин доходит до самоотречения. Последовательная отрешенность от плодов деятельности, от внешнего мира и, наконец, от самого себя оставляет жрецу на последнем этапе его жизни единст-

венную и главную радость – это созерцание Брахмана и единение с ним. Разум жреца, достигая божественной бесконечности и неоформленности, больше никогда не возвращается во временной и ограниченный мир, хотя телесно он может еще в нем и пребывать. Такое невмешательство в существующий только для невежественных сознаний людей мир называется добродетелью недеяния. Добродетель недеяния становится следствием ума брамина, который, достигнув совершенства, обрел единение с Брахманом. Далеко не все Упанишады приходят к идее мира и жизнеотрицания, а в большинстве своем только поздние. Но именно они и составляют вершину браминской мысли, которая в дальнейшем была преобразована в школу адвайты-веданты.

Таким образом, мы стали свидетелями того, как духовная добродетель недеяния становится следствием совершенного ума человека, где всякий поступок – бессмысленен в мире, которого на самом деле нет.

Глава 6

Философия истории

§ 1. Введение

Впервые термин «философия истории» был использован Вольтером и применялся им для выявления универсального исторического обзора человеческой культуры. Однако этот термин не получил всего систематического использования до тех пор, пока Гердер не превратил его в автономную дисциплину, пытающуюся ответить на ряд фундаментальных вопросов, связанных с развитием общества во времени. Так по-

степенно стал складываться специальный раздел философского знания, ставивший перед собой задачу обнаружить закономерности развития мирового исторического процесса на основе уже известных философских принципов. А это значит, что философия истории как отдельная область человеческого знания стала частью философского мировоззрения, всецело покаясь и завися от его некоторых важнейших разделов. А именно философия истории зависима от онтологии и гносеологии и является не только продолжением, но и частной формой их существования.

И действительно, если онтология ставит перед собой задачу описать философскую картину мира, а гносеология – обнаружить пути познания как мира в целом, так и отдельных его частей, то философию истории интересует один из фрагментов картины мира, а именно характер развития во времени путей цивилизации. История всего человечества или отдельных форм его существования выступает определенным срезом универсального бытия Вселенной. Взаимное их влияние друг на друга – образа бытия мира на историю человечества и наоборот – позволяет нам относить философию истории к частной форме существования онтологии, а онтологию – к наиболее общим представлениям об условиях и причинах развития истории человечества.

Но именно потому что философия истории остается одним из второстепенных разделов философского мировоззрения, она вынуждена сохранять в себе аспекты основных философских разделов, а именно онтологии, антропологии, гносеологии. Этические аспекты остаются, как правило, за рамками философии истории, так как интересуют ее в последнюю очередь.

В чем выражают себя аспекты основных разделов философии в рамках философии истории? Они выража-

ют себя в вопросах, на которые и пытается ответить философия истории. Рассмотрим их более внимательно.

К онтологическим аспектам философии истории относятся три вопроса.

1. Какова движущая сила истории?
2. Можно ли описать динамику исторического движения; или какому типу движения подчиняется история?
3. В чем цель истории?

К антропологическим аспектам философии истории относится один вопрос: кто является субъектом истории?

К гносеологическим аспектам философии истории относятся три вопроса.

1. Познаваемо ли историческое развитие?
2. Прогрессивна ли история?
3. Есть ли у истории смысл?

Можно ли объединить все эти вопросы в единую схему? Да, можно. Но для чего нужна схема? Схема последовательно выстраиваемых вопросов позволит выявить рождение различных моделей и концепций философии истории. Следовательно, всякая модель философии истории отлична от другой по двум причинам. Первая: отличие моделей друг от друга начинается с того, что они опираются на различные философские картины мира. Вторая: отличие моделей друг от друга усиливается разными ответами на один вопрос. Выстроим универсальную схему вопросов, ответы на которые и будут порождать многообразие исторических моделей.

Первым вопросом в схеме будет стоять название модели философии истории, которая является продолжением философской картины мира.

Второй вопрос должен раскрывать, кто представляет в истории философии данную модель философии истории.

Третий вопрос определит, какому типу движения подчиняется история.

Ответ на четвертый вопрос покажет, кто или что является движущей силой истории.

Пятый вопрос связан с проблемой познаваемости исторического процесса.

Шестой вопрос: кто является движимой силой истории?

Седьмой вопрос: есть ли в историческом развитии смысл?

Восьмой вопрос: есть ли в истории цель ее становления?

Девятый вопрос: есть ли прогресс в истории?

Отвечая на эти вопросы, обнаружим, что существуют основные модели философии истории и переходные. В чем их отличие? Основные модели связывают ход исторического развития с одним четко выделенным типом движения. Например, это может быть линейное, либо цикличное, либо спиралевидное, либо хаотическое. Переходные же модели занимают в этом вопросе промежуточную позицию, полагая, что история имеет двойную форму движения – линейно-циклическую, либо циклично-спиралевидную, либо до конца не определенную, то есть субъективно-зависимую. Рассмотрим основные и переходные модели философии истории подробнее.

I. Основные модели философии истории

§ 1. Что собой представляет провиденциальная модель философии истории?

Онтологии мистической картины мира может принадлежать провиденциальная модель философии истории, которую отстаивала, например, христианская философско-религиозная доктрина. Линейный характер разви-

тия исторического процесса объясняется тем, что у него есть как начало – сотворение мира Богом, так и конец – апокалипсис, в котором праведники будут отделены от грешников. Движущей силой в этой модели выступает Творец, ибо он через свою волю – промысел непостижимым для человека образом ведет его к эсхатологическому концу. История непознаваема, ибо Бог и его решения непредсказуемы. Движимой силой истории выступает свободная в своем выборе человеческая личность, чей образ и подобие были попорчены первородным грехом Адама. Смыслом для провиденциально развивающейся истории становится совершенствующийся образ человека, который избавляется от своего первородного греха в глубокой и ничем непоколебимой вере, способной даровать вечную жизнь его душе. Целью такого исторического развития выступает необходимость отделения зерен от плевел, праведников от грешников для наказания одних и вознаграждения других. Прогресса в такой истории нет и быть не может, так как Бог в любую минуту может разрушить мир, дабы восстановилась эсхатологическая справедливость, не принадлежащая земному миру.

§ 2. Что собой представляет космоцентрическая модель философии истории?

Онтологии метафизической картины мира может принадлежать космоцентрическая модель философии истории, которой придерживались древние греки и римляне, а также культуры Древней Индии и Китая. Если взять, к примеру, античное представление об истории, то она имеет ярко выраженный циклический характер своего развития, ибо греки воспринимали мир как осуществленный космос, вечная гармония которого выражалась во всеохватывающем круговом движении, чье зри-

мое начало обнаруживало себя в круговращении звездного неба. Оно-то и придавало всему циклический универсализм замкнутого на себя движения времен года, жизни и смерти и, наконец, самой истории. Здесь движущей силой исторического процесса выступает космос, божественная природа которого у греков и римлян не вызывала сомнений. Абсолютная повторяемость всего делает историю познаваемой, ибо то, что было в прошлом, с необходимостью свершится в будущем. Вот что об этом говорит Фукидид: «Пока природа человека остается той же, беды бывают то сильнее, то слабее, и различаются они в своих проявлениях в зависимости от того, при каких обстоятельствах наступает превратность судьбы в каждом отдельном случае. Поэтому необходимо иметь ясное представление о минувшем, могущем... повториться когда-либо в будущем, в том же самом или подобном виде» (Фукидид. История. – I–22; III–82). Движимой силой истории выступает человек – персона, которая в отличие от свободной личности в христианстве, иллюстрирует и очеловечивает собой стихийные силы космоса, пребывающие в постоянном движении. Так что космос персонифицирует себя человеком, а человек осуществляет собой замыслы космоса. Смыслом в космоцентрической модели истории является вечное возвращение и повторение пройденного в новых формах, чье многоцветие и многообразие – главное содержание этой концепции. Здесь нет и не может быть конечной цели, так как в замкнутом на себя движении истории нет предела ее становления, а следовательно, и прогресса. Вот что об отсутствии прогресса говорит, например, Полибий: «Таков круговорот государственного общежития, таков порядок природы, согласно которому все формы правления меняются, переходя одна в другую, и снова возвращаются к прежнему».

§ 3. Что собой представляет формационная модель философии истории?

Онтологии научно-диалектической картины мира соответствует формационная модель философии истории, основателями которой в XIX веке стали К. Маркс и Ф. Энгельс. Здесь законы материального мира с необходимостью обуславливали принципы существования и развития общественного бытия. Философская картина мира выдвинула универсальные диалектические законы, которым подчинялись природа, сознание человека и всеобщая история. Все они, согласно этой модели, имеют спиралевидное движение от низших форм своего существования к высшим. В формационном подходе каждая последующая стадия развития общества вытекает из предыдущей и образует ее продолжение, но в видоизмененной форме. Стадии всемирной истории являются ступенями движения человечества к некому итогу, который становится завершением всех предыдущих усилий в обществе.

Движущей силой исторического развития выступает классовая борьба, возникающая вследствие социальной дифференциации общества и ведущая к его расколу на антагонистические классы. Поскольку миром управляют универсальные диалектические законы, то согласно их установлениям происходит смена одной социально-экономической формации на другую. Конфликт производительных сил (люди, машины, орудия труда) с производственными отношениями (социальные отношения в распределении благ) не только познаваем, но, что самое главное, неизбежен. Следовательно, развитие мировой истории познаваемо и прогнозируемо. Движимой силой исторического развития выступает народ. Именно его К. Маркс называл «подлинным творцом истории», который через социальные революции снимал

накопившуюся остроту всех конфликтов. В соответствии с этим всемирная история наполнена глубоким смыслом, связанным с грандиозным процессом чередования во времени ряда общественно-экономических формаций, начиная с низшей стадии – первобытной. Вся история устремлена через рабовладельческую, феодальную, капиталистическую к высшей своей фазе – коммунизму. Это значит, что в рамках формационной модели у всемирной истории есть высочайшая цель – коммунизм. В нем, по словам К. Маркса, заканчивается предыстория человечества и начинается «подлинная его история». Понятно, что такая модель развития утверждает наличие прогресса в истории, венцом которой станет такое общество, где требования к человеку будут предъявляться по принципу «от каждого по способностям, каждому по потребностям».

§ 4. Что собой представляет модель «конца истории»?

Для определения антиисторической модели философии истории обратимся к постмодернистской картине мира, основывающейся на хаосе – ризоморфной структуре реальности, где нет и не может быть линейных связей, а есть только одна игра случая. Попытка через текст освоить этот мир превращает его в среду обитания современной человеческой культуры. Современная онтология разрушает привычную, укрепившуюся в веках систему устойчивых отношений, делающую мир стабильным и предсказуемым. Постмодернистская картина мира сравнивается с осколками разбитого стекла, которые дезориентируют человека в культурном пространстве. Здесь происходит отрицание каких-либо пространственных центров и утверждается ацентризм. Тут нет целого, а есть лишь устанавливающиеся между собой на паритетных

правах связи между частями. Иначе говоря, постмодернистское восприятие реальности начинается там, где заканчивается целое. Ибо как считают его представители, двадцатый век и так заплатил достаточно высокую цену за разные формы единоначалия – диктатуру, тоталитаризм, тиранию. Вместо этого утверждается практика равноправного диалога – дискурса. Толерантность становится принципом совместного нахождения решений.

Какова природа реальности? Согласно крылатому изречению С. С. Аверинцева, «мы живем в эпоху, когда все слова уже сказаны», поэтому для постмодерна реальность становится текстом. Еще в Библии говорилось, что вначале было Слово, и Слово было у Бога. И Слово было Бог. Поэтому Его Величество Текст становится реальностью. Он творит не одну универсальную реальность, как это было в предыдущих эпохах, а он создает много реальностей, которые чаще всего даже не зависимы друг от друга, ибо пребывают не только в книгах, но и на экранах телевизоров, компьютеров, в Интернете. Эта реальность резко расширяет возможности даже обыкновенного человека, не обладающего специфическими духовными способностями. Она, позволяя собой управлять, создает объективно не существующие, но субъективно воспринимаемые и переживаемые миры, которые замыкают человека на себе. Постепенно объективная реальность вытесняется текстом, претендующим на роль единственной формы бытия. Экраны заменяют собой социальное пространство, а вместе с ним и представления о пространстве, времени, движении и, наконец, самой истории, которая становится вероятностной и управляемой. Текст, становясь симулятором реальности, самым очевидным образом воздействует на своего читателя.

Что представляет собой постмодернистский текст, формирующий современный образ истории? Пелиней-

ная, то есть хаотическая картина мира с необходимостью отражает себя в нелинейном тексте, обретающем форму гипертекста. Что такое гипертекст? Это текст, представляющий собой систему текстов, нелинейная цепочка которых превращается в лабиринт. Простейший пример гипертекста – любая энциклопедия, где каждая статья, ссылаясь на другую статью, позволяет считывать информацию по-разному. В результате читатель, сам конструируя структуру текста, берет на себя роль автора, рождая гиперреальность. Последняя же в течение жизни становится для всякого человека единственной реальностью, ибо его представления о жизни складываются из «ключков» текстового опыта, сочетающихся между собой у каждого по-своему.

Вместе с утратой реальностью своей объективности теряет объективность и одна из главных ее характеристик – пространство, в котором исчезают четко оформленные границы. А неизменчивое пространство становится в высшей степени изменчивым от постоянного вторжения в него воли читателя. Так, если раньше человек перемещался в пространстве, то теперь пространство перемещается для человека. Оттого как никогда становятся понятными слова Лао-цзы, заявившего, что для того чтобы познать мир, совсем необязательно выходить из дома.

Вместе с пространством меняется и отношение ко времени, выступающему модификацией пространства. В гиперреальности время меняет свои фундаментальные характеристики. И если раньше оно линейно и необратимо «текло» из прошлого в будущее, то в постмодерне оно может и останавливаться, и течь параллельно, и обращаться вспять, сохраняя в себе важнейшие свойства философской картины мира. Нелинейные возможности времени выступают органическим продолжением виртуаль-

ной свободы читателя или зрителя. Обслуживая его желания, время теперь способно продемонстрировать такую историю человечества, которой либо никогда не было, либо которая могла бы быть, если бы не определенные события; или такую историю, которую мы хотим себе «заказать». Теперь история знает «сослагательное наклонение», и для нее нет ничего невозможного. История в традиционном ее понимании перестает существовать, наступает эпоха «конца» истории. Поэтому сторонники постмодерна все чаще провозглашают: «История умерла! Да здравствует новая история!»

История превращается в нарратив, то есть в текстовое или словесное повествование, важнейшей характеристикой которого становится самодостаточность. В рамках нарратива историческое событие обретает смысл не с точки зрения его действительной осуществленности, а с точки зрения того контекста, через призму которого о нем сообщается. Иначе говоря, важно не само событие, а тот окончательный смысл повествования, во имя которого оно упоминается. Поэтому, с точки зрения Х. Райта, история – это всегда рассказ, организованный так, что смыслообразующим фактором этого процесса становится знание историком финала. Именно он накладывает отпечаток цельности. Согласно Ф. Джеймисону, нарративная процедура фактически «творит реальность», одновременно постулируя ее относительность и отказываясь от какой-либо претензии на адекватность. История становится нарративом, который всегда может быть изложен по-иному.

Подводя общий итог, заключаем, что с точки зрения философии постмодернизма, история выступает частной формой мифологического мировоззрения, а поэтому, по оценке Ж. Дерриды, «чему не следует доверять, так это метафизическому концепту истории», пытающемуся найти в ней универсальные основания.

Основные вопросы философии истории в этой модели решаются следующим образом. Ризомная модель философии истории является продолжением синергетической картины мира, которую поддерживают и развивают философы постмодернизма. Хаотичный тип движения развития мира трансформируется в непредсказуемое развитие исторического процесса, где случай играет фундаментальную роль. Движущей силой истории становится автор, чья интерпретация исторического события имеет характер повествования, изменчивость которого зависит от целей, поставленных исследователем. Подобный исторический процесс в целом непознаваем, так как история утрачивает свою универсальную объективность, превращаясь в уникальную совокупность по-разному интерпретированных событий. Движимой силой истории становится читатель, по-разному воспринимающий одно и то же повествование в зависимости от своих духовно-интеллектуальных способностей. В такой модели истории нет универсального и объективного смысла и цели, ибо они меняются в зависимости от задач, стоящих перед ученым. Отсутствие определенной направленности исторического процесса снимает вопрос о наличии в нем прогресса.

II. Переходные модели философии истории

В основных моделях философии истории были рассмотрены концепции, где четко выделяется характер движения исторического процесса, имеющий либо линейную, либо циклическую, либо спиралевидную, либо хаотичную характеристику. Однако все они вместе и будут составлять единую универсальную схему представлений о развитии мировой истории в разных культурах и эпохах. Не лишним было бы отметить тот факт, что при

наложении этих движений друг на друга мы получаем спиралевидный конус, в основании которого лежит хаос ризоморфной концепции истории. Все это говорит о том, что истинное понимание истории не может принадлежать только одной модели в отдельности. Зато приблизиться к пониманию природы и механизма развития истории можно в том случае, если рассматривать все модели целокупно. Но даже в целокупной модели всемирной истории, собранной из вышеупомянутых концепций, зияют «дыры», которые мы обнаруживаем в промежутках между линейным и циклическим, циклическим и спиралевидным, спиралевидным и хаотичным движением истории. Вот эти «пробелы» и закрывают собой «переходные» модели истории, связывающие между собой основные концепции тем, что включают в себя «двойной» характер развития истории. Так, например, как линейное, так и циклическое движение включает в себя концепция Ясперса, связанная с идеей «осевого времени». Одновременно циклическое и спиралевидное движение включает в себя модель истории Гегеля. А совокупность спиралевидного и хаотичного движения принадлежит цивилизационным моделям истории Тойнби и Шпенглера. Рассмотрим их более подробно.

§ 1. Что собой представляет модель истории «осевого времени» Карла Ясперса?

Нужно начать с того, что К. Ясперс особо не нуждается для своей модели истории в философской картине мира, позаимствованной у философов-онтологов, кроме той, что строит сам. Для Ясперса реальность и есть та «ось бытия», которая отдаленно напоминает в предыдущих концепциях линейность. Однако это линейное движение «застыло», превратившись в бытийственную ось, вокруг которой циклично движутся как от-

дельные личности, творящие историю, так и целые народы и цивилизации. Эта «ось бытия» становится критерием роста буквально для всех. Чем ближе к этой оси народ или личность, тем ближе они к совершенству, и наоборот. Была ли эпоха «осевого времени», когда люди и народы достигали максимума своего духовного развития? Да, Ясперс обнаруживает ось мировой истории около 500 года до н. э. Именно тогда произошел резкий поворот в истории, связанный с рождением в разных культурах шедевров человеческой мудрости, чьей вершиной становится философия. Отличительной чертой осевого времени является то, что человек начинает осознавать бытие в целом, определяя подлинные границы своего существования (Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994. — С. 32–33). Близость к оси бытия реализует весь потенциал человека и культуры целого народа, удаленность от оси оставляет народ в дремучем неведении и природном невежестве. У каждого народа и человека свой цикл движения вокруг оси, которая и выступает универсальной мерой приобщенности к реальности. Чем шире цикл — тем дальше от бытия. Ясперс задумывается, кто или что является движущей силой этих циклов, и приходит к мнению, что этой силой являются творческие личности: «История — это постоянное и настойчивое продвижение вперед отдельных людей. Они призывают других следовать за ними. Те, кто их слышит и понимает, присоединяются к этому движению» (Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994. — С. 73). Проблему познаваемости оси мировой истории автор решает положительно, полагая, что она может быть обнаружена, как факт, значимый для всех людей. Зато подлинный смысл истории от людей скрыт, и поэтому, оставаясь тайной, он всегда будет будоражить лучшие умы человечества (Ясперс К. Смысл

и назначение истории. — М., 1994. — С. 48). Прогресс в истории может быть только относительным, ибо приближение к оси бытия не гарантирует процесс обратный, связанный с регрессией истории.

§ 2. Как выглядит философия истории Гегеля?

В философии истории Гегель ставил задачу проникнуть в субстанциональное содержание исторических событий и, найдя их бытийственный «корень», объяснить в целом весь ход мирового развития. Здесь весь исторический процесс представляется как движение мирового Духа или Разума (Гегель использует разные термины) от «в-себе-бытия» к «для-себя-бытию». Он разворачивает свою сущность, реализуя себя в судьбах целых народов. Но когда Дух выходит за границы остального народа, он вступает на почву всемирной истории, где преследуются им исключительно свои цели. Их нельзя объяснить как сумму знаний отдельных людей, ибо все, что делают люди, есть осуществление целей мирового духа, который незримо дирижирует ими. Это значит, что творчество отдельных людей и даже целых народов подчиняется скрытой мировой логике, которая обнаруживает себя лишь тогда, когда все многообразие исторических явлений будет понято как саморазвертывающееся целое.

Таким образом, движущей силой истории, по учению Гегеля, выступает мировой Дух (он же Разум). Будучи субстанцией мира, он существует вечно и содержит в скрытом («свернутом») виде все возможные определения природных, общественных и духовных явлений. В процессе саморазвития он проходит последовательно различные ступени своего становления, приобретающие форму конкретно-исторических культур.

Какой же тип движения присущ Мировому Духу, а значит, и всемирной истории? Движение Мирового

разума, а следовательно, и всего предметного мира, имеет свое начало и конец. Желая посмотреть на себя со стороны, Дух осуществляет всю возможную полноту своих форм, и в тот исторический момент, когда они его полностью удовлетворяют, сворачивает свое бытие, завершая этим мировую историю. Это значит, что история развивается циклично, ибо Мировой Дух, возвращаясь к самому себе, представляет «альфу и омегу» собственного становления. Круговое движение субстанции становится формой ее самоосуществления в мире. Однако главное в этой цикличности состоит в том, что в развитии осуществляется повторение прошлого, возвращение к «якобы старому», но на принципиально иной качественной основе. Поэтому процесс развития носит поступательно-повторяющийся характер, обретающий спиралевидную форму. Это значит, что если цикл выступает формой самоосуществления в мире Духа, то спираль наполняет ее многообразием содержания. Эта спираль описывается и объясняется Гегелем в универсальных диалектических законах, дающих читателю полное представление о механизме осуществления божественного замысла. Одна из заслуг Гегеля состоит в том, что он не только органично соединил метафизический тип движения – круг, с диалектическим – спиралью, но и объединил тем самым античный метод объяснения истории с зарождающимся научно-материалистическим способом ее интерпретации, предложенным впоследствии Марксом и Энгельсом.

Познаваема ли история у Гегеля? Одной из высших форм самоосуществления Мирового Духа становится философия. Именно поэтому «философия... должна... способствовать пониманию того, что... всеобщий Разум является и силой, способною осуществить себя... Философия хочет понять этот план... где исчезает иллюзия, будто мир

есть безумный, нелепый процесс» (Гегель Г. Сочинения. Т. 8. – М.–Л., 1935. – С. 35).

Если субъектом мировой истории выступает сам Дух, то движимой силой – человек, ценность которого возрастает в той мере, в какой он начинает считать себя «инструментом» в руках божественного Разума. И даже когда речь идет о сокровенном состоянии человека – свободе, то оказывается, что подлинным субъектом свободы выступает сам безличный Мировой Дух. Людей Гегель делит на две категории. Первых он называл «воспроизводящими», вторых – «всемирно историческими». «Воспроизводящие» руководствуются частными интересами, но воспроизводят общее. «Всемирно-исторические» личности превращают историческую необходимость в личную цель.

Каков же смысл всемирной истории по Гегелю? «Сущностью Духа является свобода... Все свойства духа существуют лишь благодаря свободе, ... все они являются лишь средствами для свободы...» (Гегель Г. Сочинения. Т. 8. – М.–Л., 1935. – С. 17). А поскольку Дух полноценно реализует себя лишь в человеке, то осуществление свободы Духа совпадает с ростом человеческой свободы: «Восточные народы еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен... Лишь у греков появилось сознание свободы, и поэтому они были свободны, но они... знали только, что некоторые свободны, а не человек как таковой... Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен...» (Гегель Г. Сочинения. Т. 8. – М.–Л., 1935. – С. 18). Таким образом, история наполнена величайшим смыслом – осуществлением Духом своей свободы, принимающей формы многоцветия культур человечества, высшая точка становления которых, по мнению Гегеля, принадлежит германскому народу.

Какова цель исторического процесса? Мировой Дух рано или поздно останавливается в своем развитии, достигая поставленной цели. Развернув всю полноту своих замыслов и увидев себя в отчужденных формах своего существования, он сливается сам с собой, завершая, таким образом, ход мировой истории.

На вопрос, есть ли прогресс в истории, можно ответить двумя способами. С точки зрения «взгляда изнутри», прогресс, конечно, есть. Он выражается в обретении все большей свободы человечества. Здесь Мировой Дух максимально осуществляет свои поставленные цели. Если взглянуть «снаружи», то можно легко убедиться, что Мировой Дух бесчисленное количество раз осуществляет себя заново в мировых циклах. А потому одна история Духа по отношению к другой не имеет прогрессивных форм своего осуществления.

§ 3. Как выглядит цивилизационная модель философии истории Освальда Шпенглера?

Для О. Шпенглера в его философской картине мира нет единого исторического процесса, как это мы видели, например, у Гегеля или Маркса. Вместо всеобщей истории читатель обнаруживает историю отдельных культур, каждая из которых имеет собственную судьбу: «У "человечества" нет... никакой идеи, никакого плана... Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории... я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих на своем материале – человечестве – собственную форму и имеющих каждая собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, воления, чувствования, собственную смерть» (Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. – М.,

1993. – С. 151). Всего Шпенглер выделяет восемь культур: египетскую, индийскую, вавилонскую, китайскую, «ацтекско-ацтекскую» (греко-римскую), «магическую» (византийско-арабскую), «фаустовскую» (западноевропейскую) и культуру майи. Ожидается, как он полагал, появление русско-сибирской культуры. Каждая отдельная культура отличает одну эпоху от другой, что выражается в единстве стиля мышления, в формах экономики, а также в неповторимой манере политической, духовной, религиозной, художественной жизни. В основе каждой культуры лежит душа, а культура – это символическое тело, жизненное воплощение этой души. А поскольку все телесное смертно, то культура рождается, чтобы реализовать свои душевные силы, которые потом угасают со старостью и умирают. Такова судьба всех культур.

Пытаясь ответить на вопрос о типе движения истории, Шпенглер соединяет между собой хаотическое развитие со спиралевидным. Так непредсказуемое неспланированное рождение конкретной культуры он связывает с хаотическим проявлением таинственности душевной жизни. Ведь из всего потенциального многообразия душ проявляют себя в культуре только некоторые. Зато поэтапное становление культуры, проходящей, как и человек, свои возрастные ступени, Шпенглер склонен связывать со спиралью. Ведь у каждой культуры есть свое детство, юность, возмужалость и старость (Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. – М., 1993. – С. 265).

Что является движущей силой культуры? Для Шпенглера ответ очевиден – такой силой является иррациональная, а потому не сводимая ни к какой логике душа культуры. Будучи абсолютно уникальной по отношению к другим душам, она реализует себя во множестве индивидуальных жизней людей. Таким образом, движимой силой души культуры становятся те люди, у кото-

рых установлена прочная интуитивно-духовная связь, благодаря чему они выражают через свое творчество весь ее потенциал в виде языка, религии, науки, искусств, морали и т. п. Культура развивается и живет до тех пор, пока подобная связь имеет глубокий и сокровенный характер. Однако как только эта связь ослабевает и нарушается, моментально это сказывается на качестве культуры, которая, утрачивая свое содержание – творчество людей, перерождается или даже деградирует, обретая форму цивилизации. Цивилизация становится предсмертной «агонией» культуры. Принципиальное отличие культуры от цивилизации в том, что первая иррациональна по содержанию, вторая – рациональна; носителем первой выступают творчески свободные люди, представителями второй – поработанные цивилизационными благами обыватели, нацеленные не на творчество, а на потребление и сервис. В общем, там, где душа уходит «в отставку», на ее место приходит рассудок с его предсказуемостью и планомерностью. Увядает то, что рационально, ибо оно не имеет связи со все порождающей иррациональной душой культуры.

Поэтому проблема познаваемости истории культур Шпенглером решается двояким образом. История, конечно, не познаваема с точки зрения ее необязательного происхождения, случайности ее возникновения. История непознаваема, так как душа культуры – иррациональна, а следовательно, логическим прогнозам не поддается. Но вместе с тем познаваема и распознаваема последняя стадия существования культуры – период ее цивилизационного затухания. Именно в этот период проявляются первые признаки разлагающейся культуры: бездуховность, стремление к комфорту и мещанская любовь к вещам. Сама книга «Закат Европы», написанная Шпенглером, обретает статус пророческой. И если

учесть, что она была написана в период I мировой войны, то легко представить, что автор предвидел, что эта война в двадцатом веке будет далеко не последней. Европу потрясут не только социальные, но и экологические и демографические катастрофы.

Проблему смысложержания в истории Шпенглер решает следующим образом. Он полагает, что культуры всех времен – это меняющееся выражение одной жизни, и ни одно из них не занимает ведущего положения: они имеют одинаковое значение в общей картине истории. Не зря автор сравнивает культуру с цветами в поле, культура в любом случае выигрывает от большого многоцветия.

На вопрос о целесообразности развития человечества Шпенглер отвечает, что «у человечества нет никакой цели, как у вида бабочек или орхидей. "Человечество" – пустое слово. Стоит только исключить его и на его месте обнаружится неожиданное богатство форм». Отрицая единую цель для всего человечества, автор вместе с тем отрицает и какой-либо прогресс в развитии, ибо там, где нет предела, там не может быть и движения вперед.

Завершая раздел, мы убедились, что всемирно-исторический процесс, интерпретированный в различных концепциях, может напоминать геометрическую фигуру – конус, границы которого описываются различными типами движений мировой истории.

Так, линейное развитие истории принадлежит христианской концепции.

Линейно-циклическое движение – К. Ясперсу.

Циклическое движение – философам античности, Древнего Китая и Индии.

Циклично-спиралевидное – Гегелю.

Спиралевидное – Марксу, Энгельсу, Ленину.

Спиралевидно-хаотичное – О. Шпенглеру.

Хаотичное – философии постмодерна.

Социальная философия**I. Онтологические проблемы социальной философии****§ 1. Что такое общество?**

Попытка с исторической точки зрения охарактеризовать природу общества позволяет нам определить его сущность с четырех временных сторон: прошлого, настоящего, будущего и вечного. Четыре определения дадут нам «объемное» представление об обществе как одной из главных тем социальной философии.

Итак, с точки зрения прошлого, общество – это продукт исторической деятельности людей, отражающий форму их совместного существования. С точки зрения настоящего, общество – это совокупность устойчивых связей и отношений, в которых пребывают люди в процессе жизнедеятельности. С точки зрения будущего, общество – это причина и источник всех форм изменения и развития. С точки зрения вечного, общество – это наиндивидуальная и надприродная изменяющаяся целостность.

Попытка с онтологической точки зрения охарактеризовать общество приведет нас к выводу, что совместная форма существования людей, образующих общественные отношения во имя физического и морального выживания в агрессивном мире, делает эту общность частной формой существования природного мира. Следовательно, общество людей берет свое начало из природы, но ни в каком случае не приравнивается к ней. Свидетельством их родства выступает наличие законов как в природе, так и в обществе. Но если природные законы стабильны, универ-

сальны и неизменны, то общественные законы неустойчивы, весьма часто имеют уникальный характер и изменяются от эпохи к эпохе, от одной культуры к другой. Причиной тому служит тот факт, что в природе «царит» необходимость, а в обществе – разные формы свобод. Однако, начиная еще со стоической школы, продолжая философией Спинозы, Гегеля и завершая марксизмом, мы помним, что любая свобода есть ни что иное, как осознанная необходимость.

Почему возникают общности людей, образующие первую ступень в зарождении социального общества? Общество возникает только там, где происходит осознание разными людьми единства их интересов. В основе всякого интереса лежит потребность. Потребности людей становятся не только побудителем их активности, но и причиной объединения людей в различные союзы, высшей формой которых становится гражданское общество. Доминирующая потребность того или иного общества создает различные их типы. Различные типы общественного бытия имеют не схожие между собой идеологии. Идеология выступает содержанием всякого государства, а государство – формой существования идеологии.

Поскольку в обществе существует устойчивая связь в отношениях между его представителями, то оно развивается не хаотично, а упорядоченно. Упорядочение бытия общества обязано своему состоянию структуре. Социальная структура общества выражается в постоянстве связей между ее элементами. Основным элементом структурированного общества является человек, занимающий определенную позицию (статус) и выполняющий определенную функцию (роль). Объединение людей на основе их статусных и ролевых признаков в группы рождает объективное деление общества на классы, слои, группы, страты, ка-

сты. В зависимости от того, какой элемент выделяется в качестве главного, структура общества может быть кастовой, классовой, групповой, стратификационной, институциональной.

В каждом конкретном обществе различные люди, группы, классы, институты занимают неравное положение. Социальное неравенство предполагает наличие иерархической структуры общества. Исходя из принципа неравенства, социальный состав образует вертикальный иерархический порядок общественных и социальных образований. Неравенство людей и обязанностей является одной из главных характеристик общества на протяжении всей истории человечества. Гарантом стабильности сложившегося иерархического неравенства выступают социальные институты. Что это такое? С точки зрения Д. Дюркгейма социальный институт представляет собой «фабрику воспроизводства» социальных отношений и связей. Иначе говоря, под социальным институтом подразумевают определенные типы отношений между людьми, которые постоянно востребованы в обществе и поэтому воспроизводятся вновь и вновь. Социальные институты, структурируя общественное бытие, регулируют все сферы его жизни: экономическую, политическую, религиозную, научную, образовательную, семейную и др. Таким образом, социальный институт играет роль промежуточной формы бытия между жизнью отдельной личности и общества в целом.

§ 2. Какие есть концепции происхождения общества?

Среди большого числа концепций, объясняющих механизм возникновения общества, мы, согласно нашей методике, выделим среди них те, которые пытаются отразить духовные, интеллектуальные, физические и мораль-

ные запросы, в которых человечество ищет причину возникновения сообществ между людьми. Так, на духовные запросы дает ответ теологическая концепция возникновения общества, на интеллектуальные запросы – семантическая концепция, на физические запросы – кратическая концепция, а на моральные запросы – мифологическая концепция. Рассмотрим их несколько подробнее.

К *теократической концепции* может относиться брахманистская религиозная теория возникновения общества, изложенная в многочисленных упанишадах. Так, брахманизм как один из периодов исторического развития Древней Индии утверждает, что Бог – Брахман создает из себя группы людей, которые отличаются друг от друга врожденными свойствами воспринимать или не замечать подлинную божественную реальность. Эти группы людей, в разной степени приобщенные к высшей истине, составляют общественные касты. Что такое каста? Каста – это социальная группа, в которой общественный статус, связанный с наделением правами и обязанностями, определяется от рождения генетически. Следовательно, и социальная роль, которую человек будет нести в обществе, предопределена ему еще в утробе матери. Почему так? В брахманизме строго регламентированы не только иерархия каст, но и формы их отношений между собой. Так, высшей касте – браминам, наделенным совершенной формой знания, связанной с возвращением души человека к Богу, выпала привилегия быть учителями, судьями и жрецами. Поэтому их связи и отношения с другими кастами предопределены именно этими социальными ролями. Задача кшатриев – воинов связана с поддержанием внутреннего порядка в обществе и защитой от внешней агрессии. Обязанностью вайш – ремесленников становится обеспечение двух высших каст едой и материальными благами в той мере, в которой они нуждаются

в них. И, наконец, шудры – слуги обязаны обслуживать три высшие касты. Теологический характер происхождения подобного общества объясняется той высшей целью, которая стоит перед всеми кастами. А она заключается в возвращении души человека к Богу. Подобное возвращение немыслимо без руководящей и распределяющей роли браминов, являющихся подлинными вдохновителями и творцами общественного устройства: к чему призывает брамин – того хочет Бог.

Семантическая концепция происхождения общества строится на признании слабости человека как биологического существа, которое компенсирует свои недостатки огромным интеллектуальным потенциалом. И действительно, человек – один из самых молодых видов, эволюция которого не превышает 6–10 млн лет, в то время как жизнь на планете имеет значительно более раннее происхождение. В связи с этой биологической слабостью закон выживания толкает людей к поиску такого знания, которое могло бы способствовать выживанию человека не только в одиночку, но и в группах. Однако сложности, подстерегающие людей на этом пути, заключались в том, что подобное знание нужно было не только найти, но еще сохранить, накопить и передать последующим поколениям. А для этого никак нельзя было обойтись без языка. Именно язык становится тем инструментом для зарождающегося общества, благодаря которому мир стал познаваться более отчетливо в символах и понятиях. Знания языка и язык знания стали символизировать не только саму жизнь, но и ту интеллектуальную силу, которая нашла свое выражение в распределении прав и обязанностей в обществе. В результате родились представления о сословиях. Что такое сословие? Сословие – это такая социальная группа, в которой знания и навыки, передаваясь от поколения к поколе-

нию, образуют социальный статус, переходящий по наследству, однако, в отличие от касты, этот статус может быть утрачен в процессе жизни или изменен. Таким образом, интеллектуальные способности отдельного человека, а затем и всего его рода стали в этой теории главным критерием, по которому определяется их место в обществе: чем большим знанием обладал субъект общества, тем выше его роль была в нем, а следовательно, и статус.

Кратическая концепция происхождения общества связывает этот процесс с тем, что люди от природы имеют различные склонности и способности, которые выражают себя в физической силе, хитрости, стремлении к лидерству, уме. Все эти качества в процессе жизни легко превращаются в «монополии», определяющие тип связей и отношений с другими представителями зарождающегося общества. Наисильнейшие и наихитрейшие получают сразу все блага – лучшую социальную роль, а вместе с ней и лучшую пищу, лучших сексуальных партнеров, большую часть добычи и т. п. Научившись повелевать другими и принимать от них знаки подчинения, лидеры начинают формировать и утверждать систему правил почитания, вождей, процедуру передачи власти, распределения прав и обязанностей остальных членов общества. Устоявшиеся нормы становятся основой социальной организации, определяющей каждому свой социальный статус. Элита, получая желаемое, использует власть для сохранения устоявшегося социального порядка, в котором со временем возникают классы. Что такое социальный класс? Это группа людей в обществе, отличающаяся от других доходом, образованием, властью и престижем.

Мифологическая концепция. Древние полагали, что над каждым родом попечительствует высшая божество.

ственная сила, которая и склоняет представителей данного рода заниматься той или иной деятельностью. Подобная деятельность рода под защитой семейного Бога обретала профессиональный статус и, выходя за рамки рода, обеспечивала связи и отношения с другими родами занимающихся своим родовым ремеслом. Так, из-за необходимости друг в друге, между родами возникли социальные отношения, которые выражались в распределении профессиональных прав и обязанностей. Высшим ремеслом считалось то занятие, от которого зависело наибольшее число представителей других родов. Вместе с профессиональной деятельностью этого рода начинал больше всего почитаться и их клановый Бог, приобретающий в глазах других значение высшего Бога. Так вместе с профессиональной деятельностью возникал религиозно-моральный уклад общества, в котором каждому роду и его представителю полагался свой социальный статус.

§ 3. Что такое государство?

На различных этапах своего развития несхожие по причинам своего возникновения общества приходят независимо друг от друга к общему выводу – о необходимости создания такой системы, которая бы заботилась о внешней безопасности данного общества, а также о соблюдении внутренних норм общежития, связанных с правами и свободами каждого из его членов. Подобная система в дальнейшем будет именоваться государственным устройством, благодаря которому общество получит возможность объединять свои силы, дисциплинировать их и направлять на достижение экономических, политических и социальных целей. Все это говорит о том, что возникновение государства является собой результат исторического развития общества, которое, достигнув определенного

своего состояния, нуждается в универсальном «регуляторе» своей жизни.

Какова роль государства по отношению к обществу? Вот что по этому поводу считают представители разных направлений в философии – Гегель и Маркс. «Государство и... правительство возникают лишь тогда, когда уже существуют различия сословий, когда богатство и бедность становятся очень велики и когда возникают такие отношения, при которых огромная масса уже не может удовлетворить свои потребности так, как она привыкла» (Гегель Г. Сочинения. Т. 8. – М.–Л., 1935. – С. 82). «Государство есть продукт общества на известной ступени развития, когда общество запуталось в непримиримом противоречии с самим собой, раскололось на непримиримые противоположности. А чтобы эти противоположности, классы с противоречивыми экономическими интересами, не пожрали друг друга и общество в бесплодной борьбе, для этого стала необходимой сила, стоящая над обществом, держащая его в границах порядка, умиряющая столкновение. Эта сила, происшедшая из общества, но ставящая себя над ним, все более и более отчуждающая себя от него, и есть государство» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21. – С. 169–170).

В социальной философии термин «государство» чаще всего встречается в двух значениях: широком и узком. В широком смысле он понимается как страна, общество, расположенное на определенной территории и управляемое органами высшей власти. В узком значении государство – это исторически сложившаяся организация, обладающая верховной властью на данной территории.

Как звучит определение государства? *Государство* – это организация политической власти экономически господствующего класса, где под политической властью под-

разумеается искусство навязывания воли меньшинства большинству.

В истории социально-философской мысли сложилось два отношения к государству – положительное и отрицательное. Так, например, древнегреческие философы Платон и Аристотель считали, что в государстве реализуется высшая цель природы человека. Ибо только в государстве есть все условия для существования человека, семьи, общества. Иначе говоря, государство есть осуществивший себя в социальных структурах разум человека и поэтому отношение к нему в данных подходах – в высшей степени положительное. В числе сторонников отрицательного отношения – Т. Мор, Сен-Симон, К. Маркс. Они рассматривают государство в качестве аппарата насилия, создаваемого и используемого экономически господствующим классом для охраны и укрепления своей власти. В сжатом виде эти взгляды выражены В. И. Лениным (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 33. – С. 24).

Что относится к основным признакам государства? Во-первых, наличие публичной власти, то есть особой системы органов и учреждений, осуществляющих функцию власти. Во-вторых, наличие территории, на которой осуществляется данная власть. В-третьих, наличие права, закрепляющего соответствующую систему норм, санкционированных государством. В-четвертых, обладание суверенитетом, то есть независимостью от других стран. Государство осуществляет внутренние и внешние функции. Внешние функции вытекают из внутренних и являются их продолжением. Но вместе с тем возникает и обратное влияние внешних функций на внутренние.

Какие бывают типы государственного устройства? Государства различаются прежде всего в зависимости от того, интересы какого класса они защищают, каков эко-

номический базис общества, на котором они основываются. Поэтому можно выделить четыре основных типа государства: рабовладельческий, феодальный, буржуазный и социалистический. Античная социальная философия освещает устройство рабовладельческих государств; средневековая социальная философия склонна отталкиваться от феодального уклада государства; начиная с философской мысли Нового Времени буржуазный концепт устройства государства доминирует над другими. И, наконец, с работ Маркса, Энгельса и Ленина социальная философия описывает и защищает социалистическое обустройство государства.

Какие бывают формы правления государством? Они различаются в зависимости от того, осуществляется ли верховная власть одним лицом или же официально принадлежит выборному органу. В связи с этим различают монархические и республиканские формы правления. Монархия – государство, управляемое самодержавно одним человеком (царь, король, император), иногда подобное управление ограничено конституцией, парламентом и т. п. Республика – форма правления, осуществляемая выборными органами, отражающими интересы народного большинства.

§ 4. Какие есть концепции происхождения государства?

Государство как высшая форма развития общественного бытия имеет в своем арсенале идеологию, которая дает философское обоснование необходимости существования именно такой формы государства, как правило, опираясь при этом на философскую картину мира и вытекающую из нее природу человека. Иначе говоря, концепция, обосновывающая происхождение государства, должна в той или иной мере считаться с фундаментальными

разделами философии – онтологией и антропологией. А это значит, рождается следующая тенденция, последовательно связывающая между собой философскую картину мира, природу человека и происхождение государства. Рассмотрим подобную зависимость на примерах.

1. Мистическая картина мира считает человека образом и подобием Бога, что чаще всего предопределяет теократическую концепцию происхождения государства.

2. Метафизическая картина мира дает образ человека как микрокосмос, которому может соответствовать договорная концепция происхождения государства.

3. Диалектическая картина мира определяет человека как усовершенствованное животное, что объясняет насильственную теорию происхождения государства.

4. Мифологическая картина мира оценивает человека как персонифицированный образ одной из частей мира, что может обосновывать патриархальную концепцию происхождения государства.

Рассмотрим концепции происхождения государства подробнее.

Теократическая концепция может быть представлена учением Августина Аврелия (354–430 гг.). Августин в своем знаменитом трактате «О граде Божьем» представляет историю как противоборство двух сообществ: града «земного» и града «небесного». «Мы делим человечество, – пишет Августин, – на два рода людей: первый состоит из тех, кто живет по человеческим нормам, другой – из тех, кто живет согласно божественной воле. Мы также называем эти два рода государствами: ...одному из которых предназначено царствовать в вечности с Богом, другому – подвергаться вечному наказанию вместе с дьяволом». По Августину, эти два града – государства сформировались на основе различной ценностной ориентации. Земное государство создано любовью к самому себе, доведен-

ной до презрения к Богу, небесное – любовью к Богу, доведенной до презрения к себе. Однако никто из людей не может знать, к какому граду он принадлежит. Об этом знает только Бог.

В своей работе Августин противопоставляет друг другу идеальные и эмпирические государства. Эмпирические государства несовершенны и извращены, они подобны «шайке разбойников», находящихся в состоянии войны друг с другом. Но вместе с тем они играют и положительную роль. Эмпирические государства способствуют удовлетворению материальных потребностей и поддержанию порядка. Августин подчеркивает временной, преходящий характер государственной власти, которая допущена Богом, чтобы исправить человека в его падшем состоянии. Но если государственная власть существует, ее следует считать относительным благом, которым нужно пользоваться, но не наслаждаться. Наслаждаться следует только абсолютным благом. Принципом же общественной жизни выступает утверждение, что поскольку всякая власть от Бога, то «отдай Кесарю кесарево, а Богу богово».

Итак, Августин рассматривает государство как «орудие Бога», а правителей – как «слуг господних», и утверждает их право применять методы принуждения в интересах общественного порядка.

Договорная концепция происхождения государства может быть представлена учениями Т. Гоббса, Б. Спинозы, Дж. Локка и др. В них говорится, что государство возникает на основе договора, соглашения между правителями и подданными в целях обеспечения порядка общественной жизни. «Необходимо, – считал Т. Гоббс, – чтобы каждый человек подчинил свою волю всеобщей воле, представляющей всех и каждого. Созданное таким образом, единое называется государством» (Гоббс Т. Сочинения в 2-х т. Т. 1. – М., 1989. – С. 331).

Следовательно, государство трактуется в договорной концепции как орган всеобщего примирения людей, которые, находясь в своем естественном догосударственном состоянии, постоянно конфликтовали друг с другом.

Насильственная теория происхождения государства отстаивалась теоретиками марксизма, которые полагают, что классы с противоречивыми экономическими интересами могли пожрать друг друга в непримиримой борьбе. А потому была необходима сила, которая бы умеряла их столкновения, держала бы общество в границах порядка, такого порядка, который бы узаконивал и делал бы сильнее угнетение. И эта сила есть государство (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. второе. Т. 21. – С. 170). Развивая марксистскую концепцию, В. И. Ленин писал: «Государство есть продукт и проявление непримиримых классовых противоречий. Государство возникает там, тогда и постольку, где, когда и поскольку противоречия не могут быть примиримы. И, наоборот, существование государства доказывает, что классовые противоречия непримиримы» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 33. – С. 7).

Таким образом, данная теория объявляет государство результатом внутреннего или внешнего насилия, завоевания. По мнению сторонников этого подхода, следствием победы большинства над меньшинством или более сильного над более слабым, является учреждение победителями государства, становящегося органом управления побежденными.

Мифологическая теория происхождения государства относится к ранним формам социальных учений, принадлежащих древнему Египту, шумерам, Древнему Китаю, Древней Индии и Греции. В них мы обнаруживаем отсутствие четко установленных границ между жизнью природы и мира – с одной стороны, и жизнью общества – с другой. В результате подобного единения и отождеств-

ления двух сфер – человеческой и природной, обнаруживается взаимное проникновение явлений и событий из естественной области в общественную и наоборот: социально-политические процессы представляют собой иллюстрацию к явлениям природно-божественного порядка, а взаимоотношения между собой форм природного мира становятся образцом для подражания государственным чиновникам.

Так, например, в одном из первых государственных образований, возникшем во втором тысячелетии до нашей эры – Древнем Египте, особую роль в устройении социального уклада играло обожествление фараона. Согласно верованиям египтян фараон считался воплощением божества в человеческом облике – богочеловеком. А это значит, что все распоряжения фараона приобретали характер божественного повеления, обеспечивая всю жизнедеятельность государства. Благодаря ему осуществлялись разливы Нила, выращивался урожай; он являлся гарантом общественного порядка. Главное достоинство фараона – его способность воздействовать на богов, быть среди них представителем своих подданных. Египтяне считали, что основой государства выступают еще и жертвоприношения богам, осуществляемые жрецами. Жрецы, которые выделились со временем в особую привилегированную касту, приносят жертвы не от себя, а лишь как представители фараона. Поэтому они стали обладать большой силой и влиянием в стране, превратившись в государственно-политическую элиту, занимающуюся законотворчеством.

Примерно в это же время в древней Месопотамии формируется другое крупное государство – Шумеры. Имея высокоразвитую культуру, Шумеры в своей мифологии опираются на одну из областей своих знаний – астрономию. Поэтому в государственном устройстве замет-

ная роль принадлежит взаимодействию людей с небесными светилами. Государственная власть в небесных телах видела первоначала и прообраз земных событий. Поэтому жрецы Шумер, «считывая» комбинацию астральных знаков, принимали государственные законы, регулирующие общественную жизнь.

§ 5. Какие могут складываться отношения между обществом и государством?

Из предыдущих параграфов нам известно, что несмотря на близкую связь между обществом и государством, их функции все же отличны друг от друга и даже порой могут вступать в конфликт между собой. Так, уже Фома Аквинский (1225–1274 гг.) отмечал, что государство по форме своего правления может быть несправедливым по отношению к своему народу, и тогда у людей есть право восстания против деспотии государственной власти. Это право дается ему в двух случаях: во-первых, если власть выступает против законов Бога и элементарных нравственных принципов; во-вторых, если превышает властью ее компетенция, например, устанавливаются чрезмерные налоги, незаконные поборы и т. п. Все это говорит о том, что несмотря на то, что понятие «гражданского общества» в средние века еще не было, ибо представление о нем стало формироваться только в эпоху капитализма, тем не менее, мы видим, что конфликт между государством и обществом имел место уже в ранних формах государства, относящихся к античной и средневековой эпохам.

Что относится к сфере общественной жизнедеятельности? В эту сферу включается вся совокупность неполитических отношений, а именно: экономические, социальные, семейные, духовные, нравственные, национальные и т. д. Гражданское общество, таким образом, представляет собой сумму неправительственных институтов, играющих

роль судьи между отдельными социальными группами – с одной стороны, а с другой – государственными учреждениями, сдерживающими стремление к безоговорочному доминированию. Гражданское общество рождается благодаря многообразным интересам людей, которые, реализуя свои желания, организуют добровольные неподотчетные государству объединения. Но именно поэтому духовно-интеллектуальная среда гражданского общества может вступать в конфликт с государственными интересами, которые, в свою очередь, наоборот, хотят «подмять» под себя граждан, сузить сферу их нерегламентированной деятельности. В результате гражданское общество становится противовесом государству. Но это противостояние между ними должно носить характер динамического равновесия и оцениваться через метод осуществления государственного руководства, именуемый обычно термином «политический режим». А это значит, что характер отношений между государством и обществом может быть осуществлен в одном из трех вариантов.

Первый вариант: если динамическое равновесие найдено, то политический режим чаще всего именуется демократией.

Второй вариант: если государство безжалостно подавляет гражданские свободы, безоговорочно доминируя и даже отменяя их, то подобный политический режим именуется тоталитаризмом.

Третий вариант: если государство настолько слабо, что общественные организации и группы перестают с ним считаться, то возникает не менее трагическая ситуация, чем во втором варианте, а именно анархия.

Таким образом, три политических режима: демократия, тоталитаризм и анархия – становятся главными характеристиками, отражающими тип отношений между государством и обществом.

II. Антропологические проблемы социальной философии

§ 1. В чем отличие понятий «человек», «индивид» и «личность»?

Понятие «человек» употребляется для характеристики всеобщих, присущих всем людям качеств и способностей. Это понятие подчеркивает наличие в мире такой особой исторически развивающейся общности как человеческий род. Человечество отличается от всех иных общностей природного мира только ему свойственным способом жизнедеятельности. Благодаря этой особенности человек на всех этапах исторического развития во всех точках земного шара сохраняет свой определенный онтологический статус.

Человечество – это абстрактный философско-социальный образ, состоящий из конкретных своих представителей – людей. Отдельный представитель человечества обозначается понятием «индивид». Индивид – это единственный представитель человеческого рода, конкретный носитель всех социальных и психологических черт человечества: разума, воли, потребностей, интересов и т. п. Поэтому понятие «индивид» употребляется в значении «конкретный человек», не учитывая при этом его биологические и социальные особенности, такие как возраст, пол, социальный статус, образовательный и культурный уровень и т. п.

Однако для того чтобы отразить все вышеперечисленные социальные достоинства человека, в которых отражен его социальный статус, чаще всего используется термин «личность». С точки зрения социальной философии личность рассматривается как целостность социальных качеств человека, продукт общественных отноше-

ний, результат исторического развития. Главной особенностью личности выступает наличие в ней автономности, выражающейся в некоторой степени независимости от общества, способности отстаивать в нем свои идеалы. Личность владеет собой, что становится свидетельством ее высокой внутренней самоорганизации, возникшей благодаря рассудительности, адекватной самооценке и самоконтролю. Высокая самоорганизация личности возникает благодаря ее самосознанию, которое трансформируется в жизненную позицию. Последняя представляет собой принцип поведения, основанный на мировоззренческих установках, социальных ценностях, идеалах и нормах.

§ 2. Как соотносятся биологическое и социальное в личности?

В социальной философии можно выделить три ярко выраженных подхода в решении этой проблемы: два из них занимают крайние позиции, отдавая безоговорочное предпочтение либо биологическому началу, либо, наоборот, социальному; третий подход можно условно назвать «промежуточным», ибо он пытается гармонизировать между собой два начала в человеке.

Итак, согласно первому из них, природа человека всецело социальна, ибо личность неразрывно связана с историей развития социальных общностей, являясь продуктом исторического развития, она концентрирует и интегрирует в себе социальные отношения. Биологическое же здесь играет незаметную, незначительную роль. Подобную позицию занимает, например, марксизм.

Согласно второму подходу, однозначно доминирует в человеке его биологическое, а точнее сказать, генетическое начало, выступающее разновидностью первого. Именно в генах, передаваемых по наследству от предше-

дущего поколения к последующему, и закодирован генотип всей человеческой деятельности, отклонение от которого подобно катастрофе, неосуществленности главного в человеке – себя. Такую точку зрения исповедуют традиционные древние общества Индии, Китая, Египта, Греции. Например, в Индии благодаря подобным взглядам структура общества представляет собой кастовую систему замкнутого типа. Здесь принадлежность к касте определяется в момент рождения ребенка кастовым статусом его родителей. Переход при жизни из одной касты в другую невозможен. И только за сильную провинность – преступление – представителя высшей касты «ссылали» пожизненно в низшую касту, что на самом деле было страшнее смерти. В подобном подходе подлинной природой человека выступала его биолого-генетическая предрасположенность к той или иной деятельности. Социальный же аспект формирования человека имел второстепенное значение.

Примирительную позицию по отношению к двум антагонистическим началам в человеке занимает уже Конфуций, который в своем произведении «Лунь-юй» утверждал, что если в человеке естество доминирует над культурой, то этот человек – дикарь. Если, наоборот, культура превалирует над естеством, то этот человек – зануда и ученый сухарь. Зато в полной мере уравновешены эти два начала – культурное и биологическое – у благородного мужа. В современной психологической интерпретации гармоничное или дисгармоничное отношение между двумя началами мы встречаем у Фрейда, который дробит психику человека на три составные части: «Оно» (Ид), «Я» (Эго), «Сверх-Я» (Супер-Эго). «Оно» – это сфера бессознательного или биологически обусловленных психических инстинктов. «Я» – это сфера сознания. «Сверх-Я» – усвоенные человеком и от-

правленные в бессознательную сферу социальные нормы, заповеди и запреты, часто проявляющие себя в виде совести. Одинаково враждебные по отношению друг к другу биологическое начало («Оно») и социальное начало («Сверх-Я») борются между собой за право овладеть сознанием («Я») и диктовать ему свою волю. Фрейд утверждает, что победа одного из двух начал в равной степени губительна для человека, переставшего существовать как гармоничная личность. Так, если побеждают инстинкты, то человек может превратиться в зверя, преступника, маньяка. Если же побеждают социальные запреты и нормы, то человек превращается в невротика, чье болезненное состояние часто приводит к самоубийству. И только когда эти два начала уравновешены сознанием («Я»), человек обретает себя как гармонично развитую личность. Здесь главную роль играет процесс сублимации, связанный с трансформацией биологического и социального начал не в их естественное продолжение, а на пользу творческой свободе. Тогда грозная и необузданная сила психики превращается в источник вдохновения и самореализации.

§ 3. Какие есть механизмы социализации личности?

Механизм и процесс формирования личности раскрывается в социальной философии благодаря понятию «социализация». *Социализация* – это процесс, посредством которого человеком усваиваются основные элементы культуры, символы, смыслы, ценности, нормы. В ходе социализации происходит формирование социальных качеств, свойств, умений, благодаря которым человек становится активным участником социальной жизни. Иначе говоря, социализация – это процесс становления социального «Я», при котором охватываются все формы его при-

общения к культуре. В результате человек обретает свою социальную природу, выраженную в социальном статусе и его роли в обществе.

Одним из четырех механизмов социализации становится процесс подражания (по Фрейд — имитация). Уже древние греки называли это явление «мимесисом». Изначально оно относилось только к искусству, но затем приобрело более широкие формы своего применения. И действительно, еще с пеленок ребенок видит и слышит своих родителей, постоянное присутствие которых рядом с малышом заставляет последнего повторять за ними их жесты и звуки. Попытки подражать своим родителям рождают способность ребенка к общению и первым, самым примитивным формам социализации. Более активная социализация ждет его в социальных учреждениях: детском саду, школе, институте. Именно здесь он проходит начальную, среднюю и высшую школу подражательной практики, благодаря которой он не только впитывает в себя культурные устои общества, традиции и нормы, но и воспроизводит их в своей жизнедеятельности. Дальнейшее совершенствование себя связано с бессознательным подражанием тому идеалу, который носит в себе социализированный человек, желая на него быть похожим. Имитация и последующая идентичность, то есть соответствие идеалу, могут привести человека к достижению им высочайшего социального статуса, свидетельствующего о необходимости в нем других членов общества. Так рождаются неформальные и формальные лидеры, способные повести за собой других, так как сами стали образцом для подражания. Все общество пронизано подражательной деятельностью. Однако социализации личностей отличны друг от друга, ибо зависят от качества образца для подражания, а также силы и точности его воспроизведения.

§ 4. Что такое социальный статус и социальная роль?

Значительным влиянием в социальной философии пользуется ролевая теория личности. Основные положения этой теории были сформулированы Дж. Мидом, Р. Линтоном, Т. Парсонсом, Р. Мертном и др.

Ролевая теория описывает социальное поведение личности двумя основными понятиями: «социальный статус» и «социальная роль».

Что такое социальный статус? Всякий человек в обществе обладает определенными правами и обязанностями в отношениях к другим людям и самому себе. Поэтому определенная позиция, занимаемая человеком в обществе, связанная с другими позициями через систему прав и обязанностей, называется социальным статусом. В статусе фиксируется тот набор функций, который должен выполнять человек в социальной группе. Благодаря социальному статусу характеризуется место личности в социальной иерархии, кроме того, человек получает оценку за качество своей деятельности в обществе.

Что такое главный интегральный статус? Каждый человек имеет множество статусов, присущих ему дома, на работе, в иных общественных местах. Поэтому Р. Мертон вводит понятие «статусный набор», применяемый для обозначения всей совокупности статусов данного человека. В этой совокупности чаще всего выделяют ключевой, главный или интегральный статус, отождествляемый с наиважнейшей социальной характеристикой человека окружающими его людьми. Чаще всего, но не обязательно главный статус обусловлен должностью или профессией человека, в том случае, если они определяют ценности и установки, образ жизни, круг знакомых, манеру поведения личности.

В социальной философии выделяют два уровня статусов: социальный и личный. Социальной – характеризует положение человека в обществе, отражая его социальные связи, права и обязанности. Личным статусом называется положение человека в малой группе – семье, классе, команде и т. п. Личный статус определяется индивидуальными качествами человека.

Что такое социальная роль? Социальный статус определяет конкретное место, занимаемое человеком в обществе. Зная социальный статус человека, окружающие его люди вправе ожидать от него определенный набор предсказуемых поступков. По определению Р. Линтона, ожидаемое поведение, ассоциируемое со статусом человека, называется социальной ролью. Таким образом, социальная роль – это модель поведения, связанная со статусом человека. Иначе говоря, социальная роль – это статус в движении или в его самоосуществлении.

Что такое ролевой набор? Совокупность принадлежащих конкретному человеку ролей, вытекающих из каждого статуса, называется ролевым набором. Понятие «ролевой набор» описывает все виды и все многообразие шаблонов поведения – ролей. Каждая личность обладает лишь ей присущим набором ролей. Уникальность сочетания социальных ролей следует рассматривать как один из аспектов неповторимости личности.

В чем причины возникновения «невротической личности»? Люди в разной степени отождествляют себя со своими статусами и соответствующими им ролями. Иногда они буквально сливаются со своей ролью и автоматически переносят стереотип своего поведения с одного статуса на другой. Тот, кто, вживаясь в главную роль своей жизни, не способен «перевоплотиться» для другой, становится невротиком. Ибо запутанность в правах

и обязанностях разных ролей приводит к неоправданным ожиданиям и дополнительному первичному напряжению, которое, как правило, разрешается конфликтом сторон. Чем больше вживается человек в одну из своих социальных ролей, ассоциируя себя с ней, тем больше его несоответствие другим ролям. Тем больше накапливается непонимание и раздражение, когда он безуспешно пытается «примерить» на себя другие роли. Так, например, успех в узкой профессиональной деятельности приводит к катастрофическим последствиям для этого человека в других ролях. А между тем, смена социальных групп должна заставлять здоровую личность менять и ролевые маски, чтобы соответствовать тем нормативным требованиям, которые предъявляет для каждого «социальный театр».

§ 5. Что такое социотипы и зачем они нужны?

Социальная философия имеет потребность систематизировать представление об обществе не только по внешним признакам его существования, которые начинаются с социальных статусов и их ролей, но и по внутренним критериям, берущим свое начало с социально-психологических типов людей, образующих социум. Это отразилось еще и в том, что возникла новая относительно молодая область социального знания – социальная психология, которая, руководствуясь многообразными критериями, причисляет каждого человека к тому или иному социальному типу. Зачем это нужно для человека и общества в целом? Необходимость определения психологического типа каждого человека связана со скорейшим обеспечением максимальной социальной адаптации его в сложившихся условиях данного общества. Вернее, определение внутренних характеристик человека дает ему возможность найти в обществе свое

место, связанное с исполнением своих профессиональных обязанностей. А так как каждая профессия требует от человека проявления некоторых специфических психологических особенностей, то социальная психология и рожденная в ее недрах новая область знания о типах людей — «соционика», позволяет наиболее успешно предложить каждому человеку его будущую профессию, а следовательно, и место в жизни. Вместе с тем, общество от этого выигрывает не меньше, чем отдельный человек — ведь возникает максимальный культурно-экономический эффект, связанный, с одной стороны, с тем, что большинство людей заняты «своим делом», а с другой стороны — складывается благоприятная социальная атмосфера, как раз то, о чем мечтал Платон в своем идеальном государстве.

Для того чтобы определить социально-психологический тип человека, в соционике используются различные методики, предложенные философскими антропологами, начиная с античности. Так, у Гиппократы заимствуется учение о четырех темпераментах людей. Используется концепция Джеймса, «разбивающая» всех людей по их психологическим характеристикам на восемь пар противоположностей. Наконец, широко внедрена для идентификации человека парадигма К. Юнга, делящая людей на экстравертов и интровертов. Достаточно сказать, что набор из четырех пар альтернативных характеристик личности:

- 1) экстраверт — интроверт;
- 2) рационалист — интуитивист;
- 3) прагматик — гуманист;
- 4) решающий — подчиняющийся,

дает десятки вариаций социальных типов, различающихся между собой особенностями социального поведения.

III. Гносеологические проблемы социальной философии

§ 1. В чем специфика социального познания?

Предметом социального познания выступает сфера человеческой деятельности в многообразных формах ее общественного проявления. Социум — самый сложный объект познания, так как представляет высшую форму развития материального мира, которая преобразует себя со временем в духовных, культурных и моральных областях своего существования. Кроме того, на жизнедеятельность социума влияют такие факторы, как климатический, географический, исторический, политический, ментальный и т. п. Все это делает общественную жизнь настолько сложной и многообразной, что обнаружить в ней определенные закономерности очень трудно. А между тем, приступая к социальному познанию, выделим две сферы, которые тесно связаны друг с другом. Это область объективного становления социума, которая может быть представлена социальными и общественными законами; и область субъективного становления, где преобладают индивидуальные интересы, цели и намерения. Оговоримся сразу, что чрезмерное увлечение и концентрация внимания на одной из этих областей приведет к деформированному знанию об обществе в виде двух крайностей. В первом случае социум будет натурализоваться, во втором — психологизироваться. Рассмотрим эти крайности подробнее.

Натурализм, не видя различий между социальным и естественно-научным познанием, фактически отождествляет их друг с другом. Подобный прием есть абсолютизация роли естественных наук, выступающих образцом для подражания в процессе социального познания. Психологизм стирает различия между социумом и сознанием

человека, полагая, что всякое общество есть высшая форма материализации психических механизмов человека, а все, что создано людьми, есть опредмеченная в общественных связях свобода.

Следующей особенностью социального познания выступает его ориентированность на процессы. Главный интерес здесь – динамика, а не статика социальных явлений. В связи с тем, что общество лишено стационарных состояний, особую значимость приобретает принцип историзма – изучение социальных явлений в их возникновении, развитии и преобразовании.

Очередной особенностью социального познания становится включенность субъекта в предмет знания. Отвлечься от субъекта здесь нельзя, ибо именно он играет главную роль в общественной жизни. Поэтому одной из задач выступает постижение чужого «Я» как посетителя субъективно-деятельного начала.

Особо важное значение для социального познания имеет его незримая органическая связь с гносеологией как одним из фундаментальных разделов философии. Мы помним, что в гносеологии выделяются четыре важнейших направления общефилософского познания, к которым относятся иррационализм, рационализм, эмпиризм и сенсуализм. Эти четыре философских направления в познании трансформируются в специфические формы социального познания, каждая из которых является продолжением основных разделов гносеологии. Так, сенсуализм находит свое продолжение в методе социального наблюдения. Эмпиризм преобразуется в социальном познании в социальный эксперимент (инженерию). Рационализм чаще всего приобретает формы социального моделирования. А иррационализм обнаруживает себя, например, в социальном предвидении. Рассмотрим эти методы социального познания несколько подробнее.

§ 2. Что такое социальное наблюдение?

Первичным и элементарным познавательным процессом социального познания остается наблюдение, связанное с решением определенных проблем и задач. Научным наблюдением называется восприятие социальных явлений, осуществляемое с целью их познания и содержащее в себе ряд необходимых компонентов:

- 1) объект наблюдения;
- 2) субъект;
- 3) если нужно – средство;
- 4) условие наблюдения;
- 5) теория или гипотеза, исходя из которой задаются цели наблюдения с последующей их интерпретацией.

В социальных науках результаты наблюдения в значительной степени зависят от личностных качеств наблюдателя, его жизненных установок, ценностных ориентаций и других субъективных факторов. Различают обычное наблюдение, когда события регистрируются со стороны, и «включенное» наблюдение, когда исследователь «вживается» в изучаемую среду и анализирует события «изнутри». В социальной психологии часто применяются такие специфические формы познания, как интроспекция и эмпатия. Что такое интроспекция? Это осознание систематического наблюдения за переживаниями собственной психики с целью самосознания. Что такое эмпатия? Это способность представить себя на месте другого человека с целью понять его чувства, желания, идеи, поступки, позицию. Разновидностью включенного наблюдения является этнометодология, сущность которой выражается не только в том, чтобы описать наблюдаемые явления, но главным образом

в том, чтобы понять и объяснить их. Этнометодология все чаще находит свое применение в этнографии, социологии, социальной антропологии и других социально-гуманитарных дисциплинах.

§ 3. Что такое социальный эксперимент?

Все шире используются социальные эксперименты, способствующие внедрению в жизнь общества новых форм социальной организации. Что такое эксперимент? Этот термин происходит от латинского слова, обозначающего пробу чего-то или испытание. Эксперимент представляет собой процедуру исследования и является более мощным в познавательном процессе средством, чем наблюдение. Объектом социального эксперимента может выступать группа лиц, социальная организация и даже общество в целом. Экспериментатор может наблюдать за социальным экспериментом как со стороны, так и пребывать внутри исследуемого объекта.

Социальный эксперимент имеет свою структуру, которая состоит из:

- 1) исследователя,
- 2) объекта исследования,
- 3) при необходимости – системы приборов или оборудования,
- 4) метода проведения,
- 5) гипотезы или теории, подлежащих проверке.

Социальный эксперимент несет в себе две важнейших функции:

- 1) опытная проверка гипотезы или теории,
- 2) формирование нового знания об изучаемом объекте.

Все это свидетельствует о том, что социальный эксперимент неотделим от теории, ибо он существенно зависит от ее методологических принципов и рекомендаций, благодаря которым будут интерпретироваться социальные события и явления, именуемые фактами. Роль теории в создании социального эксперимента особенно ярко проявляется в мысленном эксперименте. Вообще говоря, всякий эксперимент при его обдумывании и планировании выступает вначале как мысленный. Но если обычный (лабораторный) эксперимент обязательно включает в себя материальную базу, то мысленный эксперимент отличается тем, что реальное воздействие на объект отсутствует. Таким образом, мысленный эксперимент органично связан с теорией, и его отличие от обычного теоретического рассуждения заключается лишь в том, что опирается он пусть на идеальные, но, тем не менее, внешние условия.

В ряду социальных экспериментов можно обнаружить их условную иерархию. Так, самой высшей формой существования социального эксперимента, с точки зрения затрат и быстроты его осуществления, остается все-таки мысленный эксперимент, ибо он рождается в голове ученого. Затем следует естественный социальный эксперимент, который не нуждается в создании специфических исторических условий для своего осуществления и потому не нарушает размеренный ритм жизни социальной группы, ставшей объектом изучения. Примером естественного социального эксперимента может служить изучение поведения группы в особых или естественных условиях ее существования. Искусственные социальные эксперименты могут отличаться по масштабам своего проведения. Малые масштабы социального эксперимента могут именоваться социальной инженерией, большой вклад в разработку которой внес британский философ

и социолог К. Поппер. Средние масштабы социального эксперимента могут носить название социальных реформ, затрагивающих экономические, политические, культурные и другие сферы жизни общества. И, наконец, к крупномасштабным социальным экспериментам можно отнести как социальные, так и научные революции. Социальная революция связана с коренной ломкой социальных устоев. За ней следует неизбежная гибель той части населения страны, которая не желает принимать иные порядки, а это ведет, как правило, к деградации общественного бытия. Научные революции связаны с перестройкой исследовательских стратегий и, возможно, со сменой научной картины мира. А все это ведет к повышению ответственности ученых перед обществом, чьи открытия могут привести к все увеличивающимся по своим масштабам техногенным катастрофам и даже природным катаклизмам.

§ 4. Что такое социальное моделирование?

Социальное моделирование является частным случаем общенаучного метода моделирования, относящегося к теоретическому уровню познания. Что такое моделирование? Это метод исследования на аналогах, имеющих форму схем, структур, моделей, знаковых систем. Исследователь, преобразуя эти аналоги и управляя ими, расширяет и углубляет знания об оригиналах. Возможность моделирования, то есть переноса результатов, получаемых в ходе исследования модели, на оригинал, основана на том, что:

- 1) модель воспроизводит существенные признаки оригинала, важные с точки зрения поставленной задачи,
- 2) модель способна замещать собой оригинал,

3) получаемая с помощью модели информация допускает опытную проверку,

4) имеются четкие правила перехода от модельной информации к информации об оригинале.

В социальном моделировании существенные характеристики общества, группы лиц переносят на модель — аналог, и с ней производят познавательные операции, результат которых говорит о том, можно ли изучаемые процессы перенести на реальных людей.

Социальное моделирование может носить предметный или идеальный характер. При предметном социальном моделировании вместо группы людей могут браться для изучения группы животных, в том случае если изучаемое явление у них схоже с человеческим поведением. Так, например, поведение толпы можно по некоторым критериям изучать на примере табуна, стада или стаи, ибо уже здесь присутствуют самые примитивные формы самоорганизации. При идеальном социальном моделировании в качестве модели выступают схемы, графики, чертежи, формулы и т. п.

Разновидностью социального моделирования становится историческое моделирование, которое бывает двух типов: ретроспективное и перспективное. Ретроспективное моделирование «восстанавливает» конкретные события, произошедшие в прошлом, повествуя исследователю о том, «как было». К ним, например, могут относиться исторические художественные фильмы, спектакли, книги, рассказывающие о прошлых событиях. Перспективное моделирование позволяет создавать модели будущих событий и состояний. Благодаря перспективному моделированию человечество в целом, государство или отдельная группа лиц «прочувствуют», что может произойти с ними в будущем, если они выберут определенную линию поведения, конкретную позицию или политику.

§ 5. Что такое социальное предвидение?

Человек всегда стремился знать будущее свое, своей семьи, общества, в котором он живет. Ведь уверенность в наступлении «завтра» привносит в сегодняшнюю жизнь человека покой, стабильность и даже ощущение счастья. И, наоборот, непредсказуемость будущей жизни делает ее бесперспективной и в чем-то даже трагичной по мировосприятию. Поэтому человечество относится к предвидению как к одной из величайших ценностей, благодаря которой человек знает и может исходя из этого знания действовать, сохраняя или обретая гармонию на разных уровнях своего существования.

Что такое социальное предвидение? Это форма вероятностного знания, приобретенного благодаря тому, что отдельный человек или группа лиц, опираясь на одну или несколько способностей своего сознания, могут с той или иной точностью предвидеть общественное будущее с целью успешного управления им. В чем суть успешного управления обществом? Социальное предвидение наделяет власть тремя высочайшими способностями:

- 1) предвидеть те общественные процессы, которые поддаются корректировке, управлению, и вовремя воздействовать на них (социальные кризисы и т. п.),
- 2) приготавливаться к тем процессам, которые не поддаются управлению (природные катаклизмы и т. п.),
- 3) всесторонне накапливать потенциал общественного развития.

Если опираться на познавательные способности человеческого сознания, то социальное предвидение имеет модификации. Так, на интуитивном уровне оно принимает форму пророчества; на рассудочном уровне – форму

научного прогноза; на инстинктивно-бессознательном уровне – форму предчувствия, а на телесно-чувственном уровне – предположения. Итак, социальное предвидение на духовном уровне представлено пророчеством; на интеллектуальном – научным прогнозом; на физическом – предчувствием; на моральном – предположением. Рассмотрим вышеизложенное подробнее.

Пророческие способности социального предвидения рождаются благодаря специфическому дару сознания человека узреть умом, а не телесными чувствами божественные установления. Это происходит за счет харизмы, которая возвращает разуму человека возможность восстановления утраченного диалога с Богом. Так, например, пророк выступает не от собственного имени и преследует не свою пользу, а является «языком» высшей субстанции, именуемой Богом. Смелость и независимость высказываний слуги Бога основывается на том, что высшие социальные ценности для него дороже, чем произвол, исходящий от людей «власть предержащих». Таким образом, пророк, благодаря своей восстановленной благодатью интуиции, становится проводником социальной правды и поправленной людьми божественной справедливости.

В научном прогнозе социального предвидения «частное» выводится из «общего». Под «общим» понимается состояние общества в прошлом и настоящем, а под «частным» – его будущее состояние. Однако прошлое и настоящее состояние общества берутся не сами по себе как факт его существования, а как некая модель развития, которая опирается:

- 1) на метод,
- 2) знания,
- 3) теории,
- 4) гипотезу, вытекающую из них.

Гипотеза становится формой существования научного прогноза. Так как всякая научная гипотеза опирается на рациональные методы обоснования, то научный прогноз нуждается в объяснении раскрывающего методологический механизм предвидения.

Предчувствие как форма социального предвидения основывается на коллективном бессознательном и его архетипах, имеющих инстинктивную форму проявления. Так опыт предыдущих поколений, став бессознательным, сталкиваясь с социальной несправедливостью и жестокостью, начинает проявлять себя в виде инстинктивных страхов личности за свое будущее и будущее страны. Именно этим объясняется мощная волна послереволюционной эмиграции интеллигенции, не принявшей октябрьскую революцию и ее «социальные завоевания».

Предположение как форма социального предвидения основывается на телесно-чувственной наглядности исторического процесса и одном из главных принципов, его характеризующих, – принципе историзма. Согласно принципу историзма будущее общества можно предположить исходя из его прошлого и настоящего, которое характеризуется тремя важными чертами. Во-первых, развитие общества есть закономерный, необратимый и направленный процесс саморазвития. Во-вторых, во всех процессах развития доминирует прогрессивная тенденция. В-третьих, источником общественного развития является борьба внутренних противоречий, в которых связаны воедино все три времени исторического существования: прошлое, настоящее и будущее человечества. Все это говорит о том, что будущее общества есть его «видоизмененное» прошлое. Прав Экклесиаст: «Что было, то и теперь есть, и что будет, то уже было...» (Книга Экклесиаста. – 3; 15).

IV. Этико-мировоззренческие проблемы социальной философии

§ 1. Что такое идеология?

Всякое общество, имея путь своего исторического развития, приходило к необходимости сформулировать основные ценности своего существования, которые сводились к цели его становления и доступным средствам для ее осуществления. Именно поэтому идеология становится духовной властью общества, идеальным образом констатируя его политические, экономические, культурные и другие ориентиры. Если попытаться определить роль идеологии в общественных отношениях, то она будет подобна мировоззрению отдельно взятого человека. И как по мировоззрению мы определяем качество человека – добр он или зол, образован или невежда, так и по идеологии мы сможем определить «дух» общества. Это значит, что как в мировоззрение человека входят ответы на фундаментальные вопросы его жизни, так идеология общества опирается на ряд важнейших дисциплин и философских разделов, кратко и упрощенно содержит их в себе. Так что же такое идеология? Идеология – это принятая в конкретном обществе система представлений и идей, благодаря которым оцениваются отношения людей к обществу в целом и друг к другу в частности. Являясь результатом поиска смысла общественного развития, она решает как мировоззренческо-теоретические, так и практические задачи, осуществляя ряд функций:

- познавательная функция идеологии создает модель социального мира и места в нем человека;
- аксиологическая функция на основе социальных интересов дает вполне конкретную оценку раз-

личного ряда нормам поведения и общественным деяниям,

- целевая функция демонстрирует высочайшие ценности, к которым должны стремиться люди,
- футурологическая функция моделирует будущее общества,
- интегрирующая функция объединяет между собой разные социальные группы и слои,
- защитная функция обеспечивает способность конкурировать с другими идеологиями и социальными программами.

Отметим, что сам термин «идеология» стал употребляться лишь в конце XVIII – начале XIX века во Франции. Он был введен в научный оборот Антуаном Дестютом де Траси в работе «Этюд о способности мыслить». Автор полагал, что идеология как наука об идеях представляет собой науку такого же типа, как физика, метафизика и другие, но в то же время остается философской дисциплиной, анализирующей причины формирования идей. Поэтому идеология должна служить теоретической основой для политических деятелей. Но возникает закономерный вопрос: что же заменяло идеологию в длительной истории человечества до появления этого термина в XVIII веке? Оказывается, что место идеологии занимали мифы в древнем обществе, на место которых пришла религия, а затем и политические утопии. И действительно, любая идеология сохраняет незримую генотипическую связь с первичными формами своего существования, ибо ей не чужды ни мифологические, ни религиозные, ни утопические аспекты.

Из вышеизложенного могут возникнуть ложные впечатления о том, что идеология затрагивает интересы только высокопоставленных чиновников или весьма об-

разованных людей. На самом деле, это не так, ибо она нацелена на привлечение наибольшего числа людей для поддержки конкретных политических программ. Это удается ей за счет возможности сводить сложные политические проблемы к набору лозунгов. Именно так достигается простота и доступность идеологии для среднего человека. Это значит, что в методологическом плане идеология в сфере политики играет ту же роль, что и система догматов в сфере религии.

В заключение отметим, что мировая практика выработала множество различных идеологических систем. Мы же рассмотрим наиболее крупные из них.

§ 2. Что такое либерализм?

Понятие «либерализм» произошло от латинского слова, означающего «свободный». Либерализм как идеологическое течение формировался в конце XVII – начале XVIII века на базе идей эпохи Просвещения. В его истоках лежат работы Ш. Л. Монтескье, Д. Локка, А. Смита, Т. Джефферсона, Дж. С. Милля и др. В основу либерализма заложен принцип свободы личности, ее самоценности по отношению ко всем общественным институтам, ответственности личности как перед собой, так и перед обществом, признания права на самореализацию всех людей.

Политические установки требовали освободить личность от ограничений со стороны государства, ибо, согласно утверждению Дж. С. Милля, впоследствии ставшего аксиомой либерализма, «человек сам лучше любого правительства знает, что ему нужно». На базе либеральных принципов была сформулирована идея государства, суть которой состоит в том, что оно должно быть наделено лишь минимальными, самыми необходимыми функциями, обеспечивающими охрану порядка и защиту страны от внешних врагов. Наиболее кратко и точно выразил эту

идею Дж. Локк, утверждавший, что гражданское общество – это величина постоянная, а государство – производное от него.

Экономические установки либерализма ориентировались на рыночные отношения, где должны были соблюдаться условия для частного предпринимательства. Предпринимательство рождало частную собственность, которая рассматривалась в качестве гаранта и меры свободы человека. Из экономической свободы выводились политические и гражданские свободы.

§ 3. Что такое консерватизм?

Оппонентом либерализма на протяжении всех идеологических войн выступает консерватизм, который возник как антиреволюционная идеология, отстаивающая идею незыблемости установленных порядков. Основные идеи консерватизма были сформулированы английским мыслителем Э. Берком, французскими общественными деятелями Жозефом де Местром и Луи де Бональдом. Главная задача консерватизма – не допустить в общество проникновения таких социальных идей, которые влекут за собой необходимость отказа от привычного социального уклада и утверждения нового порядка.

Кто поддерживает идеологию консерватизма? Как правило, она отражает интересы тех классов и социальных групп, положению которых угрожают последствия исторического и социально-политического развития общества. Эти последствия вызывают страх перед будущим в силу его неопределенности, непредсказуемости и неуверенности в завтрашнем дне.

Что является высочайшей социальной ценностью для консерватизма? Такой ценностью выступают идеи и взгляды, отражающие незыблемость естественным образом сложившегося порядка вещей. Поэтому в основе

консерватизма лежит традиционализм – идея сохранения традиционных ценностей, связанных с семьей, религией, сословными разграничениями. Великолепно отразил свои взгляды на приоритет консерватизма перед либерализмом один из выдающихся политиков двадцатого столетия Черчилль фразой, которая стала одной из «визитных карточек» консерватизма: «Кто в молодости не был либералом – у того нет сердца, но кто в зрелости не стал консерватором – у того нет ума». Исходя из таких установок, консерваторы утверждают преимущество в социальном развитии преемственности перед нововведениями. По их мнению, политические идеи следует приспособлять к обычаям, национальным традициям и моральным реалиям. Они убеждают, что иерархическое общественное устройство дано свыше и поэтому не может быть произвольно изменено, а это значит, что социальное равенство не может быть положено в основу общественного устройства.

§ 4. Что такое анархизм?

Радикальное переосмысление идей либерализма приводит к появлению идеологии анархизма. Сам термин анархизм имеет свое происхождение от греческого слова, обозначающего «безначалие, безвластие». Идеалы анархизма как зарождающейся идеологии возникли в 40-х годах XIX века в странах со значительным удельным весом мелкотоварного производства. Анархизм стремится положить его в основу новой социальной организации, защищая себя, таким образом, от наступления крупного капиталистического производства. Так одним из его основоположников становится Пьер Жозеф Прудон, экономически обосновывающий необходимость анархизма. Он рисует утопическую картину будущего социального строя, основанного на так называемой «системе взаимности», пред-

полагающей равноправный и равноценный обмен услугами между членами общества, состоящего из мелких и самостоятельных производителей. Такие отношения, складывающиеся между производителями в результате добровольного их согласия, «социального договора», по мнению Прудона, уничтожают всякую необходимость в государстве. Иначе говоря, экономические взгляды Прудона — это доведенные до своего логического завершения идеи либерализма, которые приводят анархизм к отрицанию государственности.

Другим видным представителем идеологии безвластия является М. А. Бакунин, который в своих работах дает политическое обоснование необходимости анархизма. Процесс общественного развития Бакунин рассматривает как движение от «животного начала» к «человеческому началу». Первобытный человек-животное был одарен «в большей степени, чем животные других пород, двумя драгоценными способностями — способностью мыслить и склонностью к протесту, к бунту, к революции. Многообразные комбинации этих двух способностей и составляют движущую силу исторического процесса, ведущего к полному торжеству человеческого начала над животным» (Бакунин М. Бог и государство. — 1918. — С. 5).

Из животного состояния и невежества анархисты выводили появление государства. Государство, будучи порождением животного начала, противоречит «человеческой справедливости» и поэтому является источником всех социальных зол. Отсюда ненависть анархистов ко всем формам власти и призыв к ликвидации государства.

Еще один идеолог анархизма П. Кропоткин видел реальное обустройство общества в ненасильственном общении разного рода союзов: территориальных, сельских, городских общин, профессиональных, интеллектуальных

и религиозных союзов, основанных на частной собственности отдельных тружеников.

В общем и целом идеология анархизма, продолжая развивать идеалы либерализма, переходит от защиты свободы своих граждан к нападению на любую форму государственной власти. Поэтому анархизм есть маргинальная форма проявления либерализма, а сам либерализм остается умеренной формой анархизма.

§ 5. Что такое религиозный фундаментализм?

Радикальное переосмысление идей консерватизма приводит к рождению идеологии религиозного фундаментализма. Поэтому фундаментализм — одно из крайне консервативных течений в современной идеологии, требующее принятия в качестве основы (фундамента) внутренней и внешней политики содержания Священного Писания. Понятие «фундаментализм», родившееся в религиозной среде, обозначает такое направление мысли, которое выступает за возвращение к глубинным, корневым основам жизнедеятельности. В более широком смысле фундаментализм — это идеологическая установка, влияющая на все формы политической жизни страны. Суть фундаментализма заключается в сопротивлении нарастающей сложности политической и общественной жизни, у истоков которой стоят разные формы либерализма. Таким образом, фундаментализм, выступая крайней формой проявления консерватизма, становится социально-культурной реакцией на либеральные идеи, обретающей статус государственной политики.

Важнейшей характеристикой фундаментализма является его амбивалентность. С одной стороны, он позволяет апеллировать к традиции, которая служит основанием для цензуры над существующими иллюзиями. С другой стороны, он выдвигает новый социальный идеал.

Именно в этом и проявляется идеологичность фундаментализма, делающая его отличным от традиционализма. Так, если традиционализм настаивает лишь на верности традиции, то фундаментализм трансформирует ее в новый социальный ориентир.

В чем суть требований фундаментализма? Его сторонники выступают против радикального различения сакрального и секулярного вытеснения религии из сферы политики, морали, права, науки. Провозглашается возврат к сакральной традиции, которая должна быть восстановлена в своих правах. Таким образом, религиозный фундаментализм есть утверждение религиозного авторитета в качестве универсального. Крайне правые взгляды религиозного фундаментализма, знаменуя свое место среди других идеологий, враждебно настроены против политического либерализма, культурного плюрализма и этического релятивизма.

Эпохой религиозного фундаментализма можно с известной долей условности назвать средние века в Европе, когда светская власть находилась под большим влиянием духовной власти христианской церкви, а иногда даже и подменяла ее. Обмирвление католической церкви, связанное с ее чрезмерным интересом к мирским благам, привело к ее «расколу». Выразителем идей тогда еще не сформировавшегося фундаментализма стал Мартин Лютер, пытавшийся вернуть христианской церкви ее, как он считал, искаженные основы. Несомненно, что протестантская культура и ее идеология сложились в результате стремления Лютера возродить главное в христианстве, воскресить исконные начала веры, цинично попорченные старой церковью.

Современный мир знаком с феноменом исламского фундаментализма. Его возникновение обусловлено вторжением новейших технологий в традиционный уклад

жизни населения ряда стран, например, Ирана. Эта техногенно-культурная экспансия породила страх и неуверенность в связи с разрушением привычных устоев. Так началась фундаменталистски обоснованная религиозная революция иранского лидера аятоллы Хомейни.

В последней четверти двадцатого века идеология религиозного фундаментализма распространила свое влияние и в других странах, где исповедуются религии иудаизма, индуизма, сикхизма, буддизма, конфуцианства.

Глава 8

Философия красоты

I. Онтологические проблемы эстетики

§ 1. Что такое эстетика?

Термин «эстетика» происходит от греческого слова, означающего «чувствовать». Впервые в научный обиход он был введен в XVIII веке немецким философом А. Баумгартеном (1714–1762) в его работе, получившей одноименное название – «Эстетика». *Эстетика*, несомненно, является разделом философского мировоззрения, который изучает сущность происхождения и развития природы прекрасного, проявляющего себя для сознания человека в разных формах его существования. Оставаясь чувственным познанием реальности, эстетическая деятельность человека «овеществляет» себя в рождении различных видов искусств, становящихся «генератором» эстетической культуры. Поэтому эстетика, оставаясь фрагментом философского знания, условно может быть разделена на две части. В «первой части» эстетики предметом ее изучения выступает природа

и образ прекрасного, окруженный многочисленными категориями и понятиями. Для «второй части» объектом ее изучения являются те виды искусств и их жанры, которые оказывают решающее влияние на развитие эстетики как философской дисциплины. Занимаясь изучением общих законов развития, эстетика вооружает частные теории методологическими принципами, исследует связи и отношения между отдельными искусствоведческими дисциплинами, анализирует методы исследования и границы их применения.

Кардинальной проблемой эстетики остается на все времена отношение эстетического сознания к объективной реальности, которая может быть представлена частными формами своего существования — пространством, временем, движением, материей. Поиск красоты в разных формах существования бытия породил для эстетического сознания субъекта разные виды искусств, в которых и запечатлен результат подобных «исследований». Так, например, поиск красоты в пространстве породил изобразительное искусство; поиск красоты во времени — искусства, связанные с непродолжительным существованием звука: музыку, литературу, риторiku; поиск красоты в движении — искусства, связанные с пластикой, например, танцы, гимнастику и тому подобное; поиск красоты в материи — искусства, связанные с грубым материалом — камнем, глиной и тому подобным, а это архитектура, скульптура. Иначе говоря, структурно оформленная реальность дает возможность для эстетически одаренного сознания субъекта выстраивать иерархию искусств, ценность которых для отдельно взятого человека или группы лиц может быть различна. И действительно, едва ли не первыми среди всех зарождающихся искусств стали иероглифы, являющиеся прародителем изобразительного искусства. Иероглифы как первые картинки знаменовали

собой эстетическое освоение пространственно выражающей себя реальности. Затем человек стал пугаться в членораздельных звуках, которые породили речь и вытекающие из нее звуковые искусства. Ритуальные танцы первых людей стали причиной возникновения искусств, связанных с пластикой и грациозностью. И, наконец, только с появлением инструментов люди стали осваивать грубый материал, делая первые шаги в архитектуре и скульптуре. Понятно, что подобная оценка освоения человеком мира не может быть единственно правильной, но она демонстрирует, как могла поэтапно рождаться эстетическая деятельность, связанная с возникновением искусств. Все это охватывает реальность как предмет эстетического изучения. Возникает вопрос: а что является средством для изучения эстетически проявляющей себя реальности? Ответ очевиден: чувства человека выступают причиной возникновения эстетического сознания. Однако по разделу «Антропология» мы помним, что чувства бывают «внешние» и «внутренние». К внешним относятся телесные чувства: видение, слышание, обоняние, осязание и вкус, а к внутренним — интуиция и инстинкт. Все эти чувства — внутренние и внешние — выступают средством для постепенной зримой и незримой красоты. Но именно деление чувств на внутренние и внешние становится основанием для деления эстетики на идеалистическое и материалистическое направления.

Так, для идеалистов образ прекрасного является атрибутом умопостигаемой реальности, куда проникнуть телесным чувствам не под силу. Зато материалистически настроенные мыслители полагают, что прекрасное телесно-чувственно воспринимаемо и принадлежит миру природных форм.

В свою очередь, идеалистическое направление в эстетике можно условно «разбить» на две группы, от-

личающиеся друг от друга методом восприятия умопостигаемой реальности. Первая группа идеалистов считает, что умопостигаемая красота открывается интуитивным созерцанием. Это направление представляют Платон, Плотин, христианские эстетики. Вторая группа идеалистов считает, что источником красоты становятся трансформированные инстинктивные переживания, в которых, как считал Юнг, хранятся архетипы – чувственно переживаемый опыт предыдущих поколений, проявляющий себя у творческой личности в виде вдохновения. Все это свидетельствует о том, что в рамках эстетики рождается иерархия представлений о том, что из себя образует природа прекрасного и к какой из возможных сфер она принадлежит.

§ 2. Что такое искусство?

Специфическая деятельность человека, связанная с попыткой выразить свой внутренний мир и его переживания в художественных образах, рождает предметную область искусства. Искусством, таким образом, становится вымышленный мир человека, который результаты самознания переносит на холст, ноты, рифму, слог, пластику, камень и т. п. Можно сказать, что искусством является вывернутая «наизнанку» душа художника, пытающаяся увековечить в эстетических образах свою мимолетную чувственно-эмоциональную сферу. Искусство превращается в альтернативу грубой действительности, из-за чего оно не только охватывает ускользающую от поверхностного взора красоту, но и по ее законам перекраивает мир на свой лад. Именно это и делает творческую личность богоподобной. Так как если Бог промышляет мир в проведении, то человек занят тем же в искусстве. Бог «передает» свою свободу человеку, который творит новую реальность. Художник, оставаясь «подмастерьем» Бога, допол-

няет материальный мир идеальным, возвращая ему целостность. Ведь без искусства мир так же не обрел бы своей законченности, как Мастер не создал бы своей школы без учеников.

Что является объектом и предметом исследования в искусстве? Объектом может выступать Бог, природа, человек, общественные отношения. Предметом же поиска становится красота, присущая объектам и их проявлениям. Поэтому высшей задачей искусства является возможность отразить красоту, схваченную художественным образом, в одной или нескольких эстетических реальностях и «донести» тем, для кого она не очевидна.

Так, поиск красоты в духовной сфере рождает представление о благе, в интеллектуальной – понятие истины, в физической – переживание прекрасного, в моральной – понимание добра. Благо, истина, добро становятся проявлением красоты в разных сферах реальности. И, наоборот, красота обнаруживает себя в одном месте как благо, в другом – как истина, в третьем – как добро.

Однако, чтобы «схватить» художественный образ в эстетическом созерцании и запечатлеть его, творческой личности необходимо обладать рядом свойств, полнота и сила проявления которых становится движущей силой как отдельно взятого художника, так и искусства в целом. К ним относятся талант, мастерство и харизма. Если талант дается человеку от природы и предков в виде склонности к определенной деятельности и потому имеет естественно-генетическое происхождение, то мастерство есть полученные и воспринятые навыки от учителей, от принадлежности к школе, к традициям, отчего оно имеет социальные корни. Самым важным для большого искусства становится наличие третьей составляющей – харизмы, полученной художником из высших

сфер мироздания. Харизма – это божественная избранность, наделяющая творческую личность уникальной способностью озвучивать, транслировать в своих творениях универсальные эстетические идеалы, с одной стороны, пополняющие сокровищницу мирового искусства, а с другой, позволяющие зрителю или слушателю приобщиться к ощущениям бессмертия и свободы, делая их соучастниками великого эстетического таинства, возвращающего им богоподобие.

Можно ли описать существенные характеристики искусства, отличающие его от других видов человеческой деятельности? Такими существенными характеристиками становятся основные эстетические категории, благодаря которым мы можем оценить искусство по некоторым выбранным нами критериям. А именно, искусство можно охарактеризовать по содержанию, форме, состоянию, размерам.

Итак, искусство по содержанию трагично, ибо оно пытается отразить бренность, временность человеческого существования, которое неизменно завершается смертью, порою неожиданной, преждевременной, алогичной.

Искусство по форме своего отражения реальности – прекрасно, так как устремляет помыслы и переживания человека к высшей вечной сфере, возвращающей человеку богоподобие.

Искусство по своему состоянию – героично, так как призвано очищать зрителя, слушателя от ценностей низшего порядка во имя ценностных переживаний высшего порядка. А это часто сопровождается самопожертвованием, страданиями, тоской. Отказ от себя – вот апофеоз художественного творчества.

И, наконец, по своим размерам искусство возвышенно, оно обязывает всякого человека к достижению эстетического совершенства.

§ 3. Можно ли выделить «предметное поле» эстетической реальности?

«Предметным полем» назовем совокупность тех эстетических категорий, без которых, с одной стороны, немислима эстетика, а с другой стороны – происходит описание чувственных переживаний, присущих разным состояниям сознания. В предыдущем параграфе мы уже выделили четыре основные эстетические категории, которые, образно выражаясь, представляют «вертикальную» составляющую «эстетической системы координат» или «предметного поля эстетики». Это категории трагического, прекрасного, героического и возвышенного. Теперь выделим «горизонтальную» составляющую «координатного поля», благодаря которой мы обнаружим диапазон изменения к своей противоположности каждой из основных эстетических категорий. Так, «горизонтальную» координату составляют эстетические пары трагического и комического, прекрасного и безобразного, героического и обыденного, возвышенного и низменного. Все это свидетельствует о том, что развитие и совершенствование эстетического сознания человека имеет не линейно-последовательный, а разветвленно-спонтанный характер, очерчивающий «ломаную кривую» движения индивидуального сознания человека к своему эстетическому совершенству. Поскольку всякое сознание в своем движении к совершенству идет от низшего к высшему, то можно выделить универсальные характеристики сознания, которое только начало свое движение к прекрасному. Этими характеристиками и становятся категории низменного, обыденного, безобразного и комического. Иначе говоря, типы развития индивидуального сознания к своему совершенству можно фиксировать благодаря «предметному полю» или «эстетической системе координат», демонстрирующим эстетическую развитость человека.

По сути говоря, вышеописанное «предметное поле эстетики» становится зеркальным отражением души человека, которая через пары основных эстетических категорий ищет для себя путь к вечности.

§ 4. Как в бытии проявляется красота?

Что такое красота? Это эстетическое явление, вызывающее подъем эмоционального переживания созерцающего субъекта, связанного с чувством удовольствия, наслаждения. Красота выступает целью чувственного восприятия, обретенного человеком свыше или достигнутого им путем саморазвития. Способность узреть в окружающем мире красоту становится мерой в оценке эстетической развитости человека. Чем выше эта способность, тем ближе сознание человека к своему эстетическому совершенству, обнаруживающему себя в возможности во всем узреть ее неочевидные для других людей проявления. Пределом эстетической развитости становится способность человека наслаждаться непроявленными в мире признаками красоты, высшие формы которой принадлежат Богу, определенному нами ранее как пустота, простота, покой и бесконечность. Однако завершающая стадия красоты, постигаемая созерцанием субъекта, именуется уже сверхкрасотой или образом прекрасного. А это значит, что между ними есть отличие. Так, если прекрасное символизирует целостный образ красоты – его совершенное состояние, то красота относится лишь к фрагменту прекрасного, некоторой его части. Например, красивым мы можем считать лицо или тело человека, но когда речь идет о прекрасном, подразумевается человек в целом. Следующее отличие: прекрасное ассоциируется с неизменным вечным состоянием, красота же – с изменчивым. Поэтому временное тело человека может быть только красивым, а его вечная душа – прекрасной. Третьим отличи-

ем выступает то, что прекрасное всегда цель для становления красоты к своему предельному состоянию, а сама красота всегда остается лишь средством для приближения к прекрасному. Поэтому красота остается лишь эстетической добродетелью, а прекрасное – предельной формой этой добродетели – совершенством. Так, вера как добродетель делает человека красивым, когда же он достигает «образа и подобия Бога» – становится прекрасным. Отсюда следующее их отличие – прекрасное отражает внутреннее состояние, красота же чаще всего характеризует внешнюю форму.

Если есть завершенный образ красоты и ее незавершенные формы, возникает вопрос: какая сила Вселенной регулирует разные способы ее проявления? Такой силой становится «тайная пружина бытия», чаще всего именуемая эманацией. Феномен эманации мы проходили ранее, а потому остается только напомнить, что она напоминает разворачивающую себя в пространстве бытия «конусовидную спираль», чьи расширяющиеся витки свидетельствуют об удаленности или приближенности красоты к высшей форме ее проявления – образу прекрасного. Иначе говоря, благодаря эманации все сферы бытия пронизаны «вибрацией» витков, проявляющих себя в виде пространственных, временных, подвижных и материальных форм существования красоты. Так, например, пространственная красота обнаруживает себя в виде гармонии, объединяющей в себе все иные «вибрационные» характеристики красоты, принадлежащие времени, движению и материи. А это значит, что всем временным проявлениям красоты, обнаруживающим себя в звуке, должны быть присущи лад созвучия, ритм, рожающие мелодичность или благозвучие. Благозвучие есть гармония пространственной красоты, осуществляющей себя в звуке. Какофония же

свидетельствует, наоборот, об утрате звуковой гармонии. Подвижные проявления красоты выдают себя в темпе, грациозности и пластичности. Грациозность и пластичность – это красота, демонстрирующая себя в движении тела. Поскольку живое тело есть в высшей степени сконцентрированное пространство, то его вселенское дыхание обнаруживает себя в пластике тела, движение которого имеет ту же природу, что и благозвучие, существующее только во времени. И, наконец, материальное проявление красоты мы узреваем в неживых предметах, форма которых симметрична, пропорциональна, соразмерна. И действительно, ярким примером красоты, проявляющей себя в неживой материи, становится архитектура. Многообразие стилей в архитектуре свидетельствует лишь о том, что гармония пространства в разных культурах и эпохах отражала себя в камне по-своему. Однако есть еще одна эстетическая характеристика, которая универсальным образом охватывает собой буквально все сферы бытия. Она именуется мерой. Пространственная гармония бессознательным для человека образом «оседает» в его эстетическом и одновременно этическом сознании в виде чувства меры. Так что чувство меры становится преломленной в сознании человека гармонией пространства, а гармония пространства – границей проявления эстетического чувства меры.

Подводя итоги, можно заключить, что признаки по-разному проявляющей себя красоты присутствуют во всех сферах бытия, однако для того чтобы их узреть, необходимо обладать универсальной эстетической добродетелью – чувством меры, и тогда мир откроется перед взором созерцающего субъекта как бессмертное произведение искусства, автором которого является сам Бог.

§ 5. Какова природа прекрасного и ее связь с красотой?

Прекрасное – это предел эстетического совершенства, в котором чувственно воспринимаемый образ достигает состояния божественной целостности, неся в себе ее атрибутивные характеристики. Какова природа прекрасного? Поскольку эстетика – это философская дисциплина, то она с необходимостью сохраняет в себе структуру философского мировоззрения, которое проявляет себя в иерархии подходов, последовательно демонстрирующих читателю разные виды происхождения прекрасного и его связь с красотой. Назовем эти наиболее популярные эстетические концепции, встречающиеся в истории эстетики.

1. Концепция объективной природы прекрасного может быть представлена в эстетических учениях Платона, Плотина, Аристотеля, Гегеля и др.

2. Концепцию объективно-субъективной природы прекрасного мы находим во взглядах Н. Кузанского, Дидро, марксизма-ленинизма, христианства и др.

3. Концепция субъективной природы прекрасного выражена в учениях Беркли, Юма, Канта, Шопенгауэра, Юнга и др.

4. Концепция относительной природы прекрасного обнаружена у софистов, Сократа, скептиков и др.

Рассмотрим все эти концепции более подробно.

Объективная природа прекрасного у Платона и Аристотеля. Идее прекрасного у Платона посвящен ряд трактатов: «Пир», «Филеб», «Тимей» и др. Так, в «Пире» Платон рисует своеобразную лестницу красоты, по которой с помощью Эроса человек восходит от красоты отдельных тел к объективной идее красоты – Благу: «Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути,

вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе. <...> Нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное... а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» (Платон. Пир. – 210 e – 211 b).

В диалоге «Филеб» Платоном устанавливается зависимость красоты от умеренности и соразмерности, ибо они всюду становятся красотой и добродетелью (64 d, e).

В «Тимее» говорится о пропорциональности как закономерной и прекрасной связи физических тел. Здесь Платон под впечатлением от пифагорейской эстетики устанавливает зависимость красоты от величины, порядка и меры (31c).

Аристотель в седьмой главе своей «Поэтики» говорит: «Красота заключается в величине и порядке. Ибо как неодушевленные и одушевленные предметы должны иметь величину, легко обозреваемую, так и фабулы должны иметь длину, легко запоминаемую. Прекрасное, по Аристотелю, не может быть ни чрезмерно большим, ни чрезмерно малым. Так как в первом случае обозрение его совершается не сразу, а единство и цельность его теряется для обозревающих. А во втором случае обозрение его, сделанное в почти незаметное время, сливается» (1451 a). Таким образом, Аристотель, кроме величины и порядка, единства и цельности прекрасного образа вводит новый критерий – обозримость.

Общий вывод можно сделать такой: объективно существующее прекрасное имеет следующие свойства: оно гармонично, пропорционально, соразмерно, симметрично, умеренно, едино, цельно, обозримо.

Объективно-субъективная природа прекрасного.

Главное отличие подобного подхода от предыдущей концепции заключается в том, что если объективно существующее прекрасное не нуждается в ценителе и существует само по себе, то объективно-субъективная концепция определяет природу прекрасного как результат взаимодействия объекта с субъектом, а потому вне их связи прекрасное никаким образом себя не проявляет.

Впервые эта концепция появляется в эстетике христианства, в которой человек наделен свободой для того, чтобы искать путь своего возвращения к Богу для обретения бессмертия своей души. Уже Аврелий Августин среди других отцов церкви утверждает о значении роли самого субъекта в его усилиях найти свое спасение. Ответным шагом со стороны Бога может стать благодать, которая венчает взаимную устремленность человека к Богу, а Бога – к человеку. Благодать в христианстве, безусловно, имеет в себе эстетическую нагрузку, так как в замутненном от грехопадения разуме человека она открывает скрытую ранее божественную красоту мира как высочайшего творения и возвращает утраченное чувство всеобъемлющей любви к окружающей человека красоте. Поскольку в христианстве Бог есть любовь, а мир – его творение, то под благодатью человек обретает единство и целостность любящего и любимого, становясь образом и подобием Бога. Однако без благодати, озаряющей все своим мистическим светом, прекрасный образ мира и людей для человека недоступен, и поэтому он пребывает «во тьме» эстетически-морального безобразия.

Почему именно христианство становится родоначальником объективно-субъективной концепции прекрасного? Дело в том, что доминантой античной культуры, а следовательно, и эстетики, оставался всеохватываю-

ший мировой рок – фатум, который предопределял наличие или отсутствие эстетических способностей в сознании субъекта и, как следствие, наличие или отсутствие способностей воспринимать прекрасное. В то время как христианская культура наделяет человека свободой к самоопределению, за которой стоит результат его личных усилий. Здесь главным свойством прекрасного становится «освещенность божественной благодати», без которой все вещи мира «тонули в сумраке» разума человека, утратившего эстетические способности из-за своей греховной природы.

Общий вывод можно сделать такой: объективно-субъективная природа прекрасного открывается перед умным взором человека лишь в тот миг, когда его разум «освещен» мистическим светом благодати.

Субъективная природа прекрасного. К представителям данной концепции относятся Беркли, Юм, Кант, Шопенгауэр и другие философы, которые полагают, что прекрасное никоим образом не может иметь объективную природу, так как мир, в котором живет человек, либо не существует вовсе, либо существование мира весьма сомнительно, а потому все, с чем встречается человек в своей жизни, есть эпифеномен его собственного сознания. Поэтому под прекрасным, собственно как и под безобразным, понимаются внутренние переживания самого человека, которые и обуславливают собой эстетический накал чувственных ощущений. Подобное отношение к субъективной природе прекрасного мы находим, например, в четверостишье Б. Пастернака, который говорит о том, что...

И сады, и пруды, и ограды,
И кипящее белыми воплями
Мирозданье – лишь страсти разряды,
Человеческим сердцем накопленной.

Оригинальную, но все ту же субъективную трактовку прекрасного мы находим у Канта, который дает определение прекрасному как тому, что представляется объектом всеобщего удовольствия. Однако при более пристальном рассмотрении мы обнаруживаем, что удовольствие, по Канту, должно оставаться «незаинтересованным». Как же истолковать этот загадочный кантовский термин?

В понятие «незаинтересованный» философ вкладывает не только свободу от практического использования прекрасной вещи, но, что самое важное, полное равнодушие к тому, существует или не существует на самом деле сама вещь, вызывающая у наблюдателя эстетическое переживание. Иначе говоря, эстетический восторг, по Канту, не только рассматривается изолированно от вещи, его возбуждающей, но даже и совсем в этой вещи не нуждается. А раз так, то не может быть никакой речи о практической пользе от предмета, возможная иллюзорная природа которого делает его бесполезным. Прекрасным становится то, что нравится само по себе, что имеет цель в самом себе, а не является средством для удовлетворения практических целей.

Общий вывод здесь может звучать так: субъективно определяемое прекрасное характеризуется свойством независимости от существующего или несуществующего мира и его полной бесполезности в нем. Автономность прекрасного от всякой пользы и целесообразности становится гарантом его подлинности.

Относительная природа прекрасного. Эта природа прекрасного находит свое отражение во взглядах мыслителей, ориентированных на социально активную позицию, нацеленную на получение определенных результатов своей деятельности. Здесь прекрасным является все то, что органично вписывается в жизнь человека на дан-

ном этапе, способствует скорейшему достижению поставленной цели. Безобразным же становится все то, что препятствует этому. Потому прекрасное здесь «носит» ситуативный характер, нестабильность которого обусловлена целями субъекта. Так, например, софисты полагают, что прекрасное и безобразное – одно и то же. Ибо украшаться и намазываться благовониями мужчине безобразно, а женщине – прекрасно; благодетельствовать друзьям – прекрасно, врагам – безобразно. Убегать от неприятеля – безобразно, а на стадионе от соперника – прекрасно; друзей и граждан обманывать безобразно, врагов – прекрасно. Поэтому, если бы предложили всем людям снести в одно место все, что они считают безобразным, а затем из возникшей «кучи» взять то, что им представляется прекрасным, то наблюдатель обнаружил бы, что место опять стало пустым, ибо люди все разобрали бы. Таким образом, софисты признавали относительный характер прекрасного, которое существует только в связи с местом, временем, обстоятельствами и целью.

Общий вывод к этой концепции определяет прекрасным то, что целесообразно, своевременное, уместно.

Сравнительный анализ всех свойств прекрасного показывает, что наиболее совершенными и исчерпывающими свойствами обладает объективно существующее прекрасное, ибо оно в большей мере, чем все остальные концепции, носит в себе характеристики высшей реальности – то есть «ничто», ибо...

1. Высшая гармония обнаруживает себя в пустоте Небытия.

2. Высшая пропорция находится в простоте Небытия.

3. Высший ритм пребывает в покое Небытия.

4. Высшая симметрия коренится в бесконечности Небытия.

II. Антропологические проблемы эстетики

§ 1. Какова природа эстетического сознания?

Эстетическая психология – дисциплина глубоко зависимая от более «высоких» областей философского мировоззрения и потому является органическим продолжением философской онтологии и антропологии. Так онтология, отражая мистическую, метафизическую, диалектическую или мифологическую картины мира, обуславливает тот смысл и природу своей части – человека, который, обладая соответствующим типом сознания, должен обеспечить единство в отношениях между миром как целым и собой как частью. Подобное единство между частью и целым, то есть миром и человеком, рождает категорию «гармонии», становящейся эстетической характеристикой онтологии и антропологии. Скажем несколько слов о том, что представляет собой один из важнейших онтолого-эстетических терминов – «гармония». Это одна из наиважнейших категорий, без которой невозможно вообразить природу эстетического сознания человека. Она имеет свою количественную характеристику – это единство, и качественную характеристику – это целостность. А обе они рождают состояние эстетического совершенства, именуемого образом прекрасного. Иначе говоря, гармония прекрасна, а прекрасное гармонично.

Возникает вопрос: что объединяет мир и человека, обеспечивая их гармоничное сосуществование, благодаря которому в эстетическом сознании человека рождается образ прекрасного? Таким универсальным началом выступает субстанция, лежащая в основе как мира, так и сознания человека. Субстанция имеет две важнейшие характеристики: во-первых, она гармонична, во-вторых, она склонна к развитию. А это значит, что субстанция,

достигая пределов своего развития, с одной стороны, создает образ совершенного мира, а с другой стороны, становится эстетически совершенным сознанием человека, который, обретая гармоничное отношение с мирозданием, убеждается, что оно во всех своих проявлениях прекрасно. Таким образом, онтологически понимаемая субстанция обуславливает собой рождение в сознании человека эстетического идеала, имеющего, с одной стороны, онтологическую природу, а с другой — психологическую.

Оговоримся, что мир, «вырастая» из развивающейся субстанции, имеет ту же иерархическую структуру, что и сознание человека, вышедшее из того же начала. А это значит, что единство макро- и микромиров позволяет одному из свойств сознания постичь соответствующую для него сферу бытия. Так интуитивная способность сознания, постигая духовную сферу, пытается обнаружить в ней благо — источник вечной жизни, обуславливая собой религиозное мировоззрение. Рассудок обращен к интеллектуальной сфере бытия, которой принадлежит истина, поэтому здесь возникает рационально-научное мировоззрение. Инстинкты нацелены на физическую сферу, тут они ищут бессмертие, сокрытое за эмоциональными переживаниями красоты, попытки искусственно сохранить которые рождают художественно-образное мировоззрение. Телесные же чувства погружены в моральную сферу, здесь они пытаются узреть добро и воспроизвести его в поведении человека. Так возникает мораль, традиции и идеология. Все это говорит о том, что человек, инстинктивно ведя поиск красоты в окружающем мире, бессознательно для себя обременен жадой собственного бессмертия, действительно «открывающегося» ему, если благодаря своим эстетическим способностям он через многообразные формы красоты обнаруживает единый об-

раз прекрасного, который, как было уже сказано, выступает эстетической характеристикой вечной, то есть бессмертной субстанции.

Все было бы значительно проще, если бы философы, принадлежащие к разным направлениям и школам, по-разному не определяли природу субстанции. А так как в разных философских доктринах субстанция воспринимается по-своему, то и природа эстетического сознания обретает свои антропологические характеристики. Иначе говоря, рождается следующая логическая цепь: масштаб и качество субстанции определяет собой масштаб и качество гармонии, а та, в свою очередь, через эстетический идеал обуславливает природу эстетического сознания человека. Можно сказать и так, что либо мир познает свой совершенный образ через эстетическое сознание человека, либо, наоборот, человек, познавая себя, видит в мире, как в зеркале, свой совершенный лик.

Поскольку в истории философии ярко выделены четыре направления развития, то обнаруживаются, как минимум, и четыре природы эстетического сознания человека. Так, если объективные идеалисты называют субстанцией, например, Бога или безликий Абсолют, то и сознание человека достигает своего эстетического совершенства, когда мир в целом и в частях воспринимается как результат божественного творчества. Субъективные идеалисты и особенно солипсисты воспринимают красоту мира как зеркальное отражение эстетического сознания самого человека, ибо здесь мира либо вовсе нет, либо его существование весьма сомнительно (Кант, софисты). Для научного материализма эстетически развитое сознание становится пределом самоорганизации материальной субстанции, которая изменяется по законам диалектики. И, наконец, для стихийных ма-

териалистов субстанцией выступает одна или несколько стихийных сил природы, а это значит, эстетическое сознание человека является одной из модификаций в процессе превращения этой стихии в разные формы своего существования.

§ 2. Какова структура эстетического сознания?

В структуру эстетического сознания входит совокупность эстетических способностей, порядок распределения которых соответствует свойствам сознания человека. Так, например, интуиция обладает способностью эстетического созерцания, рассудок склонен к эстетическим суждениям, инстинкты выступают источником эстетического воображения, телесным чувствам свойственно эстетическое восприятие. Рассмотрим эти способности более подробно.

Созерцательное свойство интуиции – это высшая познавательная функция разума, который сверхчувственным образом узревает предмет во всей его целостности так, что объект и субъект созерцания «размывают» границы между собой, обретая чувственное единство, позволяющее в полной мере ощутить все существенные характеристики объекта как свои собственные. Здесь видеть объект созерцания – значит стать им, быть как он. И тогда уже не художник изображает предмет, а сам предмет заявляет о себе через чувства художника. Ценность эстетического созерцания в искусстве заключается в том, что оно видит мир не во внешне проявленном его состоянии, а как бы «изнутри». Изнанка мира доступна только внутреннему зору, и, схваченная интуитивным чутьем художника, она становится причиной рождения в искусстве новых направлений, таких как сюрреализм, абстракционизм, кубизм и др. И хотя для внешних чувств мир предстает для всех людей единым

по форме, из-за специфики эстетического созерцания он обретает множество своих содержаний, каждое из которых не противоречит иному, а дополняет собой внутреннее видение мира других подходов. Увидеть мир «с изнанки», да еще «в динамике» – значит сложить все созерцательные практики художников, которые открывают новые «горизонты» красоты незримого, но не менее реально существующего мира. Почему же «та» сторона мира более привлекательна для эстетического взгляда, чем «эта»? Наверное, оттого что в «той» части мира открываются созерцающему уму все загадки проявленной красоты. «Здесь» – постоянные вопросы, «там» – вечные ответы. Поэтому художник, писатель, музыкант становится философом в тот миг, когда тайна бытия рассеивается под эстетическим созерцанием, открывая истинную природу мира – красоту божественного замысла, становящегося идеалом.

Другой функцией сознания выступает эстетическое суждение, проявляющее себя в нелогической оценке чувственно значимого предмета, освоение которого обретает ярко выраженный эмоциональный фон: смех, слезы, гнев, радость и др. Эстетическое суждение, с одной стороны, тесно связано с уровнем культуры личности, которая сознательно или бессознательно для себя имеет индивидуальные эстетические пристрастия и предпочтения, нормы и идеалы, а с другой стороны – отражает ее эстетический вкус. Эстетическое суждение становится показателем мировоззренческой зрелости человека, демонстрирующего не только свое отношение к красоте, но и то, как она (красота) представляется ему. Чем выше уровень представляемой красоты, тем сильнее эстетическое суждение, тем совершеннее мировоззрение, позволяющее от всего получать удовольствие. Чувства удовольствия или страдания, которые не нашли

своего отражения в понятиях, категориях и определениях, часто обретают свое оформление в художественных образах. Эстетическое суждение, заимствуя у рассудка его методы, пытается так же последовательно описать или представить свои чувственные переживания. Однако в отличие от рассудка суждения имеют сугубо субъективный характер и потому на всеобщность не претендуют. Это значит, что если рассудочная способность субъекта в нелогически эмоциональной форме своего проявления становится эстетическим суждением, то эстетическое суждение, которое способно адекватно отразить себя в понятиях и категориях, превращается в рациональную способность рассудка.

Следующим фрагментом в структуре эстетического сознания выступает вдохновение, которое, как и созерцание, играет главную роль в эстетическом освоении реальности. Достаточно сказать, что вдохновение создает условие для возникновения созерцания, само же созерцание есть продукт вдохновения. Что такое вдохновение? Это такое психическое состояние, когда мысли, чувства, переживания из разрозненно-хаотической неоформленности мгновенно обретают структурно-эмоциональную целостность, принимающую вид художественного образа. Этот образ хотя и не существует в действительности, но возникает благодаря спонтанно сложившимся связям и комбинациям пережитых фрагментов в жизни человека. Вдохновение и только вдохновение становится синонимом творческой свободы. Там, где нет этой бессознательной способности строить для себя художественный образ, там нет и не может быть эстетического созерцания, плодом которого становится искусство. Глубина и масштабы вдохновения – в первую очередь, сила созерцания – во вторую очередь, и мастерство художника – в третью очередь – являются главными условиями рождения искусства. Но ес-

ли мастерство обретается в процессе жизни благодаря навыку, то вдохновение и созерцание являются врожденными способностями психики, в которой способ сбора и «переработки» переживаний устроен по законам красоты либо божественным началам, одаривающим человека эстетической харизмой, либо является продолжением генетической обусловленности, где так называемые архетипы – опыт предков – формируют «кристаллическую решетку» психики. Иными словами, научиться вдохновению и созерцанию нельзя, их можно только развить, доведя свои эстетические способности до совершенства. Таким образом, роль вдохновения сводится к бессознательно-спонтанному «конструированию» эстетического образа, по отношению к которому созерцание выступает заинтересованным наблюдателем, изучающим образ в деталях для последующего отражения его в реальном мире художественных форм.

Чувственное восприятие замыкает собой структуру эстетического сознания. Однако это несколько не умаляет его роли в жизни человека. Благодаря ему осуществляется постоянная как зримая, так и незримая связь в жизни художника двух миров – действительного и воображаемого. Представляя собой два «сообщающихся сосуда», эти миры дополняют друг друга посредством восприятия, формирующего элементарные эстетические эмоции. Эстетическое восприятие бывает двух видов: внешнее и внутреннее.

Внешнее восприятие связано с деятельностью телесных чувств, настроенность которых на определенный лад позволяет им извлечь из окружающего мира только те звуки, цвета, запахи, вкусы, на которые они получили предварительную установку внутренним миром художника. Внешнее восприятие начинает играть роль цензора, пропускающего и вбирающего в себя только ожидаемое.

В этой связи можно сказать, что из внешнего мира извлекается только то, что находит свою поддержку и созвучие миру внутреннему. Иначе говоря, восприятие обеспечивает каналы передачи, по которым подобное устремляется к подобному. Внутреннее восприятие и главное его свойство – интуиция обеспечивают переход эстетических переживаний из духовной жизни в моральную. Однако более подробно об этой способности было сказано при описании созерцательного свойства.

§ 3. Что такое эстетический вкус?

Эстетический вкус – это внутреннее чувство, связанное с ощущением удовольствия от созерцания прекрасного и доставляемой от него радостью. Иначе говоря, радости от созерцания прекрасного образа трансформируются в сознании субъекта в ощущения удовольствия, формирующего его эстетический вкус. Наличие последнего становится одной из главных характеристик качества эстетического сознания человека, отражающих его онтологический статус. У людей с высоким онтологическим статусом должен быть прекрасный вкус, и наоборот.

Вкус, наряду с разумом, выступает познавательной способностью человека. Так, если рассудок пытается интеллектуально во всем узреть истину, интуиция духовными путями устремлена к благу, то вкус коренится во внутренней бессознательно-импульсивной направленности инстинктов к красоте.

Чем отличается постижение вкусом от познания рассудком? Вкус обладает синтезирующей обобщающей способностью в противовес аналитическим возможностям спекулятивного рассудка. Вкус воспринимает сразу все, что относится к сущности вещи или явления, в то время как рассудок делает это постепенно, поэтапно. Вкус – это своеобразная эстетическая дедукция, рассу-

док – гносеологическая индукция. Поэтому, опираясь на вкус, зритель гораздо быстрее и решительнее выносит оценку явлению, чем это делается с помощью рассудительности. Поскольку вкус всячески поддерживает разум, кратко вынося эстетическую оценку его суждениям, то между ними можно провести следующую аналогию: то, что рассудок постигает в движении, – вкус схватывает моментально; то, что рассудок познает в частях, – то вкус оценивает в целом. Поэтому чем больше развит хороший вкус, тем целесообразней всякая деятельность, приближающая человека к совершенству. Эстетическая оценка становится одним из главных критериев истинности научной теории и гуманизма моральных доктрин. Если теория некрасива – следовательно, она ошибочна, если мораль не прекрасна – значит она антигуманна. Поэтому многие философы, среди которых, например, Кант, считают, что если вкус вступает в конфликт с рассудком, то необходимо отдать предпочтение первому и пренебречь вторым (Кант. Собр. соч. в 6-ти т. Т. 5. – М., 1963. – С. 337).

Эстетический вкус имеет свои количественные и качественные характеристики. Так, к количественной оценке вкуса относится его развитость или неразвитость. К качественной – хороший он или дурной. С количественной точки зрения вкус подвержен совершенствованию до определенных пределов, и тогда он может называться развитым, обнаруживая себя в глубине постижения окружающего мира. Неразвитый вкус в известных пределах может быть хорошим, неиспорченным, но при этом не обладать той пронизательностью, которая потенциально ему принадлежит. Таким образом, количественные оценки эстетического вкуса человека с течением жизни могут меняться в ту или иную сторону. Что касается качественной оценки эстетического вкуса, то она всецело зависит от

способностей человека, которые либо даны ему от природы, либо вовсе не даны. Данный от природы хороший или дурной вкус нельзя изменить с течением времени, его можно только развить до предела или оставить в «зачаточном» состоянии. Как правило, он является генетическим наследием предков, оставляющих опыт своих эстетических переживаний потомкам. В традиционных обществах благодаря такому наследию формировались касты, сословия, замкнутые социальные слои, чьи эстетические вкусы резко отличались друг от друга, образуя социальную иерархию. Именно в этом случае оправдана крылатая фраза, утверждающая, что о вкусах не спорят. Ведь каждому по-своему открывается гармония, следы которой ищет бессознательно для себя сознание человека в вещах и явлениях внешнего мира. Масштаб и глубина открывшейся гармонии определяет эстетическое чутье человека, готовое оценить, насколько предмет красив и что ему мешает быть таковым. Иллюстрацией подобного утверждения может служить сюжет из «Дон-Кихота» Сервантеса, где Санчо рассказывает о семейном качестве его родственников, передаваемом по наследству, — умению оценивать вино. Однажды они были приглашены для дегустации бочки вина. Предполагалось, что вино прекрасно, ибо было старым и из хорошего сбора винограда. Однако один из родственников заявил, что в вине присутствует слабый привкус кожи, другой же родственник отметил в нем привкус железа. Над дегустаторами долго потешались, но когда бочка была осушена, на ее дне нашли ключ с привязанным к нему кожаным ремешком.

То, что гармония выступала источником эстетического вкуса, не вызывало сомнений почти ни у кого. Зато происхождение самой гармонии породило широкие дебаты у философов, которые обнаруживали ее начало в разных сферах. Одни полагали, что источником гармонии

выступает сам Бог и исходящая из него благодать; этих взглядов придерживались мыслители христианства. Другие философы, такие как Руссо, считали, что она коренится в природе. Третьи отстаивали позицию, что гармония принадлежит бессознательной сфере человеческой психики и присутствует там в виде архетипов. Именно такое учение выдвигал Юнг. Четвертые настаивали на том, что гармония — это чувство социальное, и поэтому эстетический вкус обусловлен общественными отношениями. К подобным выводам приходили, например, Смит, марксисты.

Таким образом, общий вывод можно сделать такой: вкус есть онтолого-антропологическая характеристика сознания человека, демонстрирующая его эстетическую зрелость, которая проявляется часто в бессознательной для него способности оценивать предметы и явления мира с точки зрения их красоты или безобразия, иначе говоря — их эстетической ценности.

§ 4. Что такое эстетическая свобода и совершенство?

Чтобы дать определение эстетической свободе, вначале необходимо вспомнить понятие свободы как одну из важнейших категорий философско-этического мировоззрения. Свобода — это такое отношение человека к реальности, в котором он, реализуя свое призвание, предназначение, талант, достигает предела своего существования — совершенства. Совершенство для свободы — цель, свобода же для совершенства — средство. Поэтому свободно мыслящий человек идет по пути гармонизации себя с миром, для того чтобы мир начал говорить через него, осуществляя свои замыслы. Все вышеизложенное помогает нам более глубоко понять суть эстетической свободы, которая становится необходимым этапом в достижении человеком эстетического совершенства.

Эстетическая свобода есть возможность человека использовать свой чувственный дар для интерпретации внутреннего и внешнего миров в художественных образах. Эти миры для одаренного человека играют роль «подстрочника», представляющего собой беспорядочное нагромождение событий, фактов, переживаний, состояний. Однако его психическая организация, пропуская через себя все, выдает эстетический продукт – художественное произведение, порой не затрагивая собой даже сознание. Иначе говоря, реальность, «процеженная» через «сито» эстетически организованной психики, оставляет сознание человека невольным свидетелем и пассивным участником рождения шедевра. В этот момент реальность начинает «говорить» через него, не спрашивая разрешения. Художник становится проводником «высших сфер», глашатаем вечности. Именно о таких мгновениях говорят, что творить нужно тогда, когда нельзя не творить.

Как же проявляет себя эстетическая свобода? Когда в шуме дождя слышится рифма будущего стихотворения, когда движение воздуха превращается в пластику танца, когда шелест листьев на деревьях диктует музыку, а в хрусте снега под ногами улавливаешь сюжет будущей книги, тогда и проявляется эстетическая свобода, главная цель которой – «перевести» один язык бытия на другой. Мир разговаривает с человеком на разных «диалектах», но есть люди, призвание которых – заниматься «переводом» с одного языка на другой. Именно эти люди на первый взгляд ничего не значащие шумы, краски, запахи мира переводят на доступный для большинства людей язык художественных форм, позволяющий по-другому относиться к миру, бывшему до этого «немым». Только то образование становится действительным и необходимым, которое, наделяя человека эстетической свободой, позволяет ему «читать» текст мира, как художественное произведение. Однако

подобная эстетическая свобода считается еще неполной. Полной же свободой полагают ту, что приводит человека к его чувственно-интерпретационному совершенству, за которым стоит не только знание множества эстетических языков бытия, но и возможность легко переводить с одного языка на другой. Как это понять? Поскольку законы красоты едины и для объективной реальности, и для всех жанров искусства, то совершенство заключается в способности один тип искусства естественным образом «переводить» в другой, образуя цепь трансформации, где за художественным образом одного жанра стоит подобный ему образ другого. Поэтому, когда сознание достигает совершенства, в музыке оно слышит рифму будущего стихотворения. В поэзии оно обнаруживает пластику танца, в хореографии оно чувствует аромат жизни, а запахи навевают композицию еще не написанной картины. В изобразительных искусствах сознание находит начала архитектуры и скульптуры. Красота мира едина по своему содержанию, но многообразна по формам своего проявления. Поэтому осознание сущности красоты наделяет сознание совершенством эстетической свободы, воспринимающим мир абсолютным произведением искусств, школой эстетического развития. Кто это понял, тот перестал восторгаться миром искусственных форм, созданных руками человека, но проникается восхищением от той реальности, чьи краски, запахи, звуки, формы, превращаясь друг в друга, никогда не могут быть адекватно отражены искусством, которое вынуждено от подобного «бессилия» переходить от одного своего жанра к другому.

§ 5. Кто такой гений?

Гений – это высшая форма познавательных способностей человека, обладание которой наделяет человека иным качественным потенциалом, недоступным для дру-

гих людей. Гений в искусствах и науках – это то же самое, что мудрец в жизни. Так, если мудрец – это космополит, имеющий гражданство в мире богов и людей, гений – это тот же гражданин умозрительного мира, который доносит высшие формы знаний о прекрасном и истинном до людей. Специальное учение о гении есть у замечательного немецкого философа А. Шопенгауэра, считавшего, что гениальность – это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем и освобождать познание, существующее в основном для служения воле, упускать из вида свои интересы, свои желания и идеи, полностью отрешаться от своей личности, оставаясь только чистым познающим субъектом, ясным оком мира. Объектами внимания гения служат вечные идеи, идеалы, формы. Между тем как обыкновенный человек, совершенно удовлетворенный обычной действительностью, растворяется в ней, всюду находя себе подобных. Поэтому, заключает Шопенгауэр, обыкновенный человек – это фабричный товар природы, какой она ежедневно производит тысячами, в то время как гений, безусловно, товар «штучный», ибо при его возникновении природа мобилизует все свои ресурсы, чтобы одарить мир светлым умом, способным обрести «чистое знание».

Какова психическая организация гения? Шопенгауэр полагает, что гениальность состоит в сверхизбытке созерцательной интуиции ума, который используется для постижения всеобщего в бытии. Именно этим он так же служит всему человечеству, как заурядный ум – отдельному человеку. Иначе говоря, если обычный человек состоит на $\frac{2}{3}$ из воли, порождающей всевозможные желания, и лишь на $\frac{1}{3}$ из ума, то гений, наоборот, как минимум на $\frac{2}{3}$ состоит из созерцающего ума и лишь на $\frac{1}{3}$ из воли.

Чем отличаются друг от друга гений и талант? Если талантливый человек мыслит правильнее и быстрее дру-

гих, то гений видит иной мир, нежели все остальные. Ибо если талант сравнить со стрелком, который попадает в цель, недоступную для других, то гений унодобляется стрелку, попадающему в цель, которую никто даже не видит. Кроме того, талантливые люди всегда приходят вовремя, ибо они созданы духом и потребностями своего времени, и они способны их удовлетворить. За это их ждут награды и успех. Однако последующим поколениям результаты их деятельности уже ни к чему, их заменяют другие, у которых та же судьба. Гений же врывается в свое время, как комета в орбиту планет, стройному порядку которых чуждо ее эксцентрическое движение. Он не может войти в колею своего времени, а бросает свои творения далеко вперед, на этом пути время догоняет гения, когда он уже мертв.

В чем суть чистого познания гения? Освободившись на миг от рабского служения воле, оторванный ото всех своих желаний, гений отдается познанию, как бы вступая в иной мир, где нет уже ничего, что волнует его волю. Освобожденное познание уносит его так же далеко и высоко, как сон. Здесь исчезают счастье и несчастье, и, забывая о себе, он превращается в чистый субъект познания – мировое око. И все равно, принадлежит это око могущественному королю или нищему, ибо эту границу не переступает ни счастье, ни горе.

Благодаря этой созерцательной способности, которая позволяет отрешиться на какое-то время от бренного мира, между гениальностью и безумием есть грань, где они, соприкасаясь, порой переходят друг в друга. Так, например, Гораций поэтическое вдохновение называл «милым безумием» (Гораций. Оды. – III, IV). Аристотель, по свидетельству Сенеки, сказал: «Не было великого дарования, которое бы не имело примеси безумия». Наконец, о непосредственной близости гениальности и безу-

мие свидетельствуют автобиографии таких выдающихся людей, как Руссо, Байрон, Ницше и др. Шопенгауэр в своем главном труде пишет: «Я не скрою того, что знал людей... несомненно духовной силы, которые обнаруживали в то же время легкий оттенок помешательства». Отсюда философ делает вывод, что повышенные способности ума сверх обычного уровня уже располагают, как аномалия, к безумию.

Крайняя степень концентрации гения на предмете своего созерцания не терпит отвлечений. Поэтому такие люди отличаются исключительной неприспособленностью к повседневной жизни, доводя некоторые ситуации до абсурда. Подобный пример приводит Гельвеций: однажды лакей с испуганным видом вбежал в кабинет ученого Бюде и сказал ему, что дом охвачен пламенем. «Ну хорошо, — ответил тот, — предупредите мою жену, я не вмешиваюсь в хозяйственные дела».

Психологическое объяснение подобной беспечности следующее: поскольку созерцание вытесняет волю со всеми ее индивидуальными желаниями, то субъект, утратив самосознание, более не присутствует на это время в мире, потеряв инстинкт самосохранения. Поэтому гений, поскольку и пока он созерцает, не может быть практичным. Практичный же человек, поскольку и пока он отдается здравому смыслу, не может быть гением.

Отличительной особенностью плодов гения становится их нецелесообразность и бесполезность в мире и практической деятельности. Еще Шопенгауэр утверждал, что творения гения не служат полезным целям, будь это музыка, поэзия, философия, живопись. И если все люди творят для сохранения и облегчения своего существования, то творения гения существуют ради самих себя — это чистый доход бытия. И если для него самого они являются «дворянскими грамотами»,

оправдывающими его существование перед Богом, то для остальных людей произведения гения могут стать источником внутреннего наслаждения, отвлекающего зрителя или слушателя от тяжелой атмосферы земных потребностей.

Затрагивая общественное положение гениев, Шопенгауэр считает, что для гения творения являются целью его жизни, для других — лишь средством, которое позволяет извлечь выгоду. Поэтому условия существования первого — убоги, вторых — вполне благоприятны, ибо, стремясь и добываясь на короткий период денег и даже славы, они, таким образом, компенсируют свою внутреннюю несостоятельность, ставящую перед собой едва ли не единственную задачу — выжить.

III. Гносеологические проблемы эстетики

§ 1. Какова роль аллегории в познании?

Аллегория — это принцип эстетического освоения действительности и организации материала в искусстве, когда отвлеченные понятия, идеи, мысли выражаются в конкретных наглядных образах. Способ существования аллегории — это персонификация, олицетворения мыслительных форм в образах живых существ или метафизических атрибутах. Например, победа изображается в образе древнегреческой богини Ники — крылатой девы на колеснице; слава и воинская доблесть олицетворяется в лавровом венце и дубовой ветви.

Иносказательный характер аллегории проявляется в ее двуплановости: изображается нечто, что не совпадает полностью с подлинным содержанием предмета или явления, но изображаемое есть способ обнаружения и познания этого содержания, поскольку в нем сосуществуют оба смысловых пласта — глубинный и поверхностный. Иными

словами, аллегория отражает скрытую сущность бытия, вени или явления. Она становится тем искусственным языком, через который мир начинает разговаривать с человеком. Подобный «диалог» может осуществляться либо через понятия, либо через художественные образы. А поскольку непозволительно искусству исходить из понятия, то оно выражает свои мысли через аллессию, принимающую вид произведения. Таким образом, любая картина, статуя, музыка – это аллегория «монолог» мира, обращенного к человеку.

Аллегорическое понимание искусства обнаруживается уже у Платона, который видел две формы его существования. Либо оно выступает как забава, развлечение, и тогда оно осуждается и изгоняется из идеального государства, либо же искусство должно стать аллегорией, превратиться в дидактическое средство, служащее мудрецам для того, чтобы привить народу горькое, но полезное лекарство морали.

Широкое распространение аллегорического понимания искусства обнаруживается в средневековой эстетике. По мнению отцов церкви, искусство должно смягчать горечь аскезы, популяризируя и пропагандируя христианскую мораль. Так, например, рассуждая о музыке, один из отцов церкви, Василий Великий, писал: «Дух святой знал, что трудно вести род человеческий к добродетели, мы же радеем о правильном пути. Итак, что же он делает? К учениям примешивает приятности песнопения, чтобы вместе с усадительным и благозвучным для слуха принимали мы неприметным образом и то, что есть полезного в песнопении... С этой целью изобретены для нас эти страстные песнопения псалмов, чтобы дети и невозмужавшие нравами по видимости только пели их, а в действительности обучали свои души» (Василий Великий. Беседы на псалмы. – I). Таким образом, опираясь на аллессию в ис-

кусстве, осуществлялся принцип средневекового образования: «Поучать развлекаая, и развлекать, поучая».

Данте учил о четырех смыслах произведения искусства:

- 1) буквальном, связанном с исторической эпохой;
- 2) аллегорическом, то есть поучительном;
- 3) моральном, или воспитательном;
- 4) аналогическом – содержащим намек на потустороннее.

Гете считал, что «аллегория превращает явление в понятие, понятие в картину...» (Гете. Собр. соч. в 13-ти т. Т. 10. – М., 1932–1949. – С. 347).

§ 2. Какова роль гротеска в познании?

Первоначально словом «гротеск» называли особый тип орнамента, открытый при раскопках гротов в Риме, отсюда и происхождение термина. Он состоял из причудливого сплетения стеблей растений, масок, карикатурных фигурок людей и животных. В дальнейшем, особенно в эпоху Возрождения, гротеск становится художественным приемом в освоении эстетически воспринимаемой реальности, принимающей фантастический оттенок. Получив свое широкое применение в искусстве, гротеск использовался с целью вызова у зрителя или слушателя бурной эмоциональной реакции – удивления, смеха, раздражения, страха. Появление подобных чувств было связано с деформацией воображения человека, который обнаруживал в произведениях фантастические комбинации реальных предметов и явлений, сочетание несовместного, представление контрастов. Гротеск как метод отражает эстетическую форму выражения диалектического единства противоположностей, где ужасное и уродливое доводятся до своей противоположности – смешного, комического.

Именно благодаря этому приему происходит эстетический взаимопереход – трансформация комического в трагическое, обыденного в фантастическое, низменного в священное, ужасного в возвышенное.

Какова роль гротеска в искусстве? С точки зрения В. Гюго, эстетическая природа гротеска состоит в соединении прекрасного и безобразного. Посредством гротеска безмерно расширяется сфера проявления красоты. Ведь красота имеет лишь один облик, безобразное же – тысячи образов, и только гротеск позволяет уловить все многообразие форм бытия. Значение гротеска – в том, что он делает более возвышенным и чистым представление о прекрасном, ибо соседство безобразного и прекрасного по закону контраста подчеркивает силу составных элементов.

Гротеск встречается как в изобразительном искусстве, так и в музыке, и в литературе. Так, например, мы обнаруживаем гротескное изображение в одной из картин Гойи – «Ты, который не можешь», где наездники – ослы, оседлали своих всадников – людей. Оно образно воплощает идею внутреннего разлада социальной действительности, паралича, разбившего общество, в котором правящие не в силах управлять, а подчиненные – выполнять их волю.

Д. Д. Шостакович в Седьмой симфонии сатирически – гротескно изобразил фашистское нашествие, чья злобная поступь ассоциировалась с угловатыми движениями механической игрушки.

В. Шекспир в 66 сонете изображает в гротескной форме победу в мире зла над добром:

Зову я смерть. Мне видеть неverteж
Достоинство, что просит подаянья,
Над простотой глумящуюся ложь,
Ничтожество в роскошном одеянье,
И совершенству ложный приговор,

И девственность, поруганную грубо,
И неуместный почести позор,
И мощь в плену у немощи беззубой,
И прямогу, что глупостью слывет,
И глупость в маске мудреца, пророка,
И вдохновения зажатый рот,
И праведность на службе у порока.
Все мерзостно, что вижу я вокруг...
Но как тебя покинуть, милый друг.

§ 3. Какова роль метафоры в познании?

Метафора как художественный прием освоения реальности очень близка по своей роли с приемом сравнения. Однако уже Аристотель различает сравнение и метафору по следующему признаку: если в сравнении прибавляется слово «как», то в метафорическом выражении нужда в нем отпадает. Метафора становится методом, основанным на сходстве явлений. Сравнимые предметы в метафоре не отделяются друг от друга, как в приеме сравнения, но образуют целостность, которая имеет не механическую, а гносеологическую природу. Ее суть заключается в перенесении признаков с одного предмета на другой. Их совмещение с подразумеваемой схожестью и различием рождает законченный художественный образ, не отменяющий два сравниваемых предмета, но, наоборот, объединяющий их. Чем совершеннее эстетическое сознание, тем больше проявляется в нем склонность к метафорическим способам освоения реальности. Она становится тем путем, который сможет привести человека к пониманию единства мира. Именно благодаря метафоре, объединяющей собой последовательно все вещи и явления, сознание человека приходит к логическому итогу ее проявления, утверждающему, что весь мир есть Бог. А это значит, что в явном или не-

явном виде метафорический способ освоения реальности присутствует почти в каждой человеческой деятельности. Так, необходимость метафоры в философии отметил уже Аристотель, полагавший, что она связана с перенесением имени с рода на вид или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии. Без метафоры немислима литература. Так, например, у Пушкина мы читаем: «Пчела за данью полевой летит из кельи восковой», или у Маяковского: «Парадом развернув моих страниц войска, я прохожу по строчечному фронту». Метафорой в живописи являются «авангардные» течения, к которым, несомненно, относятся кубизм, абстракционизм, сюрреализм и др. Метафорой в науке может служить, к примеру, изречение Ньютона, утверждавшего, что «книга природы написана на языке математики». Метафорой в религии – утверждение христианства, что Бог – это абсолютная Личность.

§ 4. Какова роль пафоса в познании?

Пафос в переводе с древнегреческого означает страдания, страсть, возбуждение. В эстетике этот термин символизирует восторженное состояние человеческого духа, когда он соприкасается с атрибутами высшей реальности, в которых обнаруживает себя красота.

В античной эстетике за пафосом закрепился устойчивый образ болезненного состояния души, переживающей какое-либо страдание. Уже Аристотель в «Поэтике» относит пафос к числу необходимых элементов трагедии, оценивая его как «...действие, причиняющее гибель или боль» (11, 1452). В другом своем произведении – «Метафизика» Аристотель понимает пафос как возможность перехода от одного состояния к другому (IV, 21). А в «Риторике» он определяет его как «все то, под влиянием чего люди изменяют свои решения, с чем сопряжено чувство

удовольствия или неудовольствия, как, например, гнев, страдание, страх и все эти подобные и противоположные им чувства» (II, 1). В этом смысле пафос как душевное переживание противопоставляется в античной эстетике понятию «этос», обозначающему устойчивый нравственный характер человека, проявляющийся в действии. Поэтому Аристотель, говоря о разных свойствах стиля, разграничивает пафос как чувство и этос как характер: «Стиль будет обладать надлежащими качествами, если он полон чувства (пафоса), если он отражает характер (этос) и если он соответствует истинному положению вещей» (Аристотель. Риторика. – III, 7).

В эстетике нового времени категория пафоса была развита прежде всего в работе Ф. Шиллера «О патетическом». Для патетического в искусстве, согласно автору, необходимо изображение не только глубокого и сильного страдания, но и сопротивления ему так, чтобы в борьбе с этим чувством человек вдруг обнаруживал бы в себе свою внутреннюю свободу. «При всяком пафосе чувства должны быть привлечены страданием, дух же – свободой. Если же в патетическом изображении отсутствует картина страдающей природы, то оно лишено эстетической силы, и наше сердце остается холодным. Если ему не хватает эстетической основы, то при всей чувственной силе оно никогда не может быть патетическим и неизбежно возмущает нас. Сквозь всякую свободу души должен всегда сквозить страдающий человек, сквозь всякое человеческое страдание должен просвечивать самостоятельный или способный к самостоятельности дух» (Шиллер. Собр. соч. Т. 6. – М., 1957. – С. 211–212). Таким образом, пафос становится неотъемлемым условием становления свободы духа, который только тогда обретает свое совершенство, когда берет верх над чувственным страданием.

§ 5. Какова роль иронии в познании?

Ирония как эстетический термин происходит от греческого слова, обозначающего притворство, насмешку. В философском мировосприятии ирония подразумевает такой тип отношения к фрагменту реальности или реальности в целом, в котором ничтожность содержания скрывается за внешне благопристойной формой, а высказывание об этом носит скрытый смысл, обратный непосредственному выражению. Здесь отрицание происходит в подчеркнуто утвердительной форме и состоит в том, что согласие на право существования явления на самом деле выражает отрицательное отношение к нему. С гносеологической точки зрения в иронии мы обнаруживаем конфликт между двумя формами познания: рассудочным, то есть рациональным, и чувственным, то есть иррациональным. Иначе говоря, над тем, что рассудок поддерживает, высшие формы чувственного познания насмеваются. А поскольку в гносеологии иррационализм вдохновения, озарения, благодати стоит значительно выше любого рационального рассуждения (дедукции или индукции), то и «эстетическая правда» или гносеологическая истина всегда остаются за высшими формами чувственного познания. Ирония включает в себя все формы эстетического познания реальности, становясь важным проявлением субъекта в его отношениях к миру, явлениям, вещам. Поэтому она занимает достойное место в разных философских учениях.

Так, например, по Платону, ирония означает не просто обман, но то, что внешне напоминает его, но по сути является глубоким знанием. В диалогах Платона Сократ широко пользуется иронией как средством полемики и доказательства истины. В одном из его трактатов мы встречаем идею о том, что если низкие люди

прямо насмеваются над мудрецом, который никаким образом не приспособлен к повседневной жизни, то мудрый человек, прекрасно понимая эту не приспособленность, иронично относится к ней, при этом непрестанно общаясь с богами, символизирует собой близость к совершенству.

Дальнейшее развитие понятия иронии мы обнаруживаем у Аристотеля, рассматривающего иронию как притворство – прямую противоположность хвастовства. По Аристотелю, притворство в сторону большего есть хвастовство, в сторону меньшего – ирония, в середине между ними пребывает истина. Аристотель говорит, что иронист противоположен хвастуну в том отношении, что он приписывает себе знаний меньше, чем те, которыми он в действительности обладает. Поэтому Аристотель высоко оценивает иронию, одну из важнейших добродетелей, свидетельствующих о благородном происхождении человека.

Однако, как показывает история развития философско-эстетической мысли, ирония может принадлежать не только субъекту, но и объекту познания. Так, во взглядах Фихте, Гегеля, Маркса мы встречаем идею, в которой этой специфической способностью наделяется уже высшая реальность, Абсолют. Гегель пишет о взглядах Фихте: «...все существующее существует только благодаря мне, и то, что существует благодаря мне, "Я" может снова все уничтожить» (Гегель. Сочинения в 14 т. Т.12 – М., 1929–1958. – С. 68). Отсюда вывод, что «ничто не ценно само по себе и само в себе, а ценно лишь как порожденное субъективностью "Я". Но в таком случае "Я" может быть господином и повелителем всего, и ни в какой сфере нравственности, права, человеческого и божественного, мирского и святого, нет ничего такого, что не нуждалось бы в том, чтобы вначале

быть положенным "Я", и потому нет ничего такого, что "Я" не могло бы уничтожить. Вследствие этого все в себе и для себя сущее – лишь видимость, существующая благодаря "Я", которое властно свободно распоряжаться ею. Оставит ли оно в силе эту видимость или уничтожит ее – это зависит всецело от каприза "Я"» (Гегель. Сочинения в 14 т. Т.12 – М., 1929–1958. – С. 69). Так Фихте свои взгляды абсолютного субъективизма усиливает доводами романтической иронии, для которой не остается ничего святого, кроме желаний индивидуально-вселенского «Я».

Позднее классики марксизма употребят термин «ирония» в диалектическом смысле, обозначая им процесс отрицания, который постоянно происходит в истории. Эта «ирония истории» свидетельствует о том, что на определенных этапах исторического развития сама история становится иронической. «Ирония истории», согласно Энгельсу, является формой разрушения иллюзий идей о самих себе и характеризует объективный смысл исторических событий. «Люди, хвалившиеся тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, – что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которой избежали немногие исторические деятели» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание 2-е. Т. 36. – С. 263).

Подводя итог, можно сказать, что ирония является широкомасштабным эстетико-гносеологическим приемом, благодаря которому человек, обладающий высокими способностями освоения действительности, снисходительно относится к низким ценностям, высоко оцениваемым обывателем.

IV. Этические проблемы эстетики

§ 1. Какова роль красоты в нравственном воспитании?

Задача и роль эстетического воспитания заключается в формировании такой личности, которая по своим эстетическим способностям была бы органично вписана в неуываемую красоту мира, выступающую неотъемлемым условием осуществления морального выбора человека в обществе.

Каково место нравственной личности в эстетической структуре мира? Для того чтобы ответить на этот вопрос, обоснуем важное положение о том, что добро по своим сущностным характеристикам никак не может быть выше по своему онтологическому положению, чем красота. А это значит, что представления о красоте в мировоззрении человека должны иметь более прочные основания, чем представления о добре, которые меняются от эпохи к эпохе в зависимости от правящей партии или политической атмосферы в обществе. И если добро осуществляется в результате морально-общественного выбора, то оказывается, что у всякого общества есть свои традиционные основания, чьи корни уходят глубоко в прошлое, образуя специфическую ментальность народа, составляющую его мировоззренческое ядро. Здесь красота выступает более высокой ценностью, чем добро, ибо она меньше всего подвержена временному политическому искажению. Иначе говоря, быть добрым – это прежде всего быть нравственно красивым, органично вписанным в те традиции и обычаи, без которых немыслима история и культура данного народа. Красота выступает главным критерием добра, определяя собой зависимость, согласно которой добрый человек по определению должен быть нравственно красив. Зато нравственно красивый человек

может быть не всегда с моральной точки зрения добрым. Как это понять? К нравственной красоте относятся высшие духовные запросы человека, связанные с его религиозной верой, рождающей представления о совести, о стыде и, наконец, об эстетическом вкусе. Иначе говоря, красота становится духовным благом, абсолютom, эстетически проявляющим себя через взгляды человека на мир. Однако общество в эпоху своего нравственного безвременья или морального увядания может отказываться от высших форм духовных ценностей, то есть от своей религии, от своих традиций, даже от своих предков, как это произошло в большевистско-коммунистической России или фашистской Германии. А это значит, что вместе с социальными революциями могут меняться и веками укоренившиеся ценности, влекущие за собой и изменение представлений о добре. Добро перестает быть органичным продолжением красоты и потому живет уже по своим искусственно надуманным и идеологически утвержденным основаниям. Здесь «добрый» человек становится нравственно и эстетически безобразным, ибо общество, требуя от него отречения от своих святынь, превращает его в существо, лишенное своих онтологических, то есть бытийственных корней и оснований. Так, например, если Чайковского, Баха, Моцарта, Шекспира, Пушкина, Пастернака отделить от искусства невозможно, ибо они сами выступают носителями красоты на все времена и для всех народов, то заставить народ отступить от своих истоков, отречься от своего прошлого способна политика и идеология, единственной целью которых выступает стремление к власти и ее удержание. Таким образом, сила, оформляющаяся в политическую власть, заменяя собой духовные святыни, подменяет представления о добре, которое начинает отражать произвол «общественной элиты» вместо устройства мироздания.

Однако для того чтобы привить людям вкус к добру, то есть к верному моральному выбору, необходимо развить в них эстетический вкус к прекрасному, способность узревать гармонию целого, в которой добро, проявляемое через свободный выбор, остается лишь фрагментом мироздания. Иными словами, лишь то добро остается всегда добром, которое укоренено в красоте. Все люди, конечно, не могут развить в себе близкий к идеалу эстетический вкус, да это и ни к чему. Но если лучшие из них будут иметь возможность высказывать свое мнение и передавать свои способности достойным, то в каждом обществе сохранится та эстетическая сила, которая сможет корректировать социальную жизнь, придавая ей более гармоничное содержание.

Подводя итоги, отметим, что эстетическое воспитание имеет фундаментальное значение для нравственного совершенствования как отдельного человека, так и социальной группы, класса, общества в целом. Ибо все они являются частью единого мирового организма, развивающегося по общим для всех законам красоты, для которой моральная категория добра выступает одной из форм ее осуществления.

§ 2. Какова роль музыки в нравственном воспитании?

То, что музыка играет значительную роль в нравственном формировании и становлении личности, было высказано еще древними греками. Их вклад в освещение этой проблемы переоценить очень сложно. Мы же остановимся в своем рассмотрении на тех философах, чьи идеи имели доктринальный характер для всех последующих учений о музыке не только в Древней Греции, но и в других эпохах. Среди множества имен, занимающихся теоретическими исследованиями этой проблемы,

выделяются, в первую очередь, Пифагор и Платон, к взглядам которых мы и обратимся. Но прежде определим, что такое музыка.

Под музыкой греки понимали техническую деятельность, которая была связана с умением создавать ритмы и лады, образующие звуковую композицию — мелодию. Мелодия становилась голосом космоса, звучание которого определяло ритм жизни всего разумного на земле. Жизнь, созвучная с музыкой космоса, оценивалась как добродетельная, та же, которая вступала в диссонанс с ней, считалась порочной, негармоничной.

Заслуга пифагорейцев состоит в том, что именно они заложили основы этической ценности музыки, утверждая, что ритм и тональность влияют на моральное состояние человека, воздействуют на его волю, парализуя или возбуждая ее. Она может ввергнуть в безумие или же, наоборот, успокоить, оказать целительный эффект. Ведь музыка, увлекая своим ритмом, рождает в душе созвучие, то есть душевный лад, который исправляет или портит ее. Музыкальное же воспитание настраивает человека на определенный ритм жизни, усиливая и озвучивая собой ту мелодию космоса, услышать которую раньше могли своим разумом только мудрецы. Музыка же, воздействуя на слух человека, компенсировала слабость его ума, не способного почувствовать гармонию космоса. Так у обычных людей слух заменил собой разум. Это значит, что если разум мудреца воспринимал вибрацию космоса и жил с ней в согласии, то музыка, озвучивая собой эту вибрацию, делала эту гармонию доступной уже для всех.

Платон развил учение Пифагора об этическом воздействии музыки на жизнь человека. В одном из своих произведений он сравнивал музыку с пищей для души, а в другом — с лекарством. «Главнейшая пища не заключается ли в музыке, так как ритм и гармония особенно

внедряются в душу, весьма сильно трогают ее и делают благопристойною» (Платон. Государство. — III, 401 а — 402 с). Однако если душа уже «захворала», то «...ритм дан нам как средство против того нестройного и неудовлетворенного состояния духа, которому мы во многих случаях поддаемся» (Платон. Тимей. — 47 d, e).

Однако поскольку космос имеет несхожую вибрацию в разных своих частях, то и музыка, озвучивающая собой космос, рождает различную тональность, полюса которой греки обнаружили в диапазоне от дорической музыки до ее противоположности — фригийской. Дорическая музыка — строгая, и поэтому она используется в культе Аполлона, укрепляя и успокаивая душу человека. Фригийская — страстная и проникновенная, и поэтому находит свое приложение в культе Диониса, возбуждая и раздражая, она требует от души эмоциональной разрядки.

Если музыка для греков выступала озвученным в тональностях «голосом» космоса, то структурная оформленность последнего обуславливает собой иерархию мелодий, классификацию которых и произвел Платон в своем «Государстве» (III, 398 с — 399 с). Музыка, по Платону, делится на два типа: пригодную для разумной жизни и непригодную для этого. К непригодной он относит миксолидийский, лидийский и ионийский лады, подлежащие изъятию из государственного употребления, так как, будучи «расслабляющими», они подходят больше для пьяниц и застольных песен. Особенно эти лады недопустимы для воинов и философов в идеальном государстве. К пригодным для общественной жизни ладам Платон относит дорийские и фригийские лады. Так, если дорийский лад воспроизводит звуки человека мужественного в ратном деле, который в несчастиях упорно борется за свою судьбу, то фригийский — это лад человека, который обращен с мольбой к Богу или, наоборот, сам выслушивает

просящего. Поэтому одной музыки следует избегать, ибо она растлевает морально человека, к другой необходимо стремиться, так как она способствует воспроизведению в его поведении всех лучших его качеств. Человек же, который приобщил себя к пригодной музыке, обретает единую с космосом жизнь, которая делает его добродетельным. Добродетель же в жизни играет ту же роль, что и великолепный музыкальный вкус в искусстве. Платон в «Лахесисе» так и говорит, что когда он видит добродетельного или мудрого человека, то ему он кажется музыкантом, проявляющим свой прекрасный лад не игрой на музыкальном инструменте, а в жизни, ибо его слова созвучны с делами (188 с, d).

Все вышесказанное свидетельствует о том, что настроение души, с которого начинаются моральные отношения человека с миром, пребывает в значительной зависимости от музыки, способной сделать образ жизни порочным или добродетельным.

§ 3. Какова роль поэзии в нравственном воспитании?

Если музыка есть гармония звуков, образующих через лад мелодию, то поэзия – это гармония слов с вложенными в них смыслами, образующих через метричность и ритмичность рифму. Что объединяет музыку и поэзию? И та, и другая становятся иллюстрацией дыхания космоса, живущего своей насыщенной жизнью, которая обнаруживает себя в творчестве композиторов и поэтов. Дыхание пульсирующего космоса имеет свое специфическое философское наименование – это «эманация», чье определение мы уже дали в разделе «Онтология». Эманация как истечение низших сфер бытия из высших упорядочивает всеобщее существование, придавая всему ритм, лад, пропорцию, метричность, соразмерность. Это не может не

сказаться и на поэзии, которая, несмотря на то, что хронологически рождается позже музыки, вносит в жизнь человека глубокий смысл, воспринимаемый и передаваемый в словах. Что отличает музыку от поэзии? Музыка, одна из первых форм гармонизации человека с миром, лишь на бессознательном уровне внушала ему добродетельную жизнь. Поэзия же, появившись позже, придавала этой гармонии осознанный, осмысленный в словах, терминах и определениях характер. Можно сказать, что философия на первых этапах своего развития бытовала в поэзии Гомера, Гесиода, Феогида, в элегиях Солона, в лирике Архилоха, Анакреона, Сапфо и Пиндара.

Какова же природа рифмы поэтического произведения? Эманация, изливая себя в мир в виде универсальной космической энергии, по сути представляет собой волну, движение которой напоминает спираль. Именно это спиралевидное движение космической энергии ложится в основу диалектической картины мира, которая спустя тысячелетия остается близка к метафизической картине мира древних греков. Эта универсальная космическая «спираль» в поэтической форме превращается в рифму литературного произведения, которая сохраняет в себе главные характеристики космоса – метричность и ритмичность. Таким образом, рифма выступает поэтической формой самоосуществления космической эманации, которая, в свою очередь, в зависимости от способностей субъекта может опять стать либо рифмой, либо мелодией, либо иным художественным образом, чьи эстетические свойства будут сохранять в себе онтологические признаки всеобщего бытия. Красота поэзии включала в себя порядок, меру, пропорцию, соразмерность космоса в целом. Древние об этом знали или, по крайней мере, догадывались. Поэтому греки усматривали цель поэзии в двух вещах: в поучении и совершенствовании нравов. Страбон

отмечает, что «поэзию называли пропедевтикой философии», полагая, что она «учит людей нравам, чувствам и поведению». Посидоний ставит поэзию в один ряд с философией, утверждая, что и она «воспроизводит божественные и человеческие предметы». Поэтов и музыкантов считали прежде всего учителями и воспитателями. Плутарх же вообще настаивает на том, «что было время, когда повседневной формой общения являлись стихи, песни и пение». Древние видели в поэзии, музыке и танце первоначальную естественную форму выражения своих чувств. И только со временем происходит ухудшение человеческого нрава, который, уклоняясь от единения с космосом, стал искать удовольствия в вещах материального мира. А до этого поэзия являлась чем-то большим, чем просто искусство. Будучи связанной с религией и культом, она сочеталась с процессиями, жертвоприношениями, обрядами. Поэтому поэзия греков была публичной, коллективной, государственной. Даже суровые спартанцы считали ее наряду с музыкой, пением и танцами необходимой составной частью народных празднеств.

В Древней Греции как колыбели европейского искусства было две враждебные, но вместе с тем и дополняющие друг друга концепции происхождения поэзии: первая представлена взглядами Демокрита и Аристотеля, вторая – учением Платона.

Аристотель, продолжая линию Демокрита, учит о происхождении поэзии из природной склонности человека к подражанию – мимесису, а также из того специфического чувства удовольствия, которым сопровождается это подражание у всех живых существ. Два источника породили собой поэзию: подражание внешнему миру, воспринимаемому телесными чувствами, и удовольствия, получаемые от него. Именно об этом говорится в 4-й главе трактата Аристотеля «Поэтика».

Иную позицию занимал Платон, который в своем «Ионе» (533 d – 536 d) писал, что все хорошие поэты не благодаря умению слагают свои произведения, а только когда становятся вдохновенными и одержимыми. Божественное наитие делает поэта существом легким, крылатым, безрассудным. Его исступление есть проявление божественной силы, которая, отнимая у него рассудок, делает его своим слугой, вещателем и прорицателем. Это происходит для того, чтобы слушатель знал, что не сам человек говорит о вещах и явлениях мира, а Бог через него подает нам голос. Поэтому человек может говорить только то, на что его подвигнула Муза; один – дифирамбы, другой – энкомии, третий – ипорхемы; во всем же прочем каждый из них слаб.

Несмотря на противоположность аристотелевского и платоновского подходов в объяснении происхождения поэзии, мы обнаруживаем все-таки их единство в том, что поэзия становится продуктом подражательной деятельности, которая может быть направлена на переживания внутреннего мира, как это выходит у Платона, или восприятия внешнего мира, на чем настаивает Аристотель. А между тем, один из главнейших принципов античной метафизики гласит, что микромир человеческой души тождественен макромиру космического бытия.

§ 4. Какова роль танцев в нравственном воспитании?

Среди подвижных видов искусств особое место занимают танцы, красота которых во многом обеспечивается пластичностью, ритмичностью, грациозностью их исполнения. А между тем динамические характеристики танца для древних греков ассоциировались с подвижностью космоса, жизнь которого в миниатюре могла быть изображена пляской, присущей как животному миру, так

и человеческому. Как заявляет Платон в своих «Законах», все живые существа наделены способностью двигаться и издавать звуки, но только человек может производить их ритмично и гармонично (653 e). Возникает вопрос: зачем же нужно учить танцам, если склонность к ним людям дана от природы? Оказывается, согласно Платону, природа всех молодых существ пламенна и поэтому не в состоянии сохранять спокойствие ни в теле, ни в голосе, отчего постоянно кричит и беспорядочно скачет. А так как первоначальные способности у человека извращаются, то необходимо специальное воспитание, дарованное богами людям, не умеющим надлежащим образом владеть телом. Этим даром становится искусство танца, связанное с моралью и воспитанием. Таким образом, боги, воплощающие стихийные силы природы, через танец гармонизируют движения человека с жизнью космоса. Однако не все пляски и телодвижения прекрасны, а только те из них, которые выражают собой душевную и телесную добродетель. Именно такие совместные танцы, именуемые Платоном хороводами, доставляют людям радость и даже счастье. Хороводы становятся нравственной школой, ибо, сохраняя в себе, с одной стороны, ритм космоса, а с другой – согласованность в движении всех его участников, развивают в них самую главную индивидуально-общественную добродетель – справедливость (660 e – 661 d). Платон считает, что ни здоровье, ни красота, ни богатство не являются благами, если они не сопровождаются справедливой жизнью. А это делает хоровод неотъемлемой частью общественной жизни, в которой плясками обязаны заниматься буквально все. Здесь мы встречаем возрастную классификацию хороводов, берущих свое начало с детства. Именно в этот период прививается чувство справедливости. В зрелом возрасте они необходимы для проявления этой добродетели

в своей повседневной жизни. И, наконец, этим же должны заниматься и пожилые граждане для назидания и обучения молодежи и детей.

Кроме возрастной классификации совместных танцев у Платона имеется еще одна – по полезности, где все хороводы делятся на две большие группы: достойные и недостойные. Достойные, в свою очередь, делятся на военные и мирные (815 a). Военные бывают двух типов: наступательные и оборонительные. И в тех, и в других имитируются соответствующие движения, которые под музыку возбуждают добродетель мужества и искусство владения оружием. Мирная пляска возможна в виде более подвижной и менее подвижной. Здесь считается, что чем более человек благопристойен, тем меньше движений он производит, подражая молитвенному состоянию. И, наоборот, чем ниже человек по своей природе, тем динамичнее его танец.

Внемя Платону, большая часть последующих античных мыслителей считает, что жизнь есть одна большая пляска, в которой люди воюют, приносят жертвы, ищут милость богов. Тот же, кто нравственно красив, – движется в гармонии с космосом; кто нравственно безобразен – эту гармонию нарушает.

§ 5. Какова роль живописи в нравственном воспитании?

В сознании древних греков родственные между собой музыка, танцы, поэзия были весьма далеки от живописи, скульптуры и архитектуры. Если у первых была задача, связанная с выражением своих чувств в звуке, движении, разуме, то перед вторыми стояла цель созерцательного характера – не только запечатлеть идеальный образ на холсте, в глине и камне, но и дать возможность насладиться этим зрелищем другим.

Несмотря на то, что от произведений изобразительного искусства древних греков практически ничего не сохранилось, до наших дней дошли их философские взгляды, которые в той или иной мере достаточно сильно повлияли на морализирующее направление в живописи, берущее свое начало с учения Платона.

Платон в «Государстве» — одном из своих главных произведений — придавал живописи «модельное» значение, полагая, что именно в этом искусстве можно продемонстрировать, как идеальное должно отражаться в материальном, ибо построение идеального государства есть то же, что живопись на чистой доске, рисующая божественный оригинал (VI, 500 d – 501 d).

Сложное, не всегда однозначное отношение к изобразительному искусству Платона было продиктовано его строгими моральными критериями, которые сводились к простой формулировке: если искусства не преследуют нравственные цели, то их нужно совершенно исключить из общественной жизни (Платон. Государство. — III, 401 b). А это значит, что нельзя изображать богов и героев в плохом виде, уподобляясь живописцам, которые, рисуя свои предметы, употребляют для них вовсе не те образы, которые нужны (Платон. Государство. — II 377 e).

Для Платона живопись является продолжением сакрального, священного, оттого и допускаться к ней могут только те художники, которые обладают харизматической способностью созерцать идеальный мир божественных первосущностей и передавать его в своих творениях с математической точностью. Поэтому ошибки в картинах он сравнивает с ошибками в чертежах, которые с необходимостью вызывают и ошибки в дальнейшем, поскольку это дальнейшее согласуется с началом (Платон. Кратет. — 436 d). Платон требует от художни-

ков «фотографической» точности умопостигаемого мира, ошибочное изображение которого может повлечь за собой неминуемые беды: «От слепого отличаются ли... те, которые, не имея в душе никакого живого образца, не могут, подобно живописцам, смотреть на оригинал самой истины, созерцать его и со всевозможной точностью снимать с него копию, а потом не могут в этом случае ни постановлять законов относительно прекрасного, справедливого и доброго, когда нужно бывает постановлять их, ни постановленные охранять так, чтобы соблюсти их?» (Платон. Государство. — VI, 484 c, d).

Таким образом, согласно Платону, роль живописи в нравственном совершенствовании людей заключается в том, что она является прекрасной школой копирования идеальных умопостигаемых законов в художественные образы картин, чья эстетическая ценность одновременно выступает и нравственной.

Заключение

Данное учебное пособие позволяет разрешить спор, длившийся многие века и даже тысячелетия среди философов разных направлений: спор об истинной природе мироздания, человека, о формах его познания и правилах поведения для достижения им счастья, совершенства. Условно разделив всех представителей философии на четыре направления: объективный и субъективный идеализм, а также научный и стихийный материализм, которые фактически охватывают собой всю историю становления философии, автор пособия попытался продемонстрировать, что отдельно взятое учение в рамках одного из направлений никак не может претендовать на окончательное знание, к которому стремится философия. Здесь заблуждением становится лишь частичное выражение истины, которое может принимать характер либо мистического, либо метафизического, либо диалектического, либо, наконец, мифологического учения. В то время как на самом деле предельное понимание онтологических, антропологических, гносеологических, этических и других проблем сопряжено с безусловным синтезом вышеперечисленных подходов, которые принципиально дополняют друг друга. В связи с этим становится как никогда понятным тот взгляд на природу реальности, который утверждает, что истинным является все, что может быть доступно духовному, интеллектуальному, физическому и моральному восприятию человека. Отсюда мы извлекаем следующий источник заблуждений, куда кроме фрагментарного виде-

ния прибавляется еще отсутствие иерархии в отношении к ценностям мира, без которой нет философского взгляда. Совокупность же структурно упорядоченных философских взглядов образует стройную схему совершенного философского мировоззрения. Оно неизбежно включает в себя предельные категории и понятия, описывающие, «как», «зачем» и «почему» все возникает, существует и снова исчезает. Поэтому несовершенным остается любое мировоззрение, не использующее представления о пустоте и полноте, простоте и сложности, покое и движении, бесконечности и ограниченности. Ведь именно они сопряжены с началом, серединой и концом всех вещей, явлений и состояний, с которыми сталкивается человек в жизни. Знание этого дает человеку возможность приобщиться к абсолютной истине, дарующей ему свободу, а, следовательно, и бессмертие.

Оглавление

Предисловие	7
ВВЕДЕНИЕ	9
§ 1. Что такое философия?	9
§ 2. Что является объектом и предметом философского познания?	9
§ 3. Является ли философия наукой?	11
§ 4. Является ли философия целью человеческой жизни или же она – средство?	14
§ 5. Почему философия претендует на самую совершенную форму мировоззрения?	18
§ 6. Прогрессирует ли философское мировоззрение?	21
§ 7. Роль и место мифологического сознания в философском мировоззрении	23
Часть I. МИФОЛОГИЯ НЕБЫТИЯ	27
Глава 1. ОНТОЛОГИЯ МИФОЛОГИИ	27
§ 1. Какие древние традиции опираются на Небытие?	27
§ 2. Можно ли дать определение Небытию?	28
§ 3. Могущественно или немощно Небытие?	31
§ 4. В каких отношениях пребывает Бог с Небытием?	33
§ 5. Почему Небытие «творит» бытие?	35
§ 6. Может ли «хотеть» Небытие?	36
§ 7. В чем особенность перехода Небытия в бытие?	36
§ 8. Существует ли универсальный механизм перехода Небытия в бытие?	37
§ 9. Может ли хаос быть свойством Небытия?	38

§ 10. Какова роль эманации в бытии?	39
§ 11. Каким образом эманация образует порядок бытия?	41
§ 12. Чем становятся свойства Небытия, переходя в бытие?	42
§ 13. Почему «небыть» лучше, чем быть?	46

Глава 2. АНТРОПОЛОГИЯ МИФОЛОГИИ	47
§ 1. Как и почему возникает предсознание человека?	47
§ 2. Какие ощущения возникают в предсознании человека?	49
§ 3. Какова структура бессознательной части психики?	52
§ 4. Как проявляют себя ощущения удовольствия и страдания на разных уровнях бессознательного?	53
§ 5. Почему и как рождается сознание человека?	54
§ 6. Как пространство превращается в интуицию?	56
§ 7. Как время превращается в рассудок?	57
§ 8. Как движение превращается в инстинкты?	59
§ 9. Как материя превращается в телесные чувства?	61
§ 10. Какое основное свойство интуиции?	62
§ 11. Какое основное свойство рассудка?	64
§ 12. Какое основное свойство инстинктов?	66
§ 13. Какое основное свойство телесных чувств?	68
Глава 3. ГНОСЕОЛОГИЯ МИФОЛОГИИ	73
§ 1. Что такое познание?	73
§ 2. Какое познание может называться совершенным?	74
§ 3. Почему люди по-разному познают реальность?	75
§ 4. Какова природа ментальности, или почему свойства сознания человека универсальны, а его мышление – уникально?	77

§ 5. Как пространство влияет на качество познания?	79
§ 6. Как время влияет на качество познания?	80
§ 7. Как движение влияет на качество познания?	82
§ 8. Как материя влияет на качество познания?	85
Глава 4. АКСИОЛОГИЯ МИФОЛОГИИ	86
§ 1. Как выглядит шкала общечеловеческих ценностей?	86
§ 2. Как выглядит шкала высших бытийственных ценностей?	87
§ 3. Какова природа мировоззрения?	88
§ 4. Как выглядит периодическая система простейших мировоззрений?	90
§ 5. Как рождается иерархия религиозных мировоззрений?	92
§ 6. Как рождается иерархия научных мировоззрений?	93
§ 7. Как рождается иерархия художественных мировоззрений?	96
§ 8. Как рождается иерархия моральных мировоззрений?	99
§ 9. Каковы перспективы развития мифологического мировоззрения?	102
Часть II. ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ	105
Глава 1. ОНТОЛОГИЯ	105
§ 1. Какой вопрос является в философии основным и почему?	105
§ 2. Какие темы стали общими для всех философских направлений?	105
§ 3. Можно ли создать условную таблицу, которая бы отразила взгляды четырех направлений на самые важные разделы философии?	109
§ 4. Какую роль в мировоззрении играет философская картина мира?	111

§ 5. Как выглядит мистическая картина мира?	114
§ 6. Как выглядит метафизическая картина мира?	115
§ 7. Как выглядит диалектическая картина мира?	120
§ 8. Как выглядит мифологическая картина мира?	125
§ 9. Можно ли сравнить между собой роль пространства, времени, движения и материи в разных картинах мира?	129
§ 10. Что такое субстанция и какие категории с ней тесно связаны?	138
Глава 2. АНТРОПОЛОГИЯ	141
§ 1. Какие антропологические учения были наиболее влиятельными в истории философской мысли?	141
§ 2. Как выглядит теоцентрическая антропологическая концепция?	143
§ 3. Как выглядит космоцентрическая антропологическая концепция?	147
§ 4. Как выглядит естественно-научная антропологическая концепция?	151
§ 5. Как выглядит натуралистическая антропологическая концепция?	154
§ 6. Сравнимы ли между собой разные антропологические концепции?	156
§ 7. В чем высшее предназначение женщины?	158
§ 8. В чем высшее предназначение мужчины?	161
Глава 3. ГНОСЕОЛОГИЯ	165
§ 1. Что изучает гносеология?	165
§ 2. Знание выступает целью или средством человеческой деятельности?	166
§ 3. Что такое субъект и объект познания?	168
§ 4. Какие существуют направления в гносеологии?	169
§ 5. Есть ли связь между формами познания и видами знания?	176

§ 6. Познаваем ли мир?	178
§ 7. Что такое истина?	181
§ 8. Какова связь между разделами философии и формой существования в них истины?	181
§ 9. Какова связь между формами существования истины и ее названиями?	183
§ 10. Какие концепции могут представлять абсолютную, объективную, относительную и конкретную истины?	185
Глава 4. ЭТИКА	187
§ 1. Какое место занимает этика в философском мировоззрении?	187
§ 2. Что означает термин «этика»?	188
§ 3. В чем смысловое различие слов «этика», «мораль» и «нравственность» в современном их понимании?	189
§ 4. В чем отличие и схожесть нравственности и морали?	191
§ 5. Какие типы отношений могут сложиться между нравственностью и моралью?	194
§ 6. Какие существуют формы этических мировоззрений?	198
§ 7. В чем единство и различие всех этических мировоззрений?	199
§ 8. Как выглядит счастье в этике абсолютизма?	200
§ 9. Как выглядит счастье в этике интеллектуализма?	202
§ 10. Как выглядит счастье в этике гуманизма?	205
§ 11. Как выглядит счастье в этике индивидуализма?	210
§ 12. Можно ли дать общее определение счастью?	212
§ 13. Что такое совершенство?	216
§ 14. Что такое добродетель?	219

§ 15. Какие виды добродетели бывают?	222
§ 16. В чем проявляют себя высшие разумные добродетели?	224
§ 17. Что такое свобода?	231
§ 18. Что такое добро?	236

Глава 5. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ	240
§ 1. Введение	240
§ 2. Чем отличается философия религии от религиозной философии?	242
§ 3. Какие вопросы в философии религии считаются главными?	244
§ 4. Какие существуют типы отношения к религии?	247
I. Онтологические проблемы философии религии	255
§ 1. Что есть Бог?	255
§ 2. Какие есть типы религий?	257
§ 3. Как Бог творит мир?	262
§ 4. Как Бог относится к миру?	266
II. Антропологические проблемы философии религии	271
§ 1. Каково происхождение души?	271
§ 2. Имеет ли душа структуру?	275
§ 3. Тело – это «храм» или «темница» для души?	279
§ 4. Каково отношение к смерти в различных религиях?	283
III. Гносеологические проблемы философии религии	286
§ 1. Введение	286
§ 2. Что такое благодать?	287
§ 3. Какова природа и роль священных текстов?	292
§ 4. Что такое экзегетика?	294
§ 5. Что такое религиозный символизм?	297
IV. Этические проблемы философии религии	299
§ 1. Введение	299
§ 2. Какие добродетели в морально-государственных религиях?	301

§ 3. Какая главная добродетель в христианстве? . . .	303
§ 4. Какие добродетели в интеллектуальных религиях? . . .	306
§ 5. Какие добродетели ведут к отрицанию существования мира? . . .	312
Глава 6. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ . . .	315
§ 1. Введение . . .	315
I. Основные модели философии истории . . .	318
§ 1. Что собой представляет провиденциальная модель философии истории? . . .	318
§ 2. Что собой представляет космоцентрическая модель философии истории? . . .	319
§ 3. Что собой представляет формационная модель философии истории? . . .	321
§ 4. Что собой представляет модель «конца истории»? . . .	322
II. Переходные модели философии истории . . .	326
§ 1. Что собой представляет модель истории «осевого времени» Карла Ясперса? . . .	327
§ 2. Как выглядит философия истории Гегеля? . . .	329
§ 3. Как выглядит цивилизационная модель философии истории Освальда Шпенглера? . . .	332
Глава 7. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ . . .	336
I. Онтологические проблемы социальной философии . . .	336
§ 1. Что такое общество? . . .	336
§ 2. Какие есть концепции происхождения общества? . . .	338
§ 3. Что такое государство? . . .	342
§ 4. Какие есть концепции происхождения государства? . . .	345
§ 5. Какие могут складываться отношения между обществом и государством? . . .	350
II. Антропологические проблемы социальной философии . . .	352
§ 1. В чем отличие понятий «человек», «индивид» и «личность»? . . .	352

§ 2. Как соотносятся биологическое и социальное в личности? . . .	353
§ 3. Какие есть механизмы социализации личности? . . .	355
§ 4. Что такое социальный статус и социальная роль? . . .	357
§ 5. Что такое социотипы и зачем они нужны? . . .	359
III. Гносеологические проблемы социальной философии . . .	361
§ 1. В чем специфика социального познания? . . .	361
§ 2. Что такое социальное наблюдение? . . .	363
§ 3. Что такое социальный эксперимент? . . .	364
§ 4. Что такое социальное моделирование? . . .	366
§ 5. Что такое социальное предвидение? . . .	368
IV. Этико-мировоззренческие проблемы социальной философии . . .	371
§ 1. Что такое идеология? . . .	371
§ 2. Что такое либерализм? . . .	373
§ 3. Что такое консерватизм? . . .	374
§ 4. Что такое анархизм? . . .	375
§ 5. Что такое религиозный фундаментализм? . . .	377
Глава 8. ФИЛОСОФИЯ КРАСОТЫ . . .	379
I. Онтологические проблемы эстетики . . .	379
§ 1. Что такое эстетика? . . .	379
§ 2. Что такое искусство? . . .	382
§ 3. Можно ли выделить «предметное поле» эстетической реальности? . . .	385
§ 4. Как в бытии проявляется красота? . . .	386
§ 5. Какова природа прекрасного и ее связь с красотой? . . .	389
II. Антропологические проблемы эстетики . . .	395
§ 1. Какова природа эстетического сознания? . . .	395
§ 2. Какова структура эстетического сознания? . . .	398
§ 3. Что такое эстетический вкус? . . .	402
§ 4. Что такое эстетическая свобода и совершенство? . . .	405
§ 5. Кто такой гений? . . .	407

III. Гносеологические проблемы эстетики	411
§ 1. Какова роль аллегории в познании?	411
§ 2. Какова роль гротеска в познании?	413
§ 3. Какова роль метафоры в познании?	415
§ 4. Какова роль пафоса в познании?	416
§ 5. Какова роль иронии в познании?	418
IV. Этические проблемы эстетики	421
§ 1. Какова роль красоты в нравственном воспитании?	421
§ 2. Какова роль музыки в нравственном воспитании?	423
§ 3. Какова роль поэзии в нравственном воспитании?	426
§ 4. Какова роль танцев в нравственном воспитании?	429
§ 5. Какова роль живописи в нравственном воспитании?	431
Заключение	434

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО ПСИХОЛОГО-СОЦИАЛЬНОГО ИНСТИТУТА

Издательство создано в 1995 году при Московском психолого-социальном институте. Институт готовит специалистов в области психологии, специальной психологии и социальной педагогики, логопедии, а также в области права и экономики, социально-культурного сервиса и туризма, лингвистики.

Авторами учебников и учебных пособий для высшей школы, издаваемых институтом, являются известные ученые и преподаватели, виднейшие специалисты в различных областях гуманитарных наук, научная и преподавательская деятельность которых широко известна не только в России и странах СНГ, но и далеко за их пределами.

Для обеспечения учебного процесса Московским психолого-социальным институтом издается в год более 200 наименований научной, учебной и учебно-методической литературы, разработанной на основе нового поколения государственных образовательных стандартов и грифованной Министерством образования и науки РФ и РИСО Российской академии образования. Учебная литература Московского психолого-социального института востребована студентами и преподавателями вузов. Издаваемая литература выходит в сериях «Библиотека педагога-практика», «Библиотека социального работника», «Библиотека социального педагога», «Библиотека школьного психолога», «Преподавание психологии в школе», «Библиотека психолога», «Библиотека логопеда», «Библиотека студента», «Библиотека юриста», «Библиотека экономиста», «Библиотека менеджера» и др. Завершено издание 70-ти томов уникальной серии «Психологи Отечества», не имеющей аналогов в мире. В 2004 году вышли в свет первые издания новой серии «Психологи России», в которой представлены работы ведущих психологов России XX века.

Ознакомиться с полным ассортиментом изданий и сделать заказ можно по адресу:

115191, г. Москва, 4-й Рощинский проезд, д. 9А.

E-mail: publish@col.ru или ipppk@yandex.ru

Справки о наличии книг, контейнерная отправка заказов, заключение договоров на поставку литературы:

тел./факс: (095) 234-43-15 или тел. 958-19-00 (доб. 111).