**Лега В.П. Лекции по истории западной философии**

**История античной философии**

Предмет философии. Первая лекция, как вы сами понимаете, должна быть вводная. Однако она может быть весьма важной и даже определяющей во всем нашем курсе. Давайте начнем с определения. Итак, что такое философия? И, отвечая на этот вопрос, мы сразу сталкиваемся с огромными трудностями.

**История античной философии (продолжение)**

Сократ О Сократе говорить довольно-таки сложно. Сложно в том плане, что философия Сократа и его жизнь составляют одно целое и тот метод, который мы ранее применяли, изучая жизнь и сочинения, располагая по какой-то системе учение философов, для Сократа совершенно не годится. Хотя именно таким методом излагается его учение в большинстве учебников по истории философии.

**История античной философии (продолжение)**

Плотин Жизнь и трактаты Не в такой мере известный обывателю, как Сократ, Платон или Аристотель, древнегреческий философ Плотин (III в. после Р.Х.) вполне может быть поставлен в один ряд с названными только что гениями античной мысли. До Плотина античная философская мысль развивалась примерно тысячу лет.

**Средневековая философия**

В конце II в. христианская Церковь укрепляется и перед христианским богословием возникают новые задачи. Христианству необходимо уже не просто защищаться от язычества, иудаизма и других религий — возникают задачи распространения и пропаганды учения Христа. Появляется необходимость систематизации христианского богословия. В это время появляются богословы, которые заложили основы церковно-христианской философской мысли.

**Средневековая философия (продолжение)**

Пьер Абеляр Наибольшее выражение спор об универсалиях получил в философии Петра, или Пьера, Абеляра (1079-1142 гг.). Это была личность трагическая и парадоксальная. С одной стороны, Абеляр был осужден на двух соборах и обвинен

**Философия эпохи Возрождения**

Термин «Возрождение», или «Ренессанс», известен каждому человеку. Мы знакомы с наследием этого времени — живописным, литературным, музыкальным, знаем и о философском наследии. Эпоха Возрождения — достаточно сложный феномен западноевропейской культуры середины XIV — конца XVI в. В западном Возрождении принято разделять три периода: 1-й период (гуманистический, или антропоцентрический): сер.

**Философия нового времени. Галилео Галилей. Френсис Бекон**

Галилео Галилей Галилео Галилей (1564–1642) происходил из знатного, но бедного флорентийского рода. Закончил медицинский факультет Пизанского университета, впоследствии преподавал математику там же, а еще позднее — в Падуанском университете. Изучает античную математику

**Философия нового времени.(продолжение)**

Давид Юм Юм родился в 1711 г. в обедневшей дворянской семье. В 20 лет он поступает в Эдинбургский университет, работет некоторое время коммерсантом, а затем едет во Францию, желая получить лучшее образование (хотя английское образование считалось более совершенным), и поступает в 1734 г. в иезуитский колледж Ла Флеш, где учился и Декарт. В 1737 г.

**Философия нового времени (продолжение)**

Иоганн Готлиб Фихте Среди последователей Канта следует выделить Иоганна Готлиба Фихте, который является одновременно и его критиком(1762–1814). Фихте происходил из бедной крестьянской семьи, рос без образования, и ждали его, по всей видимости, только труд и заботы по добыванию хлеба насущного. Но случилось так, что судьба его сложилась иначе.

**Современная западная философия. Позитивизм**

В этом семестре мы рассмотрим современную западную философию. Она охватывает период с 20-х годов XIX в. до сегодняшних дней. Временные рамки не обусловливают полностью границы культурных рамок, так что мысль, которая положит начало современной философии, начинает зарождаться во времена, когда еще жили Гегель и Фейербах. В начале XIX в.

**Современная западная философия (продолжение)**

Эдмунд Гуссерль Эдмунд Гуссерль (1859—1938) — один из наиболее выдающихся мыслителей XX в. Он явился основателем одного из самых влиятельных философских течений XX в. — феноменологии. Гуссерль был в молодости математиком, и достаточно таланливым, учеником Вейерштрасса.

Глава: История античной философии

**Предмет философии**

Первая лекция, как вы сами понимаете, должна быть вводная. Однако она может быть весьма важной и даже определяющей во всем нашем курсе.

Давайте начнем с определения. Итак, что такое философия? И, отвечая на этот вопрос, мы сразу сталкиваемся с огромными трудностями. Собственно говоря, определение любой науки, даже не науки, а любой сферы деятельности, как правило, заложено в самом ее названии. Когда мы говорим «физика», то понимаем, что это наука о природе. Когда говорим «биология», то знаем, что в переводе с греческого — это наука о жизни. Социология — наука об обществе. Богословие — тоже ясно. Философия в переводе с древнегреческого означает «любовь к мудрости» (fileo — любить, sofia — мудрость). И сразу возникает вопрос: почему философ называет себя любителем мудрости? Разве физик, биолог или просто обыватель, вечером открывающий хорошую книгу, не любит мудрость? Почему философ противопоставляет себя физику, говоря: вот я, философ, люблю мудрость, а ты, физик, ее не любишь. Таким образом, исходя из самого понятия, названия дисциплины, мы не можем сказать, что означает эта область человеческого знания.

Несколько слов об истории самого термина «философия». Слово это, как я уже сказал, древнегреческое. Впервые это слово (точнее, глагол «философейн», как бы мы сейчас сказали — «философствовать») употребил Геродот. Философы же приписывают введение термина «философия» Пифагору, одному из первых древнегреческих философов, который был также религиозным мыслителем и математиком. Однако Пифагор определения философии не оставил, ибо он ничего не писал. А вот Платон, писавший свои произведения в форме диалогов, в которых, кроме одного, главным действующим лицом является учитель Платона Сократ, непосредственно указывает, что термин «философия» ввел Сократ.

Сократ жил во времена, когда активно действовали так называемые софисты. Сейчас этот термин стал несколько нарицательным и облекся негативным смыс-лом, а во времена Сократа термином «софистэс» обозначали мудрецов, умных людей, которые обучали всех желающих различного рода наукам. Сократ же утверждал, что подлинным софистом, мудрецом, является один лишь Бог. Человек не может быть мудрецом, он может быть только лишь любителем мудрости, философом. Таким образом, Сократ противопоставлял себя софистам, и в этом противопоставлении и появился впервые термин «философия», «философ». В этом смысле этот термин употребляется и у Платона. Ученик Платона Аристотель еще более способствовал утверждению термина «философия», противопоставив ее другим наукам и введя классификацию наук, в которой первое место занимала именно философия, которую Аристотель называл также теологией, учением о Боге. И после Аристотеля термин «философия» уже прочно утвердился в древнегреческом языке. Однако, наблюдая развитие философии, мы видим еще одну ее удивительную особенность. Мыслители до Аристотеля, даже до Сократа, занимались не только философией, но и учением о природе, тем, что мы называли бы физикой, и учением о жизни, что мы называли бы биологией. Да и сам Аристо-тель физику называл второй философией. Биология у него была также частью философии, так же, как и психология. И после Аристотеля многие философы занимались и физикой, и биологией, и астрономией, и другими естественными науками.

Со временем от философии начинают отпочковываться другие науки. Отпоч-ковывается с самого начала, уже после Пифагора, математика. В дальнейшем — геометрия и астрономия. После Гиппократа, Аристотеля и Галена — медицина. В эпоху Возрождения отделяется физика, в дальнейшем появляется химия. В XIX в. отделяется психология. В ХХ в. появляется социология, и т.д. Науки отпочковывались, а философия как была, так и осталась.

Может быть, на вопрос, что такое философия, нам могли бы ответить сами философы. Приведу несколько наиболее распространенных определений философии. Согласно Сократу, философия есть исследование самого себя. Платон утверждал, что философия — это учение о вечно сущем и неизменном, т.е. наука об идеях. По Аристотелю, философия есть наука, исследующая все сущее как таковое, первое начало всего существующего. Средневековые западные схоластики философией считали основанное на христианской вере познание Бога, мира и человека и их отношений. Немецкий философ Фихте считал философией знание об абсолютном. Даже по этому не столь большому перечню видно, что полного согласия в понимании предмета философии нет.

Посмотрим в энциклопедии. В энциклопедическом словаре Брокгауза и Эф-рона приводится определение, по-моему, Э. Радлова: «Философия есть свободное исследование основных проблем бытия, человеческого познания, деятельности и красоты». Другое распространенное определение — определение Дебольского, которое было распространено в 20-х годах, из словаря Гранат: «Философия — это наука, имеющая задачей установление первых и основных истин, т.е. истин, служащих основоначалами или принципами для прочих истин». Определение в Большой Советской Энциклопедии, которое во многом основывается на определении Ф. Энгельса: «Философия есть учение об общих принципах бытия и познания, об отношении человека и мира; наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления».

Сравнивая все эти определения, мы сразу же видим огромнейший разнобой, если не сказать противоречие. По Фихте и Шеллингу, философия есть наука об аб-солютном, другие говорят, что философия есть учение о развитии, т.е. об относительном. Радлов утверждает, что философия есть свободное исследование, Дебольский и БСЭ утверждают, что философия есть наука об общих законах, и т.д., но ведь наука не может быть свободной, она исследует необходимые законы.

Более того, возьмем любое определение, даже последнее: «Наука о наиболее общих законах развития бытия, общества и мышления». Может ли определение включать в себя понятия, которые сами надо определять? Может, но это плохое определение. Или, по крайней мере, эти понятия могут быть определены в другой науке. Физик не будет говорить, что такое молекула, он скажет вам об энергетической связи между атомами, а не об их валентности и пр. Здесь же наоборот. Мы спросим: какая наука говорит о том, что такое бытие? — Философия. А что такое общество? — Изучите философию, узнаете. А что такое философия? — Это наука о наиболее общих законах природы и общества. Замкнутый круг. Мы строим определение на понятиях, которые определяются данной же областью знаний. И тем не менее, несмотря на такой огромный разнобой в определениях, никто из философов не будет спорить, что тот или иной мыслитель является философом. Можно легко определить, кто философ, а кто — нет, не фи-лософ, а физик или математик. То есть мы часто отличаем философа от нефилософа интуитивно. И это проявляется часто и в наших обиходных высказываниях, например, когда говорим: «Хватит философствовать», или что-нибудь в таком же духе.

Может быть, одним из основных критериев философии как раз и может слу-жить это наличие в определении замкнутого круга. Любая наука всегда будет стре-миться строить определения, стараясь избежать замкнутого круга. Если мы говорим, что физика есть наука о природе, то на вопрос, что такое природа, физик ответит, что это входит в компетенцию не его науки, а философии. Физик исследует природу, а существует она или не существует, познаваема или непознаваема — это философские вопросы. Для физика природа существует, это аксиома. То, что она познаваема, также не подлежит сомнению — сомневаться будет философия. Так же и с другими науками. Поэтому, если мы видим круг в определении, то, скорее всего, эта область знаний относится к философии.

Итак, среди философов нет согласия в отношении определения предмета философии. Но может быть, философия отличается от других областей знания своим методом? Вроде бы это кажется похожим на истину. Действительно, у философии есть свой метод. Философия всегда умозрительна. Философия не формализуема в отличие от математики, математической физики, просто физики, химии и других точных наук. Но тут сразу же вспоминаются такие мыслители XIX в., как Конт, Маркс, Ницше, которые упрекали философию именно в ее умозрительности. Маркс, а вслед за ним Ленин утверждали, что критерием истины является практика, что философия, оторванная от практики, всегда будет сползать в ошибочность. Конт утверждал критерием истины философии не практику, а на-учность, т.е. философия должна быть ориентирована на науку, иначе философия — это бесполезное мудрствование. Ницше считал критерием философии жизнь, саму жизнь. ХХ в. как раз оказался веком проверки на практике этих трех основных учений: и в действительности получилось, что философия отнюдь не теоретическая дисциплина. Недостаток всех предыдущих философий Маркс видел именно в том, что они объяснили мир, и своей задачей считал изменить его. И философы XX в. успешно этим занялись: успешно, конечно, не по результатам, а по усилиям.

Но, с другой стороны, и теоретических наук сколько угодно. Математика даже еще более теоретическая наука, чем философия. Отличие, быть может, в ее формализуемости, но в философии также можно найти примеры формализации — у Аристотеля, Спинозы. А в современной западной аналитической философии даже не найдешь границы, где кончается математика и начинается философия. Да, собственно, и сам Ньютон свою знаменитую диссертацию назвал «Математические начала натуральной философии», а ведь это работа по механике, математической механике. Так что и по методу мы, скорее всего, не отличим философию от других наук.

Может быть, стоит пойти по другому пути, отталкиваясь от того, что мы зна-ем. Что такое наука, мы знаем. Что такое искусство, мы тоже знаем. Мы знаем и что такое религия. Поэтому надо выяснить, относится философия к науке, к религии или к искусству, и таким образом точнее понять суть философии.

Есть ли что-то общее между философией и наукой? Очень многие считают, что философия есть наука. По крайней мере, 70 с лишним лет нас учили, что фило-софия есть наука о наиболее общих законах бытия, общества и мышления. Философия есть наука, и отличие советского общества в том, что оно построено на научной философии, а вся остальная философия была ошибочной, т.е. ненаучной. Поэтому, говорили с высоких трибун и на страницах партийных книг, мы будем строить правильное общество, ибо оно основано на научной философии.

Попробуем посмотреть на философию с этой точки зрения. Что такое наука? Определение давать не будем, так как это вопрос сам по себе уже философский, но некоторые основные черты науки мы знаем. Первое — это общезначимость. Если Ньютон открыл свой закон, то это не значит, что он его создал, — он его открыл. Законы Ньютона истинны всегда и везде, и если Эйнштейн создал теорию относительности, то он создал теорию, а не законы. Он не отменил законы Ньютона, а определил границы их применения, т.е. область малых скоростей и малых гравитационных сил. Законы Эйнштейна и Ньютона, как и множество других законов, действуют всегда и везде. И это является одним из основных принципов для определения, является то или иное открытие истинным или нет. Ес-ли эксперимент был проведен в Калифорнии, то он точно такие же результаты должен дать и в Москве и где-нибудь в Гайяне. Поэтому второе положение — принцип верифицируемости, проверяемости — также является основным для определения научности знания. Отвечает ли этим принципам философия? Скорее всего, нет. Например, Платон создал свое собственное философское учение. Ари-стотель, его ученик, подверг теорию Платона разрушительной критике. Тем не менее мы считаем и Платона, и Аристотеля величайшими философами. Существует множество философских систем: система Декарта, система Лейбница, система Фихте, учение Гегеля, Маркса, Бергсона, учение Сартра, Хайдеггера, Ансельма Кентерберийского. Можно назвать массу имен тех, кто создавал философские системы или учения. Философы часто не признавали друг друга, до такой степени они были противоположны в своих оценках. Философы могли говорить о том, что философия есть царица наук, она выше всех остальных областей знаний, как говорил Гегель. По Гегелю, выше всего стоит философия. Религия, в том числе и христианство, стоит на второй ступени. Сам Гегель считал себя человеком верующим. Или наоборот, Конт считал, что философия — это ошибка, что существует только наука, а если и может существовать философия, то лишь как метанаука, как учение о науке. И тем не менее, мы и Огюста Конта и Гегеля изучаем в равной степени в учебниках по истории философии. Отрицаешь философию — значит философ. Это, кстати, может быть еще одним критерием, потому что отрицать, опровергать философию можно только философски.

Может ли быть наукой такое учение, которое позволяет и допускает столь ра-зительное многообразие внутри себя? Можно ли сказать, что существует биология Линнея, биология Ламарка, биология Дарвина, Лысенко, Мичурина и т.п.? Нет. Существует или биология, или лжебиология. Да, генетика Менделя совместима с учением Дарвина, но Дарвин не совместим с Линнеем и Ламарком. Надо выбирать или Ламарка, или Дарвина. Не может быть различных сывистем в науке. Философия же позволяет себе это. Более того, разве можем мы сказать, что существует русская или немецкая физика? А русская философия существует. И существует немецкая классическая философия, существует английская философия, которая отличается от французской. Человек, который прочитает хотя бы несколько десятков философских книг, зачастую по стилю может определить, кто по национальности писал ту или иную книгу, отличить книгу немецкого философа от французского, от американского, от английского, от русского. Но говорить о национальной науке бессмысленно. Таким образом, и наукой мы не можем назвать философию, ибо она и не общезначима, и тем более не верифицируема.

Может быть, философия в таком случае есть искусство? Действительно, су-ществует множество философий, и каждый выбирает ту, какая ему больше нравится. Возможно, что, к примеру, и Кант прав, и Фихте прав, зачем спорить, кому что нравится. Как в области искусства: тебе нравится Бетховен, а мне Рахманинов: не будем говорить, чья музыка истиннее. Кому-то нравится Толстой, кому-то нравится Золя: значит ли это, что какая-то литература истиннее? Это искусство, это выражение своего внутреннего мира, своего взгляда на мир, отношение внутреннего и внешнего мира человека. Такие мыслители, как Ницше, Камю, Платон, писали свои произведения в художественной форме. К тому же каким системам часто отдаются предпочтения? Да тем, которые написаны хорошим языком. Жан-Поль Сартр и Анри Бергсон были даже лауреатами Нобелевской премии по литературе.

Может быть, философия и есть форма искусства, форма самовыражения? Между прочим, Белинский так и считал. В 60-х годах во Франции даже возникла школа, которая утверждала, что философия есть искусство. Зачем спорить, какая система истиннее: все системы истинны, у каждой есть своя логичность, своя стройность. Будет ли спорить Скрябин, скажем, с Чайковским о том, чья музыка более истинна? Вопрос риторический.

Но споры между философами — это естественное дело, и философия всегда строится как доказательная система. Философ никогда не будет писать просто так, он всегда будет доказывать свою истину. Если какой-нибудь композитор, или писатель, или художник будет доказывать, что его взгляд на мир является более ис-тинным, то это уже не его искусство, а его философские, искусствоведческие мыс-ли. То есть вполне можно определить и отделить, где искусство, а где философия.

Получается, что философия ни с наукой, ни с искусством не могут быть объе-динены. Когда мы говорим, что философия есть наука, тут же возникают аргументы в пользу того, что философия есть искусство, но и в этом случае нет согласия, ибо философия есть доказательная дисциплина.

Но, может быть, философия есть некая разновидность религии? Так же, как существует многообразие религий, и каждая претендует на то, что именно она яв-ляется единственно истинной, так же как эти религии прибегают к доказательствам, основываются на некоторых богооткровенных принципах, которые можно назвать аксиомами для научно мыслящего человека, а затем из этих положений, догматов, выводятся другие положения, которые часто доказываются, обосновываются, аргументируются, — чем не философия? Однако не ошибусь, если скажу, что многие из присутствующих в этой аудитории являются в той или иной мере противниками философии. Что значит искать истину, любить истину? Господь сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь». Что еще, о чем спорить? Изучайте Писание, а не Платона или Канта, если вы надеетесь обрести жизнь вечную.

Однако обращаю ваше внимание на тот факт, что философия существует в последние десять-двадцать веков лишь в христианской Европе и Америке. Гово-рить о мусульманской философии можно было лишь в отношении ее средневеко-вого периода. В буддизме другое положение, там мы просто не найдем границы между философией и религией. Почему я и строю свой курс, как историю западной философии. Курс истории восточной философии я считаю в рамках Богословского Института излишним, потому что у вас будет курс истории религий. И там же вы, изучая восточные религии, изучите восточную философию. Это фактически одно и то же. В чем отличие философии буддизма или философии даосизма от религии буддизма или даосизма? Да ни в чем. Это европеец может выделить некие философские элементы в этих религиях.

Как относится к философии христианство? Может быть, в творениях отцов Церкви или в Священном Писании мы найдем ответ на этот вопрос? Апостол Павел пишет в одном из посланий: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол: 2,8). То есть философия не осуждается огульно, просто показывается опасность философии мирской, нехристианской, а философия христианская, наоборот, приветствуется. А в Деяниях апостолов описывается эпизод проповеди апостола Павла в Афинском Ареопаге. Вы помните, что в Ареопаге присутствовали среди прочих и философы — стоики и эпикурейцы. Апостол Павел обращается к ним и говорит, проповедуя распятого Христа: «Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17, 23). Стоики, эпикурейцы, не зная, чтут Христа? Эти философы — те же христиане, только которые не знают Христа? Или возьмем отцов Церкви. Многие из них активно ис-пользовали философские идеи и понятия в своих трудах. О заимствовании арисотелевских положений преп. Иоанном Дамаскиным или платоновских бл. Августином хорошо известно. В работе «Источник знания» преп. Иоанн Дамаскин дает такое определение философии: «Философия есть познание сущего в качестве сущего, т.е. познание природы сущего. И еще философия есть познание Божественного и человеческого, видимого и невидимого. Далее, философия есть попечение о смерти, как произвольной, так и естественной. Ибо... смерть двояка: во-первых, естественная, т.е. отделение души от тела, во-вторых, произвольная, когда мы презираем жизнь настоящую и устремляемся к будущей. Далее, философия есть уподобление Богу. Уподобляемся же мы Богу через мудрость, т.е. истинное познание блага, и через справедливость, которая есть нелицеприятное воздаяние каждому должного, и через кротость превыше справедливости, когда мы делаем добро обижающим нас. Философия есть также искусство искусств и наука наук, ибо философия есть начало всяческого искусства, и через нее бывают изобретаемы всяческое искусство и всяческая наука... Далее, философия есть любовь к мудрости; но истинная Премудрость — Бог, и потому любовь к Богу есть истинная философия» . Подобный же подход можно обнаружить и в Словах о богословии свт. Григория Богослова. Да и сам термин «философия» очень часто использовался отцами Церкви, только в русском переводе их творений это не всегда легко заметить, ибо переводчики в XIX — начале XX в. обычно предпочитали давать перевод этого греческого слова — «любомудрие».

Так что одно могу я сказать в итоге моего краткого очерка: что такое филосо-фия — сказать крайне сложно. К какой сфере человеческого познания она относит-ся — тоже сказать пока не могу. Единственное, что можно сказать с полной уверенностью, — это то, что философия — не наука, не искусство и не религия, это философия. И изучать ее надо именно для того, чтобы кто-нибудь не увлек вас какой-нибудь философией и пустым обольщением по преданию человеческому, а не по Иисусу Христу. Именно для этого. Просто человек, не знающий философию, обязательно будет увлечен каким-нибудь обольщением. Естественно, мои слова не убедят всех сразу же. Об этом мы еще с вами поговорим и поспорим. Эти споры будут продолжаться, когда мы будем изучать тех или иных мыслителей.

Можно здесь же задать вопрос: а зачем нужно изучать историю философии? Можно взять учебник православной философии (скажем, «Основы христианской философии» В. Зеньковского или какой-нибудь другой) и изучать его. Зачем изучать что-то ошибочное? Лучше сразу ознакомиться с истинной философией, оставив в стороне историю развития с ее заблуждениями. А затем, что, изучая даже самый лучший учебник, нельзя научиться философствовать, мыслить, этому может научить лишь совместное мышление с гениями философии — с Платоном, Ари-стотелем, Плотином, Спинозой, Соловьевым. К тому же нет философии «вообще». Нет единственно истинной философии, есть множество философий. И нет, фактически, развития философии. В этом еще одно отличие философии от науки. Наука всегда развивается. Если сравнить, скажем, Гейзенберга и Фарадея, то ясно, что Гейзенберг, живя позднее, развил дальше физику, открыл новые законы, которые не отменяют фарадеевские, но наоборот, расширяют область их применения и уточняют их. Теория Коперника отменяет теорию Птолемея, потому что она была ложной и неистинной. В философии этого нет. Мы не можем сказать, что пришел Кант и отменил Платона, хотя Кант так и считал. Он сказал, что произвел «коперниканский» переворот в философии. Потом этот коперниканский переворот производил Гегель, потом Маркс, и еще много кто производил «перевороты» в философии, а Платон и Сократ как были гениальными философами, так и остались. Философия никогда не отменяет сама себя. Поэтому, чтобы изучать философию, нужно изучать философию в ее развитии, читать самих философов, и, читая их, мы интуитивно, сердцем, душой поймем, что такое философия, и сами научимся правильно мыслить. Вы увидите, как аргументируют и отвечают на вопросы гении, и после этого, я надеюсь, более критично будете относиться к своим первоначальным опытам и не всегда удачным попыткам. Поэтому мы будем с вами читать философов, читать активно. Может быть, не так много, как на философском факультете, но основные произведения мы читать бу-дем.

Я уже говорил, что невозможно дать четкое определение философии как конкретной науки. Существует множество систем, множество философий, и именно это множество философий составляет философию как таковую, философию как интеллектуальное достижение человечества. Кроме того, изучать любую науку проще всего, следуя за развитием мысли со всем человечеством. Изучая историю философии, а не просто конкретную философию, мы с вами лучше поймем и специфику различных систем, и язык, на котором ведутся философские диспуты. Мы лучше поймем и проблемы, которые волнуют философов.

История философии как отдельная область философии возникла еще в позд-ней античности. Знаменитая книга Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изре-чениях знаменитых философов», которую я вам также рекомендую, является прак-тически первым трактатом по истории философии. Она интересна тем, что в ней собраны фрагменты, описаны биографии и учения практически всех древнегреческих философов до Р.Х. и некоторых философов первых веков новой эры. О многих философах мы можем узнать только благодаря этой книге.

Диоген Лаэртский с самого начала выдвигает свою собственную концепцию возникновения и развития философии. Но можно считать, что первым историком философии был Аристотель, потому что в своих трактатах («Метафизика», «Физика», «О душе» и др.) он, подходя к решению того или иного вопроса, всегда показывал мнение предыдущих философов по этой проблеме, т.е. давал краткое историко-философское введение в исследуемый вопрос.

Возникновение философии

Во всех учебниках советского периода можно обнаружить расхожее мнение о том, что философия возникает из мифологии. Из мифологии же, как утверждают некоторые авторы, возникает и религия. Таким образом, философия возникает как некое развитие мифологического взгляда на мир и, разумеется, как некоторое следствие практического освоения мира. Что-то в таком взгляде истинно, но с чем-то мы согласиться не можем. Этот взгляд подразумевает (см., например, книгу А. С. Богомолова), что религия возникает из мифологии как одно из ее следствий, а другим следствием мифологии является философия. С таким взглядом согласиться, конечно же, мы не можем.

Разумеется, первоначальным знанием человека было его знание о Боге, то знание, которое имели наши праотцы, непосредственно зная Бога и имея возмож-ность с Ним разговаривать. В дальнейшем же, вследствие и после грехопадения человек был изгнан из рая и вынужден был жить в совсем других условиях. Из поколения в поколение человек терял связь с Богом, но чувствовал в себе эту связь и пытался ее определить. Многие народы, кроме рода Авраамова, в поисках Бога пошли в неправильном направлении: начали поклоняться идолам и создавать лож-ных богов.

Следовательно, не религия возникает из мифологии, а наоборот, мифология является одним из следствий грехопадения человека, нарушения связи человека и Бога (вспомним одну из этимологий слова «религия» — связь человека и Бога). Люди в своих безуспешных поисках Бога начали обожествлять природу. Здесь сра-зу видна вторая ошибка концепций, согласно которым религия возникает из мифологии, что якобы человек выдумал богов вследствие обожествления природы. Чтобы природу обожествлять, нужно уже иметь какое-то представление о Боге, это очевидно. Поэтому вначале у человека должно быть хотя бы смутное представле-ние о Боге, чтобы он, пользуясь своими слабыми силами и разумом, испорченным грехом, видел в природе некоторых духов, демонов и создавал различные извращенные формы религии. Такими формами первобытного религиозного сознания являются: тотемизм, состоящий в обнаружении человеком связи своего рода, племени с определенными животными, растениями или явлениями природы; магия, т.е. вера в то, что при помощи заклинаний, различных слов люди могут воздействовать на явления природы, поскольку между этими словами и явлениями природы стоят духи, понимающие эти слова; фетишизм, т.е. поклонение некоторым вещам, в том числе явлениям природы, обожествление отдельных предметов, например, Солнца или других стихий; анимизм — вера в духов или в одухотворенность природы. В анимистической религиозности уже виден некоторый, как бы предваряющий философию взгляд на мир. Человек смотрит на мир, сначала посмотрев на себя. Человек видит свою душу, видит, что он движется и мыслит при помощи своей души, и этот же взгляд переносит на внешний мир, считая, что точно так же происходит движение и развитие всей природы. Природа, таким образом, населяется различными духами и богами. Человек объясняет природные явления, предполагая, что связь между ними есть отношение между этими духами и богами, а эти отношения он, соответственно, уподобляет отношениям между людьми. Таким образом, явления природы антропо-морфизируются и даже социоантропоморфизируются (см. учебник А. Н. Чанышева), т.е. особенности человека и общества переносятся на природный мир. Возникает мифология, в которой явления природы описываются при помощи отношений различных богов, управляющих миром. В этом есть некоторое развитие, поскольку любая мифология есть уже определенная абстракция и обобщение. Люди видят не просто явления природы, но понимают, что у них есть некая причина, и видят ее в неком боге. Впоследствии из этого обобщения и начинает возникать философия.

**Религии Древней Греции**

Попробуем проследить, каким образом возникает философия, на примере Древней Греции. Здесь издавна существовал культ умерших. Древние греки, или те народы, которые впоследствии стали древними греками, не сомневались, что душа существует отдельно. Под душой понимали, конечно же, не то, что мы сейчас по-нимаем под этим словом. Греческое слово «псюхе» иногда возводят к слову «псю-хос» — прохлада, т.е. та прохлада, которая производится посредством нашего дыхания. Эту этимологию будет использовать для своих целей христианский бо-гослов Ориген, утверждавший, что наши души охладели в своей любви к Богу. (Вспомним, что в русском языке слова «душа», «дух», «дышать» также имеют общее происхождение.) Греки пытались умилостивить души умерших, устраивали в честь них праздники, из которых впоследствии возникла греческая драма. Ведь если душа принадлежала человеку, который умер насильственной смертью, то она мстила людям (такие души назывались эриниями, или, в римской мифологии, фуриями). Эринии охраняли ворота в Аид, поскольку они никем не могли быть подкуплены.

Особенность греческой религии состояла в том, что под богами греки пони-мали сущность вещи или явления, в отличие от римской мифологии, где богом было само явление. Скажем, бог моря Посейдон символизировал собой сущность морской стихии, в то время как бог Нептун был само море со всеми его явлениями. Может быть, в этом мы увидим ключ к разгадке феномена греческой философии и поймем, почему философия возникает именно в Древней Греции, а в Древнем Риме философия всегда существовала лишь в форме чисто эклектического восприятия идей греческих философов.

Греческая религия не была единым цельным явлением, в ней существовало несколько религий. Среди большого многообразия греческих религий полезно ознакомиться с тремя формами — «религией Зевса», «религией Деметры» и «религией Диониса». Проследим, каким образом из этих религий возникают различные направления греческой философии.

Религия Зевса

Религия Зевса, пожалуй, лучше всего известна, хотя бы потому, что основные мифы и положения этой религии изложены в книгах Гомера и Гесиода. Гомера Ге-родот даже называет создателем греческой религии. Не будем спорить с Геродотом, но, как мне кажется, скорее всего он преувеличивал значение Гомера. У Гомера мы не встречаем систематизированной мифологии или, тем более, философии. Мифы и некоторые концепции, которые можно назвать философскими, встроены в повествование его «Одиссеи» и «Илиады». Только лишь внимательное чтение позволяет выделить некоторые предфилософские элементы и определить, каково же было мировоззрение самого Гомера.

Быть может, самым важным вкладом Гомера в философию (на это обращает внимание еще Аристотель) является постановка им вопроса о первоначале. Он спрашивает: что же было прародителем всего? И отвечает: «Океан всему прародитель». (Океан — это река, которая со всех сторон омывала Землю.) Кроме того, Гомер предлагает и некоторую космологию, утверждая, что существуют три части Вселенной: небо, земля и преисподняя, которая в свою очередь состоит из Аида и Тартара. По Гомеру, земля отстоит от неба на таком же расстоянии, как Тартар отстоит от земли. Венчает все Эфир.

Далее, в мифологии Гомера мы можем увидеть и предфилософский анализ явлений. В частности, боги, которые фигурируют в его «Одиссее» и «Илиаде», на-ходятся между собой в родственных связях. И это, конечно же, не случайно. Не случайно бог смерти Танатос является братом бога сна Гипноса: Гомер и его со-временники, видимо, пытались найти связь между сном и смертью и выражали ее на языке мифологическом, на языке родственной связи между богами.

Есть у Гомера и своеобразная антропология, учение о человеке. В человеке Гомер различает две части: душу и тело. Причем душа понимается трояко: душа как «псюхе» — бесплотный образ тела, как бы его копия, только нематериальная, не имеющая плоти, хотя и телесная; душа как «тюмос» — волевое начало в челове-ке; и душа как «ноос» (в более позднем языке — «нус»), т.е. как ум. Все три вида души существуют только у богов и человека, животные обладают первым и вторым видами души.

Еще один вклад Гомера в философию состоит в том, что боги у него не все-сильны. Они подчиняются судьбе, или мойре. Нельзя сказать, что это бог судьбы, это некая безличная судьба, как бы прообраз понятия закона.

Более разработанная концепция — и философская, и космологическая — со-держится в работах Гесиода, младшего современника Гомера. Перу Гесиода при-надлежат два дошедших до нас произведения — «Труды и дни» и «Теогония». «Труды и дни» посвящены истории развития человечества, описанию прошедшего Золотого века и того упадка, которого достигло человечество во времена Гесиода. В «Теогонии» же Гесиод показывает развернутую картину возникновения богов. И так же, как Гомер, он ставит вопрос о начале — уже не просто о субстанциальном начале, но и о начале хронологическом. Гесиода волнует вопрос: что было в самом начале, лежит в основе мира и явилось его порождающей причиной? Этой порож-дающей причиной у Гесиода оказывается хаос, который следует понимать не как некий беспорядок, а как бездну. Точнее, «хаос» — это некая пропасть между землей и небом. Впоследствии из хаоса рождаются боги — Гея (земля), Тартар, Эрос, Нюкта (ночь) и Эреб (мрак). Гея порождает из себя Урана, т.е. небо, нимф и Понт (море). (Я не буду останавливаться на других второстепенных богах.) В дальнейшем Гея и Уран рождают Титанов, Киклопов и гекатонхейров (сторуких). Уран стыдится своих отнюдь не прекрасных детей и не выпускает их из чрева матери Геи. Гея страдает, ненавидит Урана и тайком от него рождает одного титана — Крона. Одновременно с этим появляются такие боги, как Старость, Смерть, Печаль и т.д. Крон оскопляет Урана и выпускает всех остальных Титанов из чрева матери-земли.

На следующем этапе Крон и титанида Рея рождают известных нам по гоме-ровским мифам богов-олимпийцев. Однако Крон, помня то, что он сделал со своим отцом, подозревает, что и его дети сделают с ним то же самое, и пожирает своих детей. Рея вместо одного своего сына подсовывает ему камень, и Зевс оказывается таким образом уцелевшим. Зевсу освобожденные им гекатонхейры дают свое ору-жие — гром и молнию, и при помощи грома и молнии Зевс ниспровергает титанов и становится верховным богом греческого пантеона. Он сбрасывает в Тартар всех титанов и в качестве их тюремщиков — гекатонхейров.

Таким образом, Гесиод рассказал о том, что произошло до тех событий, которые описываются у Гомера. Гесиод гораздо в большей степени, чем Гомер, систематизирует историю возникновения мира, прослеживая ее в виде происхождения богов.

В дальнейшем у Зевса также рождаются дети, и один из его сыновей — Аполлон — становится другим верховным богом греческого пантеона. Религия Зевса и Аполлона стала практически официальной религией Древней Греции. Известен храм Аполлона в Дельфах, где прорицательницы-пифии вещали, сидя на треножнике, волю богов и в первую очередь — Аполлона.

**Религия Деметры**

Другая греческая религия, имеющая несколько иное происхождение, но впо-следствии слившаяся и в форме мифов пересекшаяся с религией Зевса и Аполло-на, — религия Деметры. Эта религия вырастает из мифа, согласно которому у Де-метры Аид похищает ее дочь Кору, или Персефону. Деметра обращается к другим богам, и те, не желая портить отношения с Аидом, приходят к компромиссному решению, согласно которому Персефона должна попеременно жить то на земле, то в Аиде. Таким образом, у людей появляется посредник между Аидом и землей, между загробным миром и земной жизнью, и люди узнают о том, что ожидает их после смерти. Вследствие этого возникают таинства Деметры и Коры. Эта религия была эзотеричной, в эти таинства-мистерии посвящались не все. В частности, вам должны быть известны Елевсинские мистерии. Посвященные в религию Деметры достигали посмертного существования. Следы этой религии можно найти в трагедиях Эсхила.

**Религия Диониса. Орфики**

Религия Диониса тесно связана с религией Деметры. В основе этой религии, пришедшей с севера, из Фракии, лежит поклонение богу Дионису, впоследствии ставшему богом вина. Он стал богом вина, в частности, потому, что поклонение Дионису проходило в форме употребления вина, неистовых плясок, т.е. того, что стало называться вакханалиями по другому имени Диониса — Вакх. Служителями бога Вакха, или Диониса, были вакханки. Во время вакханалий люди, участвовавшие в них, оказывались в состоянии экстаза (термин «экстаз» происходит от греческого «экстасис» — выхождение вне себя, т.е. как бы выхождение из своего собственного тела) и обнаруживали, что кроме тела у человека существует и душа и что душа может существовать независимо от тела. А поскольку зкстаз сопровождался различного рода приятными ощущениями и оставлял после себя ощущение истинности, то сторонники этой религии, дионисийцы, приходили к выводу, что состояние это является гораздо более истинным и достойным существования, чем состояние в теле. Появляется концепция, согласно которой существование в земном теле объявляется неистинным и что тело есть могила души. Развил и систематизировал религию Диониса Орфей, легендарный греческий герой. Согласно мифу, Орфей потерял свою возлюбленную Эвридику, умершую от укуса змеи, и, взяв с собой свою лиру, отправился к Аиду. Игрой на лире он усыпил стоглавого пса Цербера, умилостивил неумолимых эриний и уговорил Персефону, которая уже давно живет у Аида и является владычицей подземного царства, отпустить Эвридику. Персефона согласилась с одним условием, чтобы Орфей шел впереди Эвридики и не оборачивался на свою возлюбленную. Орфей уже почти вышел, но не выдержал и обернулся, так что Эвридика осталась в царстве Аида, а Орфей вышел один. Орфей так и остался однолюбом, верным Эвридике, и во время одних из вакханалий был растерзан вакханками. Жил на самом деле Орфей или нет, сказать сложно, но в книге «Фрагменты ранних греческих философов» Орфею посвящено довольно много страниц и практически восстанавливается из разрозненных цитат и фрагментов его «Теогония». Прочитав ее, можно ознакомиться и с орфеевскими мифами и узнать о теогонии, которая разрабатывалась в религии Диониса.

Характерно отличие религий Зевса и Диониса: у Гомера мы читаем, что зем-ная жизнь лучше и ценнее жизни загробной, что в Аиде обитают не души, а лишь тени; Орфей же утверждает обратное, что тело есть могила души и загробная жизнь является истинной и лучшей долей для человека.

Целью жизни орфики считали освобождение души от тела, разделяя при этом точку зрения, что душа после смерти вновь воплощается в тело — человека или животного — согласно той жизни, которую человек вел до своей смерти. Посвящение в таинства Диониса служило цели избавления человека от бесконечного возвращения в тело, достижения вечной блаженной жизни в царстве мертвых. Во «Фрагментах ранних греческих философов» приводится текст нескольких пластинок, найденных в Крыму. На этих пластинках явно друг под другом написаны следующие слова, отождествляемые орфиками:

**Жизнь Смерть Жизнь Истина Ложь**

**Истина Душа Тело**

В дальнейшем мы увидим, как из этих двух религий — дионисийской и аполлоновской — возникают две начальные школы древнегреческой философии — италийская, у истоков которой стоял Пифагор, и милетская, первым представителем которой является Фалес. Но необходимо отметить еще один источник греческого философствования — бытовое сознание.

**Семь мудрецов**

Все вы знаете о семи мудрецах. Они жили в VII—VI в. до Р.Х. Разные свидетельства причисляют к семи мудрецам разных мыслителей, но, как правило, во всех списках встречаются четыре мудреца — это Фалес, Солон, Биант и Питтак. Большинство высказываний семи мудрецов посвящены некоторым нравственным предписаниям. Таким образом, возникает этическое философствование, выражав-шееся в форме неких положений, максим, или гном. В качестве примера можно привести развитие темы меры. Практически у каждого мыслителя встречается та-кая мысль, что мера лучше всего. Клеобул: «мера лучше всего», Солон: «ничего — слишком», Питтак: «знай меру» и т.д. Это основное направление их мудрости — открытие гармонии в мире и человеке. Множество гномов выражают просто некие этические мысли, например: «Отца нужно уважать», «Лучше быть ученым, чем не-ученым», «Будь сдержан на язык», «К несправедливости питай ненависть», «Благочестие блюди» и т.д. Однако среди всех высказываний семи мудрецов следует выделить несколько. Прежде всего, это максима, о которой говорят Хилон и Фалес, и которая была выбита над входом в дельфийский оракул: «Познай самого себя». Эту фразу Сократ считал самой мудрой и избрал девизом своей собственной философии. Это уже не просто фраза, но девиз познания, самопознания, то, что стало целью и методом дальнейшей философии. И еще одну мысль Солона я бы выделил: «О тайном догадывайся по явному». Здесь выражается принцип дальнейшего научного познания. Причинность надо искать не среди явлений, а за явлениями надо искать скрытую причину, о которой можно судить по этому яв-лению.

**Милетская школа. Фалес**

Первым греческим философом по традиции считается Фалес Милетский. Вообще греческая философия возникла одновременно в двух местах. С одной стороны — в Восточной Греции, на побережье Малой Азии, т.е. в Ионии. Иония состояла из нескольких городов-полисов, одним из которых был Милет, известный тем, что в этом городе родились самые первые философы. Практически одновременно философия возникает на юге современной Италии. Основателем ее является Пифагор.

Несколько слов о периодизации античной философии. Ее обычно делят на три периода. Первый период — это досократики. Само название ставит временной и тематический предел. Второй период — то, что можно назвать классической греческой философией: это философия Сократа, Платона и Аристотеля. Третий период — философия эпохи эллинизма. Эллинистическая философия после Аристотеля представлена вначале тремя школами — стоицизмом, эпикурейством и скептицизмом. Кроме них существовали перипатетическая и академическая шко-лы, а в первые века после Р.Х. к ним добавилась неоплатоническая школа.

Сейчас мы займемся первым периодом древнегреческой философии, филосо-фии досократовской. Я вам уже рекомендовал книгу «Фрагменты древнегреческих философов». Дело в том, что произведения философов, живших до Платона, до наших дней не дошли. Известны только цитаты из работ этих философов, упоми-наемые у других мыслителей, живших гораздо позднее, чем философы-досократики. Поэтому о философии досократовского периода мы можем судить только по фрагментам, цитатам или просто по изложениям некоторых их мыслей. Встречаются они в первую очередь, конечно, у греческих философов — у Платона и Аристотеля, а также у мыслителей, живших в первые века после Р.Х., в том числе и у отцов Церкви. Много цитат мы находим у Августина, Иринея Лионского, Тер-туллиана, Климента Александрийского, Максима Исповедника и т.д. По этим фрагментам мы можем в более или менее правильной форме восстановить те философские взгляды, которых придерживались мыслители досократовского периода. Первоначально сборник фрагментов, собранных немецким филологом Дильсом, вышел в Германии в конце XIX в. Впоследствии книга неоднократно переиздавалась с дополнениями, но уже под редакцией ученика Дильса — Кранца. Первоначальное название книги — «Фрагменты досократиков». В русском издании книга вышла под названием «Фрагменты ранних греческих философов», потому что в нее были включены фрагменты мыслителей, которых не принято называть досократиками, — Гомера, Гесиода и др. Обратите внимание, что во «Фрагментах» часто цитируются отцы Церкви. И когда будете читать эту книгу, обращайте на это особое внимание, смотря, как отцы Церкви относятся к тому или иному мыслителю: или просто цитируют, или осуждают, или одобряют то или иное положение. Таким образом вы не только научитесь понимать античную философию, но и научитесь правильно с ней работать, выработаете христианское отношение к античной философии.

Итак, первым философом милетской школы (по традиции начинают именно с нее) является Фалес Милетский. Годы жизни его, как и многих других философов того времени, восстановить точно невозможно. Считается, что он жил в конце VII — первой пол. VI вв. По некоторым данным цифры уточняются, так что в учебниках философии можно найти такие годы: 625—547 до Р.Х. Фалесу припи-сывается несколько произведений, в числе которых «О началах», «О солнцестоянии», «О равноденствии», «Морская астрология» или «Астрономия». Причем «Морскую астрологию» считают подложным произведением, скорее Фалесу не принадлежащим. О жизни Фалеса вы можете узнать из книги Диогена Лаэртского. Советую вам при подготовке к семинарским занятиям прочитывать соответствующие места из Диогена Лаэртского.

Диоген Лаэртский указывает, что Фалес своей мудрости, в том числе и математике, научился в Египте . Однако Фалес внес много нового по сравнению с тем, что знали египетские жрецы. Египтяне могли делать некоторые геометрические вычисления. Фалес же, в отличие от них, ввел некоторый элемент доказательности в геометрию. В частности, он доказал несколько теорем в отношении треугольников (о равенстве треугольников по стороне и двум углам и т.д.). Внес он серьезный вклад и в астрономию — как следует из названия двух его произведений, он указал дни равноденствия и солнцестояния. Он предсказал солнечное затмение, которое случилось в 585 году. Хотя, как отмечают многие исследователи, Фалес еще не знал причину солнечных затмений и расчеты основывал только на эмпирических наблюдениях, которые вели египетские жрецы. Фалесу также принадлежит введение календаря в 365 дней и деление его на 12 месяцев. Он пытался объяснить причину, по которой происходят разливы Нила, и т.д. Даже сам круг вопросов, которыми занимался Фалес, показывает, что он был энциклопедически одаренный человек. Нас же интересуют в первую очередь его философские вопросы и ответ на вопрос, почему именно Фалес считается первым философом.

Среди его философских положений выделяются два. И именно эти положения упоминаются у Аристотеля. Первое положение: Фалес сказал, что начало всех ве-щей — вода. Мы помним, что примерно похожее высказывание есть у Гомера, который говорил, что «Океан всему прародитель». Однако, тем не менее, именно Фалеса мы считаем философом, а Гомера нет. Почему? У Гомера Океан, вода как стихия, стоит у начала родословия богов, т.е. вода есть только генетическое начало мира. Фалес же считает, что вода есть начало онтологическое, т.е. тот элемент, та субстанция, которая лежит в основе всех вещей. Фалес первым поставил вопрос о субстанции, о том, что лежит в основе многообразия нашего мира. То, что мир многообразен и полон огромного количества предметов, для всех очевидно. Проблема возникает тогда, когда мы поставим вопрос: а не лежит ли в основе этого многообразия нечто единое, объединяющее все эти предметы? И если лежит, то что это такое? То, что объединяет все многообразие предметов и лежит в его основе, называют субстанцией, или по-гречески — hupostasis, что дословно можно перевести как «под-лежащее, лежащее под». Фалес первым поставил этот вопрос и первым дал на него ответ, сказав, что в основе всего лежит вода. На основании это-го обычно делается вывод (как увидим, совершенно необоснованный), что Фалес в основе своей стихийный материалист.

Аристотель, цитируя Фалеса, размышляет, почему Фалес началом всех вещей посчитал воду. Я уже говорил, что вполне возможно влияние Гомера. Кроме того, указывает Аристотель, Фалес не мог не заметить, что в основе всей жизни лежит вода — пища содержит воду, сперма всех живых существ влажная, что все живое рождается из воды и живет за ее счет.

Второе положение Фалеса — все полно богов. И доказательство этого Фалес находил в том, что магнит притягивает к себе железо. Таким образом, душа — это двигательное начало. Она есть не только у живых, но и у вещей (такая концепция, приписывающая жизнь неживым предметам, называется гилозоизмом). Поэтому одушевлена вся вселенная, так что, цитирует Фалеса Анахарсис у Плутарха, не стоит удивляться тому, что промыслом бога совершаются прекраснейшие дела. Бог — это ум космоса, и космос — прекраснее всего, ибо он — творение бога.

**Анаксимандр**

Учеником Фалеса является Анаксимандр, который также жил в Милете, родился около 610 и умер ок. 546 г. до Р.Х. Анаксимандр написал произведение «О природе». Собственно, Анаксимандр первым дал такое заглавие, положив начало многочисленной череде произведений под названием «О природе» (Peri fuseos). Поэтому философов досократовского периода, как правило, называют фисиологами, т.е. учившими о природе (не путать с физиологией, хотя греческий корень один и тот же). Даже заглавие этого произведения Анаксимандра показывает область интересов первых греческих философов — это природа, а отнюдь не человек, что будет предметом интереса Сократа и последующих филосо-фов.

Анаксимандр также поставил вопрос о первоначале всего сущего, но в отли-чие от Фалеса, он назвал таким первоначалом апейрон. В переводе с греческого apeiros — «беспредельный». Субстантивированное существительное — to apeiron означает «беспредельное». Дословный перевод этого термина показывает, что Анаксимандр в поисках первоначала решил не останавливаться ни на одной из известных древним грекам стихий и положил в качестве первоначала всего нечто, не относящееся ни к одной из стихий.

Аристотель так объясняет, почему Анаксимандр ввел именно «беспредель-ное» в качестве первоначала. Во-первых, начало не может быть какой-то одной стихией, ибо в этом случае все остальные стихии в конце концов будут этой стихи-ей поглощены. Поэтому не будет и многообразия вещей. Во-вторых, поскольку многообразие всех вещей и явлений бесчисленное, то и начало, лежащее в основе всех вещей и явлений, также должно быть бесконечно. В-третьих, всякая вещь есть или начало, или происходит из начала, но у бесконечного нет начала, как нет и конца. Поэтому-то оно и есть божество. Весь мир находится в непрестанном движении, значит, это начало должно быть вечно и никогда не иссякать. Таким образом, на основе чисто рассудочных аргументов Анаксимандр приходит к выводу, что первоначало всех вещей должно отличаться от какой-либо стихии, быть неуловимым для наших органов чувств — т.е. быть «беспредельным», апей-роном.

Естественнонаучные взгляды Анаксимандра не отличаются такой же глубиной, как его философские воззрения, хотя и он внес значительный вклад в древнегреческую науку. В частности, тем, что он, как указывает Диоген Лаэртский, первым нарисовал границы моря и суши, т.е. первый нарисовал географическую карту. Высказывал он свои взгляды и по поводу нашего мироздания, говоря, что Земля находится в центре всего, что Солнце по размерам не меньше Земли и есть чистый огонь, а Луна светит отраженным светом, исходящим от Солнца. Первым создал солнечные часы — гномон. Указал, что Земля ни на чем не стоит, а есть парящее тело, находящееся в центре всего. На месте же она остается вследствие равного расстояния от всех точек космоса. По форме Земля представляет из себя цилиндр, подобный мельничному жернову.

Известно положение Анаксимандра, которое порождает разнообразные споры и домыслы: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель соверша-ется по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды в назначенный срок времени». Из этой загадочной фразы, приводимой Симпликием, ясно, по крайней мере, что наш мир не вечен. Вещи и весь мир возникают и уничтожаются. И возникновение это связано с какой-то роковой неправдой, т.е. вычленение вещей из первоначала, из апейрона, является, по всей видимости, нарушением некоторой гармонии. Почему это является нарушением и почему вещи оказываются должны друг другу, об этом можно только догадываться. Впоследствии эта идея вечного периодического уничтожения мира будет встречаться у многих философов, в частности — у Гераклита и стоиков.

**Анаксимен**

Следующий философ, живший после Анаксимандра — Анаксимен. Акмэ (то есть расцвет, наступавший в возрасте 40 лет) Анаксимена приходится на 546 г. Умер он, как указывает Диоген Лаэртский, в 528 или 525 г.

В качестве первоначала (а Анаксимена также интересовал именно этот вопрос, объединявший всех трех милетских философов) Анаксимен назвал воздух — еще один элемент, известный древним грекам. Это позволяет историкам философии, как правило, делать вывод, что Анаксимен не удержался на высоте мысли Анаксимандра. По всей видимости, это так. Но это еще раз показывает, насколько философия первых мыслителей была тесно сплетена с их религиозными воззрениями. Вы помните, каким образом древние понимали душу — как прохладу, дыхание. И у Анаксимена мы видим примерно тот же образ мысли. Он попытался определить, что же такое «беспредельное». Понимаете, что определить беспредель-ное, т.е. поставить беспредельному предел, невозможно. Но тем не менее Анаксимен в качестве беспредельного нашел воздух. Воздух, действительно, — это стихия, во-первых — невидимая, во-вторых — бесформенная, а в-третьих — безграничная, т.е отвечает всем критериям беспредельного. Поэтому Анаксимен, по-видимому, считал, что он развивал и уточнял мысль своего учителя. Кроме того, он, как и Фалес, считал, что все полно богов и что бог есть душа мира. А что такое душа? Душа — это дыхание. И так же, как наша душа есть наше дыхание, так и душа мира есть воздух. Поэтому такой ответ Анаксимена на вопрос о первоначале явился результатом как религиозного, так и философского подходов. С одной стороны, воздух есть начало философское, т.е. «беспредельное», с другой стороны — это есть душа мира, бог. Даже более того, Анаксимен заявляет, что все олимпийские боги возникли из воздуха. Воздух лежит в основе всего, в том числе и богов. Из воздуха посредством разряжения и сгущения образуются все остальные стихии и элементы. Разряжаясь, воздух становится огнем, а сгущаясь, он становится сначала ветром, потом облаками, потом водой, землей, камнями и всеми теми вещами, которые существуют на земле.

**Пифагор**

Практически одновременно с Милетской школой зарождается философия и на юге Италии, в другом конце великой Эллады. Первым представителем италийской философии является Пифагор. По месту своего рождения Пифагор также был милетцем, вернее ионийцем. Он родился на острове Самос, у побережья Ионии. Затем, как говорят, по совету Фалеса, Пифагор уехал в Египет набираться мудрости. Говорят, что путешествовал он и по Вавилонии, некоторые указывают, что дошел он даже до Индии, что, впрочем, весьма маловероятно. Ипполит в «Опровержении всех ересей» утверждает, что Пифагор встречался с Зороастром, у которого позаимствовал идею о двух изначальных причинах вещей. Затем он вернулся в Ионию, но когда на Самосе стал править тиран Поликрат (в 532 г. до Р.Х.), Пифагор отправился в Италию. Там, в городе Кротоне на юге полуострова он основал свою школу, которая стала называться Пифагорейским союзом. О Пифагоре известно еще меньше, чем о милетских философах; это практически легендарная личность: от него не дошли ни произведения, ни фрагменты, неясно даже, писал ли вообще что-нибудь. Пифагорейский союз какое-то время был довольно влиятельной организацией, и даже утверждается, что пифагорейцы в Кротоне и в других городах пришли к власти. Однако у Пифагорейского союза было множество врагов, и когда к власти пришли противники пифагорейцев, то их стали беспощадно уничтожать. Говорят, что их даже сжигали вместе с домами. По одной из версий, когда в одном доме сгорели самые близкие друзья Пифагора, то он покончил жизнь самоубийством. По другой версии, Пифагор удалился в Метапонт, где и умер. Пифагорейский союз существовал длительное время и после смерти Пифагора, напоминая некий монашеский союз: это были общины, членами которых могли быть и женщины, что для Древней Греции было не совсем обычным и являлось значительным демократическим завоеванием, как бы вызовом обществу. Хотя еще Фалес (по другой версии — Сократ) говорил, что он благодарен судьбе за три вещи: за то, что он родился человеком, а не зверем, мужчиной, а не женщиной, эллином, а не варваром. Но у Пифагора не было такого предпочтения одного пола другому, и в Пифагорейский союз принимались также и женщины. Философы-женщины в Древней Греции существовали лишь в пифагорейской школе.

Образ жизни Союза был замкнутым. С самого начала учение Пифагора было эзотерично, и распространять идеи Пифагора, выносить их за пределы Пифагорей-ского союза было строжайше запрещено. Лишь впоследствии один из последователей Пифагора — Филолай, испытывая огромную денежную нужду, продал три трактата Пифагора, и лишь тогда идеи Пифагора стали известны широкой общественности. Говорят также, что Платон купил один из этих трактатов и изложил в своем собственном диалоге «Тимей».

Из положений Пифагора можно выделить следующие. Во-первых, учение о числе как о начале мира, во-вторых, его учение о душе и, в-третьих, его учение об образе жизни. Что касается жизни членов Пифагорейского союза, то она была весьма упорядоченной. Каждый член этой общины рано утром, прежде чем встать, должен был вспомнить и представить то, что ему предстоит сегодня сделать. Затем, успокоив душу игрой на лире, он начинал занятия. День проходил в непрестанных занятиях, жертвоприношениях богам, купании в море, физических упражнениях. И прежде чем отойти ко сну, каждый член Союза обязан был вспомнить три вещи: что он сделал за сегодняшний день, что он не сделал и что ему предстоит сделать завтра. У них были и чисто физиологические предписания, о которых можно было бы и не говорить, например, не есть бобов и т.д. Главное же для пифагорейцев — это стремиться к истине, ибо только это, указывал Пифагор, приближает людей к богу.

Собственно говоря, именно поэтому Пифагор считается основателем термина «философия». Сам Пифагор, говорят, противопоставил себя семи мудрецам (муд-рец по-гречески — sofos). Только бог может быть мудрецом, а себя Пифагор счи-тал лишь любителем мудрости, человеком, стремящимся к истине. Ведь бог телом подобен свету, а душой — истине. Но хотя Пифагор и не считал себя мудрецом, а лишь философом, по всей видимости, большой скромностью не отличался, ибо считал, что существует три рода разумных существ: боги, люди и существа, по-добные Пифагору.

В своем учении о душе Пифагор многое заимствовал из орфической традиции и так же, как орфики, верил в переселение душ, в метемпсихоз. Люди об этом не знают, ибо не помнят свои предыдущие воплощения, однако сам Пифагор помнил свои предыдущие воплощения и указывал, что первым его воплощением на земле был бог Гермес. Душа, следовательно, считалась бессмертной, и задачей человека было уподобить себя богу. Именно этому и служил весь образ жизни Пифагорей-ского союза.

Но каким образом можно познать бога, перейти к созерцанию вечного неиз-менного бога от чувственного изменяющегося мира? В этом огромную роль Пифагор придавал математике. Началом всего Пифагор считал число. Пришел он к этому положению следующим образом. Однажды Пифагор шел мимо кузницы и услышал, как по наковальне бьют разные молоты. Он обратил внимание на то, что молоты разной величины и разного веса издают разный звук. Ему пришла в голову мысль, что даже такая, казалось бы, качественная категория, как звук, может быть привязана к определенному количеству, т.е. числу. Значит, в основе всего лежит число — именно оно является первоначалом.

Есть и другое основание для такого вывода. Еще семь мудрецов говорили, что познать неявное можно лишь по явному. Поэтому познать скрытого бога можно лишь при помощи явленного чувственного мира. Но чувственный мир неистинен. Пифагор, как и орфики, придерживался дуалистической концепции души и материи, предпочитая тленной материи вечную душу. Материя, как изменяющаяся и неистинная, не может привести нас к познанию истины. Поэтому нужен некий посредник между материей и богом. И таким посредником является число, ибо оно есть то, что, с одной стороны, можно четко представить, что можно сосчитать, а с другой стороны, оно непреходяще в отличие от чувственного мира.

Музыка в античности считалась частью математики. Это позволило Пифагору сделать вывод о существовании так называемой музыки сфер. Планеты при движе-нии издают некоторый звук, каждая своей высоты. Этот звук мы не слышим лишь потому, что он имеет все время одну и ту же высоту. И поэтому мы рождаемся в этом звуке и воспринимаем его как некий фон. Всего в мире существует 10 небесных тел. Число 10 было для Пифагора наиболее совершенным числом. Пифагору было известно 9 небесных тел, включая Землю, Солнце, Луну и др. Поэтому в качестве 10-го небесного тела он предположил некую Противоземлю. Все планеты вращаются вокруг центрального огня, который нам с Земли не виден, потому что Земля повернута к нему всегда одной и той же стороной. И Про-тивоземля также не видна, потому что она всегда находится напротив этого огня с другой стороны.

Пифагорейская идея о числе как первоначале всего сущего довольно-таки сложна, и сам Пифагор часто объяснял ее на свойственном ему языке. В частности, все числа он делил на четные и нечетные. Все они происходят из единицы, которая объединяет в себе все числа и является началом всего мира. Единица — это символ единства, тождества, равенства, целости. За единицей идет двоица, которая символизирует различие, неравенство, изменчивость, все то, что состоит из частей. Троица — это то, что имеет середину, т.е. все совершенное. А наиболее со-вершенным числом, как я уже говорил, является десятка. Как все числа делятся на четные и нечетные, так и все в мире подчиняется этим числам. Все в мире состоит из противоположностей: нечетное-четное, предел-беспредел, единое-многое, правое-левое, мужское-женское, светлое-темное, хорошее-плохое. Все существует в силу гармонии этих противоположностей. Когда перевещивает одна из противо-положностей, возникает отсутствие гармонии, что в человеке, в частности, проявляется как болезнь.

**Гераклит**

Сегодны мы рассмотрим одного из самых загадочных и непонятных филосо-фов античности — Гераклита.

Гераклит Эфесский родился в городе Эфесе в Ионии. Дату рождения можно также высчитать по его акмэ, которое приходится на 504-501 годы до Р.Х. По-видимому, он родился ок. 540 г. до Р.Х. и жил, как указывают биографы, около 60 лет. По некоторым данным, Гераклит имел благородное происхождение, был даже басилевсом, т.е. царем, однако отказался от царствования, передал его брату, а сам ушел в горы, где жил отшельником. Впоследствии, заболев водянкой, Гераклит спустился в город, однако, будучи не совсем хорошего мнения о людях, не мог сказать причину своей болезни и спрашивал загадками у врачей, смогут ли они пре-вратить ливень в засуху? Врачи, конечно же, не поняли, что он имел в виду просьбу излечить его от водянки, и поэтому Гераклит попытался заняться самолечением: зарылся в навоз, надеясь, что тепло, исходящее от навоза, излечит его. О том, что произошло далее, существуют разные версии: по одной — навоз застыл, и Гераклит не смог выбраться и так умер; по другой версии — на него напали собаки и разодрали его. Но так или иначе, в возрасте 60 лет Гераклит умер от водянки.

Традиция называет Гераклита «плачущим философом», поскольку Гераклит, видя всеобщую глупость и бесцельность жизни, плакал, глядя на людей, ведущих пустой образ жизни. Ему принадлежит сочинение «О природе», который, как указывается, он специально написал непонятнее, чтобы его смогли прочитать лишь те, кто этого действительно достоин, и за это впоследствии он получил прозвище «темный». Сократ, впервые ознакомившись с работой Гераклита, сказал, что «то, что я понял — прекрасно, то, что я не понял, надеюсь — тоже, но, впрочем, здесь нужен делосский ныряльщик», намекая на ту глубину мысли, которая сокрыта в работе Гераклита. А если Сократ не все понял, то что говорить о нас и его толкователях?

Эта работа состоит из трех частей, в которых говорится, соответственно, о вселенной, государстве и богословии. Сам Гераклит указывает, что он ни у кого не учился, а все свое знание он взял у самого себя.

Во «Фрагментах ранних греческих философов» Гераклиту посвящено, как ни-какому другому философу-досократику, огромное число страниц. Количество дошедших до нас фрагментов, приписываемых Гераклиту, довольно велико, и это показывает то влияние, которое оказал Гераклит на последующую философию. Один перечень философов, цитирующих Гераклита, говорит о его значимости и влиянии в последующие годы. Здесь мы видим и Платона, который непосредственно испытал влияние Гераклита, и Аристотеля, и других философов. И что немаловажно для нас, Гераклита часто цитируют и отцы и учители Церкви. Это Максим Исповедник, Татиан, Климент Александрийский, Ипполит, Немесий, Григорий Богослов, Иустин Мученик, Евсевий Кесарийский, Тертуллиан, Иоанн Дамаскин. Причем, цитируя Гераклита, отцы Церкви часто присоединялись к его мнению. И вместе с тем о Гераклите высоко отзывался такой ненавистник христианства, как Фридрих Ницше, считая его своим любимым философом, единственным, кто хоть в какой-то мере приблизился к его собственной философии. К тому же очень высоко Гераклита ценили Маркс, Энгельс, Ленин. Так что диапазон оценок Гераклита и высокого мнения о нем настолько велик, что охватывает абсолютно противоположные фигуры: от отцов Церкви до хулителей и гонителей Церкви. Почему это так, вы сами сможете понять, прочитав эти фрагменты, что я вам настоятельно рекомендую.

Гераклит был в первую очередь философом. Конечно, он не был философом в той мере, в какой ими были философы последующие, такие, как Платон или Аристотель. У Гераклита еще много мифологии, но все же это мыслитель другого порядка, чем милетцы. В философии Гераклита можно выделить некоторые основные положения. Это учение о всеобщем изменении, о противоположностях, о логосе, о природе и о человеке. Сложно сказать, какое из названных положений оказало впоследствии наибольшее влияние.

Все сущее, согласно Гераклиту, постоянно изменяется, так что «на входящих в те же самые реки притекают один раз — одни, другой раз — другие воды». Или, как цитирует его Сенека: «В ту же самую реку дважды входим и не входим». Св. Григорий Богослов в одном из своих стихотворений тоже использует эту мысль Гераклита: «Есмь, но что это значит? Чем был я, уж то миновало. Ныне — иной и иным буду, коль буду и впрямь несть постоянства. Я сам — речной поток замутненный, вечно теку я вперед и никогда не стою... Дважды потока реки не прейдешь того же, что прежде, снова, ни смертного ты прежним не узришь вовек». Это учение Гераклита о всеобщем изменении впоследствии плодотворно использует Платон, создав свое учение об идеях.

Таким образом, по Гераклиту, подлинное бытие не постоянно, а есть непре-станное изменение. Все переходит из одного в другое. Гераклит приводит этому множество примеров: ночь переходит в день, жизнь переходит в смерть, болезнь переходит в здоровье и наоборот, даже боги (конечно же, олимпийские) смертны. Собственно говоря, что такое боги? Как сказал Гераклит, боги — это бессмертные люди, а люди — это смертные боги.

Поскольку все вещи переходят друг в друга, то каждый раз одна и та же вещь является и не является самой собой. Поэтому вещи всегда несут противоположности. Если день становится ночью, а ночь становится днем, то ко-гда-то мы наблюдаем одновременно и день и ночь. Если жизнь становится смертью и соответственно наоборот, то человек живет для смерти и умирает для того, чтобы человек жил. Поэтому все в мире полно противоположностей, и Гераклит на эту тему также весьма часто высказывается. Так, псевдо-Аристотель указывает: «Смысл изречения Гераклита-темного — сопряжение: целое и нецелое, сходящееся — расходящееся, созвучное — несозвучное, из всего — одно, из одного — все». Гераклит считал, что все находится в гармонии друг с другом, как находятся в гармонии лук и лира (имеется в виду гармония сил и покоя). Лук с натянутой тетивой несет в себе огромную энергию, а стрела, выпущенная из лука, несется с огромной скоростью, однако в натянутом луке мы видим всего лишь покой. Так же и лира: звук из нее издается лишь благодаря тому, что струны сильно натянуты. Поэтому все возникает и все существует через противоположности. Таким образом, война, как указывает Гераклит, общепринята, вражда — обычный порядок вещей, все возникает через вражду и взаимообразно, т.е. за счет другого. Однако то, что происходит в мире, происходит не случайно. Миром управляет некий Логос. Возможно, под Логосом Гераклит понимал не то, что понимаем мы сейчас, как это понимается в христианстве, а просто некое слово, речь. И Гераклит сказал свою фразу о логосе только лишь вследствие своего презрения к толпе. Негативное отношение к людям, конечно же, в этой фразе существует. Вот как этот первый фрагмент, один из самых известных звучит: «Этот вот логос сущий вечно люди не понимают и прежде чем выслушать его, и выслушав однажды, ибо, хотя все люди сталкиваются напрямую с этим вот логосом, они подобны незнающим его, даром что узнают на опыте точно такие сло-ва и вещи, которые описываю я, разделяя их согласно природе и высказывая их так, как они есть. Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому, как этого не понимают спящие...» Следующие фрагменты тоже говорят о эзотеризме Гераклита, о его негативном отношении к толпе: «Те, кто слышали, но не поняли, глухим подобны», «Большинство людей не мыслят вещи такими, какими встречают их, и, узнав, не понимают, но вообража-ют» и т.д. По всей видимости, именно такое отношение Гераклита к философии и к людям привлекало в этом философе Фридриха Ницше, который также был уверен в своем высшем предназначении.

Первоначалом мира, по Гераклиту, является огонь. Мир не вечен и через каж-дые 10 800 лет сгорает. Из огня возникает следующий мир на основании обычных превращений: огонь превращается в воздух, воздух — в воду, вода — в землю. Та-ким образом, космос в целом вечен, его не создал никто из богов и никто из людей. Он есть вечно сущий огонь, мерою возгорающий, мерою погасающий. Таким образом, и логос, управляющий миром и составляющий его начало, также имеет огневидную природу. Собственно говоря, неудивительно, что, утверждая вечное изменение и полагая, что все состоит из противоположностей, Гераклит выбирает в качестве первоначала огонь, ибо ни одна из других стихий — ни вода, ни воздух, ни земля — не находится в вечном движении и в вечном изменении так, как огонь. Любая стихия может остановиться, застыть, огонь же всегда подвижен. Поэтому и основа этого вечного непрекращающегося движения — огонь. Впоследствии это учение возобновится в стоической философии.

В отношении души Гераклит высказывает различные мнения. Иногда он говорит, что душа есть воздух, иногда — что душа есть часть логоса и есть огонь. Поскольку душа есть, с одной стороны, воздух, а с другой — имеет в себе огневид-ное начало, то мудрая душа — сухая, пишет Гераклит. И наоборот, глупая, плохая душа — душа влажная. Жить нужно согласно разуму, согласно логосу, который правит миром и который содержится в нашей душе. А люди живут так, будто каждый имеет свое разумение. Поэтому люди подобны спящим, не знающим, что делают. Гераклит, таким образом, неявно признал существование некоторых законов мышления, не придав этому то значение, которое придаст Аристотель. Мыслить — это высшая доблесть.

Отрицательно относился Гераклит и к современной ему религии, возражая против культов, мистики, однако веря в богов, в загробную жизнь, в то, что каждому будет воздано по его заслугам. Для бога все прекрасно и справедливо. Люди же признали одно справедливым, другое — несправедливым. Таким образом, у Гераклита впервые встречается мысль о совершенстве всего мира, об абсолютной доброте бога и о том, что несчастье и несправедливость возникают только от того, что они нам таковыми кажутся с точки зрения нашего неполного знания о мире. То, что нам кажется злом и несправедливостью, для бога является справедливостью и гармонией. Гераклит после себя школы не оставил. Были философы, которые считали себя гераклитовцами, среди них был Кратил, по имени которого назван один из диалогов Платона. Кратил утверждал, что в одну и ту же реку нельзя войти не только дважды, но и один раз. Поскольку все течет и все изменяется, то обо всем вообще ничего нельзя сказать, ибо как только ты скажешь, то вещь перестает быть тем, о чем ты хотел сказать. Кратил поэтому лишь показывал пальцами.

Язвительно отзывался Гераклит о других философах. Так, в частности, он от-мечал: «Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Пифагора и Гесиода, Ксенофана и Гекатея». К изучению философии Ксенофана мы сейчас и перейдем.

**Элейская школа. Ксенофан**

Ксенофан жил несколько раньше, чем Гераклит, однако оказал влияние на элейскую школу, поэтому его философию мы и изучаем вместе со всей элейской школой. Ксенофон — мыслитель, так же, как и Гераклит, стоящий особняком, хотя он оказал огромное влияние на Парменида, и его идеи были развиты в элейской школе. Поэтому Ксенофана следует рассматривать совокупно со всеми элеатами, к которым относятся, кроме упомянутого уже Парменида, Зенон и Мелисс.

Годы рождения Ксенофана в разных источниках указываются по-разному: то 580, то 570, то 564. Умер после 473 года. Происходил из Колофана, что в Малой Азии. В 25 лет он переезжает на юг Италии, в Сицилию, где и проходили остальные годы его жизни. Сфера деятельности Ксенофана довольно разнообразна: он и философ, и поэт, и проповедник. Писал элегии и силлы. На одну из элегий Ксенофана написал подражание А.С.Пушкин. Ксенофан занимался и филологией — пытался найти закономерности в греческом языке. Однако нас интерсует его философия и в первую очередь его учение о Боге. Ксенофан много критиковал современную ему религию и впервые аргументированно излагал учение о едином и единственном боге.

Вначале несколько слов о критике Ксенофаном языческого политеизма. Ар-гументы Ксенофана основываются на том, что боги греческого пантеона похожи на людей. И отсюда Ксенофан делает вывод, что эти боги выдуманы людьми и похожи на людей именно потому, что их выдумали люди. Если бы у коней были боги, то это были бы боги-кони. У эфиопов боги курчавые и с приплюснутыми носами, боги фракийцев — рыжеволосые и голубоглазые. А поскольку невозможно, чтобы у каждого народа были свои боги, следовательно, существующую религию нельзя признать истинной. Взамен этого Ксеофан предлагает свое учение о едином боге. Есть только один бог, который не похож ни на кого из смертных. Этот бог весь целиком видит, весь целиком слышит и весь целиком сознает. «Есть один только бог, меж людей и богов величайший, не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием. Весь целиком он видит, весь сознает и весь слышит, но без труда помышлением ума он все потрясает. Вечно на месте одном он пребывает, не двигаясь вовсе, переходить то туда, то сюда ему не пристало». В трактате Псевдо-Аристотеля «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» предлагаются аргументы, почему Ксенофан мыслит именно так, а не иначе.

Бог вечен, поскольку он не мог возникнуть, ибо все существующее возникает из несуществующего. Но из существующего не может возникнуть несуществую-щее. Бог один, поскольку, если мы допустим, что богов несколько, то некоторые из них будут более могущественными, некоторые — менее могущественными. По-скольку бог, по определению, есть самое могущественное существо, то он может быть только один. Если все боги имеют равную силу, то они так же не являются в полном смысле богами, потому что не являются самыми могущественными.

У бога нет частей, поскольку если бог имет части, то одна часть будет главенствовать, а другая — подчиняться. Бог же является полностью самым могущественным. Поскольку у бога нет частей, следовательно, он в каждой своей части одинаков, и, следовательно, он имеет шарообразную природу. А поскольку он всюду, во всех своих частях одинаков, то он весь слышит, весь сознает и т.д. В противном же случае, части его, несмотря на то, что они части бога, находились бы между собой в отношениях господства и подчиненности, что невозможно.

Поскольку бог вечен, один и шарообразен, то он и бесконечен, и конечен, так как бесконечным может быть только несуществующее, не имеющее ни границы, ни середины, ни начала, ни конца. Но бог и не конечен, потому что конечно лишь то, что существует и граничит с чем-то другим. Бог же не может ни с чем граничить.

Бог не движется и не недвижется. Потому что неподвижно не-сущее, не-существующее, так как в него ничто не может переместиться. А движется лишь только то, что числом больше одного, потому что двигаться можно лишь по отно-шению к чему-либо.

Таким образом, бог весь целиком видит, весь целиком слышит, весь целиком мыслит. Он есть бесконечное и одновременно конечное, недвижущееся и непокоя-щееся, шарообразное, занимающее собою все бытие.

**Парменид**

Учеником Ксенофана является Парменид. Фрагментов Парменида дошло гораздо меньше, чем Гераклита, однако по степени влияния Парменида на последующую греческую мысль его так же трудно с кем-нибудь сопоставить.

Парменида обычно считают первым философом, который начал логически размышлять и привнес рационалистический, логический метод в философию. Школа называется по месту жительства Парменида — Элее, расположенной на юге Италии. Парменид учился у Ксенофана, но к созерцательной жизни, к философии его привел пифагореец Аминий. Считается, что Сократ беседовал с Парменидом, однако годы жизни Сократа и Парменида не позволяют сделать такой вывод.

Парменид написал поэму, которая также называется «О природе». Эта поэма состоит из двух частей — «Путь истины» и «Путь мнения». «Путь истины» излага-ет учение Парменида, по поводу «Пути мнения» взгляды разных толкователей расходятся: непонятно, зачем в одной поэме философу излагать два совершенно противоположных взгляда на мир? Однако «Путь истины» излагает настолько необычную, настолько противоречащую здравому смыслу картину мира, что, по всей видимости, сам Парменид посчитал необходимым описать то, из чего состоит мир, хоть таким, каким он нам кажется. Может быть, это неистинный мир, но он тем не менее нам кажется и также заслуживает того, чтобы его описали. Но внимание философов всегда, естественно, привлекает первая часть поэмы — «Путь истины».

Сюжетно поэма, написанная в стихах, построена так: в «Проэмии» описыва-ется, как богиня справедливости Дикэ ведет Парменида, а богини-девы несут колесницу с автором к дверям дворца, в котором ему богиня рассказывает истинное положение вещей. В «Пути истины» в первую очередь выделяются два положения Парменида. Первое: «То, что есть — есть, то, чего нет, — нет». Иногда это еще называют первой формулировкой закона тождества. Это действительно тавтология, само собой разумеющееся. Второе положение Парменида не совсем очевидно, ибо оно гласит: «Мыслить — то же, что быть», или в другой формулировке, философской: «Мышление и бытие — одно и то же». Казалось бы, можно всегда возразить. Ведь помыслить можно что угодно, какую угодно химеру, кентавра, леших, но из этого не следует, что они на самом деле существуют. Но попробуйте представить себе кентавра, состоящего из несуществующих частей. Кентавра мы представляем себе как некое существо, состоящее из лошади и человека, т.е. из того, что существует. Все, что вы будете мыслить, будете мыслить только на основе существующего. Попробуйте помыслить несуществующее, т.е. небытие. Не несуществующую вещь, а небытие. Этого вы не сможете сделать. Этот тезис Парменида на самом деле отнюдь не случаен, потому что выводы, которые следуют из его философии, настолько противоречат здравому смыслу, что тут же может появиться стремление обвинить его и сказать, что между доказанным и существующим в действительности нет ничего общего, разум — это не бытие, и его выводы не могут служить основой для бытия. Именно поэтому с самого начала Парменид указывает, что мыслить — это то же, что быть, что логические аргументы относятся не просто к области разума, но и к области бытия, и то, что мы с вами исследуем при помощи разума, непосредственно относится к бытию.

Из первого тезиса следуют такие выводы: поскольку существует лишь то, что существует, а то, что не существует, не существует, поэтому существует только бытие. Если существует только бытие, то оно неделимо. Бытие может быть разделено на части только в том случае, если между частями бытия есть небытие. Но небытия нет. Поэтому бытие одно и множества вещей нет. Даже если бы мы и представили, что существуют некоторые части этого бытия, то они не могут двигаться, поскольку движение бытия возможно только в небытии. Движение частей бытия возможно только тогда, когда между частями бытия существует некое небытие. Поэтому движения в мире также нет. То, что нам кажется существующей множественность вещей, и то, что мы верим в движение этих частей, — это лишь нам кажется. В действительности бытие нерожденно и не подвержено гибели. Оно существовало всегда, вечно и будет существовать всегда. Оно однородно, бездрожно, т.е. в любой своей части оно не двигается, оно одно, не может быть двух бытий. Оно простое, ни из чего не возникло, неделимо, вездесуще, непрерывно. Вслед за Ксенофаном он утверждает, что бытие имеет форму шара.

Таким образом, получается парадоксальная картина. Действительно, выводы из двух его положений, совершенно очевидных и совершенно не подлежащих ни-какому сомнению, выводы совершенно логичные, приводят нас к совершенно неразумным выводам о том, что множественности вещей не существует, что движения нет, что это нам только кажется.

На основе рассуждений Парменида можно предложить парадокс, над которым следует подумать. Мы согласимся с тем, что бытие есть, небытия нет. Мы согласимся с тем, что Бог есть. Значит, Бог есть бытие. Поскольку Бог есть бытие, то если Бог существует, то Он существует везде. Нет никакого небытия, из которого Бог мог бы сотворить мир. Следовательно, Бог не может сотворить мир из небытия. Бог может творить мир только из того, что есть, т.е. бытия, т.е. из Себя. Если же есть небытие, т.е. места, где нет Бога, ибо Бог есть бытие, «есть Сущий». Следовательно, или тезис христианства о сотворении мира из небытия неверен, или Бог не вездесущ и существует некоторая область, называемая небытием, где Бог или сейчас не существует, или когда-то не существовал. Или надо сделать третий вывод, что Бога нет. Говоря, что Бог есть, мы приходим к выводу, что Бога нет. Я попрошу вас подумать над этим парадоксом.

**Зенон Элейский**

Как вы помните из прошлого занятия, Парменид, основатель элейской школы, пришел к выводам, противоречащим здравому смыслу. Естественно, такая точка зрения не могла не вызвать возражения. И эти возражения требовали более строгой и более развернутой защиты положений Парменида. За развитие подобной аргументации взялся его ученик Зенон.

Зенон (ок. 490 — ок. 430) также из Элеи. Источники говорят, что он был приемным сыном Парменида. Вообще информации о его жизни крайне мало. Известно лишь то, что он был политическим деятелем, сторонником демократии и участвовал в борьбе с тираном Неархом. Борьба его закончилась неудачно. Сам Зенон был схвачен, его долго пытали, чтобы он выдал своих сообщников. Зенон, как указывает Диоген Лаэртский, сделал вид, что поддался на пытки и попросил тирана, присутствовавшего при пытках, подойти к нему поближе. Тиран подошел к Зенону, приблизил свое ухо к его устам, Зенон вцепился в ухо тирана и держал до тех пор, пока слуги не закололи Зенона. По другим данным, Зенон откусил свой язык и выплюнул его в лицо тирана. И тогда его истолкли в ступе на мелкие куски.

Зенон был непосредственным учеником Парменида. И если Парменид доказывал свои положния прямо, то Зенон прибег к другому способу доказательств — от противного. Видимо, поэтому Аристотель считает Зенона пер-вым зачинателем диалектики. Под диалектикой в античной Греции понимали не то, что сейчас, не учение о борьбе противоположностей, не учение о развитии, а искусство спора (от греческих слов lego — говорю, duo — два, т.е. разговор двоих, беседа). Действительно, каждый из вас согласится, что в споре часто бывают решающими аргументы, доказывающие несостоятельность точки зрения собеседника изнутри. Таким же образом и Зенон пытался доказать справедливость положений своего учителя о бытии, показав, что противоположная точка зрения абсурдна.

Аргументация Зенона сводится к следующему: допуская, что движение и множественность вещей существуют, мы приходим к абсурдным выводам. Эти его рассуждения получили название «апории»; всего их насчитывают около 47. До нас дошло лишь немного, около 9, а наиболее часто упоминаются в силу своей необычности, парадоксальности около 5 апорий.

Апории делятся на две группы. Первая группа — апории против множественности, и вторая — против движения. Аргументируя против множественности вещей, Зенон говорит: давайте допустим, что сущее, действительно, множественно, т.е. сущее состоит из частей. Если есть части, то мы можем делить сущее на еще более мелкие части, а те, в свою очередь, на еще более мелкие и т.д. Если мы можем делить их до бесконечности, то в конце концов получим, что сущее состоит из неделимых далее элементов. А если неделимый далее элемент умножить на бесконечность, то мы получим бесконечное, бесконечно большое тело, т.е. каждое тело получается бесконечным, что невозможно. А если, с другой стороны, мы будем делить до бесконечности, не до каких-то определенных, неделимых далее вещей, не до атомов, а до бесконечности, то в конце концов мы разложим все в небытие, а небытие не существует, как об этом говорит само это слово. Поэтому в любом случае частей у сущего нет, т.е. нет множественности вещей, поскольку получается, что всякая величина или бесконечно велика, или бесконечно мала. Конечной вещи быть не может. Апория относительно пространства: если вещь существует, то она существует в про-странстве. Это пространство существует, соответственно, в другом пространстве. Это пространство, в свою очередь, существует в третьем пространстве и т.д. до бесконечности. Но принимать бесконечное количество пространств невозможно. Поэтому нельзя сказать, что вещь существут в пространстве.

Однако наибольшую известность получили не его апории о множественности вещей, а апории против движения. Всего этих апорий существует четыре, и каждая из них имеет свое заглавие. Это «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела» и «Стадий». Апория «Дихотомия» говорит следующее: движение никогда не сможет начаться. Допустим, телу нужно пройти какой-то путь. Для того, чтобы ему дойти до конца, ему нужно сначала дойти до половины, а для этого нужно дойти до чет-верти. Чтобы дойти до четверти, нужно дойти до восьмой части пути и т.д. Деля все время до бесконечности, мы получаем, что тело не сможет дойти ни до конца, ни даже начаться. Ведь за конечное время невозможно пройти бесконечный участок пути, т.е участок, состоящий из бесконечного числа точек (ср. апорию против множественности).

Другая апория — «Ахиллес и черепаха», может быть самая парадоксальная, также свидетельствует о том, что движения не существует. Допустим, что движение существует, и представим себе, что наиболее быстрый бегун Греции Ахиллес пытается догнать черепаху. Ахиллес бежит за черепахой и приходит в ту точку, где была черепаха в момент начала им движения. Но черепаха за это время тоже прошла какое-то расстояние. Ахиллес опять приходит в ту точку, где находилась черепаха, но она уходит еще дальше. Ахиллес приходит и в эту точку, но черепаха опять продвинулась вперед и т.д. Ахиллес в конце концов черепаху никогда не догонит. Он все время будет стремиться к той точке, в которой только что находилась черепаха, а она с меньшей скоростью, но будет уходить.

Третья апория — «Стрела» утверждает, что поскольку летящая стрела в каждый момент времени занимает какое-то место в пространстве, т.е. в каждый момент времени покоится в каком-то месте пространства, то и состояние движения есть смена состояний покоя. Поэтому можно сказать, что за все время полета стрела покоилась, а не летела.

И четвертая апория — «Стадий». Представим себе, что существуют три тела одинаковой длины. Одно тело движется в одну сторону, другое — в другую, а третье покоится. За одно и то же время движущиеся тела прошли какое-то расстояние, т.е. каждая точка первого тела прошла одно расстояние относительно неподвижного и в два раза большее расстояние относительно движущегося. То есть тело движется одновременно с двумя разными скоростями. Но этого не может быть.

Трудно сосчитать, сколько произведений написано на тему апорий Зенона. Кто только не размышлял над ними! Действительно, Зенон нащупал такие момен-ты в нашем мышлении, которые показывают противоречивость мышления о чувственном мире. Так что познание чувственного мира при помощи понятий отнюдь не столь простой и не всегда объективный процесс. Известно опровержение апорий Диогеном Синопским, который ничего не сказал, а просто встал и прошелся по комнате, показав, что все аргументы разбиваются об этот чувственный неоспоримый факт. Пушкин по этому поводу написал такое сти-хотворение:

«Движенья нет», сказал мудрец брадатый,

Другой смолчал и стал пред ним ходить.

Сильнее бы не мог он возразить;

Хвалили все ответ замысловатый.

Но, господа, забавный случай сей

Другой пример на память мне приводит:

Ведь каждый день пред нами Солнце ходит,

Однако ж прав упрямый Галилей.

Таким образом, наш российский гений соглашается с Зеноном во мнении, что не во всем следует доверять чувствам. Разум, как бы ни парадоксальны были его утверждения (то, что Земля движется, для человека Средних веков также было парадоксальным утверждением), часто оказывается более прав, чем чувства. И вывод Зенона о парадоксальности движения также не лишен основания и имеет глубочайший философский смысл. Но имеют ли они смысл физический? Если делить вещь до бесконечности, то мы в конце концов уйдем в область микромира, в котором действуют другие физические законы, другие системы измерений. И при очень небольших расстояниях, при очень небольших скоростях, в квантовой механике действует соотношение неопределенностей qD ´p DГейзенберга: < ћ, где ћ — постоянная Планка. Если тело покоится, т.е. , т.е границы тела размываются, что означает, что абсолютный покой ¥q=Dp=0, то D невозможен. Таким образом, не зная квантовой механики, Зенон показал, что покой и движение противоречивы.

Относительно апории «Стрела» Аристотель высказал следующее замечание: Зенон неправомерно останавливает время. Он говорит, что существует момент времени, но момент времени не существует, можно говорить лишь о промежутке времени. Но понятие момента времени, тем не менее, все же широко используется, в том числе и в точных науках. Следовательно, апория Зенона «Стрела» также находит действительные противоречия в познании.

**Эмпедокл**

Основная задача для многих философов после элеатов, таким образом, была очевидной — доказать справедливость показаний органов чувств. Эмпедокл из Акраганта, что в Сицилии, не является в этом плане исключением.

Эмпедокл родился в 484/490 г. и прожил около 60 лет, т.е. примерно до 430 г. до Р.Х. От него осталось два произведения: «О природе» и «Очищение». Эти про-изведения настолько отличаются друг от друга, что создается впечатления, что их писали разные люди. «О природе» — это типичное натурфилософское произведение, где Эмпедокл пытается ответить на вопросы, поставленные Зеноном и Парменидом. «Очищение» — это мистико-религиозное произведение, в котором Эмпедокл называет себя богом, вещает о разных чудесах, толкует о переселении душ и т.д. Источники доводят до нас, что Эмпедокл одновременно учился и у пифагорейцев, и у Парменида. Эмпедокл считал себя человеком божественного происхождения, и этот факт также получил достаточно большое освещение в доксографической литературе. Даже смерть его овеяна ореолом тайны.

Однажды Эмпедокл вместе со своими друзьями пошел в поле, недалеко от вулкана Этна, чтобы совершить жертвоприношение. И когда оно было принесено, они устроили пир и после пира легли почивать. Утром, когда проснулись, друзья увидели, что Эмпедокла нет. И кто-то из друзей сказал, что ночью он видел яркий свет и слышал неземной голос, который позвал Эмпедокла, и учитель исчез. Все поняли, что Эмпедокл был прав, называя себя богом, и стали воздавать ему еще большую честь. Однако же, как указывают эти же авторы, через несколько дней по-сле извержения вулкана в лаве была обнаружена одна из сандалий Эмпедокла. Таким образом, все решили, что Эмпедокл сам забрался на вулкан и бросился в жерло, чем объясняется и неземной голос, и сияние, которое было при извержении вулкана. Но, может быть, это говорят злые языки, потому что другие источники свидетельствуют, что Эмпедокл просто споткнулся, сломал бедро, заболел и через несколько дней скончался. Он был похоронен в Пелопонессе, где ему поставлен надгробный камень.

Как философ Эмпедокл в трактате «О природе» говорит, что чувствам все-таки следует доверять. И то, что существует движение, и то, что существует мно-жественность вещей, — это очевидный факт, с которым следует не спорить, но на котором нужно основываться. Однако чувственные способности ограничены, ибо жизнь быстротечна, а разум наш слаб. Поэтому познать полностью все бытие чело-век не может. Поэтому Ксенофан и Парменид, рассуждавшие о всем бытии, были неправы. О всем бытии рассуждать нельзя, потому что жизнь коротка и способно-сти человека невелики.

Так же, как Парменид, Эмпедокл считает, что небытие не существует. Одна-ко, если небытие не существует, а существует лишь бытие, а движение при этом все-таки существует, то надо каким-то образом устранить те противоречия, кото-рые возникли в философии Парменида. Поэтому Эмпедокл идет по пути, который проложили еще до Парменида философы, находя начало всех вещей в каких-либо стихиях. Он утверждал, что все состоит из четырех стихий. Не какая-либо одна стихия главенствует, является началом, но все состоит из четырех стихий. Мир состоит не только из этих стихий, он управляется всемирным законом — двумя силами, Любовью и Враждой. Когда побеждает Любовь, то все стихии соединяются воедино и мир предстает как некий единый Сфайрос, Шар, т.е. то бы-тие, о котором и мыслил Парменид. Но в некоторый момент начинает побеждать Вражда. Элементы разъединяются, и возникает множественность вещей. То, что нам кажется как возникновение и уничтожение, в действительности есть лишь соединение и разъединение стихий. Нет ни возникновения, ни уничтожения, потому что если возникает бытие, то оно может возникнуть только из небытия, а уничтожаться вещь может только в несуществующее, что невозможно. Под действием Вражды элементы начинают разделяться. Потом Вражда побеждает, и наступает период, когда все элементы существуют раздельно. Потом опять появляется Любовь, она начинает все соединять воедино и в какой-то момент опять побеждает Вражду, и мир вновь становится целым, неделимым бытием. Наш мир, в котором мы живем, — это тот мир, который формируется на третьем этапе. Эмпедокл пытается, таким образом, согласиться с учением Парменида, говоря, что бытие существует, но оно существует лишь тогда, когда главенствует Любовь.

Эмпедокл впервые предложил и некую эволюционную гипотезу происхождения жизни. Вначале на земле появляются отдельные части тела: руки, ноги, головы и т.д. В результате случайного соединения их возникают различные организмы, многие из которых неспособны выжить, ибо состоят из непропорционального количества членов — сторукие чудовища или быки с головами человека и т.д. Выживают лишь те существа, которые могут размножать-ся, т.е. современные двуполые животные.

Эмпедокл пытался отстоять интересы чувственного познания, но он понимал, что без разума чувственное познание тоже недостоверно: «Упрямо не верить неоп-ровержимым доводам — смысл никчемных людей. Так же, как велят тебе убедительные доказательства нашей Музы, так и считай, твердо признав учение в сердце своем». От Эмпедокла же идет основной принцип познания, которому будут следовать многие века — «подобное познается подобным». Он же впервые высказал предположение о постоянстве скорости света.

**Анаксагор**

Годы жизни Анаксагора — ок. 500—428 до Р.Х. Анаксагор является первым афинским философом, и сведений о его жизни достаточно много, хотя бы потому, что среди учеников Анаксагора был такой знаменитый человек, как Перикл.

Из его учения вытекало, в частности, то, что Анаксагор отвергал тех богов, которые почитались в античной Греции. В те времена противники Анаксагора и главным образом противники Перикла издают закон, по которому каждый человек, который возводит хулу на богов, должен быть или предан смертной казни, или из-гнан из Афин. Поскольку Анаксагор учил, что Солнце — не бог, а раскаленный ка-мень, по величине огромный, не меньше, как он говорил, Пелопонесса, то Анакса-гора стали судить. Перикл на суде встал и спросил: «Видите ли вы за мной какую-нибудь вину?» Суд сказал: «Нет». — «Ну если вы за мной не видите никакой вины, то все, что я получил, я получил от своего учителя Анаксагора», — продолжил Пе-рикл. Поэтому суд в конце концов решил вынести более мягкий приговор, и Анак-сагора просто-напросто изгнали из Афин.

Диоген Лаэртский приводит ряд свидетельств об Анаксагоре. Когда Анаксагору сказали, что ему нет никакого дела до родины, он ответил: «Еще какое!» — и указал рукой на небо. Когда Анаксагору при его изгнании сказали: «Ты лишился своих граждан», — он ответил: «Это не я их лишился, а они меня».

Из платоновской «Апологии Сократа» мы узнаем, что Сократа обвиняли в том, что он проповедовал учение Анаксагора и отрицал богов. И Сократ, в частно-сти, говорил, что он не признает этого обвинения, потому что об учении Анаксагора можно узнать в любой орхестре, отдав за это не более, чем одну драхму. Таким образом, сочинения Анаксагора пользовались огромной популярностью, если они были в любой орхестре, в любой книжной лавке, и стои-ли они не так уж много.

Учение Анаксагора можно разделить на две части: учание о гомеомериях, или о подобночастных, и учение об Уме. Анаксагор тоже пытался ответить на вопрос, поставленный Парменидом. Отвечал он в той же манере, как это было принято среди досократовских философов, т.е. выявляя общие первоначала всех вещей.

Анаксагора не устраивало решение, предложенное Эмпедоклом, ибо, если признать, что все состоит из четырех элементов, то невозможно объяснить, каким же все-таки образом из одной вещи возникает другая вещь: например, каким образом из съеденной мною морковки в конце концов возникает совершенно другая вещь — мышцы, волосы и т.д. Если все состоит из четырех элементов, то нельзя объяснить, каким образом взаимное расположение и количественная пропорция огня, воды, земли и воздуха создает индивидуальную, необъяснимую вещь. Какое должно быть количество огня или воды, в какой они должны быть пропорции, чтобы вдруг из этого возникла та же морковка, а из другого количества огня вдруг возникло яблоко? На это Анаксагор отвечает, что так нельзя ставить вопрос, потому что и сами элементы, сами стихии — сложны. Все состоит из всего. Анаксагор впервые выдвигает положение «всё во всем». Каждая вещь состоит из подобных себе вещей. Если я съедаю морковку и какая-то ее часть становится моими волосами, то это значит, что мои волосы уже были в той самой морковке. И если в конце концов тело человека подверглось в земле разложению и из него потом выросла та же самая морковка, то это значит, что гомеомерии никуда не исчезают. Получается, что в каждой вещи содержится всё. В каждой вещи, в каждом ее элементе содержится вся вселенная. Сама земля есть также стихия, но не элемент, а сложная вещь, состоящая из подобных себе гомеомерий, т.е. элементов земли.

Однако эти элементы не разбросаны беспорядочным образом и не переходят один в другой беспорядочно, потому что все упорядочено и всем управляет Ум, по-гречески — Нус. Нус существует сам по себе, он прост, ни от чего не зависит, не смешан ни с одной вещью. Он содержит полное знание обо всем, и благодаря Нусу человек может познавать мир. В введении этого понятия виден огромный шаг вперед по сравнению с предыдущей философией, ибо Анаксагор впервые поставил проблему начала и источника движения (в частности, именно к этому будут сводиться все последующие космологические доказательства бытия Бога, т.е. доказательства, восходящие от мира к Богу). Анаксагор впервые вводит в обиход термин «ум, нус». В дальнейшем в философии, особенно в неоплатонической — у Плотина и Прокла, — этот термин будет встречаться довольно часто.

Сократ, в частности, так описывает свое знакомство с произведениями Анаксагора. Когда он взял в руки сочинения Анаксагора, то увидел, что там говорится об уме, что ум является причиной и движущей силой нашего мира, что ум все упорядочивает. Он обрадовался, стал читать дальше, думая, что наконец-то увидит ответы на мучившие его вопросы. И какое же было его разочарование, когда он увидел, что этот ум у Анаксагора остался без применения. За это же Анаксагора упрекал и Аристотель. То есть, вводя термин ум, нус, в качестве некоей движущей причины, Анаксагор в дальнейшем от него отказывается, считая, что ум дает некоторый толчок миру, а в дальнейшем уже никаким образом не участвует в управлении миром. В XVII в. такая концепция получила большое распространение и стала называться деизмом. Когда стала возникать наука и многие ученые и философы пытались каким-то образом примирить свои собственные наблюдения с христианским учением, то они предлагали следующий выход: Бог создал мир, дал ему законы и дальше в этот мир не вмешивается, а эти законы, созданные Богом, мы и познаем.

Первоначально существовала смесь всех гомеомерий, затем в ней Ум стал по-рождать круговорот. Вследствии этого круговорота частицы начинают сортиро-ваться, образуется Земля. От Земли стали отрываться камни, эти камни стали вращаться в воздухе. От вращения в воздухе, от трения о воздух они стали нагреваться. Таким образом образовались звезды. Огромный камень, величиной с Пелопонесс, оторвался, нагрелся и стал Солнцем. Анаксагор объяснял солнечные и лунные затмения. Солнечны затмения он объяснял тем, что между Землей и Солнцем проходит Луна.

**Древнегреческий атомизм**

К школе древнегреческого атомизма принадлежат два мыслителя — Левкипп и Демокрит. Левкипп был учеником Зенона Элейского. Акмэ Левкиппа около 450 года, т.е. он родился ок 490 г. и жил примерно в то самое время, что и Анаксагор. Откуда родом Левкипп, многие источники расходятся — из Элеи, Милета или Аб-дер (Абдеры — небольшой городок на севере Греции, во Фракии). Написал Лев-кипп одно произведение — «Большой мирострой», или «Мегас диакомос». По другим источникам, «Большой мирострой» принадлежал Демокриту.

О Демокрите известно несколько больше. Родился он в 470 или в 460 году в городе Абдеры. Демокрит происходил из богатой семьи, получил солидную часть наследства, однако деньги эти израсходовал на путешствия. Он исколесил множество стран, был в Египте, в Вавилонии. Как он сам писал о себе: «Я изъездил земли больше, чем кто-либо, и беседовал с наибольшим числом мудрых людей». Всего он путешествовал около 8 лет. Был в Афинах, беседовал с Анаксагором, говорят, что даже с Сократом, вернулся в Абдеры, полностью истратив все свои деньги. По законам этого городка гражданин, который истратил наследство, доставшееся ему от своих родителей, не имел права на погребение на своей родине. Однако Демокрит приехал и прочитал свое произведение «Большой мирострой» жителям города, и реакция жителей была совсем другой: Демокрита наградили, дали ему 500 талантов, поставили в его честь статую и потом похоронили за казенный счет. Оставшееся время он жил в Абдерах, написал множество произведений по совершенно различным отраслям знаний. Демокрит был и философом, и математиком. Философские его произвдения «Большой и малый мирострой», «Об уме», «О природе», «О чувствах» — всего около 70 произведений. Занимался математикой, написал «Геометрию», «Числа». Писал произведения об искусствах, о медицине, о земледелии и т.д. Демокрита современники называли смеющимся философом, настолько казалось ему смешным все, что люди делают на полном серьезе.

Судьба книг Демокрита примерно такая же, как у книг всех досократиков, — до нас дошли лишь фрагменты. Есть книга Лурье по античным атомистам, там наиболее полно собраны все фрагменты Левкиппа и Демокрита. Платон в свое время хотел все книги Демокрита сжечь, и лишь друзья его отговорили, сказав, что это бесполезно, потому что очень много книг Демокрита разошлось по миру. Но книги до нас все-таки не дошли, остались только фрагменты. По реакции Платона, по его фрагментам и по известности Демокрита мы можем сказать, что он был первым наиболее систематическим, наиболее последовательным философом-материалистом. Он наиболее полно изложил материалистическое понимание мира, и в первую очередь здесь выделяется его учение об атомах.

На разработку теории атомного строения Демокрита во многом подвигла проблематике элейской школы. Проблема существования бытия и несуществования небытия и следовавших отсюда выводов тоже волновала Де-мокрита. Приняв основные посылки Парменида и Зенона, Демокрит делает из этих посылок совершенно другие выводы. Парменид и Демокрит схожи очень во многом. Так же, как и Парменид, Демокрит считает, что доводы разума следует признать главенствующими по сравнению с доводами чувств, т.е. Демокрит — рационалист. И даже то, что в учении Парменида предполагалось существующим несколько имплицитно, скажем, критика чувственных методов познания, у Демокрита это уже более развернуто. Он излагает ряд аргументов, показывая, что чувства не всегда дают правильное и достоверное знание.

Согласен Демокрит с Парменидом и в характеристике бытия, в том, что бытие целокупно, оно не делится на части, бездрожно и т.д. Однако не согласен Демокрит с Парменидом в том, что небытие не существует. По Демокриту небытие существует. И логика у Демокрита и других атомистов примерно такая же, как у Парменида, только наоборот. Если Парменид с Зеноном рассуждали следующим образом: поскольку бытие существует, а небытие не существует, то нет движения и множественности вещей. Демокрит исходит из другого положения: поскольку дви-жение и множественность вещей существуют, то, следовательно, существует небытие. Небытие Демокрит понимал так же, как Парменид: то, что разделяет бытие друг с другом. Но поскольку небытие существует, то бытие приобретает несколько отличные характеристики, чем у Парменида. Будучи таким же целокупным, неделимым, бездрожным, бытие все-таки не имеет всеобъемлющий характер. Бытие для Демокрита — это атом (atomos — досл. нерезанный, неделимый). Бытие делимо, но не до бесконечности. Оно делимо до некоторых неделимых далее частиц, которые так и называются — атомы. Собственно говоря, для Демокрита существуют, как он сам утверждал, лишь атомы и пустота. Небытие для Демокрита — это пустота, и это серьезное отличие Демокрита от Парменида. Такую пустоту, как небытие, легко представить. Для Демокрита небытие есть пустота, а для Парменида — это логическая категория, противоречащая опре-делению.

Демокрит утверждал, что существуют лишь атомы и пустота, все осталь-ное — в мнении. В этой фразе — смысл всей философии Демокрита. О том, что атомы существуют, Демокрит судит на основании множества различных фактов. Во-первых, вещи могут сгущаться и разряжаться, т.е. между частичками вещества содержится некая пустота, которая позволяет атомам вещества приближаться друг к другу. Однако мы эти атомы не видим, потому что они чрезвычайно малы. Об их существовании нам говорит только разум. Другие аргументы Демокрита: ступени, по которым люди часто ходят, со временем стираются, от вещей исходят запахи, которые есть ни что иное, как истекающие от них атомы и т.д. Во многом эта картина, конечно же, напоминает нам наше современное представление о мире, если оставаться на уровне конца XIX в., не беря в расчет квантовую механику. Однако у Демокрита есть и существенное отличие от современного представления об атомах. Я уже сказал, что атом для него абсолютно неделим, но есть и другое отличие: атомы отличаются друг от друга. Отличаются по форме: они могут быть круглыми, угловатыми, с крючками. Отличаются по положению друг относительно друга, по положению в пространстве: они могут быть повернуты вертикально, а могут быть повернуты горизонтально. Их форма и положение в пространстве во многом определяют строение вещества. Скажем, атомы с крючками могут друг за друга цепляться, поэтому получается чрезвычайно прочное вещество, как, например, металл или камень. Атомы круглые, наоборот, чрезвычайно подвижны и поэтому не могут быть единым целым. Из круглых атомов состоит, например, наша душа или огонь. Материально все, существуют лишь атомы и пустота. Каждый атом объят пустотой, в которой они совершают вечное движение. Атомы двигаются вечно. Они не были когда-то созданы и никогды не исчезнут, потому что бытие вечно и не переходит в небытие. Атомы сталкиваются, и поэтому у каждого атома есть своя причина движения, вызванного столкновением с другими атомами. Атомы отличаются друг от друга лишь своими пространственными характеристиками. Такие характеристики, как цвет, вкус или запах, у атомов отсутствуют. Поскольку, кроме атомов, ничего не существует, то все остальные предметы, состоящие из атомов, также имеют только лишь эти качества, т.е. форму, объем, вес, но отнюдь не вкус, не запах, не цвет, которые существуют лишь во мнении. И разновидности запаха и вкуса обусловлены разновидностями атомов. Атом колючий, имеющий угловатую форму, действуя на наш язык, порождает острый вкус и т.п. Поэтому ощущения вкуса или запаха порождаются от того, что атомы воздействуют на наши органы чувств. Но сами люди убеждаются в том, что нет ни сладкого самого по себе, объективно сладкого, ни объективно горького, потому что одна и та же вещь одним кажется сладкой, другим — горькой. Скажем, больному желтухой мед горек, а здоровому — сладок. Поэтому мы не можем сказать, сладок мед на самом деле или нет.

Атомы имеют ограниченную величину, поскольку бытие не может делиться до бесконечности. Этим Демокрит отвечает на апории Зенона, по которым бытие могло делиться до бесконечности. Поэтому и апории Зенона оказываются в логике Демокрита недействительными. Возможна сумма какого угодно большого количества атомов — ведь даже если это число велико, оно тем не менее ограничено, потому что атом имеет очень маленькую, но все же величину. Поэтому же и движение возможно, так как движение может начаться, и деление участка пути не бесконечно.

Атомы бывают не только разной формы, но и разной величины. Сам Демок-рит пишет, что существует, может быть, атом даже величиной с наш мир. Не знаю, как воспринимать эту фразу, — возможно, как некую дань уважения Пармениду.

Возникновение нашего мира Демокрит тоже объясняет исходя из движения атомов. Сами по себе атомы существуют вечно, но нынешнее многообразие мира отнюдь не вечно и возникло оно в результате случайного движения атомов. Однако это движение не совсем случайно, потому что атомы сталкиваются друг с другом, и в этом столкновении проявляются некие закономерности. Вначале существовало только смешение атомов. Потом атомы стали соединяться друг с другом. Возникло вихревое движение, и атомы стали разбегаться и собираться друг с другом по принципу сходности; так же, как пишет Демокрит, животные собираются в стаи: волк бежит к волку, ворон — к ворону, так же и атомы одного вида собираются вместе. Впоследствии образовались живые организмы: в земле стали появляться некоторые пузыри, вспучивания, они лопались и из них выходили в готовом виде различные организмы. И если в них преобладала земля, то возникали растения, ес-ли преобладала вода, то возникали рыба и животные, если воздух — то возникали птицы, если огонь — то возникал человек. Такая не совсем рационалистическая картина, но в философии досократиков мы часто видим, как мифологические картины соседствуют с философскими открытиями.

Все в мире происходит согласно необходимости. Эта необходимость вытекает из движения атомов, из того, что сами атомы соединяются друг с другом по прин-ципу сходности. Не только атомы, но и все события в мире происходят абсолютно необходимо. Допустим, человек копал свой сад и нашел в нем клад. Обычно гово-рят, что это событие случайное, однако в этом есть своя причинность: человек, который зарыл клад, имел на это свои основания. Человек, который копал этот сад, тоже имел какие-то свои причины. Произошло пересечение двух причинно-следственных цепочек. Или другой пример приводит Демокрит: идет лысый человек, и вдруг на него с неба падает черепаха и убивает его. Казалось бы, что может быть более случайным, чем это событие? Однако и здесь, рассуждает Демокрит, событие абсолютно необходимо. То, что человек стал лысым, проистекает из необходимых процессов его организма. То, что человек шел именно по этой, а не по другой дороге, также является необходимым. Летел орел и тащил в клюве черепаху, увидел внизу некоторое блестящее пятно, подумал, что это камень (обычно орлы бросают черепаху о камень, чтобы она разбилась), но вместо камня оказалась лысина. Опять же, несколько причинно-следственных цепочек — и никакой случайности. По Демокриту, случайное, т.е. беспричинное, событие невозможно. У каждого события должна быть своя причина. Чаще всего, пишет Демокрит, люди указывают на случайность вследствие незнания действительной причинно-следственной связи. Говоря, что событие произошло случайно, люди, по Демокриту, просто указывают на свое собственное незнание.

О теории познания Демокрита. Поскольку существуют лишь атомы и пустота, то и все наше знание происходит из истечения атомов из тела. Атомы, исходя из тел, создают некоторые образы, или, как их еще называют, идолы, которые состоят из круглых, чрезвычайно подвижных атомов, но сохраняют форму исходного тела. Истечение этих атомов и воздействие их на наши органы чувств позволяют вызы-вать у нас ощущения осязания, или вкуса, или запаха. Атомы, колебля воздух, вы-зывают ощущения звука. А идолы, которые исходят из тел, т.е истечения из них, порождают в нас зрительное восприятие этих предметов. Поэтому мы можем видеть предметы и издали, и это отнюдь не противоречит атомному пониманию вещества. Наоборот, даже те явления, которые, казалось бы, не вписываются в картину мира, предложенную Демокритом, как сновидения, галлюцинации, предчувствия, также объясняются Демокритом при помощи его концепции истечения образов, или идолов, из тела. Когда человек бодрствует, то на него действуют те истечения, которые активно влияют на наши органы чувств. Когда человек спит, его зрение, слух, другие органы чувств как бы замирают и грубые, основные истечения на человека не действуют. И человек начинает воспринимать более тонкие истечения. Поэтому человек может видеть те события, которые он в нормальном, обычном состоянии не видит. Человек может предчувствовать то, что будет потом, потому что на него воздействовало некоторое тонкое истечение. Таким образом объясняется все многообразие психических явлений. Даже существование богов объясняется Демокритом именно так. Иногда Демокрит говорит, что боги — это идолы или истечения от некогда великих людей (видоизмененный евгемеризм. Евгемер считал, что боги — это обожествленные великие герои, наши предки). Демокрит считал, например, что Зевс — это атомы огня, присутствующие во всем мире и т.д. То есть боги также имеют атомное строение, только атомы эти круглые, не соединяются между собою и чрезвычайно подвижны, поэтому неуловимы нашими органами чувств. И задачу философии Демокрит в этом и видел: философия должна лечить человека от суеверий и от различных страхов, главным образом от страха смерти. На самом деле никаких мистических сил, по Демокриту, нет, есть только атомы и пустота, а смерти также нет и бояться ее нечего, потому что со смертью человека атомы нашей души выходят из тела и рассеиваются в пространстве, т.е. смерти нечего бояться, потому что ее нет. Этот аргумент разовьет дальше один из последователей Демокрита — Эпикур. Когда человек живет, то атомы души, вместе с нашим дыханием, выходят и входят в нас. Когда человек умирает, то атомы выходят и уже не возвращаются.

Демокрит был современником Сократа, и у Демокрита тоже имеется этика. Если у предыдущих досократовских философов мы видели лишь фисиологию, фи-зику, учение о природе, о веществе, то Демокрит рассуждает уже как философ эпохи Сократа, говоря о том, каким образом следует жить человеку и каков идеал человеческой жизни. Однако отличие Демокрита от Сократа также есть, и оно обу-славливает то, что мы изучаем философию Демокрита до Сократа. Сократ положил конец философии о природе, которая бытовала до него, поставив главную зада-чу — задачу познания человека. И вся последующая философия, даже если она за-нималась предметами физическими, тем не менее ставила изучение природы в подчиненное положение по отношению к изучению человека. Природу философы стали изучать для того, чтобы лучше знать человека, чтобы познать, в чем смысл жизни, что есть счастье, как достичь блаженной жизни и т.д. До Сократа природу познавали ради познания природы. Поэтому Демокрит занимает как бы промежуточное положение между философами-досократиками и философами-послесократиками. У него есть этика, но она не вытекает из его философии. Отличие Демокрита от Эпикура именно в этом. Эпикур считает себя учеником и последователем Демокрита, но тем не менее все этические положения он выводит из атомной теории. У Демокрита атомная теория, учение о познании, о причинности никоим образом не связаны с этикой.

По Демокриту, смысл жизни состоит в достижении блага. Благо же иногда понимают как удовольствие. Тем не менее Демокрит не сводит его к удовольствию обычному, а видит, что главное удовольствие человек получает от безмятежности, от отсутствия волнений в душе, в том, что Демокрит называл благодушием, эвтюмией, невозмутимостью. Достигается она умеренностью в жизни, в удовольствиях, соразмерном ведении жизни. Не надо гнаться за тленным, за земным, за мирскими благами. Не надо мечтать о том, что выше твоих сил. Следует стремиться к познанию вечных истин. Как указывает сам Демокрит, он предпочел бы открытие одной причинной связи всем царствам в мире. Настоящее мужество у людей состоит в том, чтобы быть сильнее удовольствий, сильнее своих чувст-венных желаний и страстей. Таким образом, этика Демокрита гномична — состоит из гномов, из некоторых жизненых наблюдений, установок, максим.

Софисты

К тому времени, когда жил Демокрит, в V в., стало наблюдаться оживление политической, хозяйственной и государственной жизни в греческих городах-полисах. Полисы начали вести более активную жизнь, гораздо больше общаться друг с другом, заключать союзы, вести войны, развивалась торговля, мореплавание. Усложнялось государственное устройство. Появляются государственные служащие, суды и как следствие этого — судебные работники. Все эти, а также многие другие факторы делают гораздо более важным образование. Желающие добиться некоего продвижения по служебной лестнице, стать чиновником, уметь управлять государством, стать хорошим адвокатом или педагогом должны были для этого учиться. И в соответствии с этим появляются люди, которые берутся за определенную плату этим знаниям и умениям научить. Эти люди называют себя мудрецами, или, по-гречески, софистами. Таким образом, вначале это слово не имело никакого негативного значения, которое мы придаем этому термину сейчас. Софист — это мудрец, бравшийся научить человека профессии, которую тот хотел иметь. Однако часто софисты брались за деньги обучить людей противоположным взглядам. Если человеку нужно было доказать одно, то софист учил его, как это нужно доказать. Если человек платил деньги за то, чтобы доказать обратное, то софист учил его и этому, потому что за это хорошо платили. Становится риторика — ораторское искусство, искусство убеждать и доказывать, умение красиво говорить. Не доказывать истину, а именно убеждать, находить слабые и сильные аргументы, использовать различные приемы — учитывать психологические особенности человека, время суток, состояние собеседника, многословность речи и т.д. Такова была практическая сторона софистики.

Однако софистика имела под собой и философскую, мировоззренческую основу. Наиболее виднейшие представители софистики разрабатывали философскую систему, которая обосновывала и оправдывала такое применение их знаний. Наиболее видными представителями софистики являются Протагор, Горгий, Гиппий и др. Мы рассмотрим учение софистов на примере философии основного представителя этой школы — Протагора.

Протагор происходил из Абдер, как и Демокрит, и был его слушателем. Ос-новные положения философии Протагора можно свести к нескольким основным принципам. Протагор, как и Демокрит, — материалист, признает существование лишь материи, материального начала в мире. Протагор признает и тезис Гераклита о том, что бытие постоянно изменяется. Изменчивость является главным свойством материального мира. Постоянно изменяется не только материальный мир, не только объект познания, но и субъект, т.е. изменяется абсолютно все. В соответст-вии с этим, всякая вещь соединяет в себе противоположности. Если весь мир постоянно изменяется, то любая вещь в процессе изменения в какой-то момент времени соединяет в себе и то свойство, которым она обладала, и то, которым она будет обладать. А поскольку изменение в мире постоянно, то и соединение этих противоположных свойств в вещах также постоянно. Например, вещь, которая была белой и стала в какое-то мгновение черной, в некий определенный момент времени была и белой и черной. А поскольку черная вещь также может стать белой, то эту белизну она уже в себе хранит. Поэтому каждая вещь хранит в себе противоположности. Исходя из этого Протагор доказывает, что все истинно. Он говорит, что это вытекает из того, что поскольку вещи изменяются, переходят в свою противоположность и хранят противоположности в себе, следует, что об одной и той же вещи можно высказать противоположные суждения — и оба суждения будут истинными. Поэтому истины как таковый, объективной истины не существует

Это положение Протагора выполняло, как сказали бы недавно, социальный заказ. Если все истинно, то софист может с полным правом учить своего ученика доказывать совершенно противоположные высказывания: что день есть ночь, что ночь есть день и т.д. Впоследствии Платон в диалоге «Теэтет» скажет, что если все истинно, то истинно и положение, что учение Протагора ложно. Этот аргумент очень остроумен и действительно верен, но таковым он является лишь для человека, который ищет истину. Для человека же, для которого истина есть лишь способ зарабатывания денег, этот аргумент не будет убедительным, и он всегда сможет найти выход из этого положения.

Однако человек в своей жизни что-то выбирает, а чего-то избегает, т.е. человек все же всегда пользуется каким-то критерием истинности и ложности. Если мы одно делаем, а другое не делаем, то, следовательно, считаем, что одно истинно, а другое — нет. На это Протагор замечает, что поскольку все существует относительно чего-то, то мерой каждого поступка тоже является конкретный человек. Каждый человек является мерой истины. Протагор произносит, может быть, одно из самых знаменитых философских высказываний: «человек есть мера всех вещей». Полностью эта фраза Протагора звучит так: «человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют». Платон в диалоге «Теэтет» посвящает много страниц разбору этого положения Протагора, показывая, что у Протагора это положение имеет следующий смысл: что кому как кажется, то так и существует. Если мне вещь кажется красной, то она красная и есть. Если дальтонику эта вещь кажется зеленой, то так оно и есть. Мерой является человек. Не цвет этой вещи, а человек. Абсолютной, объективной, не зависящей от человека истины не существует. То, что одному кажется истинным, другому кажется ложным, что для одного — благо, то для другого — зло. Из двух возможных вариантов человек всегда выбирает тот, который ему более выгоден. Поэтому истинно то, что выгодно человеку. Критерием истины является выгода, полезность. Поэтому каждый человек, выбирая то, что ему кажется истинным, выбирает в действительности то, что ему является полезным. Сократ всю свою жизнь посвятит опровержению софистики, тому, чтобы доказать, что истина существует, что она существует объективно и абсолютно и что не человек есть мера всех вещей, а человек должен сообра-зовывать свою жизнь, свои действия с истиной, которая является абсолютным благом.

Лет десять назад в качестве позитивных достижений софистики произносилось много слов: о том, что софисты были материалистами, что они признавали закон единства и борьбы противоположностей, что они признавали всеобщее развитие и движение и т.д., т.е. основные положения философии софистов и диалектического материализма совпадают. Даже критерий истины как выгодности (перефразированный в практику) тоже имеется в марксизме. Так, в работе Ленина «Задачи союзов молодежи» высказывается положение, что нет вечной нравственности, что нравственно то, что выгодно пролетариату. Поэтому я обращаю ваше внимание на эту проблему, на спор, который вели Сократ и Платон с софистами. Это не просто спор, имеющий чисто историческое значение, это спор истины и лжи, добра и зла. Ио те аргументы, которые встречаются у Сократа и Платона, будут полезны и нам с вами, поскольку этот же спор приходится вести и сейчас.

Но положительные элементы в философии софистов все же есть, хотя зачастую они связаны с их отрицательным опытом. Во-первых, доказывая явную несуразицу, софисты обращали внимание людей на то, что, по всей видимости, существуют некие правила мышления, которые софисты нарушают. То есть софисты создали условия для открытия законов мышления, формальной логики, которую и создал впоследствии Аристотель. Софисты впервые вывели, так сказать, философию в массы, уча людей спорить. Способ аргументирования софистов часто использовал даже их противник Сократ.

Некоторые аргументы софистов выражены в форме парадоксов, ничуть не худших, чем, скажем, парадоксы Зенона. Вот один из них — из жизни Протагора. Протагор заключил договор со своим учеником о том, что этот ученик ему заплатит гонорар после того, как выиграет свой первый судебный процесс. Ученик учился у Протагора на адвоката. Однако ученик, видимо, был ленивый и идти ра-ботать не торопился. На что Протагор сказал, что он на него подаст в суд и суд заставит его выплатить деньги. Он удивился и спросил: «Почему?» — «Как почему? Если я пойду и подам на тебя в суд и ты выиграешь, то ты заплатишь деньги, потому что таковы условия нашего с тобой договора, а если выиграю я, то ты отдашь мне деньги по решению суда». На что ученик, который, видимо, был хо-рошим учеником, сказал: «Если ты подашь в суд и я выиграю, то, значит, я не должен платить тебе деньги. А если ты выиграешь, то, значит, по условиям договора я не должен платить тебе». Так что софизм имеет и обратное свойство. Но это уже не софизм, а парадокс. Многие парадоксы будут развиваться и учениками Сократа.

У Владимира Соловьева есть работа «Жизненная драма Платона», которая посвящена большей частью Сократу, потому что жизненной драмой для Платона является смерть Сократа. Но в ней очень хорошо представлены исторические корни софистики и борьба Сократа с ней.

Лекция 7

**Глава: История античной философии (продолжение)**

**Сократ**

О Сократе говорить довольно-таки сложно. Сложно в том плане, что философия Сократа и его жизнь составляют одно целое и тот метод, который мы ранее применяли, изучая жизнь и сочинения, располагая по какой-то системе учение философов, для Сократа совершенно не годится. Хотя именно таким методом излагается его учение в большинстве учебников по истории философии.

Преувеличить роль Сократа в истории философии очень сложно. Дельфийский оракул назвал Сократа в качестве ответа на вопрос: «Кто самый мудрейший из людей?» С тех пор минуло более двух тысяч лет, но Сократ назы-вается в качестве умнейшего и мудрейшего среди людей до сих пор.

Годы жизни Сократа 469-399. Отца Сократа звали Софрониск. Он был скульптором, как указывают — каменотесом. Сократ перенял у отца эту профессию. У Диогена Лаэртского указывается, что несколько статуй на Парфе-ноне принадлежат Сократу. Мать Сократа — Финарета была повивальной бабкой, акушеркой. Это Сократ использовал в своей философии, называя ее майевтикой, или повивальным искусством. Каков смысл этого, я поясню позднее. Сократ, в отличие от предыдущих философов — Демокрита и других, из Афин почти никуда не выезжал. В диалоге «Федр» Платон доводит до нас слова Сократа. На вопрос: «Почему ты никуда не выезжал?», он говорит: «Камни и деревья ничему не могут меня научить, не то что люди в городе». А если сопоставим это с его тезисом «Познай самого себя», то станет понятно, что путешествия Сократу были совсем не необходимы. Единственно, когда он выезжал из Афин, это для участия в военных действиях в качестве тяжеловооруженного воина — гоплита. Сократ, как указывает Диоген Лаэртский, показал себя достаточно храбрым, так что даже в отступлении Сократ отступал последним, храбро отражая натиск врага.

Занимался Сократ и политической деятельностью, о чем он говорит сам в «Апологии Сократа» у Платона, и ушел из политической сферы, потому что уви-дел, что его принуждают делать то, что он не хочет. Он был в Совете во времена 30-ти тиранов. И в последующем Сократ вел вольный образ жизни, пропадая на Агоре (афинской рыночной площади), беседуя с людьми, проповедуя свое собст-венное учение, так что впоследствии софисты Анит, Милет и др. обвинили Сократа в том, что он развращает юношей, учит о том, что нет богов, и подали на него в суд. После судебного заседания Сократ был приговорен к смертной казни. Он дол-жен был выпить чашу с ядом — цикутой (по-нашему, болиголовом), что он и сделал через несколько дней и таким образом умер. Вот внешняя канва жизни Сократа. Как видите, она ничем особым, кроме смерти, не примечательна. Больше, быть может, нам скажут о Сократе те его мысли и высказывания, которые мы найдем в книгах Диогена Лаэртского и Платона.

Сам Сократ ничего не писал и указывал, что письменность есть одно из наиболее вредных изобретений человечества. Человек, записывая свою мысль, забывает ее, доверяя мысль бумаге. А для того, чтобы думать, нужно все мысли помнить. Так что человек, изобретая письменность, разучается думать. Письменность обрекает не на мысль, а просто на собирание фактов. Поэтому Сократ никогда не излагал свои мысли письменно, и все, что мы знаем о Сократе — это воспоминания о нем Диогена Лаэртского и Ксенофонта, и главным образом — диалоги Платона.

Платон был наиболее талантливым учеником Сократа, и все свои произведе-ния он изложил в форме диалогов, в которых обязательным действующим лицом является Сократ, и устами Сократа Платон излагает свое собственное учение. По-этому отличить, где излагаются мысли подлинного исторического Сократа, а где — самого Платона, представляется крайне сложным. Считается, что в ранних диало-гах чаще излагаются взгляды Сократа, а в более поздних диалогах мы читаем само-го Платона. Платон, как наиболее гениальный ученик Сократа, лучше всех понял суть его учения, и поэтому изучать Сократа как философа лучше всего по произведениям Платона.

Ксенофонт также издал свои воспоминания о Сократе, но сам Ксенофонт, ви-димо, не до конца понял смысл философии и учения Сократа, поэтому иногда он приписывает Сократу мысли, которые тот вряд ли высказывал — мысли об эконо-мике, о физике, о природе, т.е. о том, что Сократа интересовало в самой меньшей степени. Так что лучше всего читать Платона. Скажем, три речи Сократа на судебном процессе описаны в платоновской «Апологии Сократа». В диалоге «Критон» описываются события, происходившие, когда Сократ уже находился в тюрьме в ожидании смертной казни. Критон, подкупив стражников, пришел к Сократу и предложил бежать из темницы. Сократ отказался это сделать, поскольку всю свою жизнь он учил людей добру, а нарушать законы не подобает добро-порядочному гражданину. Поэтому, согласившись на бегство, Сократ перечеркнул бы тем самым всю свою жизнь. В диалоге «Федон» изображается последняя беседа Сократа с его учениками. Этот диалог относится к поздним, так что там больше излагаются идеи самого Платона, нежели Сократа. Но сюжетная линия все же исторична, и из этого диалога мы можем узнать, каковы были последние часы жизни Сократа.

Диоген Лаэртский пишет, что Сократ был слушателем Анаксагора. По всей видимости, именно это и ввело в заблуждение Ксенофонта, когда он стал вкладывать в уста Сократа мысли о природе. Может быть, в раннем возрасте Сократ и следовал Анаксагору, изучая природу, но в последующем он от этого отказался, считая, что философия должна быть учением о человеке, а не о природе. Сократ поставил новую проблему перед философией. Если до Сократа философия занималась природой, была натурфилософией, то с приходом Сократа философия коренным образом изменяет свой предмет и главной задачей ставит исследование человека.

Для Сократа, как я уже говорил, философия и жизнь были одним и тем же. Вот некоторые высказывания Сократа и события его жизни из книги Диогена Лаэртского. «Так как в спорах он был сильнее, то нередко его колотили и таскали за волосы, а еще того чаще — осмеивали и поносили. Он принимал все это не противясь. Однажды даже, получив пинок, он и это стерпел. А когда кто-то подивился, он ответил: Если бы меня лягнул осел, стал бы я на него подавать в суд?» У св. Василия Великого в его «Беседе к юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями» приводится сходный эпизод из жизни Сократа: «Некто, нападая на Сократа, бил его в самое лицо, а он не противился, но дозволил этому пьяному человеку насытить свой гнев, так что лицо у Сократа от ударов уже опухло и покрылось ранами. Когда же тот перестал бить, Сократ, как сказывают, ничего другого не сделал, а только, как на статуе пишут имя художника, написал на лбу: «делал такой-то»; и тем отомстил». «Этот поступок Сократа, — продолжает св. Василий Великий, — сходен с той заповедью, по которой ударяющему по ланите должен ты подставить другую».

Сократ держался настолько здорового образа жизни, что когда Афины охватила чума, он один остался невредим. В других источниках написано, что Сократ во время военных действий и зимой мог ходить обнаженным, переносил всякие тяготы и часто говаривал: «Большинство людей живут, чтобы есть, а я ем, чтобы жить». Он говорил, что чем меньше человеку нужно, тем ближе он к богам. «Удивительно, — говорил он, — что ваятели каменных статуй бьются над тем, чтобы придать им подобие человека, и не думают о том, чтобы самим не быть подобием камня». Однажды он позвал к обеду богатых гостей, и Ксантиппе, его жене, было стыдно за свой обед. «Не бойся, — сказал он, — если они люди порядочные, то останутся довольны, а если пустые, то нам до них дела нет».

«Ты умираешь безвинно», — говорила ему жена, когда его обрекли на смерть. Он возразил: «А ты хотела, чтобы заслуженно?» Когда Аполлодор предложил ему прекрасный плащ, чтобы умереть, он отказался: «Неужели мой собственный плащ годится, чтобы в нем жить, и не годится, чтобы в нем умереть?»

В «Апологии Сократа» Платона рассказывается о суде над Сократом. В древней Греции существовала такая практика: прежде чем вынести приговор, на суде сначала выслушивали обвинителей, а затем давали слово обвиняемому; после того, как суд определит, виновен подсудимый или нет, тот мог вновь сказать несколько слов в свое оправдание, после чего определялась мера наказания, в выборе которой также мог принимать участие обвиняемый. Таким образом, обвиняемый мог произносить на суде до трех речей. В первой своей речи Сократ разбирает обвинения в свой адрес. Обвинители говорили, что Сократ «преступает закон, тщетно испытуя то, что под землею, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому». Сократ же указывает, что он никогда не мог этому обучать, и рассказывает в качестве примера следующий случай. Некто Харифонт пошел в Дельфы и обратился к оракулу с вопросом: «Кто самый мудрый из лю-дей?» Пифия ему ответила, что нет никого мудрее, чем Сократ. До Сократа донесли эту мысль, и он задумался: «С одной стороны, я, конечно, не считаю себя мудрее всех людей и поэтому не могу никого учить. Но, с другой стороны, я верю богам и не думаю, что прорицательница могла сказать неправду. Но мне все же хотелось показать, что это не так, и я пошел к одному из государственных мужей. Я подумал, что он — гораздо более умный человек, чем я, и, разговаривая с ним, я смогу в этом убедиться. Однако из разговора с ним я понял, что он отнюдь этой мудростью не обладает и лишь думает, что он мудр. И когда я ему это стал доказывать, он на меня обиделся и выгнал меня. Пошел я к поэтам. Поэты, наверно, будут превосходить меня своей мудростью. Однако и поэты, оказалось, пишут свои произведения по некоторому вдохновению, а откуда берется в них эта мудрость — они и сами не знают. Пошел я к ремесленникам, думая, что уж эти-то люди наверняка мудрее меня, ибо они делают своими руками множество вещей. Но оказалось, что ремесленник так возомнил о себе, что стал считать, что, разбираясь в своем ремесле, он может разбираться во всем, и поэтому он также не может быть мудрым. Становилось ясным, что никто мудростью не владеет. Но все обижались на меня за то, что я открывал им на это глаза, доказывая, что они ничего не знают. Они не знают даже того, что они ничего не знают. Поэтому, по всей видимости, пифия и хотела сказать, что Сократ умнее всех людей, потому что он знает хотя бы то, что он ничего не знает». Знает все лишь Бог. Человек же может стремиться к знаниям, в действительности же он ничего не знает. Знать человек может лишь то, что он ничего не знает.

В. С. Соловьев в «Жизненной драме Платона» по-евангельски трактует это положение Сократа и считает, что нищие духом, о которых говорится в первой за-повели блаженства, это люди, которые знают, что они ничего не знают. И Сократ был первым человеком, который известил человечество об этом. Однако, как ука-зывает Соловьев, Сократ не останавливается на этом и не довольствуется тем, что он ничего не знает. Он стремится познать, исследуя самого себя, поэтому Соловьев констатирует, что Сократ подошел ко второй заповеди блаженства: «Блаженны плачущие», ибо у Сократа есть и плач по своему собственному невежеству. «Блаженны алчущие и жаждущие правды», т.е. те, кто хочет найти истину, стремятся к ней, — это тоже свойственно Сократу.

Поэтому Сократ и говорит, что ему понятно, почему он становится ненавист-ным для всего города. Именно потому, что он доказывает, что люди ничего не знают. Далее в «Апологии» Сократ рассуждает о том, как он относится к суду над ним. Он говорит, что даже если суд и вынесет ему смертный приговор, то, тем не менее, даже это не заставит Сократа отказаться от того образа жизни, который он вел. Во-первых, бояться смерти — не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь. Никто из смертных людей не знает, что такое смерть, не знает, что нас ждет после смерти. Однако все боятся смерти, как будто знают, что их ждет впоследствии. Но не это ли самое позорное невежество — думать, что знаешь то, чего не знаешь. Впоследствии, в «Федоне» Платон в уста Сократа вложит следующую мысль: философия — это искусство умирать. Философия познает вечные истины, а мы в нашей жизни познаем лишь текучие временные вещи, следовательно, постигая вечные истины, мы всегда стремимся освободиться от чувственного мира, т.е. стремимся к смерти. Поэтому Сократ перед смертью и говорит своим ученикам: «Если я всю жизнь стремился к смерти, неужели вы считаете, что теперь я от этого откажусь?» Поэтому на суде он говорит судьям: «Я слушаться буду скорее Бога, чем вас. Пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать, убеждать каждого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что тут наговорил. Отпустите меня или нет, поступать иначе, чем я поступал, я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз».

Сократ на суде упомянул об одном интересном факте из своей жизни. В каче-стве подтверждения того, что он поступает правильно, совершенно отказываясь от просьбы о помиловании, Сократа рассказывает о некотором внутреннем голосе. Этот голос часто говорил ему, что он не должен делать. Он никогда ему не предпи-сывал, что нужно делать, но всегда останавливал, когда Сократ хотел сделать что-нибудь не так. Так вот, говорит Сократ, ни вчера, ни сегодня, ни сейчас, мой внутренний голос ничего мне не говорит. Это значит, что я поступаю совершенно правильно.

В чем же смысл философии Сократа? Во-первых, Сократ положил начало но-вому направлению в философию, открыл новую проблему для философии — проблему человека. Мы видели, что уже софисты отказались от познания природы, но этот отказ показал Сократу и последующим мыслителям, что нужно обращать внимание прежде всего на самих себя. Метод размышления Сократ также взял у софистов — метод убеждений, метод спора. У Еврипида в комедии «Облака» Сократ выводится как некий софист, таким образом даже многие современники не поняли, что Сократ не только не является софистом, а их злейший враг. Сами софисты это поняли, и поняли, что его нужно казнить. Отличала Сократа от софистов прежде всего уверенность в существовании объективной, не зависящей от человека истины. Сократ утверждал, что существует объективное благо, с которым человек должен сообразовывать и свою жизнь, и свои размышления. И именно в познании этого блага и состоит смысл философии. Поэтому для Сократа совершенно чужд прагматизм софистов, ибо Сократ уверен, что существует и объективная нравственность, и объективная истина. Доказать, что она существует, и познать ее — вот истинная задача философии. Сократ только поставил проблему. Одна из заслуг его ученика — Платона и состоит в том, что Платон увидел, понял и творчески развил эту мысль Сократа. Опять же, Сократ предложил и метод реализации этого философского замысла — метод самопознания. Познавать объективную истину и объективное благо невозможно, познавая природу. Еще софисты доказали, что различные философские системы противоречат друг другу, поэтому все эти разговоры о природе не могут привести ни к чему положительному, они могут привести лишь к появлению новых и новых философ-ских школ.

В других платоновских диалогах Сократ говорит, каким образом он помогает людям познавать самих себя и в самих себе искать истину, искать благо. Сам Сократ говорил лишь то, что он ничего не знает и поэтому научить ничему не может. Он может лишь показать людям то, что они сами могут прийти к открытию в себе истины. Поэтому Сократ уподобляет свое собственное философское искусство искусству повивальной бабки: он сам не дает истину, но помогает человеку ее родить. Для этого Сократ и вступает в беседы с людьми. В этих разговорах Сократ не назидает, не поучает. Конечно, люди не любят, когда их поучают. Любой разговор он начинает с того, что признается в своем незнании и просит собеседника, чтобы тот его научил. Собеседник с радостью начинает учить Сократа, и Сократ начинает задавать вопросы, которые помогли бы ему еще лучше узнать об интересующем собеседников предмете. И вот тут выясняется, что он тоже ничего не знает. И тогда Сократ, задавая новые вопросы, сначала как бы очищает душу собеседника от мнимого знания и затем помогает своему собеседнику самому найти правильный ответ. Этот метод последующие философы назвали иронией Сократа. Сократ часто иронизирует и над собой, и над своим собеседником, и эта ирония часто выводила из себя тех, кому он доказывал их собственное незнание.

До Платона философские произведения писались или стихами или прозой. Платон, стремясь донести до людей живую мысль Сократа, нашел наиболее адекватную форму произведения — диалог, в котором и сейчас еще чувствуется дух сократовской философии. Читая диалоги Платона, мы начинаем мыслить вместе с Сократом. Сократ не давит своим авторитетом, а воздействует только аргументами и силой мысли. Нас убеждает не Сократ, а те мысли, те аргументы, которые мы сами в себе обнаруживаем.

Итак, Сократ верит в то, что человек может познать истину. И если истина существует объективно, то существуют объективно и законы мышления. Если со-фисты могут убеждать и могут аргументировать, то потому, что существует абсолютный и объективный разум. Вспомним, еще Гераклит говорил, что люди мыслят так, как будто у каждого свой собственный разум. Сократ развивает эту мысль и говорит, что разум и законы его объективны, существуют независимо. И Аристотель, основатель формальной логики, говорит, что начало формальной логике положил Сократ. Именно Сократ впервые, как говорил Аристотель, учил доказательству через наведение и показал, что самое важное в познании состоит в том, чтобы дать определение. Именно в этом русле будет развиваться философия и у Платона, и у Аристотеля: в том, что познать сущность вещи можно, лишь дав ее определение. Многие диалоги Платона построены именно по этому принципу. Со-крат, встречаясь с тем или иным своим собеседником, выбирает тему (скажем, что такое прекрасное, или что такое храбрость, или что такое справедливость). И далее, восходя от конкретных примеров, Сократ вместе со своим собеседником восходят к некоторому абстрактному определению. Аристотель впоследствии будет учить, как нужно строить определение по родо-видовому принципу, но способ нахождения сущности вещи через определение, открытие его принадлежит Сокра-ту.

Понимая, что существует объективная истина, и пытаясь доказать людям, что эта истина существует, Сократ пришел к еще одному положению: к тому, что люди творят зло по неведению, потому что они не знают истины. Если бы люди знали истину, то они стали бы творить только добро. Мысль кажется на первый взгляд странной. Мы знаем массу гениальных людей, которые творят зло сознательно. И тем не менее, мы знаем, что Бог есть истина и Бог есть любовь, и, в конце концов, постигая Бога, мы постигаем Его как истину и как благо. И Сократ сам часто именно об этом говорит.

Еще одно положение Сократа: «Познай самого себя». Мысль эта встречается еще у семи мудрецов, но лишь у Сократа она приобретает вид методологического принципа философии. До Сократа философия развивалась лишь как философия природы. Человек размышлял о том, что существует вне его, и поэтому приходил к противоречивым положениям. Сократ предложил людям исходить из другого принципа, ведь еще элеатами, а впоследствии Анаксагором и Демокритом было доказано, что чувства вас могут обманывть. И если чувства вас обманывают, а истина все-же существует, то искать ее следует не посредством чувственного познания. Истину мы можем постичь лишь в себе. И вся последующая философия развивается главным образом как отыскание человеком истины в самом себе. Изучая Платона, мы увидим, как происходит это удивительное открытие истины человеком в самом себе.

Лекция 8

**Сократические школы**

Начиная с сегодняшней лекции, мы займемся изучением философии послесократовского периода. Мы познакомились вкратце с философией Сократа, с тем, какой переворот Сократ внес в понимание философии, сегодня посмотрим, какие были следствия из предложенного Сократом метода, какие возникли школы и как ученики Сократа стали развивать его положения. О том, что стали возникать различные школы, говорится в разных источниках, например у Диогена Лаэртского. Ученики Сократа стали разрабатывать те или иные положения его философии и пришли к созданию собственных философских школ, просуществовавших более или менее длительное время. Каковы же эти основные принципы, на которые опирались ученики Сократа? Во-первых, это требование Сократа о том, что знания должны быть выражены в понятиях и каждому понятию должно быть дано соответствующее определение. Во-вторых, это требование Сократа о том, что философия как умозрение, как рассуждение о природе совер-шенно исчерпала себя и не может ответить на поставленные вопросы. Философия должна служить для достижения человеком своего собственного счастья, должна быть учением о человеке. Метод философствования, исходящий из познания самого себя, также сыграл определяющую роль в последующей философской мысли.

В целом, учеников Сократа разделяют на две группы: с одной стороны, это гениальный ученик Сократа Платон, который разработал свою собственную фило-софскую систему, с другой — так называемые «сократические школы», менее известные, менее влиятельные, чем школа Платона, но не менее интересные и заметные. Сократических школ насчитывалось три: это киники, мегарики и киренаики.

**Мегарская школа**

Мегарская школа была основана Евклидом, верным учеником Сократа. После смерти Сократа ученики скрылись в городе Мегары, который находился в 40 км от Афин. В нем и проживал Евклид. Платон также после смерти Сократа жил некоторое время у Евклида, потом уехал. Евклид испытал влияние софиста Горгия, а также Парменида и Зенона. Целью философов мегарской школы являлось доказательство истинности философии Парменида — что сущее едино и что множественности вещей не существует. О множественности нам говорят органы чувств, значит, дискредитация органов чувств — задача философов мегарской школы. Поэтому они доказывали, что чувственное знание не существует, а если существует, то оно ложно, обманывает нас и приводит к неразрешимым противоречиям. Их заключения по форме напоминали софизмы, а многие и были таковыми, хотя некоторые из заключений принимали форму парадоксов. Таким парадоксом был знаменитый парадокс «Лжец». Представим себе человека, который говорит «Я лгу». Что он на самом деле говорит? Если он действительно лжет, то фраза «Я лгу» выражает истину, если же мы ему поверим на слово и поверим ему, что он лжет, тогда эта фраза окажется неверной, т.е. он не лжет (по этому же принципу построена и фраза Сократа «Я знаю, что ничего не знаю»). Парадоксами — логическими, семантическими и другими — начали заниматься лишь в XIX в. Еще один софизм, более грубый — «Рогатый». Вопрос: «Потерял ли ты рога?» Как на него можно ответить, если у тебя их нет? Если потерял, значит, они у тебя были, ответишь «не терял», значит, они у тебя есть. На этот вопрос нельзя ответить «да» или «нет». Этот софизм показывает ошибочность многих наших рассуждений. Мы часто отвечаем «да» и «нет», хотя на некоторые вопросы нельзя так отвечать, что и показывает нам этот софизм.

Вывод, который делает мегарская школа, таков: показания органов чувств яв-ляются не истинными, правы Парменид и Зенон, бытие едино, множественности вещей не существует. Других положительных тезисов мегарики не выдвигали, поэтому их часто называли спорщиками или эристиками. Школа просуществовала не так долго, оказала большое влияние на возникновение в последующем школ скептического направления. Это отличало их от других школ, которые выдвигали свои положительные концепции.

**Киническая школа**

Наиболее знаменитая сократическая школа — школа киников, или, в латин-ской транскрипции, циников. Свое название эта школа получила от имени местно-сти недалеко от Афин — Киносарга, где располагалась эта школа, хотя потом сами философы-киники не отказывались и от другой этимологии, от слова kuon — соба-ка, и поэтому киников часто называли «собачьими философами». Основателем этой школы был Антисфен (ок.444-368), и именно у него мы находим теоретическое обоснование кинического образа жизни, а Диоген из Синопы практически реа-лизовал замыслы своего учителя. Антисфен находился у смертного одра Сократа, будучи его верным учеником, и вслед за ним утверждал, что философия как умозрение и рассуждение о природе не нужна, а нужна как способ и средство достижения жизненного блага, способ достижения счастья. Он развивал и другое положение Сократа — о том, что знание должно быть выражено в понятиях. Вы-ражая знание в понятиях, мы выражаем его, как правило, в общих понятиях. Даже говоря о деревьях, о книгах, мы говорим о дереве вообще, о книгах вообще. Однако возможны ли общие понятия? Ведь когда человек говорит о каком-нибудь предмете, то он всегда говорит о конкретном предмете, поэтому возникает противоречие между понятием как неким обобщением и конкретным предметом, который выражает это понятие. Вообще говоря, сказать фразу, что «Сократ — человек», уже нельзя, потому что фраза «Сократ — человек» состоит из двух фраз: «Сократ — это Сократ» и «Сократ — человек». Фраза «Сократ есть Сократ» тавтологична и поэтому истинна, а «Сократ — человек» противоречива, ибо в ней отождествляются общее понятие «человек» с Сократом как индивидуальным субъектом. Каждому конкретному предмету соответствует только конкретное понятие. Общего понятия не существует. И если мы хотим сказать, что «Сократ — человек», то мы можем сказать лишь только, что «Сократ — это Сократ», а «человек — это человек». Соединить единичное и общее, по мнению Антисфена, невозможно.

Однако есть одна область, где такого рода познание оказывается возмож-ным — это область внутреннего мира человека. Человек знает, что он сам лично существует, может познавать себя и может определять, что ему хорошо, а что — плохо. Нельзя сказать объективно, что есть добро, что есть зло само по себе, исходя из тезиса о несоответствии общего понятия и частного предмета, однако в себе самом я нахожу некоторые ощущения и знаю, что к одним своим состояниям я стремлюсь, а других я стараюсь избегать. Поэтому благо существует для человека как его личное благо, как некоторая единичная вещь. Благо всего человечества — это фикция, его не существует. Реально существует лишь благо моей собственной личности. Поэтому задача философии — помочь каждому человеку познать самого себя. А познание самого себя сводится к познанию своего собственного блага.

Задача философии состоит, в частности, в достижению частного блага, в том, чтобы анализировать понятия, которые человек находит в себе, и определять, отно-сятся они непосредственно к индивиду или являются общими понятиями. Если, скажем, я нахожу в себе понятие «здоровье» и знаю, что это понятие относится также и к другим людям, то я делаю вывод, что это понятие ложное. Если нахожу в себе понятие морали, то знаю, что нахожу это и у других людей, и делаю вывод, что это понятие ложное. Если нахожу в себе понятие «удовольствие» и знаю, что это лично мое удовольствие, то это понятие истинное и его можно оставить. Так же анализируются и другие понятия — понятия тепла, холода и т.д.

Киник приходит к выводу, что необходимо отказаться от всех общих понятий, от общепринятых норм жизни и стремиться нужно лишь к тому, чтобы следовать тем понятиям, которые находятся в своей собственной душе. Такой образ жизни мы видим у Диогена Синопского (у Диогена Лаэртского в книге есть глава, посвященная Диогену Синопскому). Это личность неординарная. Многие его поступки и высказывания напоминают поступки и высказывания Сократа. Но, конечно же, это не Сократ, это — киник, а точнее сказать — циник, который вел образ жизни, далеко не похожий на образ жизни Сократа. Понятия здоровья, богатства, т.е. понятия общие для Диогена не существовали, и поэтому, когда Диогену строили дом и строители не выдержали намеченные срокм, то Диоген сказал, что он может обойтись и без дома и поселился в бочке. Афиняне этот его вызов приняли, и когда какой-то мальчишка разбил его глиняную бочку, афиняне приволокли для Диогена другую. Описывается и другой случай: когда Диоген увидел мальчика, пьющего воду из ладони, он сказал, что мальчик обошел его в простоте жизни, и выбросил свою глиняную чашку.

Диоген ходил днем с факелом по городу, ища людей. На вопрос «Много ли в бане людей?» — ответил: «Никого нет», а когда спросили: «Полна ли баня наро-ду?» ответил: «Полна». Когда его увели в плен и он попал на продажу, на вопрос, что он умеет делать, Диоген ответил: «Властвовать людьми», — и попросил глашатая объявить, не хочет ли кто-нибудь купить себе хозяина? Когда люди возмутились, он сказал: «Если вы приобретаете себе повара или лекаря, вы ведь его слушаетесь, поэтому так же должны слушаться и философа». Известны также ответы Диогена на аргумент Зенона о несуществовании движения (Диоген просто встал и стал ходить) и на платоновское определение человека как двуного животного без перьев (на следующий день Диоген принес общипанного петуха и сказал: «Вот вам платоновский человек»). Это скорее всего легенда, так как у Платона этого определения нет, хотя эта же легенда дополняет, что Платон потом добавил к своему определению: «И с широкими ногтями». Диоген говорил также, что ни в чем не нуждаются только боги. Поэтому, если человек хочет походить на богов, он также должен стремиться обходиться минимальным.

**Киренаики**

Основателем киренской школы был Аристипп из Кирен, небольшого города в Северной Африке. Согласно Аристиппу и его школе, счастье достижимо только в личном плане. В этом он похож на киников. Каждый человек познает лишь самого себя. Передать счастье другому невозможно, оно существует индивидуально, для каждого конкретного человека. Поскольку счастье существует как личное счастье, а самое сильное впечатление для человека — это удовольствие, наслаждение, то задача философии состоит в правильном направлении человека к удовольствию. Все люди стремятся к удовольствиям, однако обычные люди отличаются от философа тем, что философ знает, какие блага действительно приведут к удовольствию, а за какие нам придется расплачиваться. Люди стремятся к наслаждениям, не зная, что часто за это им придется расплачиваться. Философ же следует только тем удовольствиям, которые не приведут в дальнейшем к печалям.

В жизни Аристипп также следовал своей логике. Он кормился у местного тирана, входил в число его приближенных. Один раз у него спросили, почему это он ходит к тирану, а не тиран к нему? На что Аристипп ответил: «Я знаю, что мне нужно, а он не знает». «Почему, Аристипп, ты купил курицу за 50 талантов, хотя ее можно купить за 1 талант?» — ответил: «Мне нужнее курица, тебе нужнее деньги». Обо всем этом можно прочитать у Диогена Лаэртского и больше узнать о киренской школе, которая была первым и единственным случаем последова-тельного гедонизма в философии, т.е. учения о том, что целью жизни является наслаждение (от греч. hedone — наслаждение).

**Платон**

Жизнь и произведения

Однако наиболее известным учеником Сократа является Платон. Настоящее имя этого философа Аристокл. «Платон» — это прозвище, от греч. слова platus — широкий. Кто-то говорит, что сам Платон был толстяком от рождения, иные гово-рят, что так его прозвал учитель гимнастики за его крепкий стан, когда он начал заниматься гимнастикой, по иным сведениям — за широту ума, за широкий лоб. Родился он в 427 г. в аристократической семье. Мать его вела свой род от одного из семи мудрецов — от Солона. Платон получил хорошее образование, занимался музыкой, гимнастикой, увлекался философией Гераклита. В 20 лет познакомился с Сократом и на протяжении восьми лет был его учеником. Когда Сократ умер, уехал в Мегару с другими учениками. Потом совсем уехал из Греции, путешествовал по разным местам, был в Кирене у Аристиппа, в Египте, поехал в Сицилию, где познакомился с тираном Дионисием и его родственником Дионом, которые сыграли в жизни Платона большую роль. В Сицилии близко сошелся с Дионом, произвел на него большое впечатление, однако тиран Дионисий изгнал Платона (иногда пишут, что продал в рабство, но друзья его выкупили), после этого он возвратился в Афины, где основал философскую школу под названием «Академия» (по имени сада, названного в честь бога Академа), в шести стадиях от Афин. Школа его просуществовала длительное время, закрыта была лишь в 525 г. по Р.Х. декретом императора Юстиниана.

По своему влиянию и продолжительности платоновская Академия не имеет себе равных в античности. В это же время Платон начал писать свои трактаты-диалоги, и в это же время он разрабатывает идею идеального государства и хочет претворить ее в жизнь. В Сиракузах умирает тиран Дионисий-старший, и Дион приглашает Платона приехать в Сицилию и познакомиться с преемником — Дио-нисием-младшим. Он приезжает, знакомится с ним и уговаривает начать строительство идеального государства, но придворные, почуяв, что им грозит отставка, устраивают интригу, и Дионисий изгоняет Платона. Платон возвращается в Афины после еще одной неудачной попытки встретиться с Дионисием, и уже никуда из Афин не уезжает. Умер Платон в 347 г. в Афинах.

Существует легенда о сне Сократа, который держал некрасивого утенка в ру-ках, расправившего затем крылья и превратившегося в красивого лебедя. На сле-дующий день Сократ встретил Платона и сказал: «Так вот кто этот лебедь, который мне приснился!»

Платон — первый из греческих философов, чьи труды до нас дошли полно-стью. До нас дошли 34 его диалога, 1 монолог «Апология Сократа» и 13 писем, из которых не все можно приписать Платону. Из 34 диалогов, написанных в форме бесед Сократа со своими собеседниками, 23 считаются подлинными и авторство 11 диалогов подвергается сомнению. Порядок написания этих диалогов сложно определить. Сам Платон не ставил дат. Единственное, за что можно уцепиться, это цитирование Платоном самого себя, некоторые упоминания исторических и гео-графических мест и т.п. Существует мнение, что Платон с самого начала твердо знал свою задачу и от одного диалога к другому разрабатывал свою идею. Другая точка зрения, редко высказывающаяся, — у Платона не было никакой системы и писал он то, что приходило на ум. Но развитие на самом деле есть, его легко увидеть, если читать диалоги, но это развитие не является скрупулезным развитием некоторого положения, а поиск истины, где Платон все время обращается за помощью к своему учителю. И то, что Платон использует имя Сократа, также не случайно, это не просто попытка прикрыться именем учителя, а стремление развить те положения, которые выдвинул Сократ. Мы с трудом можем определить, где в диалогах Платона исторический Сократ, а где устами Сократа говорит Пла-тон.

Все диалоги Платона обычно разбивают на 5 групп по времени их написания. В первую группу диалогов входят те, в которых Платон реже цитирует себя, а чаще пишет о своем учителе: это «Апология Сократа», «Гиппий Меньший», «Лисий», «Хармид», «Алкивиад», «Протагор», 1-я книга «Государства» — самого объемного сочинения Платона, «Лахес».

В последующих диалогах Платон все больше и больше разрабатывает свою собственную философию, и во вторую группу входят диалоги, в которых Платон уже больше отходит от Сократа: «Горгий», «Менон», «Кратил», «Гиппий Боль-ший», где появляется термин «эйдос».

Третья и четвертая группы представляют собой диалоги, где Платон — уже зрелый, самостоятельный философ. Третья группа: «Пир», «Федр», «Федон» и по-следующие главы «Государства». Четвертая группа: «Теэтет», «Софист», «Тимей», «Парменид», «Политик» и «Критий».

Пятая группа: единственный диалог «Законы», где нет Сократа, причем, как утверждает В.С.Соловьев, в этом диалоге он настолько отходит от идеала, к кото-рому стремился Сократ, что практически противоречит тому, что он писал в ранних диалогах, и, вероятно, поэтому не упоминает имени Сократа. Возможно, Соловьев и прав, но все же «Законы» логически вытекают из тех положений, которые Платон последовательно развивал еще в раннем периоде, что мы видим в его диалоге «Го-сударство».

Сложно систематизировать философию Платона. Сам Платон философских трактатов, в нашем понимании этого слова, не писал. Поэтому изучать Платона го-раздо сложнее, чем, скажем, Спинозу, Канта или Локка, где есть четкая логика из-ложения трактата. У Платона каждый диалог — это живая мысль, поиск истины, причем в одном диалоге могут высказываться положения, противоположные мыслям, высказанным в других диалогах, что также затрудняет построение единой системы философии Платона. Он как ни один другой философ лучше подходит для того, чтобы обучать нас философствовать, обучать нас мыслить. И как никакого другого философа его сложнее всего препарировать и разложить по полочкам, создать из его философии некоторую систему.

Обычно в любом учебнике вы найдете следующий способ изложения плато-новской философии: учение об идеях, теория познания, физика и космология. Если следовать этому способу, то нам сложнее будет понять суть философии Платона, понять, почему он пришел именно к такому, а не иному построению. Для этого нужно посмотреть, каким образом Платон сам пришел к открытию своего учения об идеях. Существуют два подхода (может и больше, но для меня два существенных подхода) к выявлению таких ключевых, существенных моментов у Платона. Один подход предлагают нам С.Н.Трубецкой и В.С.Соловьев, которые берут в качестве отправного диалога диалог «Теэтет», а другой предлагает также русский философ В.Ф.Эрн, у которого есть незаконченная работа «Верховное постижение Платона». В этой работе Эрн считает, что таким ключевым диалогом, от которого следует отталкиваться, является «Федр». Подходы Соловьева и Эрна совершенно отличны друг от друга. Эрн предполагает, что Платону было явлено некоторое откровение, которое он записал в диалоге» Федр», и, обладая всей полнотой знания, по-разному описывал в разных диалогах. Соловьев и Трубецкой считают, что Платон пришел к своей философии чисто рациональным путем и те вопросы, от которых он отталкивался, были изложены в диалоге «Теэтет»; хотя диалог этот является одним из поздних диалогов, однако именно в нем можно найти ключ к пониманию самого Платона. Именно поэтому я рекомендую внимательно читать эти диалоги — «Федр» и «Теэтет». В «Теэтете» Платон подвергает разрушительной критике сенсуалистическую теорию познания, как она разрабатывалась философами-софистами. Это также позволяет сделать вывод о том, что именно этот диалог является ключевым, поскольку Платон был учеником Сократа, а Сократ главной целью своей жизни считал борьбу с философией софис-тов.

**«Теэтет»**

О чем же говорится в диалоге «Теэтет»? Здесь Сократ, беседуя со своими друзьями, среди которых находится юный Теэтет, ставит вопрос: «Что такое зна-ние?» Теэтет отвечает: «Знание есть у ремесленника». На это Сократ возражает, что это не знание. Это не ответ на вопрос. Это то же, что на вопрос, что такое вещест-во, сказать, что существуют разные виды вещества — вот деревья, вот камни. А нужно сказать, что такое знание? Теэтет, подумав, говорит: «Знание есть чувственное восприятие». Сократ хвалит Теэтета за умный ответ, тем более, что это разделяет такой умный муж, как Протагор. Сам же Сократ говорит, что он ответа на этот вопрос не знает. Единственно, в чем он может помочь, — это в том, что он обладает искусством повивального ремесла (как его мать), и он помогает в умственных родах при рождении истины, поэтому вместе с Теэтетом попытается прийти к достижению истины и узнать, что такое знание. Дальше они подвергают исследованию это положение. Если знанием является чувственное восприятие, то ложного знания быть не должно, так как все наши чувства дают истинную картину, они нас не обманывают. Однако то, что существует ложь и не истина даже среди чувственных представлений, как, например, сновидение и галлюцинации, — это всем известно. Далее, это протагоровское положение о чувственном источнике знания связано с гераклитовским тезисом о том, что все находится во всеобщем изменении. Действительно, говорит Сократ, если знание есть ощущения, а ощущения есть воздействия на наши органы чувств каких-то материальных моментов, или непосредственного движения тела, или звуковых и зрительных образов, то знание возможно тогда, когда существует всеобщее движение. А если знание существует только тогда, когда есть общее движение, то получается, что невозможно существование какого-то постоянного, неизменного определенного знания. Однако мы знаем, что такое знание существует.

Протагор утверждает, что критерием истины является человек, он мера всех вещей. Сократ не соглашается с Теэтетом и Протагором, вопрошая, почему именно человека берет в качестве меры Протагор, а не свинью и не кинокефала, тем более что сам человек берет за критерий не любого человека, а только специалиста в сво-ем деле. Далее, если знание есть чувственное восприятие, тогда непонятно такое явление, как память, потому что если мы что-то вспоминаем, то в данный момент не ощущаем и, следовательно, не имеем знания об этом предмете. Но факт памяти говорит, что знание у нас есть даже и в отсутствии чувственного восприятия, что также противоречит высказыванию Теэтета и Протагора. Далее Сократ спрашива-ет, можно ли одновременно знать какую-то вещь и не знать ее. Теэтет отвечает, что это невозможно. На это Сократ говорит, что если закрыть один глаз, то одним гла-зом вещь видна, а другим — нет, значит мы ее знаем и не знаем. Или если смотрю на предмет вблизи, то я его вижу и поэтому знаю, а если издалека, то вижу плохо и знаю плохо.

Далее, если Протагор утверждает, что все ощущения истинны и, таким обра-зом, все истинно, то истинно и утверждение о том, что положение Протагора лож-но. И еще один аргумент, основывающийся на теории Гераклита о том, что все чувственное постоянно изменяется. Если так (а это действительно так), то каждая вещь является одной и уже другой, находясь в постоянном изменении. Если вещь была белой, а потом стала черной, то в какой-то момент она была и белой, и черной. Потому о вещи, которая изменяется в каждый момент, мы не можем иметь какого-нибудь знания, не можем даже сказать, чем она является, и тем не менее мы это знание имеем.

Эти аргументы действуют на Теэтета, он соглашается с Сократом и говорит, что, по всей видимости, знание не есть чувственное восприятие, а есть истинное мнение. На это Сократ говорит, что это высказывание должно иметь под собой некоторую почву, а именно критерий отличия истины от лжи. Мы должны уметь отличать истинное мнение от ложного, и, значит, должны уже иметь в себе некоторое знание. Значит, это высказывание также не является истинным.

Тогда Теэтет говорит, что знание — это истинное мнение с доказательством. Но и на это Сократ замечает, что часто мы знаем вещи, не умея их доказывать, а наоборот, доказательства совсем даже не важны. Если мы, читая какое-нибудь сло-во, будем смотреть только на составляющие его буквы, то мы слова не поймем. Слово понимаем, когда видим его целиком, поэтому и это мнение Теэтета не явля-ется истинным. Что же является истинным знанием, в этом диалоге ни Сократ, ни Теэтет не говорят, и о том, какова точка зрения Платона по этому поводу, мы мо-жем сделать вывод из других его диалогов. Для этого Платон и строит свое учение об идеях.

Учение об идеях

Итак, мы познакомились с диалогом «Теэтет», в котором Платон доказал невозможность познания истины методом чувственного восприятия. Впоследствии эти же самые аргументы будут использованы философами-скептиками, в том числе и приверженцами платоновского учения, для доказательства того, что истина непознаваема и что, возможно, сама истина и не существует. Однако Платон, как мы видим из других его работ, убежден, что истина существует, и более того, что истина познаваема. И если она недостижима методами чувственного восприятия, то, значит, познать ее можно при помощи какой-то другой нашей способности. В разных диалогах Платон по-разному подходит к этому вопросу, но в целом логика его мысли такова: он разделяет сократовскую уверенность в существовании абсолютной истины, в том, что критерием всего является не человек, а объективная истина. И то, что люди могут друг с другом спорить, могут доказывать и аргументировать в споре, подтверждает как раз эту уверенность в том, что истина существует. Доказывает существование истины и математика, ведь математические положения очевидны и общезначимы. Недаром на вратах своей Академии Платон написал: «Не геометр да не войдет!»

Сократ говорил, что познать мы должны прежде всего самих себя, но позна-вая самих себя, мы познаем при этом истину объективную, существующую независимо от нас. Но истина не может быть познаваема чувствами, следовательно, если истина существует объективно, независимо от человека, познаваема не органами чувств и не принадлежит материальному миру, то она принадлежит миру, отличающемуся от материального мира — миру умопостигаемому, существующему одновременно и в человеке, и вне человека. Скажем, если человек, впервые в своей жизни приходя в какое-нибудь помещение или в какую-нибудь местность, никогда не видел конкретных предметов, находящихся там, то этот человек, тем не менее, с уверенностью назовет каждый предмет. Следовательно, он, видя этот предмет, совершает мыслительный процесс познания истины, т.е. сущности данного предмета, хотя он в данном материальном конкретном облачении его и не видел.

И если все мы эту операцию проделываем, и притом безошибочно, и определяем сущность предмета, выраженную в его идентификации или оп-ределении, то, значит, участвуют в данном процессе познания не органы чувств, потому что этот конкретный предмет нам незнаком, каждый предмет отличается от другого многообразием своих свойств и к тому же постоянно изменяется. Значит, мы имеем непосредственное знание о сущности этого предмета. Знание это вытекает не из органов чувств, а из другой нашей познавательной способности. Поэтому Платон приходит к выводу, что, кроме самого материального предмета, существует нематериальная сущность данного предмета, которую человек и познает своим разумом, а не чувствами, ведь только разум может дать нам знание об абсолютной, объективной истине (еще раз вспомним любовь Платона к математике), иначе познание было бы просто невозможно. Именно это отметил Аристотель, говоря о причинах, по которым Платон пришел к выводу о существовании идей.

В разных диалогах Платон употребляет разные термины: иногда он говорит «идея» (idea — образ, вид, наружность), иногда — «эйдос» (eidos — образ, форма, вид). Идея, или эйдос, — это та умопостигаемая сущность предмета, которую мы познаем непосредственно, без помощи органов чувств. У каждого предмета своя идея. Есть идея дерева, есть идея камня, стола и т.д. И каждый предмет познаваем, потому что его идея существует одновременно и отдельно от нас, обеспечивая объективность истины, и в нас, позволяя нам познавать истину.

По Платону, души существуют вечно (и в ту, и в другую сторону), души су-ществовали до рождения и будут жить после смерти. Души до рождения обитали в мире идей, видели эти идеи и познавали их сразу, непосредственно, целиком. При рождении человека души, попадая в тела, забывают все те знания, которые они имели до рождения, но идеи в себе все же хранят и, встречаясь с предметами, души начинают припоминать то знание, которое имели до рождения, т.е. до воплощения в тело.

Поэтому и возникает в нас знание о мире. Когда человек видит незнакомый ему предмет, то он сразу вспоминает идею этого предмета и сразу делает вывод о том, что это за предмет — что это стул, а не стол, что это дерево, а не камень, что это человек, а не животное. Известен спор Платона и Диогена Синопского. Платон как-то сказал, что, кроме чаши, существует и идея чаши, некоторая чашность, на что Диоген возразил: «Чашу я вижу, а чашности — не вижу». На что Платон ответил ему: «У тебя есть глаза, чтобы увидеть чашу, но нет ума, чтобы увидеть чашность». Ответ вполне достойный, потому что идея, действительно, постигается только умом.

Идея существует в некотором идеальном мире, в мире идей. Отсюда и пошло наше употребление слова «идеальный» как совершенный. Идея есть полное совер-шенство всех свойств предмета, есть его сущность. Кроме этого, идея является причиной его существования. Предмет существует потому, что он причастен своей идее. Весь чувственный мир, по Платону, состоит из материи и идей. Материя без идеи есть небытие. Реальным, истинным, подлинным бытием обладает лишь идея. И мир идей, в котором существуют идеи всех предметов, понятий и явлений, т.е. и того, что не относится к предметам (идея любви, движения, покоя и т.д.), гораздо более многообразен, чем мир материальный. Этот мир идей является истинным бытием, и предметы существуют потому, что они причастны к миру идей. Мы знаем, что истина неизменна и вечна. Поэтому мир идей — это мир вечный, неизменный, т.е. божественный. А поскольку вещь состоит из материи и идеи, то бытие самой чувственной вещи не является истиной, это кажущееся, мнимое бытие, и знание о ней — это уже не знание, а мнение.

Далее, еще один смысл термина «идея». Платон пришел к своей теории идей благодаря нескольким положениям, которые он почерпнул у Сократа. Во-первых, он перенял у Сократа мысль, что все знание должно быть выражено в понятиях. Во-вторых, познание вещей возможно, когда эти вещи причастны чему-нибудь од-ному: если мы познаем сущность дерева, то мы абстрагируемся от количества листочков на каждой его ветке, а видим дерево вообще, т.е. видим, что все деревья причастны дереву вообще, т.е. идее дерева. И в-третьих, Платон, как и Сократ, верил в общезначимость мысли, в то, что у всех людей одна способность познания истины. Поэтому «идея» — это понятие, то самое понятие, в котором Сократ призывал выразить все философское знание. Когда мы говорим о том же самом дереве, мы абстрагируемся от всех его индивидуальных свойств и выражаем в данном конкретном понятии сущность данного предмета.

Все вещи в мире подвержены изменениям и развитию. Особенно это касается мира живого. Развиваясь, все стремится к цели своего развития. Отсюда еще один аспект понятия «идея» — это цель развития, идея как идеал. Человек тоже стремится к какому-то идеалу, к совершенству. Например, когда он хочет создать из камня скульптуру, то он имеет уже в своем уме идею будущей скульптуры, и скульптура возникает как соединение материала, т.е. камня, и идеи, существующей в сознании скульптора. Реальная скульптура не соответствует этому идеалу, потому что, кроме идеи, она причастна еще и материи. Материя есть небытие и источник всего плохого, и, в частности, — зла. А идея, как я уже говорил, есть истинное бытие вещи. Данная вещь существует потому, что причастна идее.

В диалогах Платона вы увидите следующую схему бесед Сократа со своими учениками. Будет задаваться некоторая тема беседы: что такое знание, как в «Теэтете», что такое справедливость, как в «Государстве», что такое мужество, как в «Лахесе», и т.д. Каждый раз ученики будут приводить конкретный пример. Мужество есть мужество в бою, справедливость есть справедливость в государстве, воздаяние каждому по заслугам и т.д. И каждый раз Сократ будет подводить собеседника к тому, что каждым конкретным случаем не ограничивается описание искомого предмета, и будет показывать, что если мы хотим познать действительно сущность мужества, красоты, справедливости, то мы должны будем взойти к мужеству самому по себе, справедливости самой по себе, красоте самой по себе. Мы не можем сказать, что красота — это есть красивая девушка, как говорится в «Гиппии Большем», потому что мы видим, как отвечает Сократ, что девушка красива, потому что у нас уже есть это представление о кра-соте; мы говорим о мужестве воина в бою, потому что мы имеем понятие мужества, т.е. мы имеем в себе эту идею. Нельзя определять понятие через конкретное его проявление, наоборот, мы можем судить о конкретной вещи по-тому, что в нас есть идея этой конкретной вещи, есть понятие о ней.

Отличие идеи от чувственного мира состоит в том, как говорит Платон в диа-логе «Федон», что все телесное состоит из частей, подвержено тлению, изменяется и т.д., идея же божественна, вечна, неизменна, истинна, действительно существует. Именно в этом различие между идеей и чувственным миром.

Идей существует огромное множество. И вещь существует благодаря прича-стности не некоторой одной идее, а множеству различных идей. Если мы говорим о человеке, то понимаем, что он причастен, во-первых, идее человека, во-вторых, идее животного, в-третьих, у него есть руки, ноги и т.п., поэтому у каждой части тела есть своя идея и т.д. Камень причастен идее камня, идее серости, идее тяже-сти, с которой он притягивается к земле, идее твердости, идее гранита или мрамо-ра. Совокупность идей, объединяющихся вместе с материей, дает многообразие и предметам. Но, кроме всего этого мира идей, существует одна идея, которая выде-ляется из всего остального мира идей, есть идея, которая дает существование всем остальным идеям, ведь сами идеи, которые являются бытием, должны быть прича-стны идее бытия, а само бытие лучше небытия, поэтому идея бытия причастна идее блага. Идея блага дает бытие и истинность всем остальным идеям, сама же она превосходит и бытие, и истину. Платон сравнивает это с Солнцем. Предметы существуют помимо Солнца, но увидеть их мы можем лишь тогда, когда они осве-щаются Солнцем. Образ Солнца Платон приводит и в другом аспекте. В самом объемном диалоге — «Государство» есть VII глава, которая начинается изложением мифа о пещере. Для того, чтобы объяснить своим ученикам более подробно и понятно, что такое мир идей, Сократ рассказыает миф. Представим себе, говорит Сократ, некоторую пещеру и узников, которые в ней сидят. Узники закованы в кандалы так, что повернуты лицом к стене пещеры, не могут пошевельнуть головой, не могут повернуть туловище, чтобы посмотреть, что делается за их спинами, они смотрят только на стену. За их спиной находится выход из пещеры, освещаемый Солнцем. Перед входом построена перегородка, и вдоль нее движутся предметы, отбрасывающие тень, и эту тень видят узники на стене. Если эти узники рождаются, живут и умирают все время в таком состоянии, то не покажется ли им, что эти тени являются истинными и единственно существующими вещами на земле. Люди будут исследовать тени, некоторые будут замечать, что такая-то тень появилась после такой-то тени, будут находить некие закономерности. Одни люди будут видеть больше таких закономерностей, другие меньше, их назовут учеными, будут их прославлять и т.д.

Но представим себе, что кто-то зайдет в пещеру, освободит одного из наших узников и заставит его посмотреть, что делается вне пещеры. Не кажется ли вам, говорит Сократ, что этому узнику станет вначале больно и неприятно, его члены будут неспособны двигаться. Он не сможет смотреть на свет, который его вначале ослепит. Он захочет возвратиться в первоначальное состояние. Тем более, что он вообще вначале ничего не увидит, ослепленный ярким светом. Потом глаза его бу-дут привыкать, он увидит сначала контуры предметов, истинных предметов, которые отбрасывали тень на стену. В дальнейшем он будет видеть все больше и больше подробностей, пока наконец он не заметит существование самого Солнца, освещающего эти предметы. И что будет с этим узником, если он опять вернется в пещеру? Опять увидит оковы, в которые он был закован, опять увидит те тени, ко-торые ходили перед ним. Он поймет и будет всем рассказывать, что это всего лишь тени от истинных предметов. И будет стремиться вырваться обратно из этой пещеры. Кроме того, он будет рассказывать другим узникам, что то, что они видят, это лишь тени, а реальные предметы они не видят. И как на это будут реагировать соседи? Они будут над ним смеяться, считать, что он сошел с ума, а если он будет упорствовать, они могут его побить, в крайнем случае могут и убить. (Очевиден намек на судьбу Сократа.) Не будет ли казаться этому узнику, увидевшему реаль-ный мир, смешными те почести и те звания, которыми награждали друг друга уз-ники этой пещеры за открытие кажущихся закономерностей, когда он видел ис-тинное бытие, выбравшись из пещеры?

Но тем не менее у самого Платона часто возникали вопросы, на которые он пока не мог ответить. Однако, будучи философом, ставящим истину превыше все-го, Платон не мог и не хотел уходить от этих вопросов, и вот такой спор с самим собой он доносит нам в диалоге «Парменид».

В этом диалоге несколько действующих лиц: Парменид, Сократ, Зенон, в дальнейшем появляется Аристотель — некий математик. Я полагаю, что использо-вание этого имени не случайно, хотя Платон и говорит, что это не его ученик, ставший знаменитым философом Аристотелем, а некоторый малоизвестный мате-матик Аристотель. Но совпадение все-таки не случайно, как не случайно также и то, что аргументы, которые высказывает Парменид в этом диалоге, чрезвычайно напоминают аргументы, которые впоследствии выдвинет Аристотель против платоновской теории идей. Это позволяет сделать вывод о том, что эта критика Платону уже была известна и что он сам и изложил ее в диалоге «Парменид», оставив, правда, ее без ответа.

В начале диалога Сократ беседует с Парменидом и излагает ему вкратце суть своей теории идей. На что Парменид спрашивает: «А существует ли идея огня, воды, т.е. идея первоэлементов, стихий?» Сократ затрудняется ответить. «А существует ли идея грязи, идея сора или идея такой мелочи, как волосы?» Сократ уже более определенно отвечает, что нет, нет идеи грязи или сора. Далее Парменид еще больше развивает свои нападки на теорию идей. И говорит, что это учение противоречиво, ибо получается, что одной идее причастны сразу множество вещей: скажем, множество деревьев причастны одной идее дерева. Следовательно, идея должна делиться на части, чтобы быть одновременно во множестве вещей. На это Сократ с легкостью возражает, что день тоже существует одновременно в разных уголках земли и тем не менее не перестает от этого быть одним днем.

Далее, говорит Парменид, есть идея великого, но предмет, чтобы быть вели-ким, должен быть причастен не только идее великого, но сама идея великого должна стать идеей великого и поэтому должна быть причастна некоей идее великости. Не уводит ли это нас в некоторую бесконечность? Далее Парменид говорит Сократу, что если вещь причастна своей идее, то, по всей видимости, должна быть некоторая идея причастности вещи своей идее? И эту иерархию мы тоже можем строить до бесконечности. На все эти аргументы Сократ не дает ответа.

Другая проблема — это проблема существования заблуждений. Если в каж-дом человеке есть идея — носитель истины, а существует она в каждом человеке, умен он или глуп, откуда возникает заблуждение? По Платону, если истина есть некоторое знание о том, что существует, т.е. о бытии, то заблуждение — это знание о том, что не существует, т.е. знание о небытии. Поэтому, утверждает Платон в диалоге «Софист», человек, который ошибается или намеренно утверждает ложь, познает небытие. Но и здесь возникает затруднение, ведь небытие не существует, а существуют лишь идеи, т.е. бытие. Поэтому перед Платоном стоит сложная задача показать, что небытие все-же неким образом существует. Платон для этого иссле-дует понятие бытия. Бытие существует, с одной стороны, в виде покоя, а с дру-гой — в виде движения. Само по себе движение не есть бытие, так же, как и покой сам по себе не есть бытие. Поэтому все, что в мире существует, должно быть при-частно идее движения, идее покоя и идее бытия. Но, кроме этих трех идей, должна быть еще идея тождественного и иного, т.е. движение есть движение благодаря то-му, что причастно идее тождественного. А движение не есть покой, потому что причастно идее иного. Поэтому в мире все причастно пяти идеям: бытия, движе-ния, покоя, тождественного и иного. Каждая вещь отличается от другой вещи, по-тому что она причастна не только идее этой вещи, но и идее иного, и это иное, т.е. то, что отличает одну вещь от другой, и есть некоторым образом небытие. Вещь причастна одновременно и идее бытия, и идее иного, поэтому инаковость вещи по отношению к другой вещи и есть то небытие, которое существует в нашем мире. Заблуждения возникают в том случае, когда мы приписываем себе знание об одной вещи — другой вещи, т.е. неким образом познаем небытие.

Тесно связана с этой проблемой и проблема существования в мире зла. Про-блема теодицеи (термин введен впервые В. Лейбницем в XVII в. и обозначает дословно «оправдание Бога» от слов Theos — Бог, dike — справедливость, т.е. учение, объясняющее существование зла в мире при благом и всемогущем Боге) перед Платоном стоит уже во всей своей полноте. Проблема впервые встречается еще у Гераклита, для Платона же она становится очень насущной проблемой. Конечно же, Платон не ставит ее так, как она стоит в христианстве. Но Платон утверждает, что все в мире существует потому, что причастно своим идеям и в конце концов — идее блага. Поэтому получается, что и зло также должно иметь свою — благую! — идею. Но, конечно же, Платон подобный вариант решения отвергает, и в «Пармениде» мы видим, что он отрицает идею грязи и идею сора. Поэтому зло возникает не вследствие того, что существует идея зла. Мир идей идеален не только с онтологической, но и с нравственной точки зрения, поэтому зло среди людей существует потому, что человек не знает идею добра, оттого, что человек направляет свои познавательные и иные способности не на истинный мир, а на мир мнимый, мир вещей. Познавая мир мнимый и обращая на него все свое внимание, человек уходит от истины и, значит, уходит от блага. Поэтому зло существует в мире оттого, что человек отворачивается от блага, направляя свою познавательную способность и способность действовать в другую сторону. Ответ чрезвычайно близкий к христианскому, согласно которому зло тоже не существует как некоторая онтологическая сущность, зло возникает в результате отпадения, отворачивания человека от Бога.

Но в конце концов Платон делает вывод совсем не христианский, слишком увлекшись своими логическими аргументами. Если зло существует, потому что человек направляет свои способности на чувственный мир, то именно в этом чувственном мире Платон и видит причину зла. Не в человеке, не в его свободном выборе, в отказе от познания идей, но в самом чувственном мире и в конце концов в материи — в небытии. Так же, как источником заблуждений является в конце концов материальная составляющая нашего мира (ведь причастность идее иного необходима лишь для чувственных, индивидуальных вещей), то и источником зла является материя, для человека — его тело.

Этот вывод Платона будет часто проникать в форме различных ересей и в христианство. Так, и гностики, и манихеи, и в некоторой степени Ориген будут видеть именно в материи, и в частности — в теле причину зла в мире. Вообще, Платон оказал очень большое влияние на развитие христианской философии. Начиная с Оригена и Августина и отцов-каппадокийцев платонизм все больше будет использоваться христианами, ведь у платонизма и христианства есть много общего — учение о бестелесности, вечности истины, о бессмертии души, о вторичности чувственного мира по сравнению с идеальным и т.д. Но чрезмерная спиритуализация христианства, полное пренебрежение материей, придание ей статуса начала всякого зла — это уже шло в разрез с основными догматами христианства, именно за это платонизм и подвергался несколько раз анафе-матствованиям.

**Учение о душе**

Теория познания и теория идей тесным образом связаны с учением о душе. Вы помните, что Платон признает душу бессмертной. Причем он считает, что душа бессмертна в обе стороны. Душа существовала всегда. В диалоге «Федр» Платон описывает, как он представляет себе существование души. В этом диалоге Платон устами Сократа рассказывает миф, в котором уподобляет душу крылатой колеснице, запряженной двумя конями, а правит ею возничий. Любая душа — и человека и Бога — подобна такой колеснице. Отличие души человека от души богов состоит в том, что у богов оба коня, запряженных в колесницу, благородны, у человека же один конь благородный — белый, красивый, статный, а другой — черный, горбатый, неказистый. Если один конь влечет эту повозку ввысь, то другой все время спотыкается, тянет повозку вниз, на землю. И задача возницы состоит в том, чтобы умело управлять этими конями.

Души были созданы демиургом при сотворении всего чувственного мира, и они носятся в этом идеальном мире, созерцая идеи, получая все знание во всей его полноте и совершенстве. Затем в результате некоторых причин эти души оказываются на земле, душа вовлекается в тело. Платон придерживается пифагорейской традиции, согласно которой тело — это могила, тюрьма для души. Душа, оказавшись в этом теле, забывает все те идеи, которые она созерцала, находясь до своего рождения в идеальном мире. Однако, встречаясь с различными явлениями, понятиями, предметами этого мира, душа вспоминает и те идеи, которые она наблюдала до своего воплощения в тело. И таким образом она приобретает знание.

В диалоге «Менон» Платон описывает, каким образом возможно такого рода припоминание. Сократ доказывает своим собеседникам, что любой человек, даже самый необразованный, может вспомнить те положения, которые он знал до своего рождения. И в качестве подтверждения Сократ просит привести ему юного раба-подростка, и в беседе с ним он задает ему вопросы так, что сам юный раб доказывает теорему о том, чему равен квадрат гипотенузы прямоугольного равнобедренного треугольника. Вспомним, что в этом состоит суть всей философии Сократа — в познании самого себя. Во всех беседах Сократ отводит себе роль повивальной бабки для человека, который сам рождает истину. И Платон это понимает именно таким образом, что душа человека наблюдает в самой себе те идеи, которые она наблюдала до своего рождения, и вспоминает их, пользуясь тем или иным случаем — встречей или с удачным собеседником, или с материальными предметами или событиями, или сама рассуждая с собой.

Бессмертие души для Платона тем не менее не является неким постулатом. В диалоге «Федон» он предлагает несколько доказательств бессмертия души. В этом диалоге рассказывается, как друзья Сократа приходят к нему в темницу и проводят последние часы в беседе с ним. Друзья спрашивают Сократа, почему он так споко-ен перед смертью, и Сократ доказывает ученикам, что негоже философу, который всю свою жизнь стремился к умиранию, в конце концов, когда ему это умирание предлагают, отказаться. Ведь действительно, истинное знание есть знание о вечном и неизменном, а таковым может быть лишь знание идеальных сущностей, идей, ко-торым и родственна по своей природе душа, а смерть есть ничто иное, как отделе-ние души от тела. И поскольку тело посредством своих органов чувств мешает нам познать истину, а истину познает душа несмотря на тело, и лучше всего душа по-знает истину, когда тело ей не мешает, то, следовательно, философ всегда стремит-ся к умиранию, в результате которого он обретет, наконец, совершенное знание ис-тины. Смерть есть отделение души от тела, поэтому после смерти душа опять мо-жет наблюдать идеи, а кроме того, говорит Сократ, он сможет беседовать в Аиде с теми людьми, беседа с которыми доставит ему истинное наслаждение.

Однако ученики не совсем довольны этими словами Сократа и говорят, что у них есть некоторые сомнения относительно бессмертия души. И Сократ предлагает им четыре доказательства бессмертия души. Во-первых, все возникает из противоположного себе: горькое из сладкого, белое из черного, движение возникает из покоя и наоборот. Все изменяется, все превращается в свою противоположность. Поэтому, если мы знаем, что после жизни нас ожидает смерть, то мы можем сделать и обратный вывод. Если мертвое возникает из живого, утверждает Сократ, то и живое возникает из мертвого. Поэтому нет существенного изменения, и души до рождения пребывают в Аиде.

Во-вторых, поскольку знание есть припоминание, то душа существовала до рождения. Однако ученики не совсем довольны, поскольку они убедились, что ду-ша существовала до рождения, но не уверены, что после смерти она тоже будет существовать. Сократ предлагает следующее доказательство: вещи бывают или сложные, или простые. Изменяться могут вещи сложные, только они могут разделяться, распадаться на свои составляющие, умножаться или уменьшаться. Простые же остаются в неизменном состоянии. Сложными являются вещи материальные. Простые вещи — те, которые мы не можем видеть, это безвидные вещи. Душа относится к таким простым, безвидным сущностям. Поскольку душа проста и безвидна, она не может уничтожаться, распадаться на составляющие и, следовательно, вечна.

И четвертое доказательство. Сущность души состоит в жизни, и там, где есть душа, присутствует и жизнь, ведь недаром слова «живое» и «одушевленное» явля-ются синонимами. Поэтому сущность души, ее идея есть жизнь. Но душа нематериальна, безвидна и проста, т.е. она по своей сути также является идеей. Сама душа есть идея души, следовательно, идея жизни. А может ли идея быть невечной? И может ли идея жизни стать идеей смерти? Если мы говорим, что все возникает из своей противоположности, то это не касается идей. Идея большого не переходит в идею малого, также и идея жизни — в идею смерти. А так как душа есть идея души и идея жизни, то она будет вечна и после земной жизни.

Кроме этого, в двух других диалогах Платон предлагает еще два доказательства бессмертия души. Одно доказательство — в диалоге «Федр», другое — в диалоге «Государство». В диалоге «Федр» Платон доказывает это при помощи понятия движения. Каждая движущаяся вещь приводится в движение чем-то другим. Однако есть вещи, которые двигают сами себя. Если вещь движет сама себя, то она никогда не перестанет двигаться, она сама обладает источником движения. Что в человеке является причиной, источником движения? Душа или тело? Конечно же, тело приводится в движение душой, а душа имеет источник движения в себе, и следовательно — вечна.

В диалоге «Государство» Платон указывает, что смертным является только то, что может гибнуть от некоторых зол. От пожара, уменьшения, деления, от внешних воздействий вещь может исчезнуть. Однако душу никакие изменения, ни-какое зло не могут привести к исчезновению, душа не портится. Изменить свою сущность, говорит Платон, душа не может. Никакое зло на душу не воздействует, и поэтому она бессмертна.

В этом же диалоге Платон развивает свое учение о душе. Душа состоит из трех начал: яростного, вожделеющего и разумного. (Это трехчастное понимание души впоследствии будет восприниматься как некая очевидность, и отцы Церкви также будут на этой основе строить многие свои положения.) Особенности челове-ка определяются тем, какое начало в нем главенствует. Яростное начало находится между вожделеющей и разумной частью души. И в зависимости от того, куда на-правляется яростное начало, что оно будет поддерживать, таким и будет человек: или отдающим предпочтение удовольствиям и чувственным наслаждениям, или же человеком, который ставит разумное начало превыше всего.

Несмотря на странность терминологии, это деление Платоном души на три части достаточно логично. В современной терминологии яростное начало — это воля, разумное начало — разум, вожделеющее начало — ощущения, чувства. Таким образом, душа состоит из разума, воли и чувственного начала. И от того, куда человек направит свою волю, зависит и то, кем он становится: или сибаритом, или волевым человеком, а лучше всего, как считает Платон, — философом.

В соответствии с таким делением души возможны и несколько видов знания о внешнем мире. При помощи чувств человек имеет чувственное знание, а при помощи разума — интеллектуальное. Эти два вида знания, соответственно, также делятся еще на два вида: интеллектуальное знание — на рассудочное и разумное, а чувственное — на веру и подобие. Рассудок открывает истину при помощи логических рассуждений, а разум (ум) — интуитивно, схватывая истину сразу. Конечно же, разум — это высший вид знания, наиболее истинный, ибо приходит к истине непосредственно, а рассудок, постигая истину опосредованно, является менее достоверным видом знания. Еще менее достоверное знание дают вера и подобие. Вера есть знание о чувственном мире, а поскольку в чувственном мире, кроме бытия, содержится и материя, небытие, то и вера — это не знание в собственном смысле слова, а мнение, т.е. вероятное знание. О подобии Платон говорит вскользь. Но следует иметь в виду, что Платон в дальнейшем говорит, что искусство как оперирование с чувственными предметами недостойно человека, поскольку сами по себе чувственные предметы содержат в себе небытие.

**Учение о государстве**

В диалоге «Государство», в котором Платон пытается ответить на вопрос о том, что такое справедливость, рассматриваются эти составляющие души в приме-нению к идеальному, справедливому государству. Государство возникает тогда, когда возникает разделение труда. Образуются совместные поселения, в которых люди оказывают друг другу помощь, они и называются государствами. Государства создаются нашими потребностями, превышающими наши возможности по удовлетворению этих потребностей. Человек стремится к удовлетворению потребностей, это влечет за собой образование все новых и новых профессий, появляются совсем ненужные профессии, среди которых Платон называет цирюльников, поваров, гетер и т.д. Возникает армия, это приводит к войнам и прочим несчастьям.

Задача философа, познавшего сущность государства и человека, построить идеальное государство. Если в человеческой душе три начала: разумное, вожде-леющее и яростное, то и в идеальном государстве должно быть три рода людей. Собственно говоря, Платон говорит о двух родах: о стражах и ремесленниках, однако из стражей следует выбирать более мудрых — философов, которые и будут управлять государством. Следовательно, в государстве появляются три рода людей, в которых главенствует одно из трех начал. Если в человеке главенствует разумное начало, то этот человек является философом и он управляет государством; если яростное — то он страж, он защищает государство; если вожделеющее — то человек будет ремесленником, он должен работать и не вмешиваться в дела стражей и философов.

Конечно же, такого государства нет, но его можно построить. Платон излагает, как это возможно. Такое государство можно построить тогда, когда люди поймут, что управлять ими должны философы. Но поскольку пока управляют те, кто не знает, что такое истина, и преследуют свои корыстные интересы, то и получается не истинное, не справедливое государство, а такое, где люди не могут быть счастливы. Счастливым может быть только государство, управляемое философами, — оно идеально, в нем люди счастливы, так как они живут в счастливом государстве. Если счастливо государство, то счастливы и граждане. Для того, чтобы такое государство существовало и функционировало, необходимо соответствующее воспитание граждан. Стража и правители-философы должны вес-ти правильную политику в области деторождения, чтобы не рождались больные и увечные дети. Государство должно сводить вместе здоровых мужчин и женщин, которые будут рождать здоровое потомство. Этих детей тут же отделяют от родителей, так как семья, по мнению Платона, есть причина многих зол и бед в нашем мире. Семья претендует на обладание какой-нибудь собственностью, а дети и родители считают себя принадлежащими друг другу, от этого и возникают различные противоречия. Если же ребенок не будет знать своих родителей, то он, выходя на улицу, в каждом мужчине может предполагать своего отца, а в каждой женщине — свою мать, и он ко всем взрослым будет относиться с одинаковым почетом и уважением. Соответственно и взрослые будут любить всех детей. Больных и увечных детей государство будет отделять и умерщвлять, чтобы они не мешали счастливому росту государства. Семья не должна существовать. Дети должны жить отдельно, мальчики и девочки воспитываются одинаково, поскольку отличие их только в силе. Женщины впоследствии могут быть и стражами, и философами, т.е. выполнять те же обязанности, что и мужчины.

Воспитание также должно быть соответственным. Из мифов необходимо убрать воспоминания о несправедливости богов, о том, что воины боятся смерти, убрать изнеженную музыку, изнеженное искусство. Платон все же признает необходимость искусств, ибо если воспитывать людей только посредством гимнастики, то можно воспитать грубых людей, а если при помощи одного искусства — то изнеженных. Необходимо гармоничное сочетание гимнастики и ис-кусства.

Идеальное государство Платон называет монархическим, в нем правит одно, разумное начало. У всех неправильных государств есть свои причины возникновения. Если есть соперничество из-за собственности, то появляется частная собственность, появляются рабы — это государство уже неидеально, но еще не совсем плохое. Это тимократия. Тимократический человек необразован, послушен власти, любит гимнастику, охоту, деньги, в нем господствует яростный дух. Далее от тимократии легко перейти к олигархии, если у власти окажутся богатые люди. Олигархия — власть немногих, у которых скапливается большое количество богатств. Они начинают почитаться в государстве, где нажива и деньги ценятся больше, чем добродетель. И таким образом, в олигархическом человеке господствует яростный и разумный дух, так как этим государством управляют не способные, а богатые. Богатые тратят деньги на что угодно, только не на оружие, в таком государстве растет преступность, и оно вырождается в демократическое. В нем бедняки разгоняют богачей, власть распределяется по жребию. Здесь полная свобода, человек может не править, не подчиняться, а обнаруживать свое расположение к толпе. В демократическом человеке берут верх вожделение, распутство, разнузданность, бесстыдство. В таком государстве, в конце концов, кто-то захватывает власть и устанавливается тирания. Тирания — наиболее неправильный вид государства. Тиран уничтожает врагов, ведет войны, ненавидит мужественных, великодушных, умных и богатых.

Единственным правильным государством является монархическое государст-во, в котором правят философы. Его Платон и хотел построить на Сицилии у Дионисия.

**Космология**

Свое учение о мироздании, о возникновении мира и Вселенной Платон изложил в диалоге «Тимей». Этот диалог оказался единственным, который получил большое распространение в эпоху средневековья, и многие знакомились с философией Платона прежде всего по диалогу «Тимей». Диалог необычен тем, что изложение ведется от лица не Сократа, а Тимея, рассказывающего Сократу и собеседникам миф, который сам он недавно услышал. Сократ одобряет этот миф и благодарит Тимея за доставленное удовольствие.

Сами по себе эти два факта — то, что учение о мироздании излагается не Со-кратом, а Тимеем, и то, что оно излагается в форме мифа, а не в форме рассужде-ния, — позволяют предположить, что Платон излагает не знание, а мнение, так как истинное знание можно иметь об истинном бытии, т.е. либо о мире идей, либо о душе. О мире чувственном, который включает в себя материю, т.е. небытие, может быть только мнение, а не знание.

Платон рассказывает о том, каким образом был сотворен мир. Существует не-кий Демиург, бог-ремесленник, который, взирая на имеющийся перед ним вечный образец, творит весь мир. Кто такой Демиург и что такое вечный образец? Об этом можно вести много споров, так как у Платона это не поясняется. В других диалогах об этом также нет ни слова. Многие отцы Церкви трактовали этот диалог так, будто в нем изложено учение о сотворении мира Богом, хотя здесь можно увидеть, что образец, на который Демиург взирает, это идеальный образец, уже су-ществующий вместе с Богом, а с другой стороны, он имеет материю, из которой и творит мир. Таким образом, бог-демиург не творит в собственном смысле слова мир, а лишь создает его из имеющихся идей и материи.

Вначале Демиург творит мировую душу. Мировая душа, по Платону, сущест-вует, ибо, во-первых, все в мире совершенно, а совершенство невозможно без существования в каком-нибудь душевном начале. В мире все развертывается согласно некоторой цели, а цель может иметь только то, что имеет душу. Мир движется, а двигаться материя сама по себе не может, поэтому это еще раз говорит, что в мире есть мировая душа. Сотворив мировую душу, Бог творит чувственный мир из четырех элементов. Он берет их в качестве образца, который уже существует. Он берет огонь, чтобы этот мир был видимым, берет землю, чтобы мир был осязаемым, берет воду и воздух, чтобы они связывали этот мир, и таким образом возникает чувственный мир. Душу мира Демиург творит из тождествен-ного, неделимого и делящегося в тела. Соединяет все это и получает некоторую сущность, из которой творит душу мира. К остаткам этой сущности он добавляет неделимое и делящееся в тела и из этого творит души людей. Число этих душ вполне определенно и равно числу звезд.

Стихии в свою очередь не являются простыми элементами; атомы каждой из этих стихий являются геометрическими фигурами: атомы земли — гексаэдры, ог-ня — тетраэдры, воздуха — октаэдры и воды — икосаэдры. Это кажется парадоксальным, так как геометрические фигуры в своей идеальной сущности не существуют, они существуют лишь как абстракция нашего ума. И тем не менее Платон настаивает на том, что все наше материальное бытие состоит из этих геометрических фигур. То есть мир состоит из атомов, но атомы имеют не такую форму, какую описывает Демокрит, — определенную физическую форму, а из некоторых геометрических умопостигаемых сущностей. Это приводит к выводу, что сама материя в своей основе умопостигаема, — выводу, который не совсем со-гласуется со всей платоновской философией.

**Платонизм и христианство**

Я хочу настроить вас на правильное понимание философии Платона. Она чрезвычайно близка во многих положениях христианству, что подчеркивал, в частности, блаж. Августин. Платон так же, как христианство, утверждает вечность души, приоритет идеального над материальным, утверждает существование Бога и т.д. Однако много и таких положений, которые кажутся соблазнительными для христианина. Многие мыслители делали ту ошибку, что переносили на христианство и ряд других положений Платона, логически вытекавших из упомянутых. В частности, многие ереси, особенно первых веков (гностицизм, манихейство, оригенизм и др.), когда еще не были разработаны догматы христианской Церкви, развивались под влиянием платоновской философии. Отличие платонизма от христианства — это прежде всего вера в предсуществование душ, т.е. не сотворение их Богом индивидуальной для каждого человека. Во-вторых, это несотворенность материального мира из небытия. Отношение к материи как к небытию также не свойственно христианству. Отношение к телу человека тоже различно. Один из наиболее гениальных последователей Платона — Плотин — стыдился того, что он живет в теле, и настолько последовательно проводил эту идею, что не лечился и не мылся. Христианство же проповедует другое отношение к телу. Не будем путать тело и плоть. Вспомним слова ап.Павла, что тело есть храм души и Бога надо прославлять и в душах, и в телах наших. Тело — не гробница и не могила, как считали Платон и Плотин. Материя не есть небытие, а наш материальный мир сотворен из небытия и потому наделен божественными чертами, и мы должны облагораживать и воз-делывать мир. Платонизм — очень интересная философия, оказавшая влияние и на христианское богословие, но не надо забывать и о соблазнах, которые в ней ко-ренятся.

**Аристотель**

Жизнь и произведения

Аристотель — один из выдающихя представителей философской мысли ан-тичности. Философия Аристотеля оказала на последующую мысль влияние, не сравнимое с влиянием никакого другого философа, по степени его воздействия его можно сравнить только с Сократом и Платоном. Правда, в поздней античности Аристотель был долгое время мало известен, но в средние века, особенно после то-го, как в Западную Европу начало проникать арабское научное знание, трактаты Аристотеля все больше и больше стали привлекать к себе внимание, и благодаря трудам Фомы Аквинского его идеи прочно обосновались на кафедрах западных университетов. После этого отношение к нему было разное: и восторженное, и полное неприятие, но дань этому философу отдавали все философы вплоть до на-ших дней.

Аристотель в отличие от предыдущих крупных мыслителей, Платона и Со-крата, был не только философом, но и ученым, и оставил после себя множество трактатов по естественным наукам — физике, биологии, а также по искусству и политике. Аристотель стоит у истоков многих наук, и действительно его можно на-звать первым крупным ученым-энциклопедистом Европы.

Аристотель родился в 384 г. до Р.Х. в городе Стагиры на северо-западе Гре-ции, рядом с Македонией. Отец его Никомах был врачом царя Македонии Аминты III. И из некоторых работ Аристотеля можно сделать вывод, что и сам Аристотель (по месту своего рождения называемый также «Стагиритом») овладел врачебным мастерством. Однако врачом он стать не захотел и в 367 г. уезжает в Афины, где поступает в Академию Платона и на 20 лет становится верным и лучшим учеником Платона. Сам Платон говорил: «Если Ксенократ (один из учеников) нуждается в кнуте (то есть чтобы его подгоняли), то Аристотель нуждается в узде». Правда, впоследствии Аристотель критиковал Платона, и во многом следуя учению Платона, он все-таки от многих платоновских мыслей отказался и создал свое собственное своеобразное учение.

Об отношении к Платону — можно ли считать аристотелизм разновидностью платонизма — поговорим потом. В эпоху Возрождения принято было противопоставлять Аристотеля Платону, в раннем Средневековье и поздней античности наоборот, Аристотель вместе с другими учениками часто назывались платониками — так считал, например, блаж. Августин. Сам Аристотель считал себя многим обязанным своему учителю Платону, хотя в одном из своих трактатов он произнес фразу, которая часто говорится в такой формулировке: «Платон мне друг, но истина — дороже».

После смерти Платона Аристотель покидает Афины, так как не был согласен с политикой следующего главы Академии — племянника Платона Спевсиппа. Он уезжает в Малую Азию, в городок Ассос, ибо правитель этого города тиран Гермий благоволил философам — еще до этого вступил в переписку с Платоном, тот по-слал к нему двух учеников, которые, помятуя о том, что, согласно Платону, в Ака-демию «не геометр да не войдет», заставили тирана изучать геометрию. Аристотель, приехав в Ассос, освободил царя от этого изучения, поскольку сам Аристотель, в отличие от Платона, не считал, что царь сам должен быть философом, достаточно, чтобы он прислушивался к мнению окружающих его мудрецов. Гермий в последующем породнился с Аристотелем, отдав ему в жены свою племянницу Пифиаду. Впоследствии Гермий был казнен персами, и Аристотель в 343 г. уехал в столицу Македонии Пеллу. Сын царя Аминты III — Филипп II вспомнил о сыне своего врача и пригласил его для воспитания своего сына — Александра (впоследствии Македонского). Он воспитывал его 4 года, пока Александр не стал соправителем своего отца в 16 лет. Отношения между Аристотелем и Александром были сложными. Как только Александр стал царем, он поспешил избавиться от своего учителя. Хотя сам Александр впоследствии го-ворил, что чтит Аристотеля наравне со своим отцом: «Отец дал мне жизнь, а Аристотель дал то, что придает этой жизни цену». После Македонии Аристотель возвращается в Стагиру, где жил 3 года. В это время кончилась эпоха полисного строения греческого государства, так как македонцы завоевали Грецию.

**Началась эпоха эллинизма.**

В 335 г. Аристотель возвращается в Афины, где открывает Ликей — свою философскую школу. Как неафинянину, ему разрешили открыть ее в пригороде Афин, возле храма Аполлона Ликейского. Эта школа получила название перипатетической. Много версий относительно названия. Наиболее распространенная та, что peripateo обозначает «прогуливаться», и перипатетики, т.е. Аристотель со своими учениками, изучали философию, прогуливаясь по саду вокруг храма. Другая версия (Чанышев): «перипатус» — это крытая галерея вокруг храма Аполлона, где и велись занятия. Чанышев на этой версии настаивает, но все равно все будут считать, что перипатетики изучали философию прогуливаясь, уж очень это всем нравится. В Ликее Аристотель преподавал 12 лет, до тех пор, пока Александр не умер. Потом антиалександровская оппозиция в Афинах взяла верх, вспомнили, что Аристотель был учителем Александра, начались гонения. Аристотель сказал, что он не хочет, чтобы афиняне второй раз обагрили свои руки кровью философа, памятуя о судьбе Сократа, и уезжает на остров Эвбея, где умирает от болезни желудка в 322 г. до Р.Х. К этому времени оппозиция потерпела поражение в Афинах, и, возможно, преследований Аристотеля не было бы.

За все время жизни он написал чрезвычайно много работ, и большинство из них дошли до нас. Ранние работы Аристотель пишет в форме диалогов, и они до нас не дошли. Уже в этих диалогах, которые встречаются в отрывках у поздних философов, видно, что Аристотель отказывается и отходит от платоновской теории идей, подвергая ее основательной критике. Эта критика, как мы помним, находит свой отклик и в платоновском диалоге «Парменид», где одним из действующих лиц был некий Аристотель. Платон этим хотел показать, что он знает о критике Аристотелем его теории идей и что она не повлияла на отношение Платона к своему учению. В последующем Аристотель отказывается от формы диалога и создает свой собственный жанр, который распространен и поныне, жанр фило-софских трактатов, написанных прозой — не стихами, как у досократиков, не диалогами, как у Платона, а строгим языком. Отличие только лишь в том, что эти самые трактаты не являют собой некоторую стройную систему, как это стало распространенным в философии нового времени. Пока что это был набор книг, читая которые, мы можем реконструировать ту систему, которую имел в своей голове Аристотель.

Кроме философских трактатов, он написал множество других работ, в том числе и по науке.

Обычно все литературное наследие Аристотеля делят на несколько групп:

1. Ранние диалоги.

2. Естественнонаучные сочинения: «История животных» — первая серьезная работа по биологии, поэтому можно назвать Аристотеля основателем этой науки; «Описание государственных устройств» — объемный труд, который до нас не до-шел. Его «Политика», возможно, является главой этого труда.

3. Философские работы; эта группа очень многочисленна и внутри нее можно выделить подгруппы: а) логические — работы по логике, получившие общее на-звание «Органон» (орудие — греч.), ибо для самого Аристотеля логика была орудием для того, чтобы размышлять и ориентироваться в других науках; в «Органон» входят следующие работы: «Аналитика» I и II — где излагается его учение о силлогизмах, «Топика», «Категории», «Об истолковании», «О софистических опровержениях»; б) философские — это «Метафизика»; в) физические — «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении» и «Метеорология»; г) психологические — «О душе» и 8 небольших трактатов; д) эстетические или искусствоведческие — «Поэтика» и «Риторика»; е) этические — 3 этики: «Никомахова», «Эвдемова» и «Большая этика»; у Аристотеля было 2 детей — дочь и сын, сына звали Никомахом, для него Аристотеля и написал одну работу: ж) политико-экономические — «Политика» и «Экономика». Большинство этих работ есть в четырехтомнике Аристотеля.

Теперь о названии его работы «Метафизика»; у Аристотеля этот термин не встречается. Дело в том, что работы Аристотеля после его смерти надолго исчезли из культурного обихода. Кто-то пытался заняться их изданием — это не получилось, и для философов эллинистической эпохи трактаты Аристотеля практически не были известны, разве что в пересказах и изложениях или в перипатетической школе. И только лишь в 1 веке после Р.Х. некий перипатетик Андроник Родосский решил обнародовать сочинения Аристотеля и занялся их систематизацией. В то время под влиянием стоиков и эпикурейцев все философское знание обычно делилось на три группы: этика, физика и логика. Поэтому были вычленены работы Аристотеля по логике, этике и физике, и осталась часть работ, которые некуда было вставить. И Андроник Родосский поставил эти работы на полку после работ по физике, и они получили название работ «после физики» — «Метафизика». По иронии судьбы у Аристотеля эти работы были посвящены тому, что он называл «первой философией», саму физику называя «второй философией». Часто, не зная происхождения этого слова, говорят, что метафизика — это то, что выше физики, как бы трактует о предметах, не-доступных физическому познанию. Собственно так оно и есть, но история термина более прозаична.

«Метафизика» — книга, состоящая из 14 отдельных книг, не представляет цельного произведения. Они все написаны в разные периоды творчества, иногда они развивают друг друга, иногда повторяют, в общем видно, что Аристотель не останавливался на некоторых своих положениях. Он не излагает некую готовую, сформировавшуюся систему, а ищет истину.

**Классификация наук. Предмет философии**

Сегодня мы поговорим о предмете философии, согласно Аристотелю. Он был верен духу своего времени и следовал тезису Парменида, который был развит Сократом и Платоном, о том, что сущее, бытие познается при помощи мышления, познается потому, что бытие и мышление — одно и то же. Знания достигаются посредством разума, размышления, а не посредством чувственного восприятия, так как знание может быть об общем, а о частном, что дают чувственные восприятия, — знания нет, здесь может быть только мнение. Так же, как и Сократ, Аристотель стремился дать знание в виде доказательств и определений. Сам Аристотель отдавал дань Сократу в этом вопросе, говоря, что Сократ первым понял важность доказательств и определений. Аристотель выделил два пункта из философии Сократа — Сократ первым научился давать определения и первым учил доказывать по наведению. Это Аристотель для себя считал особенно важным.

Как мы увидим позднее, само понятие определения для Аристотеля было ключевым, так как включало в себя и его логику, и метафизику. Именно в определении он нашел то, что он не нашел у Платона, т.е. сущность вещи. Поэтому для Аристотеля важна и логика. У Аристотеля знание действительности достигается путем разума и поэтому важным является определение, ведь знание о действительности есть знание о понятиях. Поэтому логика есть не некоторая отвлеченная область знания, а есть та наука, которая помогает нам познать саму действительность.

Логика приобретает для Аристотеля чрезвычайное значение, но он не вклю-чает ее ни в какую из своих наук. Он разработал классификацию наук, но логика не входит в эту классификацию. Логика — «органон» для всех наук, т.е. инструмент, орудие. А все знания Аристотель делит на три типа, три группы: знание практиче-ское, творческое и теоретическое. Практическое знание включает в себя этику, экономику и политику, т.е. оно подразумевает умение действовать, жить в этом мире. Этика — умение обращаться с ближним. Практическое знание — знание ремесленника, творческое знание. Теория — созерцательное знание, не имеющее никакой жизненной ценности, но в этом и парадокс, что для истинного философа теоретическое знание имеет большую ценность, поскольку теоретическое знание является знанием свободного человека. Оно наиболее ценно, так как оно свободно, ведь практическое и творческое знания существуют для какой-либо цели. Теоретическое знание — для самого знания, поэтому оно наиболее высшее, ценное, свободное. Как наиболее свободным, по словам Аристотеля, является человек, который живет для самого себя, а рабом является тот, кто живет для другого. И знание, существующее для какой-либо цели, — знание несвободное. Поскольку в мире есть одно полностью свободное существо, а именно Бог, то и теоретическое знание является одновременно божественным знанием, наиболее достойным Бога. Человек, обладая теоретическим знанием, сам уподобляется Богу.

Философию — область теоретического знания Аристотель называет теологи-ей, т.е богословием, учением о Боге. Аристотель впервые вводит в обиход термин “теология”. Теоретическое знание — это знание об общем, поскольку разум дает понятие об общем, а чувственное — о единичном, поэтому теоретическое знание достигается только посредством разума, оно ищет причины и цели, т.е. главной це-лью теоретического знания является благо (видно влияние Платона).

Само теоретическое знание Аристотель делит на три вида. Разделение проис-ходит по следующему принципу: теоретическое знание может быть о существую-щем самостоятельно, но подвижном — это физика; о неподвижном, но существующем несамостоятельно — это математика; о существующем самостоятельно и неподвижном — это первая философия, метафизика (физика для Аристотеля — вторая философия). Существовать самостоятельно, т.е. иметь источник бытия в самом себе, а не в чем-нибудь другом, и быть неподвижным, т.е. вечным, может, естественно, только Бог, поэтому основным предметом первой философии является Бог, поэтому первая философия — теология.

Эта классификация изящна и логична, но, тем не менее, она надолго уведет последующую мысль в сторону, поскольку разрывает отношения физики и матема-тики. Они разведены Аристотелем на разные полюса, трактуют о разных предметах, поэтому такого понятия, как математическая физика, для Аристотеля не может существовать.

Задача философии состоит в том, чтобы исследовать, существуют ли, кроме чувственных, и умопостигаемые сущности? Получается вроде бы парадокс, с одной стороны, Аристотель говорит, что философия считает своим предметом неподвиж-ное и независимое, сущность, не подвластную нашему чувственному знанию, так как все, что существует в природе, подвижно; с другой стороны, говорит, что ос-новной задачей философии является ответ на вопрос: «Существуют ли, кроме чув-ственных сущностей, некоторые другие?» Получается, что задачей философии яв-ляется ответить на вопрос: «Нужна ли сама философия?» Философия есть наука, знание о самой себе — это то, что отличает философию от остальных наук. Аристотель первым подметил это свойство философии.

Аристотель отмечает, что, кроме чувственных, есть и умопостигаемые сущ-ности. Помимо материальных причин, есть причины нематериальные, причины са-ми по себе, иначе и не мог сказать ученик Платона. У Платона этими сущностями являлись эйдосы — идеи. Аристотель также ищет ответа на вопрос, что является такими сущностями, но он, в отличие от Платона, боится излишнего разделения двух миров: умопостигаемого и чувственного. Для него это излишнее удвоение ми-ра, он пытается их соединить, увидеть умопостигаемое в чувственном. Мы увидим через несколько лекций, к какому выводу он пришел. Он исследует сущее само по себе.

**Основная аксиома философии**

Но для того, чтобы правильно построить философию, необходимо правильно начать философствовать, а для этого необходимо найти ту аксиому, которая явля-ется очевидной и бесспорной. Нужно найти истину, на которую можно опереться как на твердую незыблемую опору и из нее возводить все знание философии. Если у предыдущих философов эта мысль встречалась неявно, то Аристотель отчетливо излагает именно такую задачу философии, первым аксиоматически строит фило-софскую систему. Этот метод будет применяться в философии нового времени и станет на долгие века очевидным и само собой разумеющимся.

Такой аксиомой для Аристотеля является закон непротиворечия. Понятно, что для человека, который строит мост между бытием и мышлением и ищет ответы на вопрос о сущности бытия в разуме, сложно было бы найти другой ответ.

Этот закон звучит следующим образом: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении». Именно здесь мы видим ключ ко всей философии Аристотеля, то, что связывает воедино его философию, логику, этику, физику и все области знаний. Если вы почитаете эту главу — главу 3 книги 4, в которой находится это определение, то вы увидите, что это определение Аристотель выдвигает как аргумент против философии Гераклита.

Далее он продолжает: конечно, не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и несуществующим, как это, по мнению некоторых, утверждал Гераклит. И далее Аристотель показывает, что это положение может быть только аксиомой, все доказательства основываются на ней, доказать ее невозможно, любое доказательство уже предполагает эту аксиому, и что человек, не принимающий эту аксиому, противоречит сам себе. В другом месте этот тезис он использует против Протагора, т.е. философии софистов. (По Платону в «Теэтете», Протагор разделяет философию Гераклита.) Это определение важно не только для понимания Аристотеля, но и для философии вообще.

Аристотель утверждает, что природа полна различий. Различия бывают суще-ственные и несущественные, большие и малые. Законченные различия Аристотель называет термином «противолежащее». Есть два вида противолежащего — это противоположность и противоречие. Противоположность подразумевает между собой среднее (сумерки — между днем и ночью), а противоречие не подразумевает между собой среднее (человек может быть или живым или мертвым). И аксиома любого мышления состоит в том, что оно не допускает одновременного принятия двух противоречащих положений: как человек не может быть одновременно жи-вым и мертвым в одно и то же время и в одном и том же отношении. В силу тожде-ства бытия и мышления противоречия невозможны и в бытии, поэтому можно сделать вывод о том, что небытия не существует, ибо сказать, что существует небытие, значит высказать противоречие, ибо не может существовать то, что не существует по своему определению. Правда, Аристотель доказывает это положение не так, как доказывает его Парменид.

Мы помним, что Аристотель отталкивался от принципа Парменида тождества бытия и мышления. Но несуществование небытия он доказывает исходя из основ-ного закона бытия и мышления — что невозможно, чтобы одна и та же вещь и существовала и не существовала, — и поэтому, сказав, что небытие существует, мы впадаем в противоречие. Поэтому небытие не существует. Однако Аристотель не согласен с Парменидом в том, что небытие нельзя помыслить. Небытие можно по-мыслить, и Аристотель проводит различие между связкой «есть» (что небытие есть в мышлении), и онтологическим положением «есть», т.е. «существовать». Небытие не существует, но небытие как предикат нашего мышления вполне может существовать. Но онтологически небытие для Аристотеля не существует.

Понятно, что Аристотель открыл действительно основной закон мышления. Невозможно от него отказаться. Даже если вы от него отказываетесь, вы тем самым признаете его истинность, ибо утверждаете, что невозможно быть истинными одновременно и аристотелевскому, и неаристотелевскому положениям.

**Учение о четырех причинах**

Продолжим наше знакомство с философией Аристотеля. Сегодняшняя лекция будет посвящена одной теме: «Учение Аристотеля о 4-х причинах».

Через эту всеобъемлющую тему я попытаюсь рассмотреть и другие вопросы философии Аристотеля: учение о сущности, о возможности и действительности, его отношение к платоновской теории идей и другие вопросы. Это учение является основным потому, что оно является всеобъемлющим. Это и есть содержание и сущность всей философии Аристотеля, потому что все остальные вопросы оказы-ваются включенными в это учение.

Назову эти 4 причины, а потом попытаемся последовательно посмотреть, как сам Аристотель подходит к своему учению. Аристотель называет четыре причины всего существующего:

1. сущностная причина (или сущность вещи);

2. материальная причина (или материя);

3. деятельная (движущая) причина;

4. целевая причина.

Первую книгу «Метафизики» Аристотель начинает с исследования этого во-проса. Объяснив в первых двух главах, каков предмет философии и чем она занимается, в 3-ей главе он пишет: «Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знания о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина. А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое “почему” сводится в конечном счете к определению вещи...); другой причиной мы считаем материю.., третьей — то, откуда начало движения, четвертой — причину, противолежащую последней, а именно “то, ради чего”, или благо». И далее Аристотель строит свое изложение так, как стало принято строить философские трактаты в последующие времена, а именно — Аристотель излагает свое учение историко-философски, показывая, каким способом отвечали философы на этот поставленный вопрос до него. Он указывает в этом своем историческом экскурсе, что все философы пытались ответить на вопрос о конечной природе всего сущего и каждого предмета, каждой вещи. И все философы до Аристотеля не знали, что таковых причин должно быть четыре.

Первым поставил этот вопрос Фалес и другие философы милетской школы. Они, правда, ошибочно полагали, что причина существует одна — материальная. Таковой причиной каждый полагал свое: воду, огонь, воздух, землю. Лишь позднее философы стали понимать, что не может материя быть причиной существующего, что материя есть начало, лишенное движения. Поэтому должно быть еще некото-рое движущее начало. Такое начало есть у Анаксагора, введшего понятие Ума, или Нуса, и у Эмпедокла, разработавшего борьбу любви и вражды. Аристотель указывает еще и Гесиода, который в своей «Теогонии» показывает, что раньше всего зародился Эрос, т.е. некоторое начало, влекущее вещи друг к другу.

Но последующие философы стали понимать, что этих двух причин недоста-точно, что, кроме всего прочего, необходимо и сущностное начало; кроме движущей причины и материальной, необходимо начало, которое показывает, чем же именно является данный конкретный предмет. Не только, из чего он состоит и что привело его в движение, но и чем этот предмет отличается и выделяется из всего остального мира, что составляет его сущность?

Именно в этом Аристотель видит заслугу Сократа и огромный вклад Платона и его школы. Аристотель указывает, что Платон был первым из философов, кто действительно ввел сущность как некоторое начало для существующего и показал, что таким началом является идея, или эйдос. Однако Аристотель указывает, что никто из философов не назвал четвертую причину, целевую. И только лишь Стаги-риту принадлежала пальма первенства, так как он указал все четыре причины.

Здесь мы видим, что в вопросе учения о четырех причинах Аристотель своим предшественником и учителем считает Платона. И критика Платона Аристотелем, что Платон якобы исключил целевую причину, не совсем справедлива, потому что даже в 3-й книге мы видим, как он трактует целевую причину. Целевая причина — причина, противолежащая последней, т.е. движущей, «а именно «то, ради чего», или благо, ибо благо есть цель всякого возникновения и движения».

Я надеюсь, вы не забыли, какое место идея блага занимает у Платона, что оно — его верховная причина и цель всего существующего. Поэтому в этом отно-шении критика Аристотелем Платона не совсем справедлива, но Аристотель в своем неприятии Платона на этом не останавливается и подвергает учение Платона об идеях гораздо более детальной и аргументированной критике. Это учение Аристотель повторяет дважды: первый раз — в 1-й книге «Метафизики»; второй раз — в 13-й книге.

Итак, что же не устраивает Аристотеля в платоновской теории идей? Во-первых, как указывает Аристотель, что вводя идеи как принципы, объясняющие существование мира, Платон тем самым ничего не объяснил, он просто удвоил существование некоторых сущностей. Аристотель саркастически замечает, что тот метод, к которому прибегает Платон, напоминает человека, который для того, что-бы изучить и объяснить некоторое количество предметов и говоря, что изучить их крайне сложно, для решения этой задачи увеличил количество этих предметов вдвое. Во-вторых, Платон в своей аргументации неубедителен, ведь Платон дока-зывает, что существуют идеи и у того, у чего, по его мнению, идей существовать не должно, а именно — у вещей преходящих, т.е. невечных, у единичных вещей, у вещей несуществующих, как идея отрицания.

Далее, вводя свои эйдосы, Платон не объяснил существование в мире движе-ния. Идеи существуют отдельно от мира вещей, и Платон объясняет при помощи этих идей только лишь существование и познаваемость вещей, но их развитие, их становление отнюдь не вытекает из теории идей.

Следующий аргумент: если мы признаем теорию идей, то мы тем самым не только удваиваем мир, но гораздо больше увеличиваем количество сущностей в мире, потому что любой предмет существует не только благодаря идее этого предмета, но благодаря множеству других идей, которым он подчиняется.

Если, например, взять как пример человека, то человек существует потому, что есть идея человека, идея двуногого, идея разумного, идея животного, идея ру-ки, идея ноги, идея добра, идея совести и т.д., — и все это должно входить сущностным необходимым моментом существования самой идеи человека. Получается, что идея человека включает в себя множество других идей. И само существование человека порождает существование такого огромного количества идей, что в этом многообразии любой запутается и не сможет объяснить сущность мира.

И еще один аргумент, который называется «третий человек». Если, допустим, есть человек и есть идея человека, то возникает вопрос: что связывает человека и его идею, благодаря чему человек причастен идее человека? По всей видимости, должна быть некоторая идея причастности человека идее человека? Идея причаст-ности человека идее человека получила название «третьего человека»? Но здесь мы можем продолжить этот аргумент и развить его до абсурда. Благодаря чему человек причастен идее причастности человека идее человека и т.д.? Ну и, с другой стороны, а благодаря чему идея человека причастна идее причастности? Со всех сторон мы можем множить до бесконечности количество этих идей. Поэтому Аристотель и говорит, что платоновское объяснение ни в коей мере не может считаться удовлетворительным. Однако сам Аристотель ни в коей мере не собирается отказываться от платоновского принципа объяснения мира и так же считает, как мы видели, что одной из основных причин объяснения и существования сущего является сущностная причина, т.е. сущность вещи.

Аристотель пытается ответить по-своему на вопрос, что такое сущность вещи. Этому посвящена 7-я книга «Метафизики» — одна из наиболее сложных книг и, пожалуй, ключевая книга для понимания метафизики Аристотеля. Если 1-я книга является ключевой к пониманию развития аристотелевской мысли, становлению ее в историко-философском плане, то 7-я книга показывает сущностное становление мысли Аристотеля.

Аристотель указывает, что сущность должна обладать двумя критериями. Эти критерии Аристотель берет у Платона. Сущность должна быть познаваема умом и существовать отдельно. Напомним еще из аристотелевского определения философии, что философия занимается существующим самостоятельно. И вот таковым, существующим самостоятельно и должна, по Аристотелю, являться сущность вещи.

Аристотель выдвигает несколько вариантов того, что может называться сущ-ностью вещи. Он в числе прочего называет материю, или субстрат, вид, род, все-общее и суть бытия вещи. И подробно останавливается на каждом из этих кандидатов. Материя не может являться сущностью вещи, поскольку она, хоть и существует самостоятельно, непознаваема. Понятны платоновские корни этого высказывания. Не являются сущностью вещи также род и всеобщее, потому что они познаваемы, но не существуют самостоятельно. Здесь уже, наоборот, виден отход Аристотеля от Платона. Видно, что Аристотель в данном случае последовательно придерживается своего критического взгляда на теорию идей. Род и всеобщее не существуют самостоятельно. Самостоятельно существует только лишь, по Аристотелю, наш материальный чувственный мир. Никакого мира идей в том виде, в каком его описывал Платон, Аристотель не признает. Чувственный мир для Аристотеля — это не мир теней, не мир платоновской пещеры, странный и существующий лишь в качестве тени на стене пещеры. Материальный мир для Аристотеля — это мир реальный, но существующий благодаря четырем причинам, главным образом благодаря сущности, тому началу, что дает источник существования и познаваемости этого мира. То есть именно сущность и сущест-вует самостоятельно, именно она является источником существования мира, и именно она позволяет этот мир познавать. Материя не может быть этим источником, не могут быть сущностью род и всеобщее, т.е. наиболее общие категории.

Таковым началом для Аристотеля является вид, или суть бытия. По-гречески это выражается несколько странным термином to ti en einai (нечто существую-щее — если перевести дословно). После Аристотеля этот термин войдет во многие философские трактаты и через Плотина и неоплатоников он войдет в работы и отцов Церкви.

Итак, таким началом для Аристотеля является вид, т.е. то, что является наи-менее общим, но тем не менее не является еще индивидуальной конкретной вещью. Конкретная индивидуальная вещь, т.е. предмет в его индивидуальном своеобразии, для Аристотеля, так же, как и для Платона, непознаваема. Познаваемо лишь то, что имеет некоторую степень общности. Но эта степень общности должна быть не на-столько широкой, как род.

Таким минимальным уровнем общности для Аристотеля является вид, и если мы попытаемся сопоставить различные книги «Метафизики», то увидим, как сам Аристотель колеблется в этом вопросе. Иногда он говорит, что сущностью вещи является сама индивидуальная вещь, потому что иначе невозможно, если мы действительно признаем, что существует только лишь материальный мир. Иногда он указывает, как в 7-й книге, что сущностью вещи является вид. Но чем отличается вид от платоновской идеи, для Аристотеля самого это неясно. Поэтому видно желание Аристотеля избавиться от наследия Платона, а так же видно, что он сам, следуя методологии Платона, избавиться от этого не может.

Что такое для Аристотеля вид, или сущность вещи? В других местах он называет ее формой. Вид — это форма, но не как форма каждого конкретного предмета, а то, что придает видовое своеобразие вещам. Форма есть именно то, что мы можем сформулировать в определении данной вещи.

Скажем, когда мы говорим, что стол есть разновидность мебели, предназначенной для выполнения определенных нужд (еды, письма и т.д.), то мы тем самым указываем некоторое родо-видовое отличие. Мы указываем, что стол принадлежит к некоторому роду — мебели, но и имеет некоторое отличие от других видов этого рода — шкафов, стульев и т.п. Аристотель указывает в «Метафизике», что «сущности вещи нет у того, что не есть вид рода», т.е. у того, чему мы не можем дать родо-видовое определение. Следовательно, сущностью вещи является то, что формулируется в родо-видовом определении.

Именно после Аристотеля и с его легкой руки и пошла очень хорошая практика определять и четко формулировать понятия. К сожалению, этого умения давать родо-видовое определение сейчас у большинства людей, насколько я могу судить, нет. Этому в школах не учат. Логики сейчас у нас нет, и часто люди дают определение, в котором составной частью является слово «когда». «Дождь — это когда вода идет с неба», — скажем так. Вот детское определение. Или: «счастье — это когда тебя понимают». Вот к чему приводит то, что в школах не изучают Аристотеля. Нет, чтобы сказать, что счастье есть чувство, вызываемое состоянием, когда тебя понимают. Это уже более-менее нормально. Здесь есть род, т.е. «чувство», и видовое отличие.

Тем самым мы очередной раз видим, каким образом у Аристотеля тесно свя-зываются его онтология и логика. Оказывается, что сущность вещи мы можем по-знать, дав определение этой вещи. С этой точки зрения, мы можем по-новому понять смысл того деяния, которое совершил Адам, когда давал имена всем зверям, которых к нему подводил Бог. Адам обладал сущностным видением каждого пред-мета, он смотрел на каждый предмет и видел сущность его и мог дать его определение, по Аристотелю.

Итак, сущностью вещи у Аристотеля в конечном счете оказывается форма этой вещи.

Относительно второй причины, материальной, Аристотель гораздо больше согласен с Платоном и только лишь уточняет и развивает его положения. Материальная причина, как мы помним из 3 главы 1-й книги «Метафизики», есть то, из чего данная конкретная вещь состоит. Поэтому материальная причина может рассматриваться в разных аспектах. Аристотель приводит в качестве примера статую. Форма статуи есть тот замысел, который был в уме скульптора до того, как эта статуя появилась на свет из куска гранита, а материя есть тот кусок гранита, из которого эта статуя была изваяна. Понятно, что если мы будем рассматривать этот кусок гранита, то он также сам по себе может быть расчленен на форму и материю. Если мы возьмем гранит, но уже не в куске, а как некоторую материю, то также можем рассматривать его как форму и материю и т.д. до тех пор, пока мы не дойдем до первой материи.

Таким образом, Аристотель проводит четкое различие между первой и последней материей. Последняя материя для Аристотеля есть то, из чего состоит конкретная вещь. Таковы кирпичи, мрамор, гранит для статуи и т.д. Первая материя — это некоторое материальное начало, абсолютно лишенное формы. А если познаваемым является то, что существует и может быть выражено в определении, т.е. форма, а первая материя абсолютно лишена формы, то первая материя совершенно непознаваема. Она существует, но по характеристикам фактически сближается и отождествляется Аристотелем с небытием. Однако здесь очень тонкое отличие Аристотеля от Платона. Первая материя непознаваема, но ее существование познается умом. Чувствами и ощущениями познать ее существование невозможно. В этом парадоксальность самой первой материи. Будучи абсолютно пассивной, она лишена какой-либо возможности к действию. Но у первой материи и формы есть и нечто общее — они обе вечны.

Материя, по Аристотелю, является некоторым принципом, дающим начало существованию индивидуальным вещам в мире. Действительно, любой философ в конце концов приходит к проблеме: почему существует в мире множество вещей? Почему, если сущностью вещи является форма, вид, суть бытия вещи, природа на этом не останавлявается и представляет этот вид в огромном количестве своеоб-разных индивидуальных предметов? В чем принцип индивидуации, т.е. что обусловливает существование индивидуальных предметов. Таким принципом ин-дивидуации для Аристотеля является материя. Именно материя оказывается виновницей того, что существует не просто дерево, а множество конкретных индивидуальных деревьев. Оказывается, что Аристотель приходит опять к парадоксальному высказыванию, что материя, будучи абсолютно бесформенной, абсолютно пассивной, тем не менее является некоторым принципом индивидуации, некоторым активным началом, приводящим к существованию индивидуальных вещей.

Может быть, эту непоследовательность Аристотеля пытался преодолеть и преодолел по-своему известный католический философ Фома Аквинский, который приспособил Аристотеля под нужды католической философии. О нем мы будем говорить позднее. Фома Аквинский усваивал Аристотеля, переводя его на язык христианского богословия, и поэтому должен был от многих положений Аристоте-ля отказываться. Но не механически отказываясь, а творчески их обрабатывая. Одним из таких положений и была вечность материи. Естественно, Фома Аквинский от этого положения Аристотеля отказался и поправил его в том плане, что Аристотель здесь непоследователен. Если материя абсолютно пассивна, лишена какого-нибудь деятельного начала, то она не имеет в себе способности к существованию. Ибо существовать — это уже быть каким-то деятельным началом. Поэтому материя может быть приведена к существованию некоторым творческим актом, творением Бога. Материя может быть только сотворена.

Говоря о материи и форме, Аристотель вводит еще ряд эпохальных катего-рий — положений, вошедших во всю последующую философскую мысль. Аристотель указывает, что материя всегда существует только лишь в возможности. Материя есть возможность. В действительности существует только лишь сущность вещи, форма. Аристотель вводит знаменитую пару «возможность и действитель-ность», или по латыни «акт и потенция».

Первая материя есть чистая возможность. Она таит в себе возможность стать всем, чем угодно, и поэтому в материи, или в возможности, как указывает Аристо-тель, уже не действует основной закон, т.е. в возможности одно и то же может быть и не быть присущим одному и тому же в одно и то же время и т.д. Этот закон при-меним только к реальному миру, а в возможности каждая вещь может быть и одной и совершенно другой. Неродившийся человек может быть и большим и маленьким и т.д. Только лишь осуществленность, действительность лишена такого принципа сосуществования противоположностей.

Вещь, которая стала из возможности действительностью, является энтелехией. Этот термин у самого Аристотеля выражается не совсем внятно, и по поводу энтелехии часто ведутся споры. Энтелехия есть результат перехода из возможности в действительность. Например, указывает Аристотель, яйцо является курицей в возможности, но не энтелехиально.

Переход из возможности в действительность, к становлению вещи такой, ка-кой она есть в реальном бытии, возможен благодаря третьей причине, движущей. Аристотель гораздо меньше останавливается на движущей и целевой причине, говоря о том, что эта движущая причина является также и энтелехией вещи, т.е. тем, что осуществляет развитие из возможности в действительность. В «Физике» он указывает, что эта энтелехия, эта движущая причина вытекает из самой формы тела, т.е. сущность вещи оказывается в конце концов имеет эту движущую причину в самой себе.

Так же и целевая причина, т.е. то, к чему развивается предмет, к чему он стремится из возможности в действительность. То есть целевая причина также формулируется Аристотелем как причина, существующая в форме вещи. Таким образом, в «Физике» Аристотель не отказывается, а формулирует принцип, согласно которому эти четыре причины можно разделить на две основные причины. С одной стороны — материя, или субстрат вещи, а с другой — единая движуще-формально-целевая причина, которая и является сущностью вещи.

Отличие формы от материи состоит еще в том, что материя не может существовать без формы, а форма может быть мыслима без материи. Здесь Аристотель пытается размежеваться с Платоном. Форма существует лишь в конкретном материальном носителе. И поскольку мыслит форму разум, то разум оказывается формой всех форм. Разум есть некоторая форма, которая вмещает в себя все формы, существующие в мире. Поэтому разум есть форма всех форм. А если форма есть действительность, то разум, который есть форма всех форм, предстает для Аристотеля как чистая действительность, как абсолютная действительность, которая не содержит в себе никакой возможности.

Говоря о четырех причинах, Аристотель приводит некоторое доказательство бытия Бога, доказательство, которое впоследствии станет, может быть, наиболее распространенным в патристической литературе и схоластической философии доказательством.

Аристотель говорит, что поскольку каждое движение и каждая вещь имеет своим началом некоторое другое движение, а это движение имеет своим началом в свою очередь третье движение, то в конце концов, если мы не хотим уйти в бесконечность (а бесконечность для Аристотеля непознаваема и поэтому не существует), мы вынуждены признать некоторую первопричину. Эта причина должна быть принципом движения, должна быть движущей причиной, но сама должна быть неподвижна, ибо иначе она так же должна быть чем-то приведена в движение.

Движущим и одновременно неподвижным началом может быть начало только нематериальное, духовное. Аристотель приводит пример человека. Как душа чело-века приводит в движение органы человеческого тела, сама оставаясь недвижимой, так и для всего мира должен существовать такой «неподвижный перводвигатель». Этот принцип и является Богом, который приводит в движение весь материальный мир.

Это одна из разновидностей космологического доказательства бытия Бога, т.е. доказательства, исходящего из мира, восходящего от творения к Творцу. Таких доказательств будет развиваться несколько, но все они в конечном итоге будут восходить к этому аристотелевскому доказательству бытия Бога.

Фома Аквинский в XIII в. разработает свои знаменитые пять доказательств бытия Бога, которые станут каноническими для католической Церкви, и три из них — доказательство от движения, от причины и от цели — восходят именно к Аристотелю.

Что такое Бог у Аристотеля? Бог — это чистая мысль, это причина, которая приводит в движение весь мир, при этом особо не уделяя внимания этому миру. Бог есть мысль, занимающаяся сама собой. Бог есть наивысшее существо и поэтому может мыслить только наиболее достойное. Он не может мыслить того, что ниже Его, Он не может мыслить выше Него, потому что выше Него ничего нет. Поэтому Бог мыслит лишь Сам Себя.

Аристотелевский Бог есть, таким образом, некоторая экстраполяция философии, есть как бы чистая философия. Философия существует сама для себя и занимается только лишь сама собой, а поскольку Бог есть чистая мысль, то Бог Аристотеля — это чисто философский Бог. Это, конечно же, не личный Бог, тем более не Бог-творец, Бог, которому не безразличны дела людские, — до такого понимания Бога Аристотелю еще далеко, и Фоме Аквинскому придется основательно переработать Аристотеля, чтобы изменить и в этом положении аристотелевское положение о Боге.

Аристотелевский Бог является высшей сущностью всего мира. Бог есть первая причина, т.е. движущая причина, Бог есть чистая мысль, т.е. форма форм, т.е. чистая форма, первоформа мира, и Бог есть цель, к которой стремится весь мир. Бог противоположен как первая сущностная причина материальному началу, кото-рое является вечным, совечным Богу началом.

**Физика Аристотеля**

Из аристотелевской классификации наук мы помним о существовании физики, второй философии, которая занимается изучением сущностей, су-ществующих самостоятельно, но движущихся. Поскольку движение возможно лишь в чувственном мире, то физика не занимается исследованием мысли, это — область метафизики, первой философии.

Физических трактатов у Аристотеля несколько, они находятся в третьем томе русского издания: «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении» и «Ме-теорологика». Мы будем говорить о его трактате «Физика».

По определению, физика — это учение о природе. В самом начале своей ра-боты Аристотель ставит вопрос, что такое природа и чему она противостоит? Ари-стотель противопоставляет природе искусство и считает, что природа есть то, что имеет причину в себе самой, а искусственные вещи всегда сделаны человеком. Природа — это все, что существует само по себе и имеет начало существования в самом себе. Существующее по природе имеет в самом себе начало движения и покоя. Другие же вещи, т.е. искусственные, имеют начало движения и покоя не в себе, а в человеке.

Метод исследования физики должен быть от более понятного и явного для нас к более понятному и явному по природе, указывает Аристотель. Наиболее яв-ным в природе является всеобщее движение, тем более что движущиеся сущности и составляют предмет исследования физики. Движение бывает четырех видов: это движение в отношении сущности, количества, качества и места. Движение в отно-шении сущности — это возникновение и уничтожение; в отношении количества — увеличение и уменьшение; в отношении качества — превращение одной вещи в другую, в отношении места — это пространственное движение. Какое же из этих движений главное, можно ли выделить из них один вид так, чтобы все остальные виды движений сводились к нему? Аристотель говорит, что да, такой вид возможен, и этим видом является движение в пространстве. Действительно, любое уменьшение или увеличение есть разновидность пространственного движения. Ведь что такое увеличение? Это есть некоторое пространственное прибавление к существующей вещи. Уменьшение, наоборот, это некоторое отторжение части вещи от существующего. Что такое качественное изменение, т.е. превращение? Это есть чисто пространственная замена одних элементов другими. Сложнее обстоит дело с сущностным движением, потому что в другом месте Аристотель заявляет, что сущностного движения быть не может, ведь вещь не возникает и не уничтожается, просто есть некоторое изменение формы вещи, а материя остается всегда постоянной. Поэтому сущностное движение если и существует, то должно рассматриваться в первой философии, но не в физике. Поэтому Аристотель в первую очередь рассматривает пространственное движение, т.е. обычное перемещение вещей в пространстве, изменение их места.

Для Аристотеля существуют здесь следующие проблемы. Поскольку движение существует в некотором пространстве и оно при этом непрерывно, то существует проблема непрерывности, а мы помним из тех апорий, которые поставил Зенон, что проблема непрерывности упирается в проблему бесконечности, т.е. бесконечной делимости отрезков. Поэтому проблема движения прежде всего упирается в проблему бесконечности. Этой проблеме Аристотель уделяет несколько глав 3-й книги «Физики», и общее решение его сводится к следующему. Бесконечности как таковой нет, потому что существовать и познаваться может лишь то, что имеет форму. Бесконечное не может иметь формы. А если у него нет формы, то нет и сущности, следовательно, она не существует.

Аристотель говорит, что идея бесконечного все же существует в умах людей, приводит несколько причин, среди которых, в частности, существование границы тела (мы всегда можем сказать, что существует за границей данного тела) и существование бесконечной делимости отрезков. Если бесконечность актуальная невозможна и поэтому не существует, то существует бесконечность потенциальная, и ошибка Зенона состояла именно в том, что он отождествил бесконечность актуальную и потенциальную, или, точнее, подменил, подставил на место бесконечности потенциальной бесконечность актуальную. Поэтому разрешаются такие апории Зенона, как «Ахиллес и черепаха» и «Дихотомия». Действительно, никто не может преодолеть за конечное время актуальную бесконечность, но речь идет в данных апориях, когда мы делим отрезок на бесконечное число малых отрезков, о потенциальной бесконечности, а как указывает Аристотель, потенциальную бесконечность можно преодолеть за конечное время, потому что если мы будем делить до бесконечности, то у нас также будет и потенциально бесконечное время. Можно здесь найти некоторое предвидение теории пределов, из которой вытекает учение о бесконечно малых величинах, и дифференциального и интегрального исчисления, но математика у Аристотеля имеет дело, как я уже го-ворил, с неподвижными величинами и к физике отношения не имеет.

К движению никакого математического подхода быть не может, поэтому Аристотель отвергает эти две апории Зенона. Апорию «Стрела» о том, покоится ли стрела в каждый момент времени, когда она летит, Аристотель также отвергает, но уже по другим причинам. Зенон ошибся, отождествив пространство и место. Каждое тело занимает некоторое место, но нет пространства как такового, пространства как вместилища, как некоторой пустоты. Пустота, по Аристотелю, невозможна, «природа не терпит пустоты». Пространство есть не что иное, как место. А место есть ограниченность одного тела другим. Например, каждое тело существует в воздухе, воздух существует в эфире и т.д. Но в конце концов мы не можем прийти к бесконечности, потому что Вселенная небесконечна. Беско-нечность актуальная, я повторяю, не существует. Поэтому существует некоторое место, которое не находится в другом месте, и говорить о том, что стрела покоится в каждый момент времени, что она занимает какую-то часть места, нельзя, так как есть место, которое не занимает места, и поэтому логика такая неприменима.

С другой стороны, утверждает Аристотель, эта апория предполагает беско-нечную делимость времени таким образом, что время делится на некоторые непод-вижные отрезки, которые мы бы назвали мгновения времени, т.е. «теперь». Но время не может быть неподвижным, время всегда движется, поэтому и такая улов-ка Зенона также не проходит. В «теперь» нет ни покоя, ни движения, потому что и покой, и движение всегда должны рассматриваться в некотором времени. Время нельзя остановить, так как при этом мы апеллируем к категории времени, потому что остановка и покой существуют во времени. Что такое покой? Это значит, что предмет в течение некоторого времени не изменил своего места. Если в отношении места Аристотель достаточно конкретен, указывая, что Вселенная конечна, то относительно времени у Аристотеля возникает значительно больше проблем. Время, с точки зрения Аристотеля, бесконечно в обе стороны, и в прошлое, и в будущее. Однако не только это волнует Аристотеля, потому что здесь он опять оперирует понятиями потенциальной и актуальной бесконечности.

Время бесконечно только потенциально. Актуально бесконечно время быть не может, потому что всегда существует или в прошлом, или в будущем. Гораздо больше проблем перед Аристотелем ставит настоящее. И в анализе проблемы настоящего Аристотель выходит за пределы своего сухого научного стиля, прибли-жается к пафосу, который мы можем найти у блаж. Августина, который также рассуждает о проблеме времени, о том, что такое настоящее, что такое «теперь». Ведь как только мы хотим сосредоточить на «теперь» свое внимание, оно уже стало прошлым. Время поймать нельзя, и Аристотель здесь не идет дальше каких-то удивлений.

Выводы будет делать из этого уже блаж. Августин, с чем мы познакомимся позже более подробно. Аристотель делает из этого другой вывод, что поскольку мгновение времени, «теперь», которое я хочу поймать, имеет границу и с одной стороны, и с другой, потому что «теперь» всегда существует так, что у него есть свое будущее и есть свое прошедшее, то время не может иметь начало, поэтому и мир бесконечен во времени. Время не может иметь начала, иначе мы приходим к некоторому моменту «теперь», у которого есть только будущее, но нет прошлого. Это неплохой повод помыслить о сотворении мира во времени.

Поскольку время не имеет границы, то движение, которое всегда происходит во времени, также вечно. А если мир существует вечно, в силу вечности времени, то невозможно допустить, что в какой-то момент времени мир привелся в движе-ние каким-то толчком, ведь этот толчок сам был бы каким-то движением, и, значит, существование движения в настоящее время предполагает, что это движение существовало и в прошлом. А если мир не существовал в какой-то момент времени, а был создан, то тогда имело бы место сущностное возникновение, т.е. сущностное движение, что в свою очередь предполагает наличие некоторого движения до воз-никновения. Поэтому в любом случае, предполагаем ли мы существование мира вечным или невечным, Аристотель приходит к выводу, что движение во всяком случае существовало всегда. А поскольку движение неотделимо от материи, то отсюда вывод: вечным является и материя, и движение этой материи, и время.

Движение существует во времени, но что здесь первично? Время или движе-ние? Говоря о времени, мы всегда замеряли его промежутки при помощи движения — водяных или песочных часов или, как сейчас, при помощи стрелок на наших часах. А с другой стороны, само движение мы мерим при помощи времени. Ставить вопрос о том, что первично — движение или время, бессмысленно. Вопрос курицы и яйца. Однако Аристотель все же говорит, что первично движение, а не время. Но не то движение, которое мы с вами наблюдаем, а движение небесных сфер — совершенное круговое движение небесных сфер, которое приводит в движение все остальное в нашем мире.

Здесь мы переходим к космологии Аристотеля, которая сводится к следующему: материальный мир, в котором мы живем, состоит из известных нам четырех элементов: воды, воздуха, земли и огня. Но этими элементами не ограничивается сущность всего мира, поскольку за пределами Земли существуют еще небесные сферы, состоящие из пятого элемента — квинтэссенции, т.е. эфира. Этот элемент ни во что не превращается, в отличие от четырех элементов на Земле. Скажем, воздух, охлаждаясь, превращается в воду, вода — в землю, а воздух, разряжаясь может превращаться в огонь.

Эти очевидные для любого древнего грека положения перекочевали и в физи-ку Аристотеля. Отличие в том, что Аристотель признает существование эфира, который ни во что не превращается, и движение эфирных тел совершенно и вечно. Совершенным и вечным движением для Аристотеля является круговое движение, поэтому Аристотель делает вывод, что все небесные планеты и звезды движутся по круговым орбитам. Впоследствии это развил известный астроном Клавдий Птоле-мей, который облек это в математическую форму. Аксиома, что совершенное движение может быть только круговым, у Птолемея выглядела следующим образом. Для любого мореплавателя или астронома очевидно, что планеты движутся не по круговым орбитам, а совершают разные колебания и петли, по-этому был сделан вывод, что орбиты планет вращаются возле некоторых центров, которые в свою очередь также вращаются вокруг неких центров (так называемые эпициклы), так что путем наложения различных круговых орбит получается та замысловатая траектория планеты, которую мы можем наблюдать. Таким образом, Птолемей соединяет видимую некруговую картину движения планет с аксиомой о совершенстве кругового их движения. А совершенно оно потому, что планеты приводятся в движение перводвигателем, который находится вне этого мира. Мир наш ограничен и конечен, вне этого мира находится Бог. Бог — перводвигатель, который приводит в движение небесные сферы. Они передают движение на землю таким образом, что на земле возникают виды движения — круговые и некруговые.

Но движение на земле несовершенно. Аристотель исходит из своей известной посылки: двигаться от понятного по природе. Очевидно, что, любое движение возможно лишь тогда, когда к телу приложена сила. Такого понятия, как движение по инерции, для Аристотеля просто не может существовать. Движение возможно только лишь под воздействием некоторой силы. Но это очевидное, на первый взгляд, положение сталкивает Аристотеля с огромной проблемой — объяснением движения брошенного камня, потому что камень летит, хотя к нему не приложена никакая сила. Аристотель делает вывод, что камень летит потому, что вокруг него группируются частицы воздуха, что воздух толкает летящий камень. Поэтому, если бы был вакуум — пустота, то там движение было бы невозможно, что является еще одним аргументом в пользу того, что пустота не может существовать, так как в ней движение невозможно. Это еще аргумент против атомистов, которые считали, что есть атомы и пустота, в которой атомы лихорадочно, беспорядочно движутся.

Итак, вспоминаем структуру мира: перводвигатель, между ним и землей — эфирные тела. Вселенная у Аристотеля неоднородна: с одной стороны, существует Земля с ее несовершенным движением, с другой — небесные тела, где законы другие. Одна из его аксиом: пространство неоднородно, Вселенная неоднородна, а из этого вытекает— у каждой вещи есть свое естественное место. Это положение станет устоявшейся парадигмой на последующее тысячелетие.

Камень падает вниз потому, что естественное положение камня внизу. Пламя огня устремляется вверх, потому что там естественное место пламени. И опять же заслугой научной революции XVII в. является то, что впервые было высказано мнение сначала Николаем Кузанским, а потом повторено Джордано Бруно о том, что пространство изотропно, во всех точках пространства законы движения одни и те же. Потому и Земля у Аристотеля находится в центре мира, это ее естественное место. Земля поэтому круглая, так как форма шара является наиболее совершенной и естественной.

Таким образом, подводя итог аристотелевской физике, можно сказать: от со-временной физики она отличается тем, что 1) она не математическая, 2) качественна, предполагает существование естественных мест, 3) движение возможно только под воздействием силы, и наиболее главное — 4) исходит вроде бы из очевидного, но неправильного положения Аристотеля: от очевидного для нас — к очевидному по природе.

В учебниках по философии часто говорится, что суть научной революции, которая отказалась от аристотелевской физики и перешла к физике современной состоит в том, что ученые отошли от принципа умопостигаемости, от умственных построений и стали ориентироваться на опыт. Это положение верно с точностью наоборот. Потому что аристотелевская и средневековая физика были чувственными, ориентированными на опыт, и если они приходили к ложным идеям о конечности мира, существовании за пределами мира неподвижного перводвигателя, эфирных тел и т.д., то к этому они приходили не из умственных упражнений, а потому что к этому приводят аргументы, имеющие основу в опытных положениях. Классический пример — отказ от принципа, что движение возможно только лишь под воздействием силы, известное галилеевское утверждение о принципе инерции, о возможности прямолинейного и равномерного движения, если к нему не приложена сила ,— это принцип умозрительный, в природе такого мы не увидим. Наоборот, умозрительной является современная физика, а не аристотелевская.

**Учение Аристотеля о душе**

Душу Аристотель определяет в соответствии с его понятиями, изложенными в «Метафизике», и дает несколько ее определений.

«Душа — энтелехия (целеустремленность, целенаправленность как движущая сила; активное начало, превращающее возможность в действительность. — В.Л.) естественного тела, обладающего возможностью жизни». Или: «душа — суть бытия и форма такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя, но не такого тела, как топор».

Следствие. Во-первых, душа не есть материя, а форма, завершенная форма (энтелехия), форма уже совершившаяся. Яйцо есть курица по форме, но еще не энтелехиально, т.е. форма еще не реализовалась. С другой стороны, не каждое тело обладает душой. Для этого оно должно в возможности иметь способность к жизни. Душа может быть у естественного тела, не у искусственного (например, у топора), не у тела, созданного человеком.

Душа есть форма тела. Это определение позволило некоторым философам возражать против Аристотеля. Если душа есть форма тела, то если человек стал инвалидом в результате несчастного случая, так у него и душа изменилась? Значит, определение Аристотеля неверно, как и понимание души.

Но форма у Аристотеля понимается не как материальная форма, некое про-странство, ограничившее фигуру, а как сущность вещи — то, благодаря чему мы познаем вещь. В одном случае это может совпадать с материальной формой, а в другом — не иметь с ней ничего общего. Например, душа человека, животных и других существ. Наличие души — свойство завершенности тела, так как душа — энтелехия. Душа — завершенность возможности жизни.

Аристотель считает, что в своем развитии душа может проходить несколько этапов. Поэтому существует несколько видов души:

1 вид — растительная душа,

2 вид — животная душа,

3 вид — ум, т.е. разумная душа.

Во всех случаях общим является то, что душа имеет причину движения в себе самой. Отличие растения и животного от камня состоит в том, что камень не может двигаться сам по себе, а душа движется (из определения души).

Функции растительной души немногочисленны. Растительная душа позволяет питаться, расти, размножаться, умирать, т.е. быть растением. Растение не может ощущать, не имеет возможности воспринимать окружающий мир.

Способность ощущать появляется у животной души. Функцией животной души является ощущение, и таким образом появляется страсти, аффекты, так как то или иное ощущение может нравиться или не нравиться, поэтому существо, обладающее животной душой, может радоваться или гневаться, раздражаться и т.п.

Разумная душа имеется только у человека из всех живых существ, живущих на земле. Растительную душу имеют все — и растения, и животные, и человек; человек имеет и животную, и разумную душу. Так как душа — энтелехия тела, то без тела она не существует. Это касается растительной и животной души. Со смертью тела растительная и животная души исчезают с телом, остается лишь разумная душа. Поэтому души не переселяются. (Платон разделял веру в переселение душ в отличие от Аристотеля.) Так как душа связана с телом, то понятно, почему при воздействии на тело душа может испытывать ощущения.

Говоря о душе, Аристотель выделяет разумную душу. Он говорит, что такая душа — не энтелехия тела. Разумная душа вообще не связана с телом. Она сущест-вует отдельно от тела, так же, как вечное существует отдельно от преходящего.

Ум не имеет какого-либо органа в теле в отличие от животных и раститель-ных частей души, которые имеют орган — или орган познания, или орган питания, или орган размножения. Ум не имеет органа в теле. Наоборот, тело — орган разум-ной души. Душа повелевает телом, как рука орудием.

Аристотель различает два вида ума: ум пассивный и ум активный. Активный ум существует только в Боге. Он мыслит всегда и имеет знание в самом себе без какого-либо внешнего источника. Человек имеет пассивный ум. Поэтому он иногда мыслит, иногда нет. Для того чтобы познавать, человек должен получать источник знания из органов чувств и направлять пассивный ум в состояние деятельности, т.е. приближать свой ум к активному уму, познавать те формы, которые существуют в Боге.

Пассивный ум имеет знание чисто потенциально, а активный ум имеет знание актуальное. Со смертью тела, с исчезновением растительной и животной души ум живет вечно, так как он — форма форм. Он отделяется от тела и сливается с бесконечным умом в Боге. Ум — это не личность, а частица всеобщего закона мышления, разума, который есть Бог.

**Теория познания**

Психология Аристотеля связана с его гносеологией, с его учением о познании. В 3-й книге трактата «О душе» излагается учение о познании, хотя и в «Метафизике» (1 гл. 1 кн.) Аристотель говорит, что всякое познание начинается с ощущения, проходит через различные ступени и возвышается до философского знания.

В «Метафизике» Аристотель возражает против нападок на возможность по-знания. Аристотель возражает и софистам, утверждающим, что все истинно или все ложно, возражает Гераклиту, утверждающему, что истинны противоположные высказывания, доказывая, что человек, утверждающий это, не знал бы, что ему нужно делать.

Аристотель говорит, что каждое положение должно быть доказано. Но если будем требовать доказательство каждому положению, то уйдем в бесконечность, а бесконечность не может существовать. Поэтому должна быть аксиома, на которой основывается все знание. Такой аксиомой является аксиома непротиворечивости суждения, непротиворечивости бытия и мышления (ведь законы мышления и законы бытия тождественны).

Основная проблема: с одной стороны, Аристотель верит, что материальный мир существует реально, никакого отдельно существующего мира идей не сущест-вует. С другой стороны, он считает невозможным научное знание о единичном, о преходящем. Знание может быть только об общем. Тем более что это знание — необходимое знание. Знание, которое истинным было в прошлом, истинно сейчас и таковым будет в будущем. Как примирить существование единичных предметов и общего знания — именно эта проблема является основной проблемой гносеологии Аристотеля.

Познание начинается с чувственных восприятий. Человек стремится к знаниям, животное стремится к чувственным восприятиям, но сами по себе чувственные восприятия не дают знания. Для того чтобы были знания, кроме чувственных восприятий, нужна память. Чувственные восприятия могут повторяться, при помощи памяти они накапливаются в человеческой душе. Так человек приобретает знания. Опыт — это многие воспоминания об одном и том же предмете. Например, врач лечит не болезнь, а Сократа, т.е. единичный предмет. Через опыт у людей возникает искусство. Искусство — некоторое знание об общем, и отличается оно от науки не по гносеологическому признаку, хотя искусство менее ценно, чем наука.

Накопленный опыт обрабатывается посредством общих понятий — возникает общее знание. Тогда человек может применять это знание к общим научным поло-жениям. При посредстве чувственного познания постигаются не только чувствен-ные предметы. Чувства, воспринимая данные о внешнем мире, воспринимают не сам единичный предмет. «Иначе само ощущение было бы тождественным с ощущаемым», — пишет Аристотель в трактате «О душе». И ощущение было бы, например, желтым или пространственным. Но ощущение не обладает характеристиками цвета, пространственности, веса, так как при ощущении человек воспринимает форму предмета без его материи. Эта функция отсутствует у растительной души, она функция только животной души.

У растений нет органов чувств и нет средоточия. Аристотель не развивает этот термин. Позднее лишь Плотин возьмет это за одно из положений своей философии. Средоточие — общее чувство. В трактате «О душе» Аристотель спрашивает себя, почему человеку нужно несколько чувств, и дает ответ: чтобы иметь больше представлений об одном и том же предмете.

В животной душе, кроме самих органов чувств, есть общее чувство, которое соединяет в себе все данные об органах чувств в одно чувство. Оно находится на другом уровне, чем все другие чувства, позволяет проводить анализ данных органов чувств. Поэтому ощущение есть форма ощущаемого. Эта форма оказывается в душе благодаря тому, что в животной душе есть это средоточие.

Познавая внешний мир, человек и животные проходят два этапа: сначала ощущения воспринимают форму, а потом душа при посредстве общего чувства воспринимает форму, в том числе и себя, форму этих форм.

Аристотель не согласен с атомистами в том, что при восприятии качеств от предметов человек дополняет картину познаваемого мира, что некоторые качества (например, вес, пространство, движение — т.е. первичные качества) существуют в самих предметах, а другие качества, вторичные (цвет, запах, вкус) существуют в познающем субъекте. Аристотель не согласен с этим и говорит, что и первичные, и вторичные качества существуют в объективном мире, но вторичные качества существуют потенциально, а в процессе познания актуализируются.

Но в чувственном знании нет мудрости, так как предмет науки — необходи-мое. Поэтому знания не возникают из единичного, а выявляются благодаря еди-ничному. Чувственные данные не есть источник знания, иначе душа не может быть формой форм. Чтобы быть формой форм, душа должна уже иметь в себе эти формы, которые она будет воспринимать. Пассивный разум обладает в себе потенциально всем знанием, и чувственные данные позволяют лишь актуализировать эти данные.

Чтобы пассивный разум из потенциального знания приводил в знание актуальное, необходимы данные органов чувств и активность души, активность разумного начала. Поэтому и существует пассивный ум (материя ума) и ум активный (форма ума), т.е. ум, содержащий потенциально и актуально знания. Только в Боге знание всегда актуально, в человеке знание без божественного актуального знания не существует. Поэтому Аристотель приходит к выводу, к которому пришел и Платон, что все знание существует в виде некоторых форм в Боге. Поэтому в дальнейшем многие философы и христианские богословы не будут различать положений Платона и Аристотеля.

Аристотель впервые отчетливо поставил проблему истины. В трактате «О душе» он говорит, что истинное и ложное есть сочетание мысли. Но нельзя сделать вывод, что это логическая конструкция, не имеющая отношения к миру вещей. Сочетание мыслей должно соответствовать тому, какое сочетание есть в действительности. Эта концепция, что истина есть соответствие наших взглядов тому, что имеет место в действительности, стала называться классической концепцией истины.

**Этика Аристотеля**

Этика Аристотеля во многом вытекает из его психологии и основывается на его учении о видах души. Этика изложена в трактатах «Никомахова этика», «Эвде-мова этика», «Большая этика».

В своем этическом учении Аристотель основывается на том, что человек — существо свободное. Не существует какой-либо высшей необходимости, судьбы, рока, что играло бы человеком и отрицало бы его ответственность за собственные действия. Человек свободен, и в его власти находится быть добродетельным или порочным. Добродетель не дается от природы, она достигается человеком посредством воспитания и образования.

В самом человеке добродетель заложена от природы потенциально. Этика Аристотеля основывается на его психологии, на учении о душе. Аристотель насчи-тывает два вида добродетели.

Растительная душа, ответственная только за питание и рост, не имеет добродетелей. За добродетель ответственна разумная и животная душа. Поэтому существуют два вида добродетели: добродетель животной души (собственно этическая добродетель) и добродетель разумной души — дианоэтическая доб-родетель (от слова дианойя — разум, рассудок).

Этические добродетели (от греч. «этос» — «нрав», «эффект») — это добродетели животной части души. Разумную часть души Аристотель тоже делит на два вида: собственно разумную и рассудочную часть.

Рассудочная часть ответственна за разум практический, т.е. за то, как человек живет в материальном мире среди людей, в семье, в обществе. Эта часть души ответственна за то, чтобы направить наши аффекты, наши чувства в необходимое русло. Собственно разум является созерцательной частью души и ответствен за научное познание мира. Этот разум и имеет, по Аристотелю, высшую добродетель. Аристотель возражает против сократовского интеллектуализма, по которому безнравственные поступки возникают лишь от незнания. Согласно Аристотелю, в человеке существуют и воля, и разум, и одно к другому часто не сводится. Человек обязан контролировать свои волевые поступки.

Этические добродетели достигаются посредством воспитания, и в этом Ари-стотель видит главную функцию семьи и государства. Этические добродетели Аристотель видит в нахождении середины между избытком и недостатком, которые являются двумя пороками. Добродетелью же является золотая середина. Например, недостаток мужества — трусость, избыток мужества — безрассудство, добродетель — посередине. Щедрость находится посередине между скупостью и мотовством; и то и другое — порок. У нескольких пороков не существует ни крайности, ни середины: например, убийство, воровство и т.п. Добродетелью является противоположность этим порокам.

Так как основой добродетели является не знание, а воля, то добродетель — сознательно приобретенные качества души, состоящие в середине и определенные разумом. Смысл жизни состоит в достижении счастья. Но счастье — не в чувственных удовольствиях; с точки зрения этических добродетелей, счастье состоит в достижении блага, а благо есть не наслаждение, а сообразная с добродетелью деятельность.

Рассудок — это практический разум, добродетель — это практичность, т.е. умение вести людские дела. Блаженство дается только мудростью, а не практично-стью. Мудрость выше всех других добродетелей, мудрость — добродетель собственно разумной части души. Только Бог обладает этой добродетелью. Он созерцает Себя, поэтому высшей добродетелью (дианоэтической) человека является созерцание Бога.

**Учение о государстве**

Государство Аристотель рассматривает в связи с учением о семье как энтелехию семьи. Он считает, что государство возникает тогда, когда несколько семей объединяются в некоторое общежитие. Афины возникли потому, что все семьи, которые поклонялась богине Афине, объединились и образовали государство, которое назвали Афины.

Государство строится по тому же принципу, по которому строится семья, т.е. по принципу главенства одного ее члена (мужчины) и подчинения ему других членов семьи (жены и детей). Аристотель говорит, что добродетель жены — в ее молчаливости.

Государство строится по принципу подчинения одних частей другим. По этому принципу

Аристотель приводит классификацию типов государства. Государство делится по:

- количественному принципу (кто правит — большинство или меньшинство);

- качественному принципу (правильное и неправильное государство);

- имущественному принципу (кто правит — богатые или бедные).

Так как богатых всегда меньшинство, третий принцип совпадает с делением по количественному принципу.

В соответствии с этим Аристотель выстраивает три правильных и три непра-вильных вида государственного устройства.

Правильными являются монархия, аристократия и республика. Неправильны-ми являются тирания, олигархия и демократия (охлократия).

Принцип деления на правильное и неправильное государства Аристотель ос-новывает на том, что государство нужно для того, чтобы дать людям счастье. В го-сударстве есть законы, а власть предержащие обязаны применять эти законы в защиту государства и граждан. Гражданином же является тот, кто выполняет основные функции государственного устройства, т.е. участвует в законодательной, административной и судебной жизни и молится установленным в государстве богам. Поэтому могут существовать государства во благо гражданам или во благо власть предержащим.

Правильным называется государство, в котором один правитель (монарх) все свои силы употребляет во благо своих граждан. Такие государства существуют крайне редко, гораздо чаще существуют государства, в которых правят достойные люди, составляющие меньшую часть, — аристократия. Республика — это государ-ство, которым управляет большинство людей. Этому большинству обязано подчи-няться меньшинство, даже если оно с чем-то не согласно.

Есть и неправильные государства — те, где власти существуют сами для себя. Монарх может стать тираном, использующим власть для себя. Аристократия может стать олигархией, когда кучка богатых приобретает власть и использует ее, чтобы увеличить свои собственные богатства за счет других граждан. Бывает и так, что власть захватывает толпа (охлос), не управляемая никаким началом, которая может лишь разрушать.

Отношение Аристотеля к существованию рабов явствует из его работ. Аристотель не отрицал рабство, считая, что оно свойственно человеку по природе. Варвар, по определению, есть раб, а эллин — человек свободный.

**Эллинистическая философия**

Начало этой философии совпадает с деятельностью Александра Македонско-го, с уходом с арены греческих городов-полисов и с образованием империи. Жизнь изменяется, нарушается привычный ее темп. Появление большей информации о жизни других народов, изменение образа жизни, во многом ее ухудшение, обилие войн, несчастий, болезней изменяют и философские акценты.

Раньше философия занималась или познанием природы, как у досократиков, или метафизикой — онтологией, гносеологией, как у Платона и Аристотеля. В философии эллинизма главенствующий характер приобретает интерес к человеку. В эллинистических философских построениях метафизические вопросы уступают место интересам этики. Все главные философские эллинистические системы — философия Эпикура (эпикурейство), стоицизм (философия стоиков), скептицизм (философия скептиков) — направлены на решение одного вопроса: как человеку жить в условиях существующего мира?

Выделяются школы эпикурейства и стоицизма. Они возникли в одно время, существовали долго, даже после Р.Х., закончили свое существование, когда по Европе распространилось христианство.

Скептицизм был реакцией на философию стоиков, и в меньшей степени — эпикурейства. Была еще одна философская школа — неоплатонизма, которая воз-никает позже, хотя школы Платона продолжают существовать и в эпоху эллинизма. Неоплатонизм — самая мощная философская школа первых веков христианства.

**Эпикур**

Эпикур родился в 341 г. до Р.Х. на острове Самос. Умер в 270 г. В 306 году перебрался в Афины и купил сад на окраине. В саду он основал свою собственную школу, она часто и называется Садом. Эпикур написал около 300 книг. Среди них — «О природе», «Об атомах и пустоте», «Об образе жизни». В дальнейшем философия Эпикура нашла свое продолжение в учении римского философа Тита Лукреция Кара, в его основной книге — «О природе вещей».

Целью философии Эпикур считал указать путь человеку к счастью. Чтобы уз-нать, что такое счастье, нужны физика и логика. Логику Эпикур называл каноникой, т.е. теорией познания. В теории познания Эпикур был сенсуалистом, считая, что критерием истины является ощущение, а разум полностью зависит от ощущения. Ощущения дают нам истинную картину мира, они ошибаться не могут. Ошибается судящий о них разум. Из повторяющихся ощущений возникают понятия. Эти понятия тоже истинны. Мысли о понятиях могут быть ошибочными.

Эпикур говорил, что в своей философии он стремится освободить людей от трех видов страха: страха перед небесными явлениями, страха перед богами и страха смерти. Чтобы избавить людей от всех видов страха, Эпикур разработал физическую часть своей философии. Эпикур был материалистом, как и стоики, он пытался доказать, что все протекающие в мире процессы имеют причинно-следственный механизм. Нет ничего сверхъестественного, и так как нет субстанций, кроме материальных, то и причины могут быть также материальные. Если причина найдена, то Эпикур считает свою задачу выполненной. Узнав естественную причину явления, человек начинает побеждать страх перед этим явлением.

Эпикур считает, что тела состоят из атомов, которые находятся в постоянном движении. Механизм движения атомов находится в самих атомах. Если бы тела делились до бесконечности, то они исчезли бы, поэтому единственной составляющей тел являются атомы. Все изменения в телах происходят из-за перемещения атомов. Число атомов бесконечно, поэтому и Вселенная бесконечна. Вселенных бесконечное множество. Другие вселенные тоже состоят из атомов, но более мелких, чем атомы огня и воздуха. Миров — несколько, они вечны. Между этими мирами находятся боги. Боги существуют не в нашем мире, а между мирами, и поэтому на наш мир не влияют. Так как боги не влияют на наш мир, на нас, то и обратной связи не существует. Всякое поклонение богам — бессмысленно, боги совершенно блаженны, поэтому страх перед богами Эпикуром убирается.

Чтобы избавить человека от страха перед смертью, Эпикур разрабатывает этическую часть своей философской системы. Смерти бояться не надо, так как жизнь и смерть никогда не соприкасаются. Когда есть жизнь — еще нет смерти, когда есть смерть — уже нет жизни. Мы боимся смерти — того, чего никогда не можем знать. Это бессмысленно. Смерти бояться не надо, так как душа состоит из атомов, а со смертью наше материальное тело распадается на атомы, распадается и душа. Душа смертна, и загробной жизни не существует. Смерти бояться не надо, как бояться того, что не существует. Поэтому смысл и цель жизни — в самой жизни. Этот смысл жизни Эпикур находит в том, чтоб избегать страданий, получать наслаждение.

Эпикур ищет свободу от страданий тела и от смятений души. В этом истинное наслаждение. Это достигается философией, поэтому философией заниматься не поздно никогда. Но надо искать не временных удовольствий: в еде, вине, в других телесных удовольствиях, — они либо скоро кончатся, либо могут превратиться в свою противоположность, как, например, переедание. Телесные удовольствия ограниченны и непостоянны. Поэтому душевные наслаждения, душевный покой выше телесных, так как душевный покой может быть постоянным. Духовное и душевное (Эпикур их не различает) выше телесного потому, что включает в себя не только настоящее (как телесное), но и прошлое, и будущее. Будучи сильнее и выше, дух может повлиять и на телесное состояние, т.е. телесные страдания могут быть успокоены духом и даже переведены в разряд удовольствий.

Нельзя жить приятно, не живя разумно, умеренно и справедливо. Для того, чтобы достичь удовольствий, необходимо избавиться от страданий и страстей. Идеал эпикурейского мудреца — человек, который может побеждать страсти своей души. Человек должен умерять свою похоть, плоть. Для этого Эпикур приводил такое разделение всех наших нужд. Удовольствия бывают трех видов:

1) естественные и необходимые;

2) естественные и ненеобходимые;

3) неестественные и ненеобходимые.

Пример удовольствия первого вида: человек голоден, и ему достается кусок хлеба; второго вида: удовольствия от того, что предшествует продолжению рода; третьего вида: человек устраивает пир. Человек должен ограничиваться естественными и необходимыми удовольствиями — ограничивать себя в еде, в телесных удовольствиях.

Над входом в Сад Эпикура висела надпись: «Гость, тебе будет здесь хорошо. Здесь удовольствие — высшее благо». И когда кто-нибудь входил в сад Эпикура, заинтересовавшись вывеской, то этому гостю в качестве угощения подавали ячменную крупу и воду. Это — истинное эпикурейство. Человек, который победил в себе страсти, становится независим от страстей. Такой человек становится блаженным, приобретает состояние, когда все страсти удалены. Такое состояние называется атараксия, т.е. состояние свободы от аффектов и страстей.

Эпикурейский мудрец — это человек, который имеет определенные убеждения, соответствующие эпикурейской философии, имеет страсти, свойственные человеку, но умеет побеждать их, верен дружбе, на правящем посту не будет тираном, не раболепствует перед судьей и тираном и т.п. Так как атомы имеют причину движения в себе, то и человек, состоящий из атомов, имеет причину в самом себе. Человек свободен, судьбы нет.

**Стоицизм**

Философия стоиков похожа на философию Эпикура по материалистической ориентации, но отличается от нее. Философия стоиков делится на 3 периода:

1. Древняя Стоя с 4 в. — до 2 в. до Р.Х.;

2. Средняя стоя со 2 в. — до 1 в. до Р.Х.;

3. Новая Стоя с 1 в. — до 3 в. после Р.Х.

Основатель школы — Зенон Китийский. Родился в городе Китии на о. Крите в 336/3 г. до Р.Х. Умер в 262/4 г. до Р.Х. В молодости занимался торговлей, плавал на кораблях. Однажды из Финикии его корабль плыл с грузом, потерпел крушение, Зенону удалось спастись. Он оказался в Афинах. Зайдя в книжную лавку, купил книгу Ксенофонта «Сократические беседы» и спросил у продавца, где можно найти такого человека, как Сократ? В этот момент мимо книжной лавки проходил известный философ, представитель кинитической школы Кратет. Продавец указал на него. Зенон пошел за Кратетом и впоследствии благодарил судьбу за караблекрушение. У Кратета он учился, но потом разошелся с ним.

Зенон организовал свою школу. Злые языки говорили, что «вся его филосо-фия написана на конце собачьего хвоста» (киники считали себя собачьими философами, от греч. слова «кюон» — собака). Зенон любил находиться в одиночестве, так как внешне был нескладен. Школу хотел основать там, где меньше всего людей. В Афинах было такое место, которое жители города избегали. Это место находилось возле Пестрого портика («Пестрый портик» по-гречески poikyle stoa). Когда правили 30 тиранов, то в этом месте были убиты 1400 человек и там же захоронены. Это место считалось у афинян плохим, и его никто не посещал. Здесь Зенон и основал свою школу.

Другие представители Древней Стои — Клеанф и Хрисипп. И вся философия стоиков — наследие этих трех философов. После них стоическая философия сбли-жается с платонизмом. Выделяется философия Средней Стои: Панеций и Посидоний. Новая Стоя связана с проникновением стоицизма в римскую среду: Сенека, Эпиктет и император Марк Аврелий. Эпиктет не писал трактатов, до нас дошли «Беседы», записанные его учеником. Интерес к стоической философии был настолько распространен, что мы видим самых разнообразных представителей: Эпиктет — раб, Марк Аврелий — император.

Стоики утверждали, как и эпикурейцы, что философия состоит из логики, фи-зики и этики. Образно Зенон сравнивал всю философию с яйцом: логика — скорлупа, физика — белок, этика — желток. Логика есть исследование слова (от слова «логос» — слово). Стоики разработали и искусство определения, и риторику, и силлогистику, но больше всего уделяли внимание грамматике и учению о знаках, т.е. симеотике. В гносеологии стоики были тоже чистыми сенсуалистами. Они считали, что все наши познания происходят посредством органов чувств. Человек, будучи ребенком, имеет душу, подобную чистому папирусу, на котором впоследствии посредством ощущений записывается знание. На основе ощущений формируются представления, среди них выделяются те, которые повторяются, таким образом образуются понятия. В объективном мире их нет. Эти понятия являются лишь знаками материальных вещей. Понятие — имя предмета и реально не существует.

Мир познаваем, и возможно истинное познание. Критерием истинного позна-ния является схватывающее представление. Но стоики считали, что бывают ошибочные восприятия: галлюцинации, сон, невменяемость, опьянение. Истинное представление дает лишь схватывающее (каталептическое) представление — те представления, которые удовлетворяют разного рода критериям. Прежде чем ска-зать, истинно это представление или нет, человек должен ответить на множество вопросов: бодрствовал он или спал, был трезв или пьян, находится предмет близко или далеко, был ли туман и т.д.?

В отличие от эпикурейцев, стоики считали, что мир один и един. Эпикурейцы считали, что мир состоит из атомов, а между атомами — пустота, стоики же гово-рили, что пустоты нет. Весь мир пронизывает субстанция — пневма, которая объединяет мир, дает ему жизненное начало, является проводником и носителем судьбы, или разума — того, что является движущей причиной и целью развития этого мира. Если у эпикурейцев мир случаен и зависит от хаотического движения атомов, никакой цели развития нет, то у стоиков мир развивается целесообразно. Пневма — это божественный дух, но он материален. С точки зрения религии, философия стоиков — пантеистическая философия. Мир и Бог — одно и то же.

В мире существует направляющее начало, которое является и причиной, и це-лью движения мира. Поэтому в мире действует судьба, которой невозможно избежать. Все в мире совершается по причинно-следственной системе, нет свободы, случайности, есть полное и всепроницающее провидение. Мир развивается к некоей цели, которая заложена в божественном материальном духе. Стоики считали материальное начало единственным и достаточным началом этого мира. Это духовное начало разумно, и целью философии и логики является постижение этого разумного начала.

Стоический мудрец — человек, который постиг смысл, характер провидения, рока, который управляет миром. Пневма пронизывает все материальные и духовные вещи, т.е. органический и неорганический мир, и определяет все развитие мира. Так же, как в любом семени содержится весь будущий организм, так и в этом Логосе (пневме) содержатся многие семенные логосы, в которых содержится все будущее каждого конкретного предмета. Термин «семенные логосы» (logoi spermatikoi) будет впоследствии активно использоваться в философии, войдет он и в христианскую философию.

Стоики опирались на философию Гераклита, считая, что первоосновой всего является огонь. Мир состоит из четырех элементов, четырех стихий: огня, воздуха, земли, воды. Пневма — это нечто, состоящее из огня и воздуха. Поэтому видоизменение — это сочетание и расчленение четырех элементов.

Миром правит разумное начало, поэтому целью развития мира является бла-гая разумная цель. Стоики ставят впервые вопрос об оправдании этого разумного начала. Почему в мире существует зло? Ведь миром правит благое начало, и цель жизни — тоже благо. Стоики на это отвечали, что, во-первых, если бы не было зла, мы не замечали бы добра, так как все познается благодаря противоположному себе. Во-вторых, то, что нам кажется злом с нашей точки зрения, вполне может быть добром с точки зрения судьбы. Пример: солдат и армия. Гибель солдата — зло для этого человека и его родственников, но посредством этого зла достигается победа в сражении, что является уже благом. Далее, стоики говорили, что зло необходимо для нас, чтобы мы его преодолевали и достигали свободы от страстей. Четвертый источник зла стоики видели в материи, ведь поскольку, кроме духовного, разумно-го начала, существует и материальное начало, то источник зла — слепая материя.

Каким образом в мире, где правит судьба, должен вести себя человек? Есть ли у человека свобода и свобода воли? Да, у человека есть разум, который родствен логосу, который управляет миром. И поэтому человек может лишь познать логос, но не воздействовать на него, он может быть свободным в том смысле, что подчи-няет себя Судьбе. Судьба ведет любого человека, отличие мудреца от глупца в том, что судьба умного ведет, а глупого — тащит. Свобода — это познанная и осознанная необходимость. Этот стоический взгляд на мир повторится впослед-ствии в философии Спинозы и философии марксизма. Стоический мудрец должен полностью избавиться от всех страстей, страсти не должны иметь обиталища в человеке. Для этого нужно жить в соответствии с разумом, природой. Идеал жизни без страсти у стоиков — апатия.

**Античный скептицизм**

Философия античного скептицизма просуществовала довольно долгое время и была наиболее влиятельным течением в философии на протяжении многих и многих веков — с IV в. до Р.Х. по III—IV вв. после Р.Х. Основателем античного скептицизма по традиции считается философ Пиррон вместе со своим учеником Тимоном. В дальнейшем скептицизм пирроновского типа несколько угасает, и по-является в платоновской Академии так называемый академический скептицизм с такими представителями, как Карнеад и Аркесилай — это II в. до Р.Х. Возрождает-ся пирроновский скептицизм (то, что в дальнейшем получило название пирронизма) у Энесидема и Агриппы (до наших дней работы этих философов не дошли). Представителем позднего античного скептицизма является философ и врач Секст Эмпирик, живший во II в. после Р.Х. В III—IV вв. школа еще существует, и элементы скептицизма можно найти у врача Галена.

Несколько слов о жизни основателя античного скептицизма — Пиррона. Он родился в Элиде в 360 г. до Р.Х., прожил 90 лет. Пиррон относится к тем филосо-фам, которые не писали философских трактатов, как Сократ, своей жизнью показывая философию, которую он развивал. О нем мы знаем из книги Диогена Лаэртского. Глава о Пирроне в ней является основным источником информации о пирронизме. Из нее мы узнаем, что он воздерживался от любых суждений, т.е. у него были сомнения в познаваемости мира. И Пиррон, будучи последовательным философом, стремился во всей своей жизни быть сторонником этого учения. Как указывает Диоген Лаэртский, Пиррон ни от чего не удалялся, ничего не сторонился, не избегал никакой опасности, будь то телега, куча или собака, ни в чем не подвергаясь ощущению опасности; его уберегали следовавшие за ним друзья. Это довольно-таки смелое высказывание, потому что оно противоречит сути скептической философии. Далее Диоген сообщает, что вначале Пиррон занимался живописью, сохранилась картина, написанная довольно посредственно. Жил в уединении, редко показываясь даже домашним. Жители Элиды его уважали за ум и избрали верховным жрецом. Это вызывает некоторые раздумья. Опять же непонятно, как человек, будучи экстравагантным и убежденным скептиком, мог стать верховным жрецом. Более того — ради него постановили освободить от податей всех философов. Не раз он уходил из дому, никому ничего не сказав, и бродил с кем попало. Однажды его друг Анаксарх попал в болото, Пиррон прошел мимо, не подав руки. Все его бранили, но Анаксарх восхвалял. Он жил со своей сестрой, повивальной бабкой, носил на базар продавать кур и поросят.

Знаменитый случай упоминает Диоген Лаэртский: когда Пиррон плыл на корабле и вместе со своими спутниками попал в бурю, то все стали паниковать, лишь один Пиррон, указав на корабельную свинью, которая безмятежно хлебала из своего корыта, сказал, что именно так надо вести себя истинному философу.

Об ученике Пиррона Тимоне мало известно: только то, что он был поэтом и свое учение излагал в форме стихов, силл. В дальнейшем скептические идеи стали развиваться в платоновской Академии. Ученики Платона по-своему развили учение Платона. Карнеад и Аркесилай, считая себя истинными платониками, стали разви-вать тему критики сенсуализма и пришли к выводу, что истина непознаваема. От Карнеада и Аркесилая до нас тоже ничего не дошло. Сторонником академического скепсиса является древнеримский оратор и философ Цицерон. У него есть ряд работ, где он излагает свою точку зрения на академических скептиков. Также с академическим скептицизмом мы можем ознакомиться в работе блаж. Августина «Против академиков», где он критикует их учение.

В дальнейшем пирронизм возрождается у Энесидема и Агриппы и затем уже у Секста Эмпирика, систематизатора и, возможно, наиболее талантливого прелста-вителя пирронизма. Секст Эмпирик написал 2 работы — «Три книги Пирроновых положений» и «Против ученых».

Античный скептицизм, как вся эллинистическая философия, ставила прежде всего этические вопросы, считая главным решение проблемы, как жить в этом мире, как добиться счастливой жизни. Обычно считают, что скептицизм — это прежде всего сомнение в познаваемости истины, и сводят скептицизм только лишь к теории познания. Однако в отношении пирронизма это совсем не так. Секст Эмпирик делит все философские школы на 2 класса: догматические и скептические. Догматиков он также делит на собственно догматиков и академиков. Догматики и академики считают, что вопрос об истине они уже решили: догматики, т.е. последователи Аристотеля, Эпикура, стоиков и др., утверждают, что они истину нашли, а академики утверждают (тоже догматически), что истину найти невозможно. Ищут же истину только скептики. Отсюда, как говорит Секст Эмпирик, существуют три главнейших рода философии: догматическая, академическая и скептическая. Диоген Лаэртский пишет, что, кроме названия «скептики» — от слова «высматривать», их еще называли апоретиками (от слова «апория»), дзетиками (от слова «искать») и эфектиками (то есть сомневающимися).

Как указывал Секст Эмпирик, суть скептической философии сводится к следующему: «Скептическая способность есть та, которая противопоставляет каким-только возможным способом явление мыслимому, отсюда вследствие равносильности в противоположных вещах и речах приходим сначала к воздержанию от суждения, а потом к невозмутимости». Отмечаю, что Секст говорит о скептической способности, и ни разу — о догматической, показывая, что быть скептиком естественно для человека, догматиком же — противоестественно. Вначале скептики стараются рассмотреть все явления и все мыслимое, выясняют, что эти явления и понятия могут быть воспринимаемы разным способом, в том числе и противоположным, доказывают, что таким образом все будут друг другу противоречить, так что одно суждение будет уравновешивать другое суждение. Вследствие равносильности суждений в противоположных вещах и речах скептик принимает решение о воздержании от суждения о чем угодно, а затем приходит к невозмутимости — атараксии, т.е. к тому, что искали стоики. И каждый их этих этапов у скептиков был тщательнейшим образом разработан. Воздержание от суждений называют еще термином «эпохе».

Итак, первой задачей пирроника является противопоставление всего друг другу каким только возможным способом. Поэтому скептик противопоставляет все: явление — явлению, явление — мыслимому, мыслимое — мыслимому. Для этих целей Энесидем разработал десять тропов, а Агриппа еще пять. Часто этими тропами ограничивают рассмотрение скептицизма, и этому есть серьезные причины. Здесь, действительно, заключены основы античного пирронизма. Но прежде чем рассмотреть тропы, попытаемся понять, действительно ли возможно жить, следуя философии античного скептицизма?

Спор об этой философии возник при жизни самих скептиков, их упрекали в том, что философия их нежизнеспособна, что у нее нет жизненного ориентира. Потому что для того, чтобы жить, надо что-то принимать за истину. Если будешь во всем сомневаться, то, как говорил Аристотель, человек, идущий в Мегару, никогда до нее не дойдет, потому что надо быть уверенным хотя бы в том, что Мегара есть.

Упрекали скептицизм в такого рода грехах Паскаль, Арно, Николь, Юм и другие философы нового времени. Однако Секст Эмпирик пишет нечто совершен-но противоположное — что скептик принимает свою философию для того, чтобы не остаться бездеятельным, ведь именно догматическая философия приводит человека к бездеятельности, только скептицизм может служить ориентиром в жизни и деятельности. Скептик ориентируется прежде всего на явления, отказывается от познания сущности вещей, ибо он в этом не уверен, он это ищет. То, что для него несомненно, — это явление. Как говорил Пиррон: то, что мед кажется мне сладким, — в этом я уверен, но от суждении о том, что он сладок по природе, я воздерживаюсь.

Догматик же, наоборот, утверждает некоторые положения о сущности вещей, а они могут быть и ошибочными, что показывает различие догматических школ. И что получится, если человек начнает действовать в соответствии с ошибочной фи-лософией? Это приведет к печальным последствиям. Если же опираться в своей философии только на явления, только на то, что мы несомненно знаем, то вся наша деятельность будет иметь прочную основу.

Это положение Секста Эмпирика имеет и другие корни. В I в. после Р.Х. в Греции существовали три медицинские школы: методическая, догматическая и эм-пирическая. Врач Секст принадлежал к школе эмпириков, отсюда и его имя «Эмпирик». К этой же школе принадлежал врач Гален. Эти врачи утверждали, что не надо заниматься поисками первоначал болезней, не нужно определять, чего больше в человеке: земли или огня, не нужно приводить в согласие все четыре элемента, а нужно смотреть симптомы и избавлять больного от этих симптомов. При лечении больных этот метод давал хорошие результатов, однако врачи-эмпирики желали лечить не только тело, но и душу. Главными болезнями души являются догматизм и академизм, ибо они мешают человеку достичь счастья, и от догматизма надо лечить. Человека надо лечить от того, в чем он заблуждается, а заблуждается он в том, что можно познать суть вещей. Надо показать ему, что это ошибочно, показать, что истина ищется путем доверия явлению. В главе «Почему скептик выдвигает слабые аргументы?» Секст Эмпирик пишет об этом. Мы, действительно, читая его работы, видим часто слабые аргументы, даже иногда смешные. Сам Секст Эмпирик это знает и говорит, что скептики сознательно это делают — мол, одного можно убедить слабым аргументом, для другого надо строить основательную философскую систему. Главное — цель, достижение счастья. Однако ради справедливости надо сказать, что слабых аргументов у скептиков очень мало.

Итак, рассмотрим те скептические аргументы, которые выдвигает Секст Эмпирик. Вначале о тропах Энисидема. Их десять, они в основном охватывают чувственную сторону познания, а пять тропов Агриппы — рассудочную.

Первый троп основывается на разнообразии живых существ и гласит сле-дующее. Философы утверждают, что критерием истины является человек, т.е. он мера всех вещей (Протагор) и он один может познать истину. Скептик справедливо спрашивает, а почему, собственно, человек? Ведь человек познает окружающий мир благодаря органам чувств. Но разнообразие животного мира показывает, что у животных также имеются органы чувств и они отличаются от человеческих. Почему мы считаем, что человеческие органы чувств дают более истинную картину мира, чем чувства животных? Как могут одинаково слышать те, у кого слуховой орган узок, и те, у кого он широк, те, у кого уши волосатые, и те, у кого они гладкие? И считать себя критерием истины мы не имеем права. Поэтому мы должны воздерживаться от суждений, так как не знаем, чьим органам чувств можно доверять.

Второй троп: философ делает предположение (сужая вопрос): допустим, че-ловек является критерием истины. Но людей много, и они разные. Существуют скифы, греки, индийцы. Они по-разному переносят холод и жару, пища для одних полезная, для других — вредная. Люди разнообразны, и поэтому нельзя сказать, какой именно человек является критерием истины.

Третий троп еще больше сужает область исследования. Скептик предполагает, что мы нашли человека, который является критерием истины. Но у него много органов чувств, которые могут по-разному давать картину ок-ружающего мира: мед сладкий на вкус, но неприятный на вид, дождевая вода полезна для глаз, а дыхательные пути грубеют от нее и т.д., — отсюда также вытекает воздержание суждений об окружающем.

Четвертый троп — об обстоятельствах. Допустим, есть орган чувств, которо-му мы можем доверять больше всех, но всегда есть какие-то обстоятельства: в глазах есть слезы, которые больше или меньше влияют на представление о видимом предмете, или неровное состояние духа: для влюбленного женщина кажется красивой, для другого — ничего особенного. Вино кажется кислым, если перед этим поесть фиников, а если орехов или гороху — то сладким и т.д. Отсюда также вытекает воздержание от суждения.

Пятый троп — о зависимости от положения, расстояний и мест. Например, башня издали кажется малой, а вблизи — большой. Одно и то же пламя светильни-ка тусклое на солнце и яркое — в темноте. Коралл в море мягкий, а на воздухе — твердый. Факты опять же вынуждают нас, чтобы мы воздерживались от суждений о том, каков предмет по своей сути.

Шестой троп находится в зависимости от примесей, пишет Секст. Мы нико-гда не воспринимаем какое-либо явление само по себе, а лишь в совокупности с чем-то. Всегда это воздух или вода или какая-то другая среда. Один и тот же звук — разный в редком воздухе или в густом, ароматы опьяняют в бане сильнее, чем в обыкновенном воздухе и т.д. Тот же вывод, что и раньше.

Седьмой троп касается величины и устройства подлежащих предметов. Один и тот же предмет может выглядеть по-разному в зависимости от того, большой он или маленький, разбит он на составные части или является целым. Например, опилки серебра сами по себе кажутся черными, а вместе в целом — белыми; вино, употребленное в меру, укрепляет нас, а с излишком — расслабляет тело и т.д.

Восьмой троп — об отношении к чему-нибудь. Он перекликается с шестым. Скептик утверждает, что раз все существует по отношению к чему-нибудь, то мы удержимся говорить, каково оно обособленно по своей природе.

Девятый троп касается постоянно или редко встречающегося. Солнце должно поражать нас, конечно же, больше, пишет Секст Эмпирик, но так как его мы видим постоянно, а комету редко, то мы поражаемся комете так, что считаем ее божест-венным знамением, а солнцу не удивляемся совсем. То, что встречается реже, нас поражает, даже если по сути своей событие весьма обыденное.

Десятый троп связан с вопросом нравственности и находится в зависимости от верований и догматических положений разных народов, их обычаев. Секст при-водит примеры, где показывает, что у разных народов свои представления о добре и зле. Некоторые эфиопы татуируют маленьких детей, мы же — нет. Персы считают приличным носить длинную разноцветную одежду, а мы — нет и т.д.

Далее излагаются тропы Агриппы.

Первый троп — о разноречивости. Он свидетельствует о том, что существует огромное разнообразие философских систем, люди не могут договориться и найти истину, отсюда следует, что если до сих пор нет согласия, то нужно пока воздерживаться от суждения.

Второй троп — об удалении в бесконечность. На основании его скептик ут-верждает: чтобы доказать что-нибудь, нужно базироваться на утверждении, кото-рое должно быть также доказано, оно должно быть доказано на основе опять како-го-нибудь утверждения, которое в свою очередь также должно быть доказано, и т.д. — уходим в бесконечность, т.е. мы не знаем, откуда начать обоснование, и поэтому воздерживаемся от суждения.

Третий троп называется «относительно чего», при котором подлежащая вещь кажется той или иной по отношению к тому, кто судит о предмете или созерцает его. Судящий о предмете является в одно и то же время субъектом и объектом познания. Когда мы о чем-нибудь судим, то вмешиваемся в процесс познания, поэтому мы не можем судить о предмете самом по себе, так как он сам по себе не существует, а существует только лишь для нас.

Четвертый троп — о предположении. Если философ желает избежать удаления в бесконечность, то он догматически предполагает, что некоторое положение является истинным само по себе. Но скептик не соглашается на такую уступку, считая, что это именно уступка, положение принимается без доказательства и поэтому не может претендовать на истину.

Пятый троп — о взаимодоказуемости, который гласит: чтобы избежать бесконечности в доказательстве, философы часто впадают в ошибки взаимодоказуемости. Одно положение обосновывают при помощи другого, которое в свою очередь обосновывается при помощи первого.

Все эти тропы скептики применяют при рассмотрении любого философского вопроса.

Скептики спорили со своими современниками, основными оппонентами для них являлись стоики. В книгах Секста Эмпирика есть возражения против этиков, риторов, геометров, астрологов (аргументы из этой книги будут встречаться в работах отцов Церкви). Вот, например, проблема причинности. В частности, Секст Эмпирик рассматривает вопрос, существует ли причина или не существует? Внача-ле он доказывает, что причина существует, ибо трудно предположить, что сущест-вует какое-нибудь действие без его причины, тогда все было бы в полном беспорядке. Но и с неменьшей убедительностью он доказывает, что никакой причины нет. Ибо прежде чем помыслить какое-нибудь действие, мы должны знать, что есть причина, которая порождает это действие, а для того, чтобы знать, что это причина, мы должны знать, что она есть причина некоего действия, т.е. мы не можем ни причину, ни действие помыслить отдельно, т.е. они соотносительны друг с другом. Поэтому, чтобы помыслить причину, нужно раньше познать действие, а чтобы познать действие, нужно раньше познать причину. Из этой взаимодоказуемости выходит, что мы не можем знать ни причину, ни действие.

Несколько слов о том, как античный скептицизм взаимодействовал с зарож-дающимся христианством. Можем ли мы сказать, что скептицизм мешал или способствовал распространению христианства? Большинство историков философии считают, что античный скептицизм подготовил почву для того, чтобы семя христианства благодаря проповеди апостолов упало на благоприятную почву. Скептические взгляды в первые года после Р.Х. настолько были распространены среди античных мыслителей, что любое высказывание могло восприниматься как вполне достоверное и достойное. И скептицизм подготовил античный мир к тому, чтобы сказать: «Верую, ибо абсурдно». Поэтому можно сказать, что скептицизм играл подготовительную роль для распространения христианства в Европе.

Скептицизм получил развитие в работах Лактанция, который считал скептицизм хорошим введением в христианство. Ведь скептицизм показывает тщетность и слабость нашего разума, он доказывает, что разум не может своими силами познать истину, для этого необходимо откровение. С другой стороны, блаж. Августин показывает другой способ отношения христианина к скептицизму — путь его преодоления. В своих работах он доказывает, что скептицизм не является истинной философией. Согласно Августину, скептицизм разрушает веру в истину, а поскольку Бог есть истина, то скептицизм ведет к атеизму. Поэтому любой христианин должен вести непримиримую борьбу со скептицизмом.

**Глава: История античной философии (продолжение)**

**Плотин**

Жизнь и трактаты

Не в такой мере известный обывателю, как Сократ, Платон или Аристотель, древнегреческий философ Плотин (III в. после Р.Х.) вполне может быть поставлен в один ряд с названными только что гениями античной мысли. До Плотина античная философская мысль развивалась примерно тысячу лет. Существовали различные школы, которые никак не могли найти между собой точек соприкосновения, и Плотин в своей философии предпринимает беспрецедентную попытку сделать синтез всех предыдущих систем. И, как ни удивительно, ему это удалось.

К этому времени философы практически перестали создавать самостоятель-ные философские учения, обычно все их усилия были направлены на то, чтобы как можно более подробно и толково изъяснить мысли древних. Во многом это было связано не только с фактами социальной жизни, но и с усилиями скептиков, кото-рые подвергали разрушительной критике все мало-мальски здравые рассуждения. От пера скептиков ничто не ускользало, и, конечно, философы не могли полноценно работать в такой обстановке: проникаясь взглядами скептиков, они становились гораздо более осторожными в своих высказываниях. Обычная позиция философов того времени сводилась к толкованию мыслей Платона и Аристотеля, Сократа и Пифагора, Гераклита и Демокрита, к которым возводили начало своих школ соответствующие философы, шла ли речь об Академии, Ликее, стоиках, скептиках или эпикурейцах. Позиция их сводилась к безраздельному уважению мысли древних. Самая популярная фраза того времени была: он сказал. Он — это или Платон, или Аристотель, или Сократ, или Пифагор, и то, что «он сказал», означало высшую истину, которую невозможно оспаривать, а можно лишь исследовать (последнее не относилось к скептикам, которые никому и ничему не доверяли, кроме своих собственных ощущений).

Принадлежа своему времени, своей эпохе, Плотин, казалось бы, также не соз-давал своей собственной школы. Сам он ощущал себя платоником — истолкователем учения Платона. Хотя в своих трактатах он иногда и позволял себе поспорить с Платоном, но эта фраза — он сказал, встречается у Плотина часто. Но платонизм Плотина весьма оригинален. Это уже не чистый Платон, а Платон, обогащенный взглядами Аристотеля, стоиков, скептиков, эпикурейцев, пифагорейцев и обогащенный так, что при этом получалась не некая эклектичная смесь, а цельная философская система, которая получила название неоплатонизма. В этом названии содержится доля истины, но всего лишь доля. Это действительно платонизм, но платонизм, созданный в значительном удалении от того времени, в котором жил Платон, и в значительно большей степени являющийся самобытным учением Плотина и его учеников и последователей: Порфирия, Ямвлиха и Прокла. Именно этими четырьмя именами обычно исчерпывается история неоплатонизма. Философия неоплатонизма оказалась весьма влиятельной школой своего времени и оказала одно из сильнейших воздействий на последующую философскую мысль, в частности и прежде всего — на христианскую философскую мысль, в том числе и на возникновение различных ересей.

О жизни Плотина можно узнать из единственного источника, написанного его учеником Порфирием, который так и называется «Жизнь Плотина». Эта работа из-дана в качестве приложения к книге Диогена Лаэртского, а также в качестве при-ложения к «Сочинениям» самого Плотина.

Жизнеописание своего учителя Порфирий начинает следующими словами: «Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд оттого, что жил в телесном облике, и из-за такого его настроения всегда избегал рассказывать и о происхождении своем, и о родителях, и о родине». Такое начало настраивает нас на то, что даже из этого жизнеописания мы о жизни Плотина узнаем довольно мало.

«Позировать живописцу или скульптору было для него так противно, что од-нажды он сказал Амелию, когда тот попросил его дать снять с себя портрет: разве мало тебе этого подобия, в которое одела меня природа, что ты еще хочешь сделать подобие подобия и оставить его на долгие годы, словно в нем есть на что глядеть?» Эти фразы блестяще показывают нам характер Плотина и отношение его к этому миру — миру материальному. Дальше Порфирий говорит, что Амелий все же об-хитрил Плотина и ему удалось изваять портрет философа, который известен сейчас как единственное его изображение (кстати, весьма поврежденное временем).

Из этого жизнеописания мы узнаем, что Плотин умер в 270 г., прожив 66 лет. Следовательно, родился он в 204 г., место его рождения в точности не известно. Предположительно это было местечко Лико в верхнем Египте (в дальнейшем Ликополис, а ныне египетский город Асьют), но Порфирий этого не указывает. Он пишет, что Плотин учился в Александрии и первые годы своей жизни он провел именно в этом египетском городе. Из детства Плотина Порфирий указывает довольно своеобразную деталь: «О жизни своей в беседах случалось ему рассказы-вать нам вот что: молоком у кормилицы он питался до самого школьного возраста, еще в восемь лет раскрывал ей груди, чтобы пососать, но услышав однажды: какой гадкий мальчик, — устыдился и перестал. К философии он обратился на 28-м году и был направлен к самым видным александрийским ученым, но ушел с их уроков со стыдом и печалью, как сам потом рассказывал о своих чувствах одному из дру-зей. Друг понял, чего ему хотелось в душе, и послал его к Аммонию, у которого Плотин еще не бывал. И тогда, побывав у Аммония и послушав его, Плотин сказал другу: вот кого я искал».

У Аммония Саккаса Плотин пробыл 11 лет. Кроме Плотина, у Аммония обу-чалось довольно много учеников, в том числе, как пишет Порфирий, был среди них и некий Ориген. Между учениками Аммония была договоренность о нераспро-странении взглядов своего учителя, но впоследствии один из учеников этот уговор нарушил, а вторым учеником, нарушившим этот уговор, был Ориген (об этом таин-ственном Оригене мы поговорим чуть позже).

Когда Плотину исполнилось 39 лет, он захотел узнать еще больше о философии; по всей видимости, у Аммония Саккаса он обучился всему, что хотел, и, как это часто бывало у греческих мудрецов, захотел узнать, чему учат восточные философы. И тогда он выбрал довольно необычный для нас, но вполне обычный для того времени способ: записался воином к императору Гордиану и участвовал вместе с ним в походе на Персию. Гордиан погиб в Месопотамии, Плотин едва спасся и вернулся в Антиохию и оттуда, уже 40 лет от роду, приехал в Рим. Из Рима Плотин уже не выезжал, и только перед смертью уехал в Кампанию, в имение своего старого друга, где и провел последние месяцы своей жизни.

В Риме Плотин основал свою школу; у него было довольно много учеников (в том числе и Порфирий). Начав преподавать, он стал обучать учеников уже своим собственным взглядам. Сформировались ли его взгляды к тому времени уже окончательно, или в процессе преподавания он их развивал — об этом бытуют разные мнения. А.Ф. Лосев, в частности, указывает, что Плотин в это время излагал свои собственные, уже сформировавшиеся взгляды и ни о какой дальнейшей их эволюции речи быть не может. Ряд других философов (в том числе автор этих строк) придерживаются несколько другого мнения на основании его же собственных трактатов. К 40 годам Плотин только лишь закончил учебу (11 лет он учился у Аммония Cаккаса, один год странствовал и затем сразу же стал препода-вать). Из первых его трактатов видно, что терминология его к этому времени еще не совсем устоялась, и в дальнейшем его творчестве прослеживается значительная эволюция.

Но и трактаты Плотин начал писать тоже далеко не сразу. Вначале, как это было принято у античных философов, он преподавал в устной форме, и только по-том, по просьбе учеников, стал записывать свои трактаты. При этом Плотин обладал феноменальными способностями, на которые указывает Порфирий. К Плотину часто приходили его ученики, чтобы развеять некоторые свои сомнения, получить ответы на волновавшие их вопросы, и Плотин всегда с радостью принимал такого пытливого ученика, в каком бы состоянии сам ни находился, и вместе с ним пытался найти ответ на все его вопросы, чтобы ученик ушел удовлетворенный. Если Плотин при этом работал над своим очередным трактатом, он прерывал свою работу и беседовал с учеником сколь угодно долго, чтобы найти ответы на все его недоумения, и это могло продолжаться не один час и даже не один день. И только после того, как ученик уходил, Плотин возвращался к своему трактату, как будто он никогда от него и не отрывался, и даже не перечитывая написанное, продолжал с полуслова, на котором остановился. Эта подробность, сохраненная Порфирием, свидетельствует о феноменальной памяти Плотина, как и о том, что он всегда держал в уме нить своего рассуждения и мог в любой момент к ней возвратиться.

Кроме того, что Плотин был гениальным философом, факты, описанные Порфирием, показывают, что он был еще и незаурядным педагогом, потому что многие богатые граждане Рима отдавали Плотину своих детей на воспитание. Если же во время обучения детей у Плотина отцы их внезапно умирали, то Плотин ос-тавлял детей у себя, так что они не только воспитывались и образовывались у Пло-тина, но и жили у него. Этот факт говорит о том, что Плотин был довольно обеспеченным человеком и дом его был достаточно велик.

Об отношении Плотина к своему телу мы уже имеем представление, и результат такого отношения можно было наблюдать в последние годы жизни Плотина. «Часто страдая животом, он никогда не позволял себе делать про-мывание, твердя, что не к лицу старику такое лечение. Он отказывался принимать териак, говоря, что даже мясо домашних животных для него не годится в пищу. В бани он не ходил, а вместо этого растирался каждый день дома. Когда же мор усилился (неизвестно, о какой именно эпидемии здесь идет речь. — В.Л.) и растиравшие его прислужники погибли, то, оставшись без этого лечения, он заболел еще и горлом. При мне никаких признаков этого еще не было (пишет Порфирий), но когда я уехал, болезнь его усилилась настолько, что и голос его, чистый и звучный, исчез от хрипа, взгляд помутился, и руки и ноги его стали подволакиваться. Об этом мне рассказал по возвращении наш товарищ Евстохий, оставшийся при нем до самого конца, остальные же друзья избегали с ним встреч, чтобы не слышать, как он не может выговорить даже их имен.»

Судя по всему, к концу жизни Плотин был настолько дряхл и вид его на-столько неприятен, что даже близкие ученики, кроме Евстохия, покинули его. Может быть, такое состояние было следствием отношения Плотина к своему телу, когда он столько времени не мылся, не лечился и никак о себе не заботился. Какая именно болезнь постигла его в последние месяцы его жизни, неизвестно. Разные врачи на основании перечисленных выше симптомов предполагают разное: одни говорят, что это была проказа, другие — туберкулез.

«Тогда Плотин уехал из Рима в Кампанию, в имение Зефа, своего старого друга, которого уже не было в живых... О кончине его Евстохий нам рассказывал так (сам Евстохий жил в Путеолах и поспел к нему, лишь когда уже было поздно). Умирающий сказал ему: «А я тебя все еще жду». Потом сказал ему, что сейчас по-пытается слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной. И тут змея проскользнула под постелью, где он лежал, и исчезла в отверстии стены. И он испустил дыхание (по тогдашним языческим повериям, душа, уходя из тела, принимает вид змеи. — В.Л.). Было ему в то время, по словам Евстохия, 66 лет.»

Вот все, что известно о жизни Плотина. О трактатах его Порфирий говорит, что Плотин писал их от случая к случаю, когда об этом просили его ученики или когда сам он чувствовал внутреннюю необходимость. Заглавий к ним он не давал, поэтому ученики озаглавливали их сами. Делали они это по-разному, и в результате многие из трактатов озаглавлены так, как сам Плотин, может быть, не стал бы их называть (кроме тех, что были озаглавлены еще при его жизни). Порфирий пере-числяет эти названия: «О прекрасном», «О бессмертии души», «О судьбе», «О сущ-ности души», «О трех начальных субстанциях», «О двух материях», «О качестве», «О диалектике», «О силе и действии», «Против гностиков» и т. д. — всего насчи-тывается 54 трактата, хотя в действительности их было иное количество, потому что Порфирий, получив после смерти своего учителя наследство в виде письмен-ных его работ, решил их издать и при этом предпринял некоторое их редактирование. Сам Порфирий пишет, что число 54 его поразило тем, что оно разделяется на 6 и на 9: оба числа являются священными, что показывает священный характер всех трактатов Плотина. В действительности, это не совсем так, потому что некоторые трактаты Порфирий разбил на несколько частей, а другие, наоборот, объединил в один, так что число 54 получилось у него достаточно искусственно.

Эти трактаты Порфирий объединил в шесть групп, в каждой группе по девять. Девять по-древнегречески будет эннеа, поэтому все эти группы получили название «Эннеады» (т. е. девятки) — так и называются работы Плотина во всей их совокупности. Разбил их Порфирий следующим образом: в первую Эннеаду он включил трактаты, посвященные этике, во вторую — трактаты, посвященные предметам физическим и обнимающие то, что относится к космосу; третья Эннеа-да, также посвященная космосу, охватывает смежные с ним предметы — это то, что мы бы назвали натурфилософией, философией природы; четвертая посвящена работам о Душе; пятая — работам об Уме; шестая, наиболее объемная Эннеада, фактически равная по объему всем предыдущим, включает работы о Едином. О том, что такое Душа, Ум и Единое, мы еще поговорим.

Обозначены все эти работы соответствующим образом: часто все эти тракта-ты называются не так, как они были озаглавлены в школе учениками Плотина, а так, как их издал Порфирий. Скажем, один из ключевых трактатов Плотина «О трех первоначальных субстанциях» помещен в пятую Эннеаду и занимает там пер-вое место. Место, занимаемое трактатом в Эннеаде, у Порфирия не случайно. Как он сам пишет, он расположил их в порядке возрастающей сложности, но часто, с нашей точки зрения, это не совсем так, и их следовало бы расположить несколько иначе. Условно можно обозначить трактат «О трех первоначальных субстанциях» как V.1 (пятая Эннеада, первый трактат), а поскольку это десятый трактат по хронологии, сюда еще добавляется [10].

Или так: I.1 — трактат «Что такое животное и что такое человек», первый трактат в первой Эннеаде. Часто такое обозначение помогает понять, о чем работа: если номер трактата начинается с цифры V, то он находится в пятой Эннеаде и, значит, в большей степени посвящен проблемам Ума, чем каким-то иным. Почему в большей степени, а не собственно проблемам Ума? У Плотина нет трактатов в современном понимании этого слова, когда философы развивают некоторую систему, исходя из одного положения, аксиомы, и логически восходят ко всем ее следствиям, делая все рассудочные выводы.

Плотин, размышляя о каком-нибудь предмете, приводил в действие весь арсенал своей собственной философии. Поэтому, читая, например, трактат «О судь-бе», или «О том, что такое животное и что такое человек», или «О трех первоначальных ипостасях», или какие-то другие, мы в каждом из них увидим в сжатой форме всю философию Плотина. Поэтому понимать Плотина весьма и весьма сложно, как и излагать его мысли в школьном курсе философии. Проблема герменевтики, ставшая наиболее популярной в конце XIX в., для Плотина актуальна как ни для кого из философов: для того, чтобы знать всю философию Плотина, нужно его читать, а для того, чтобы читать и понимать, нужно знать всю его философскую систему. Эта проблема относится к каждому философу, но к Плотину она применима как ни к кому другому. Поэтому Плотина часто считают одним из наиболее сложных философов. Язык, которым написаны его трактаты, часто непонятен; очевидно, что писал он их не как педагог, а скорее записывал их для себя или для тех своих учеников, которые уже все знали из устных занятий и которым эти работы скорее нужны были для того, чтобы повторить то, что было уже им известно. Поэтому читать Плотина довольно трудно, и так же, как и Гераклита, его называют часто «темным философом».

Еще об одной проблеме, связанной с именем Плотина, — об Оригене. Второй раз это имя всплывает в работе Порфирия в следующем контексте. Порфирий пи-шет, что однажды на занятие, которое проводил Плотин со своими учениками, зашел Ориген. Плотин тут же покраснел, ни слова не говоря «свернул» занятие и попросил учеников разойтись. Когда Порфирий спросил, чем была вызвана такая странная спешка, Плотин смущенно ответил, что не может преподавать в присутст-вии человека, который заранее знает все то, что он скажет. Это, конечно, можно объяснить тем, что Ориген учился вместе с Плотином у Аммония Сакката, но с другой стороны, понятно, что Ориген должен был быть человеком, по своему уму по крайней мере равным Плотину, если не превосходящим его. В любом случае можно сделать вывод, что Ориген, по всей видимости, был человеком не менее ге-ниальным, чем Плотин. Если о Плотине все говорят как об одном из наиболее гениальных философов, то Ориген также не мог затеряться среди людей, окружавших Плотина. Это дает основание предположить, что это был тот самый Ориген, один из учителей христианской Церкви, который, с одной стороны, оказал огромное влияние на богословие многих Отцов Церкви (в частности, великих каппадокийцев), а с другой стороны, вероятно, сам того не желая, своим трактатом «О началах» дал толчок многим ересям, которые впоследствии были осуждены на V Вселенском соборе. Это гипотеза, и до сих пор одни считают, что Ориген — уче-ник Аммония Саккаса, Ориген — друг Плотина и Ориген-христианин это одно и то же лицо, другие считают, что это совершенно разные лица. Никаких исторических доказательств в пользу того или иного предположения пока не найдено, поэтому каждый выбирает ту версию, которая ему по душе. Но все же местожительство Оригена и Плотина, а также ум Оригена, о котором идет речь у Порфирия, позво-ляет предположить, что Ориген-христианин и Ориген — друг Плотина одно и то же лицо. К тому же Порфирий указывает, что Ориген написал трактат, в котором говорится, что Творец мира — это Царь, т. е. говорится о Боге как о Творце мира, а это возможно только лишь в христианском понимании этого понятия.

Что читать о Плотине? Есть такая серия «Античная библиотека», изданная при участии Греко-Латинского кабинета, лучше основываться на этой книге. Еще есть издание Плотина в виде двух брошюр (пер. Малеванского) — там пятая Эннеада и часть трактатов из шестой. Перевод Малеванского напоминает скорее пересказ. Плотин на русский язык до сих полностью не переведен, и труды его существуют у нас во множестве более или менее удачных переводов, один из которых принадлежит автору этих строк. Насколько сложно переводить Плотина, я убедился на собственном опыте. Одни переводы, как у Малеванского, больше уходят в сторону пересказа, другие, как у А.Ф. Лосева, в действительности являются не столько переводами, сколько интерпретацией Плотина (такой подход еще дальше уводит от оригинала). Так или иначе, Плотина нужно читать, и в первую очередь трактат V.1 — в пер. Малеванского он называется «О трех первых началах, или субстанциях». Часто он называется еще «О трех первоначальных ипо-стасях». Затем трактаты «О природе и источнике зла» (I.8), «О бессмертии души» (IV.7). Недавно вышел «Историко-философский ежегодник» за 1995 г., в котором опубликован трактат «О нисхождении души в тела» (IV.9), очень характерный для Плотина, посвященный одной из ключевых проблем. Тем, кто хочет изучить Плотина более подробно, я порекомендовал бы трактаты «О времени и вечности» (III.7) и «О сущности души» (IV.1 и IV.2).

Очень осторожно нужно относиться к киевскому изданию Плотина, в котором некоторые трактаты даются в переводе с английского. Это случай недопустимый, и русская переводческая школа еще в конце XVIII в. отказалась от такой практики.

**Подход к философии Плотина**

Понимать философию Плотина весьма и весьма сложно, оттого что сам Плотин не стремился излагать ее систематически (так, как этого мы были бы вправе ожидать от философов XVII или XVIII в.). Многие историки философии пытаются, что называется, восстановить систему философии Плотина. В курсах истории античной философии вы найдете, как правило, изложение философии Плотина в виде изложения ее онтологии — т. е. учения о едином, уме, душе и материи. В таком случае неоплатонизм сводится к сугубому онтологическому иерархизму, к пониманию того, что, кроме материального бытия, существует бытие духовное, а духовное бытие также не однородно (как это было у Платона), а разбито на три уровня бытия, на три субстанции, которые именуются, соответст-венно, Душа, Ум и Единое. Такой подход, наверное, правильный, но к этому не сводится вся философия Плотина. Сам Плотин, когда он писал, или преподавал, или искал ответы на вопросы, прежде всего исходил из некоторых задач, которые перед ним стояли. Какие это были задачи?

Время, когда жил и писал Плотин, — III в. после Р.Х. — было временем раз-вала Римской империи, начала нашествия варваров и одновременно временем по-пыток сохранить величие империи, когда разные императоры предпринимали довольно значительные походы. Это время, когда прежние античные идеалы — этические, религиозные, философские — уже себя изжили и никто не воспринимал их всерьез, а христианство еще не распространилось и не стало официальной религией. Можно определить это время, как время духовного вакуума — один из наиболее тяжелых периодов в истории человечества, когда человеческая личность вообще ни во что не ставилась. Настроение людей в то время было отнюдь не духовным, его можно выразить лозунгом черни: «Хлеба и зрелищ!» — вот о чем мечтали люди, вот до чего пал «венец творения».

Плотин, который жил в это время, видел все эти безобразия — и во время похода на Персию, и во время жизни в Риме — и хотел, тем не менее, найти выход из этого положения. Возможно, он знал о христианстве: название одного из его трактатов, «Против гностиков», дает основание такому предположению. В нем он не пишет ни слова о христианстве, но с гностиками очень сильно полемизирует. Порфирий, его ученик, впоследствии напишет трактат против христиан. Так или иначе, ни за, ни против христианства Плотин нигде не высказывался, и о его отно-шении к христианству можно только гадать. Плотин ищет пути спасения человека не на религиозном, не на христианском поприще, не через Христа, а на пути собственно философском. И здесь Плотин покажет нам всю мощь человеческого духа, доказывая, как путем только лишь человеческого разума можно достичь спасения человеческой души.

Однажды Порфирий попросил Плотина пойти с ним в храм, на что тот, ус-мехнувшись, ответил: «Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним». «Но что хотел сказать этим Плотин, — пишет Порфирий, — это мне неведомо». Мысль о том, что весь божественный мир находится внутри человека, вытекает из всей философии Плотина, об этом кричат его трактаты, и тогда ясно, что такому человеку незачем ходить в языческие храмы. Истинное богопознание есть прежде всего самопозна-ние, и на путях самопознания, прежде всего, и нужно искать ключ к философии Плотина.

Кроме этого чисто философского ключа, есть еще один. О нем говорится в трактате, опубликованном в Историко-философском ежегоднике — «О нисхожде-нии души в тела».

Здесь Плотин пишет следующее:

«Пробуждаясь от тела к себе самому, я оказываюсь от всего в стороне, самого же себя — внутри; созерцая мир изумительной красоты, я глубоко верю в то, что главному во мне судьбой назначен удел нетленных, я преисполнен сил жизни ис-тинной и слит с бытием божественным; утвердившись в нем, я охвачен силою того бытия, что превосходит все остальное в умопостигаемом, и вот опора моя там, — после такого успокоения в божественном, снизойдя от ума к рассуждению, я вся-кий раз недоумеваю: как объяснить это мое нынешнее сошествие вниз и как душа моя вообще оказалась рожденной внутри тела».

Многие склонны видеть в этих словах Плотина описание необычного духовного состояния, которое именуется мистическим экстазом и которое, по словам Порфирия, Плотин испытывал четыре раза в своей жизни. Это состояние внутреннего экстаза, выхода из самого себя, из своей телесной оболочки в некоторое истинное умопостигаемое бытие, о котором не нужно рассказывать и существование которого не нужно доказывать, но которое ты непосредственно зришь и вид которого убеждает тебя больше, чем что бы то ни было другое, больше, чем какие бы то ни было философские рассуждения, этот мистический экстаз также, возможно, лежит в основе философии Плотина.

С одной стороны, мы можем положить в основание философии Плотина его мистический опыт, экстаз, непосредственное видение духовных субстанций, а с другой — философские умозрения, самопознание, основанное на платоновском и аристотелевском методе. Этот двойственный философско-мистический опыт и по-рождает Плотина как самобытного философа, а отнюдь не простого ученика и по-следователя Платона. В трактате V.1 Плотин пишет, что душа человека имеет высшее происхождение, божественную природу, и недоумевает, отчего это проис-ходит, что души забывают Бога, своего Отца? Отчего это происходит, что они, имея божественную природу, будучи созданием и достоянием Божиим, теряют знание и о Боге, и о самих себе? Как дети, тотчас после рождения отлученные от родителей, вскормленные и выросшие на чужбине, не узнают их потом и себя не признают их детьми, так и души, живя долгое время без созерцания Бога, теряют, наконец, фактически свое природное, прирожденное достоинство вследствие заб-вения о своем происхождении. Души находятся в забвении Бога по той причине, что все прочее, чувственное, чтут и любят больше, чем самих себя.

Именно эти вопросы, почему наши души забыли Бога и оказались в таком бедственном положении, почему они, находясь в телах, ценят телесное больше все-го, Плотин считает самыми главными. Чтобы избавить людей от такого заблужде-ния, им нужно показать всю ничтожность того, что они обычно так высоко ценят, и напомнить им о божественном происхождении и достоинстве души. Второй пункт должен предшествовать первому, так как будучи разъяснен, он прольет свет и на первый. Прежде всего, как пишет Плотин в другом трактате, исследовать нужно исследующее, т. е. душу, начав свои размышления не с познания окружающего мира, а с исследования души.

Такое начало философии Плотина имеет и другое, чисто внешнее происхож-дение. Мы помним, что к тому времени скептиками уже доказана была тщетность всех попыток построить школу, построить философскую систему на основании как рациональных методов, так и методов сенсуалистических. Ни сенсуалистическая, ни рационалистическая, ни материалистическая философия не могут привести к познанию истины. Скептическая проблема, по всей видимости, стояла и перед Плотином, и Плотин пишет, что для того, чтобы понять причину всего этого, нуж-но «исследовать исследующее», т. е. не просто душу, а то, что в этой душе является ведущим началом, то, что стоики называли «гегемоникон», владычественное (это слово впоследствии перейдет и в терминологию Отцов Церкви). Владычественное, ведущее — это разум, это то, что мыслит, ибо центр души — в мысли. Поэтому прежде всего нужно исследовать душу, нужно доказать ее божественное происхождение, а для этого нужно направить исследование на главное в ней, т. е. на ее познающую способность, и таким образом познавать то, что познает. Это проблема из проблем: как можно познавать то, что само познает, т. е. саму мысль, которая всегда является субъектом познания, сделать одновременно объектом познания? Этой проблеме, проблеме самопознания, посвящена работа V.3 (третья работа в пятой Эннеаде).

**Бессмертие души**

Понимая всю сложность проблемы бессмертия души, Плотин решает ее не сразу. Вначале он доказывает, что наша душа все же имеет божественное происхо-ждение, отличаясь от мира материального. Исследовать нужно душу именно пото-му, что она имеет совершенно другую природу, что невозможно удовлетвориться жизнью в теле, что Платон был совершенно прав, когда описывал мир материальный как мир теней, а нас как узников в этой пещере, наблюдающих только лишь тени на ее стене.

В трактате «О бессмертии души» Плотин подробно описывает различные концепции античных философов о душе и подвергает их серьезной критике, которая сделала бы честь и современному мыслителю. Аргументы, которые приводит там Плотин, практически объемлют собою всё, и многие христианские мыслители зачастую просто повторяли аргументы Плотина. Итак, доказывая, что душа наша имеет божественное происхождение и что возможно спасение человека (я сознательно употребляю христианские термины, потому что, не будучи христианином, Плотин стремился достичь той же цели, к которой стремится любой христианин, — уйти от забот греховного настоящего мира и взойти в мир божественный, ибо только лишь там может быть достигнуто наше упокоение), Плотин пишет, что существуют четыре наиболее распространенные концепции души — стоическая, эпикурейская, пифагорейская и аристотелевская, и всем этим концепциям противопоставляет платоновскую. Стоическая концепция утверждает, что душа есть тело, т. е. разновидность материи. Эпикурейская концепция основана на демокритовом атомизме и утверждает, что душа есть совокупность атомов. Пифагорейская концепция говорит, что душа есть гармония тела; и, наконец, аристотелевская концепция утверждает, что душа есть энтелехия тела, или форма естественного тела.

Каждую из этих концепций Плотин подробно рассматривает. Если душа есть тело, как утверждают стоики, то тогда, пишет Плотин, душа должна обладать и всеми телесными свойствами. Но любое тело бывает или влажным, или сухим, или теплым, или горячим, или черным, или белым, поэтому душа наша, в таком случае, также должна быть черной или белой, влажной или сухой, но мы не наблюдаем ни-чего подобного в нашей жизни: душа не может быть влажной или сухой, как раз наоборот, она является тем началом, которое формирует в нашем теле избыток влажности или сухости. Душа объединяет в себе все эти начала, она может позволить в себе существование противоречий, она может вместить и начало влажное, и начало сухое, сама не будучи при этом ни влажной, ни сухой.

Будучи телесной, душа должна обладать и таким свойством телесности, как движение, но это также абсурдно, ибо мы не видим, чтобы душа двигалась. Любое материальное тело обладает свойством роста, душа же этим свойством не обладает. Свойство роста указывает, что материя постоянно находится в некотором движе-нии, и рост тела или предмета происходит от того, что другие части материи входят в него и становятся его частями. Если бы душа была телом, то тогда материя также входила бы в душу и выходила бы из души. Душа, по Плотину, должна быть неким постоянным субстанциальным началом, что необходимо, если мы вспомним, что душа обладает таким свойством, как память. Если бы душа обменивалась некими своими телесными элементами с окружающим материальным миром, то такой способности, как память, у души не было бы. Душа не имеет частей и формы, пишет далее Плотин, а любое тело всегда делимо на части и всегда объемлемо некой формой. Всякая душа всегда одна и та же в нашем теле, и совершенно неосязаема, тогда как любое тело всегда воспринимаемо посредством наших органов чувств.

Любое материальное тело всегда познается посредством органов чувств и всегда является предметом ощущения, но, как пишет Плотин, повторяя аргумент Аристотеля, если ощущение существует, то это ощущение должно отличаться от того, что именно ощущается. Душа наша не познается ощущениями, и тем более мы знаем, что душа наша ощущает тело, поэтому душа не может сама ощущать се-бя, и поэтому она не телесна. Еще более убеждает нас в нетелесности души наличие у нее такой способности, как мышление, ибо мысль всегда есть акт, осуществляющийся без тела. Для того, чтобы мыслить, человек часто вообще не прибегает к своему телу, наоборот, он стремится как бы отделиться от тела, забыть о теле — только в этом случае наша мысль наиболее чиста и последовательна, чем если бы мы все это время о нашем теле помнили. И последний аргумент, приводимый Плотином, это нравственность. Категории нравственности, добро и зло, вообще не приложимы к материальным телам. Что доброго в красивой статуе или что злого в прыщике на лице человека? Это есть просто некое материальное образование, а добро или зло приписывает этому материальному образованию человек, обладающий нематериальной душой. Поэтому душа не может быть телом, и стоики совершенно напрасно пытаются убедить в обратном.

Душа не является и совокупностью атомов, ибо каждый атом сам в себе не несет жизненного начала. Если один атом не имеет жизненного начала, то откуда оно возьмется у совокупности атомов? Даже если у совокупности атомов это жиз-ненное начало появилось, то мы должны предположить, что оно пришло к этим атомам откуда-то извне; тем самым мы неявно предполагаем, что душа и атомы противоположны друг другу: если один атом не одушевлен, а совокупность атомов обладает жизненным началом, то, следовательно, это жизненное начало откуда-то в нем появилось, и если мы говорим, что оно откуда-то пришло, значит, оно сущест-вует отдельно от атомов.

Таким образом, эти две материалистические концепции, по Плотину, не выдерживают никакой критики. Другие две концепции — пифагорейская и аристотелевская — также, по мнению Плотина, материалистичны, только в более завуалированной форме. Пифагорейская концепция, утверждая, что душа есть гармония тела, указывает на вторичность души по сравнению с материей. Если душа есть гармония тела, то без тела душа не существует. Если тело теряет эту гармонию в результате каких-либо изменений в нем, то и душа также исчезает. Если душа человека есть гармония тела, то со смертью нашего тела она должна прекратить свое существование. Но гармония сама по себе не может рассматриваться; у Пифагора есть излюбленный пример — гармония лиры, музыкального инструмента. Очевидно, что в музыкальном инструменте гармония появляется только тогда, когда этот инструмент создан мастером и настроен музыкантом, т. е. гармония появляется извне, она привносится в материальное тело. Поэтому если мы и говорим, что душа есть гармония тела, то только в том смысле, что душа привносит гармонию в наше тело, а не является гармонией тела. Только с такой поправкой можно принимать пифагорейскую концепцию. Вообще пифагорейскую философию Плотин не отбрасывал, а воспринял в качестве элемента, органично вошедшего в его мысль.

Душа не может быть и энтелехией тела, как это указывает Аристотель, ибо это также ставит душу в зависимость от тела. Душа, по Аристотелю, есть энтеле-хия естественного тела, и возникает она на определенной стадии его развития, когда его форма достигает развития всех возможностей, потенциально в нем зало-женных. Но в этом случае душа также оказывается зависящей от тела и не обладает субстанциальной характеристикой. Тем более, что если душа есть энтелехия, т.е. форма тела, а тело имеет различные формы, об этом Аристотель и сам говорил, то можно говорить о форме головы, о форме руки, о форме ноги и т. д., в том числе можно говорить и о форме мысли, о форме нравственности — нематериальные по-нятия также могут рассматриваться с точки зрения их формы. Это настраивает нас на мысль, что в человеке возможно несколько душ: душа, объемлющая человека целиком, и душа отдельно руки, отдельно ноги и т. д. Но это нереально, душа у че-ловека одна. Тем более, что если душа есть энтелехия тела, душа должна также де-литься, как и тело (если тело распадается, то и душа также должна распасться). Что такое смерть человеческого тела? Это распад его, и душа с распадением тела на части также должна распасться, и поэтому она уже не является энтелехией, не является завершенностью.

Если душа есть энтелехия тела, то она зависит от тела и должна обслуживать все его нужды. Но тогда непонятно, откуда в душе человека берутся желания, которые не только не зависят от телесных нужд, но, наоборот, часто противоречат им или свободны от них. Ведь по аристотелевской концепции душа должна бы только обслуживать потребности тела, и тогда все мысли, которые в ней появлялись бы, должны быть мыслями о том, как поесть, как отдохнуть, как добыть пропитание и т. п. В лучшем случае это может быть душа животного, но человек всегда мыслит, человек есть нравственное, свободное существо, он всегда может поставить перед собой проблему: скажем, вкушать ли сейчас мясо или соблюдать пост и т. п. Мы понимаем, что душа независима от тела, она главенст-вует над телом, а не тело над ней, как это вытекало бы из аристотелевской концепции.

Рассмотрев эти различные взгляды, Плотин приходит к выводу, что душа абсолютно не зависит от тела и имеет самостоятельную сущность. Душа есть суб-станция, которая не зависит от тела и, наоборот, управляет им. Тело зависит от души, а не душа от тела. Это еще раз убеждает Плотина в том, что исследовать нужно именно душу, которая является владычествующим началом в человеке, и именно через познание души можно найти ответ на вопрос о том, почему человек пал так низко, а ответив на этот вопрос, мы сможем ответить и на другой: как же человек может отменить причину этого падения, т. е. как же он может спастись.

**От самопознания к познанию мира**

Материальный, чувственный мир, таким образом, оказывается не всеобъемлющим бытием, а только лишь одним из видов бытия. Нематериальная, умопостигаемая душа представляет совсем другой вид. Возникает проблема: какое бытие истинное? И эта проблема соотносится с проблемой человека: чтобы найти пути спасения человека, нужно определить, что такое человек, в чем его сущность и что означает спасение человека?

Исследуя сущность человека, Плотин неизбежно приходит к выводу, которого придерживались до него практически все античные философы, к выводу о том, что человек состоит из души и тела. Чтобы познать сущность человека, необходимо познание человеком самого себя. Что это означает? Означает ли это познать душой тело или познать душой душу? Что такое самопознание?

В трактате V.3 Плотин подробно рассуждает о том, что такое самопознание, и приходит к выводу, что самопознание возможно только лишь у простого существа. Нельзя говорить о самопознании как о познании одной частью другой. Поэтому самопознание есть самопознание только лишь простого существа, когда одна часть познает саму же себя, т. е. самопознание предполагает наличие простоты. Посколь-ку очевидно, что человек мыслит душой, а отнюдь не телом, то, следовательно, самопознание есть познание человеком своей души, а не тела. Еще раз напоминаю вам тезис Плотина, ключевой для понимания его философии, тезис о том, что исследовать надо исследующее. Именно здесь, по мнению Плотина, мы найдем ключ к разгадке человека и всей тайны бытия. Исследовать нужно именно душу, которая есть истинная сущность человека.

Что может служить подспорьем в этом самопознании? В одном из фрагмен-тов, помещенных в трактате III.9, Плотин пишет следующее: «Когда я мыслю, то я наблюдаю умопостигаемую субстанцию, иначе состояние мышления было бы ложным (возможен другой перевод: иначе мы ошибались бы при мышлении. — В.Л.)». Что это означает?

Обращаясь к самопознанию, к анализу своей души, Плотин обнаруживает, что человек первым делом обнаруживает то, что он мыслит. Отнюдь не чувства убеждают человека в его существовании, чувства могут нас обманывать. Чувствам нельзя доверять, можно доверять лишь своему разуму. Особенность же разума со-стоит в том, что когда человек мыслит, он обнаруживает, что он мыслит, познавая объективную, не зависящую от человека истину. Ведь все люди мыслят одинаково.

Следовательно, познавая свою собственную сущность, я смотрю не в глубины себя, а взираю не некую умопостигаемую субстанцию, на некую природу, которой причастны все люди. Эта природа — не субъективное мое состояние, не особенность моего биологического устроения, которое порождает мою психику, как сказали бы сейчас. Нет, постигая свое я, свою душу, я мыслю некую умопостигаемую субстанцию, иначе нельзя было бы объяснить акт познания истины, акт мышления. Если я думаю, что дважды два четыре, и вы со мной соглашаетесь, это означает, что мы с вами в этот момент узрели эту объективную истину. Точно так же, когда я показываю на доску и говорю, что это доска, и вы со мной соглашаетесь, это происходит потому, что доска существует независимо от нас, и достаточно открыть глаза и взглянуть на нее, чтобы убедиться в объективном ее существовании, в том, что это не химера и не галлюцинация, не бред и не сон, а материальный предмет. Можно даже подойти и потрогать ее, подключая к познанию и другие органы чувств. Точно так же и в области умопостигаемой: если я в процессе своего мышления прихожу к созерцанию некоторых истин, с которыми согласны все люди, то это доказывает, что они не есть порождение моей души, моего бреда, а есть объективная реальность, есть субстанция — не материальная, а умопостигаемая, потому что мы видим истину не глазами, и не руками ее ощупываем, а постигаем ее своим разумом.

Плотин при анализе души обнаруживает и массу других моментов. Кроме то-го, что человек, анализируя себя, обнаруживает в себе множество мыслей, он обна-руживает в себе, в своей душе ощущения, эмоции, страсти. Все это обнаруживается в душе, и это, по Плотину, не есть просто мои субъективные состояния, а объективная реальность, объективная субстанция. Доказательством того, что люди друг друга понимают, служит тот факт, что все, что происходит в душе человека, есть проявление некоей умопостигаемой сущности, некоей умопостигаемой при-роды. Эмоции, страсти, ощущения, чувства — все это есть проявления некоего мира, существующего объективно, но этот мир существует и субъективно, во мне. Тот факт, что дважды два четыре, от меня не зависит, это объективная истина, но в отличие от материального мира, который существует только вне меня, умопостигаемый мир существует двояко: с одной стороны, во мне, в моей душе, с другой — вне меня, но вне меня не в пространственном смысле, а вне меня как объективная реальность. И это есть одно и то же существование умопостигаемого мира. Но сможем ли мы остановиться на таком пути, на таком способе познания своего внутреннего мира, своей души? Нет, это только лишь начало того огромного пути, который предполагает проделать Плотин.

Кроме того, что наша душа содержит в себе истины, формы, аффекты, стра-сти и т. д., есть и еще кое-что. Мысля себя, я замечаю в себе такую особенность: что значит — я познаю сам себя? Пример: я размышляю о Плотине и вдруг вспоминаю о том, что я забыл пообедать. В другой момент я размышляю о том, что дважды два четыре, или еще о чем-нибудь. Но каждый раз присутствует некоторое Я, некоторое начало, которое направляет мою мысль. При этом я думаю о философии, или о математике, или о еде, или о какой-то другой подробности, составляющей моего мира, которую я могу сделать объектом своего восприятия, а могу о ней забыть, могу и вообще не знать о ней. Например, многие из вас еще не знают, в чем состоят особенности философии Канта или Гегеля, но это ведь не значит, что Кант и Гегель ничего не написали, наоборот — они писали, и через год вы узнаете, о чем именно. Наш мир, который мы подвергаем нашему мышлению, огромен; он гораздо больше, чем мир вещей. Это не только то, что я в данный момент мыслю, но это еще и то, что я не могу вспомнить, или то, чего я еще не знаю, и то, чего я никогда не узнаю. Все это, тем не менее, существует объективно.

Мы с вами только что согласились с тем, что вот эта доска и вот этот стол существуют. Но вот я спрашиваю: а существует ли Австралия? Вы говорите: да, существует. А что, вы ее видели? Нет, но нам рассказывали. А существует ли, на-пример, планета Плутон? Вы говорите: да, существует. А что, вам рассказывали? Нет, не рассказывали, и никто ее не видел, но мы знаем, что она существует и т.д. И, таким образом, существует масса материальных вещей, о которых мы знаем, что они объективно существуют независимо от того, знаем ли мы о них или нет, видели мы их или не видели.

То же самое происходит и в нашем собственном мире, в нашей душе: все на-ши состояния, непосредственно в душе наблюдаемые, это лишь малая часть того, что вообще существует в этой умопостигаемой природе. Все истины богословия, математики, физики, истории, искусства, философии, филологии, музыки — все, что угодно, все это существует не в качестве материального носителя. Конечно, что-то имеет материальный носитель: скажем, трактат Канта может быть изложен на бумаге, но он к этому не сводится, он гораздо шире, чем просто бумага, ис-писанная чернилами. А некоторые вещи вообще не могут иметь никакой корреляции в материальном мире: что такое любовь? что такое истина? что такое слово? Можно наблюдать некоторые деяния, совершаемые под воздействием любви, можно сказать, что некоторая фраза истинна или ложна, но сами эти понятия, любовь и истина, конечно же, не имеют никакого коррелята в материальном мире.

Поэтому мы видим, что мир души, кроме того, что он существует объективно и субъективно одновременно, он еще имеет какое-то отношение и к миру матери-альному. Во-первых, мир души — это мир полный; по Плотину, он оформляет ма-териальный мир, он его одушевляет, он придает ему жизнь и порядок, он придает ему красоту и истину. Но он этим не исчерпывается. Мир души существует во мно-гом и сам по себе, он гораздо шире, чем мир материальный, и все это существует в каждом из нас, в любом человеке. Этот параллелизм объективности и субъек-тивности чрезвычайно важен для понимания плотиновской философии. Увы, в школьных учебниках философии на это почему-то не обращается внимание, и говорится об этом вскользь, но об этом нельзя говорить вскользь, это ключ к пониманию всего Плотина.

Вернемся к анализу мира человеческой души. Кроме того, что человек обнаруживает в себе все это многообразие своего душевного мира: эмоции, формы, страсти, мысли, истину, ложь и т. д., — он обнаруживает в себе и еще некоторый центр, который направляет свое внимание на то или другое, направляет внимание на какую-то математическую истину, или на то, что ему хочется есть, или на то, что ему в данный момент неприятно. Сознание в данном случае можно сравнить с не-которым лучом, который попеременно выхватывает из огромного мира нашей души то или иное ее составляющее. Все это возможно лишь потому, что это составляющее действительно существует и оно от нас независимо. Но объективно существует и тот центр моего сознания, который я назвал лучом света, который обращает, направляет в какую-то сторону наше внимание. И кроме того, этот наш внутренний центр сознательной деятельности также существует не только во мне, но и объективно, не только как субъективная составляющая моей души, но и объективная. Что значит познавать мысль? Как говорят в Одессе, у меня есть мысль, и я ее думаю. Эта фраза лучше всего показывает сущность философии Плотина. У меня есть мысль, скажем, мысль о Плотине, и я эту мысль делаю объектом, я ее в данный момент думаю. Довольно странное словосочетание «думать мысль», а уж «осмысливать мысль» — это уже просто плеоназм, «масло масляное». Почему же возможно осмысливание, обдумывание мысли? Да потому, что в нашей душе, по всей видимости, имеется некоторая ее часть, которая как бы возвышается над мыслью, над душой, она смотрит на душу как бы с некоего возвышения (все время приходится прибегать к некоторым пространственным аналогиям, но это всего лишь образы, позволяющие нам проще объяснить и легче понять). Точнее сказать, мышление состоит из двух частей: из объектов мысли и самого мышления. Мы обнаруживаем, что в нашем уме, кроме предметов для размышления и массы разнообразных мыслей, есть сама мысль — то, что позволяет мыслить. Так вот эта сама мысль не может принадлежать душе, не может быть просто одной из мыслей этой души, не может быть частью целого. Мысль вообще не может быть мыслью о Плотине, или мыслью об Аристотеле, или мыслью о картошке. Мысль вообще может быть только лишь мыслью вообще, она не принадлежит миру души, а возвышается над ним. Поэтому это отдельная ипостась, отдельная субстанция, отдельная природа. Таким образом, Плотин приходит к выводу, что наш внутренний мир не однороден. Читая трактаты Плотина в хронологическом порядке, мы обнаруживаем, что в третьем трактате по хронологии речь идет только о душе, в пятом трактате появляется термин ум, а дальше появляются и другие термины, отражающие эволюцию взглядов Плотина. Так вот, эту вторую ипостась Плотин называет термином ум — по-гречески «нус», этот термин знаком нам из Аристотеля и Анаксагора. Это чистая мысль, мысль, которая может только мыслить, мысль, мыслящая сама себя, мысль, абсолютно простая, не разделенная на мысли о том или другом. То, что эта чистая мысль может существовать только отдельно, а не в душе, я вам, надеюсь, показал. Но возникает и второе следствие: ум существует и во мне, и вне меня, он существует и субъективно, и объективно. Занимаясь самопознанием, я обнаруживаю в себе способность к мышлению, мысль как таковую. Но если мы убедились в том, что составляющие нашей души существуют объективно, то и мысль, то, что мыслит эти объекты и предметы нашей души, также существует объективно. В каком отношении находится ум по отношению к душе? Здесь уместно привести то же са-мое сравнение, когда речь шла о душе по отношению к миру. Подобно тому, как в душе содержится огромное количество составляющих частей, которых нет в мире, так же и ум относится к душе. Если ум будет направлять свою познавательную способность на любую часть нашей души (не важно, есть ли она в моей памяти или еще нет), значит, эта мысль имеет форму, эйдос, идею тех мыслей, которые имеются в душе. Если мой ум постигает такую мысль, как дважды два четыре, то эта мысль в душе формируется как дважды два четыре, а в уме — как идея этого положения. В уме содержатся идеи всех тех положений, которые имеются в душе, и не может быть ничего такого, что могло бы быть только в душе, а в уме не было бы. Ум мыслит все, а мышление возможно лишь тогда, когда есть идея этой мысли. Но так как ум может мыслить все, существующее или несуществующее, то он гораздо шире, чем душа. Ум есть способность мыслить вообще, а не только мыслить уже существующее. Ум может помыслить и то, что еще не существует, чему еще нет аналогов в душе, но в уме эта идея уже есть. Поэтому ум относится к душе, как к какой-то части, ум гораздо шире, он объемлет душу.

Затем Плотин обнаруживает, что ум, который является отдельной ипостасью, не является последней ипостасью. Чистое мышление, чистая мысль — это то, до чего возвысился еще Аристотель: Бог есть чистая мысль, которая мыслит сама себя. Еще до Плотина Альбин и Аммоний синтезировали это положение Аристотеля с платоновскими положениями, показав, что ум, мысля сам себя, мыслит в себе идеи. Таким образом они произвели соединение аристотелизма и платонизма. Ум — это не просто пустое аристотелевское множество, а множество, наполненное идеями. Поэтому оказывается, что ум не прост. С одной стороны, он прост — это простота ума, мыслящего и познающего сам себя. Но познавая сам себя, ум уже раздваивается. Если ум мыслит сам себя, то он узнает сам себя, и, значит, существует уже и как субъект познания, и как его объект. Ум как субъект мыслит, а мыслит он сам себя, следовательно, является и объектом познания. Поэтому даже в этом акте самопознания ум не может быть абсолютно простым. Он прост, но эта его простота не абсолютна, она всегда раздваивается. А поскольку, мысля сам себя, ум мыслит идеи, то эта простота оказывается еще более иллюзор-ной.

Но ум все же прост. Откуда в нем эта простота, это единство? Почему ум не разваливается, почему ум, познавая сам себя, оказывается, тем не менее, простым? Следовательно, должна существовать еще одна субстанция, которую Плотин называет Единое — to hen. Именно единое, абсолютно единое, которое не раздваивается на мужское и женское начало, как это было у Пифагора. Существует единое само по себе, которое придает единство и уму, и душе, и всему нашему миру. Рассуждая таким же образом, как это мы делали по отношению к уму и к душе, мы вместе с Плотином придем к выводу, что единое объемлет весь ум, оно создает ему единство, и поэтому оно не может быть меньше ума по содержанию; оно не может быть частью ума, единое не может быть частью чего-то, оно может быть только единым, поэтому единое не может быть в уме, оно может быть только отдельной ипостасью. Единое не может быть частью ума, поэтому оно не может быть и частью ума и по своей наполненности. Единое включает в себя все то, что есть в уме, но гораздо шире. Оно дает уму единство и поэтому включает в себя ум как свою собственную часть, хотя единое не имеет частей, но если прибегнуть к математическому языку, единое есть гораздо более полное множество, чем множество ума. Возникает иерархия: единое, которое объемлет собой все, в нем есть ум, который составляет «часть» единого. Единое по самой своей природе не может быть объектом познания или субъектом познания, объект и субъект существуют только на уровне ума, но само существование ума показывает, что единое существует. Единое можно вычислить, т. е. вычислить, что оно есть, но увидеть его нельзя. Так же как существование планеты Плутон было вычислено на основании отклонения орбиты планеты Нептун, но увидеть ее нельзя в силу ее бесконечной удаленности от Земли, так и единое есть, даже если его нельзя уви-деть. Единое непознаваемо по свой природе, ибо то, что познается, всегда существует как объект познания, противопоставленный субъекту. Единое выше противопоставления субъекта и объекта, поэтому единое не может познаваться по своему определению. И именно поэтому единое составляет отдельную субстанцию.

Напомню все наши рассуждения о существовании трех ипостасей — душа, ум и единое. Все эти ипостаси, с одной стороны, существуют объективно, составляя особый умопостигаемый мир, но они же существуют и субъективно, в душе каждого человека. Главная задача Плотина — показать, что умопостигаемый мир существует не просто вне меня, скажем, где-то в небесах, но и в человеке. «Так же, как и вне меня существуют эти три ипостаси, так же и во мне они существуют» (V.1). Это одно и то же. Душа, ум и единое существуют и объективно, и субъектив-но, и это один и тот же умопостигаемый мир.

Какие выводы можно сделать из анализа человеческого внутреннего мира? Плотин делает очень серьезное открытие, на которое не обратила внимания ни со-временная ему философия, ни позднейшая — открытие о том, что внутренний мир человека настолько огромен, что сделать объектом познания человек может только лишь ничтожно малую часть: то, что существует в душе. Есть часть, которая человеком не осознается, так называемое бессознательное; есть часть, которая не может быть осознана вообще, — так называемое единое, которое не может быть объектом познания. Но все это существует в человеке и составляет подавляющую его часть, если тут вообще можно говорить о частях. Это деление на части очень условно, и приходится прибегать к нему от бедности нашего языка, но другого способа выражения у нас нет. Поэтому тот внутренний мир человека, который мы делаем объектом своего знания, — это ничтожно малая часть огромного нашего мира, относительная величина которой меньше даже, чем вершина айсберга, возвышающегося над водой. Гораздо большая часть нами не осознается, а еще большая часть нами и не может быть осознана вообще. Но именно эта часть, которую мы не познаем и не можем познать, составляет основу мира и сущность человека. Именно единое, именно ум является сущностью человека — то, что дает человеку единство, единство индивида, субъекта, личности, и то, что дает ему мышление, способность познавать, в том числе познавать самого себя. Именно поэтому человек существует как личность, как мыслящее существо, а это, оказывается, не подвластно познанию.

Таким образом, Плотин выстраивает иерархию ипостасей: душа, ум, единое, которая, с одной стороны, существует субъективно в человеке, а с другой — объек-тивно. Во многих трактатах Плотин подробно рассуждает о том, что собой пред-ставляет каждая из этих ипостасей. Термин ипостась не следует понимать здесь как термин христианской догматики: ипостась у Плотина это не лицо, не личность, это синоним слова субстанция. Изучая в курсе православной догматики такие понятия, как субстанция и ипостась, природа и ипостась, мы должны понимать, что по своему происхождению эти слова синонимичны. Это философские термины, ко-торые в дальнейшем возьмут на вооружение отцы Церкви. Терминология же Плотина не христианская, ипостась у него — это природа, субстанция, а не лицо, не личность. Душа, ум и единое — это не три лица, а три природы, три субстанции (хотя в дальнейшем возникнет соблазн понимать христианскую Троицу именно на манер плотиновского умопостигаемого мира, и отсюда возникнет много ересей).

**Единое, ум, душа**

Большинство трактатов, всю шестую Эннеаду, Плотин посвящает описанию единого, пятую Эннеаду он посвящает описанию ума и четвертую — описанию души. Единое Плотин рассматривает как бы с двух сторон. С одной стороны, единое описывается Плотином в положительных терминах, с другой — в терминах отрицательных. У Плотина четко присутствует то, что можно назвать апофатическим и катафатическим богословием. Единое — это уже положительный термин, это объединяющее начало, не имеющее в себе никакой множественности, абсолютное единое, объединяющее и всю ту множественность, которая существует и после него. С другой стороны, единое — это благо, это то самое благо, идея блага, которое описывается у Платона в его диалогах: абсолютная энергия, аб-солютная деятельность, абсолютная воля, которая содержит в себе все положительные категории в абсолютной степени. Единое есть абсолютная воля, а воля предполагает и объект своей волевой деятельности, и волевое начало, и саму волю. Единое едино, поэтому единое — это и воля, и тот, кто имеет волю, и предмет этой волевой деятельности. Единое — это благо, но благо всегда предполагает некоторый объект блага: скажем, предмет любви и сама любовь. О едином Плотин часто говорит как о Творце или Отце, но понятие Творца или Отца предполагает и его порождение, творение и тварь. Единое абсолютно едино, поэтому оно включает в себя все эти категории без всякого разделения.

Но прежде всего единое описывается Плотином на уровне отрицательных категорий, потому что единое непознаваемо. Непознаваемо же оно по определению: если сделать единое объектом познания, то оно тут же будет противопоставлено субъекту познания и уже не сможет являться единым. В человеке единое обеспечивает сам процесс познания: человек познает сам себя, и оказывается, что познавая сам себя, человек познает весь мир. Самопознание, как это видели мы у Платона и Аристотеля, оказывается познанием всего мира: истинным познанием внешнего мира является не го лицезрение глазами, а именно самопознание. Единое, существуя в нашей душе (но не являясь ее частью), есть начало, объединяющее и субъект, и объект. Я как человек оказываюсь всем — всем миром. Раздвоение на субъект и объект исчезает, и это начало присутствует в каждом человеке. Смысл учения Плотина именно такой, и тут нельзя не вспомнить знаменитые слова: «Царство Божие внутрь вас есть».

Единое выше всякого познания, поэтому нельзя сказать о едином ничего. Все, что мы уже сказали о едином, означает, что мы попытались как-то его делить. Го-воря, что единое — это единое, я тем самым его определяю, т. е. ставлю ему предел, противопоставляю его многому. Единое ничему не противостоит, оно все объемлет, потому что оно единое. Говоря, что единое есть Творец, я противопоставляю его твари, поэтому так тоже нельзя сказать. Говоря, что единое существует, я тем самым противопоставляю его несуществующему. Единое выше всякого определения, единое безгранично, беспредельно, и определить его, поставить его предел нельзя. Поэтому более адекватным языком для описания единого является язык апофатического, отрицательного богословия. Единое — это не бытие, не мысль, не множественность, не зло. О едином нельзя сказать как о мысли, мысль существует только на уровне ума. В едином мысль исчезает, так как исчезает раздвоение на субъект и объект. Единое превосходит всё, поэтому мыслить его нельзя и сказать о нем ничего нельзя.

Это единое в своей безграничной мощи, превосходящей всякое понимание, всякое определение, не может не творить. Это довольно сложный момент в понимании этого термина, породивший множество спекуляций. Трактаты Плотина — это не догма. Его ученики и последователи во многом догматизировали его положения, а некоторые неловкие христианские мыслители создали на этой основе многочисленные ереси. Одна из них, в частности, была связана с пониманием единого как некоего безличного начала. Положение о том, что единое, имеющее неограниченную мощь, не может не творить, как бы предполагает некое насилие над единым, наличие некоторой силы, заставляющей его творить. Но единое, как подчеркивает часто Плотин, есть сверх-я, ибо оно часто обнаруживается в нашей душе при анализе нашего я. Я говорю, что обнаруживаю в душе сознательный центр моей умопостигаемой деятельности и понимаю, что это есть мое я. Говорю: я мыслю, я делаю, я люблю, и это я есть содержимое той суб-станции, которая называется умом. Но единство этому моему я дает единое, поэтому единое есть сверх-я, сверхличность. У Плотина присутствует момент личностного понимания единого. Нельзя сказать, что единое у Плотина абсолютно безлично, точнее сказать, единое у Плотина сверхлично, и в таком понимании единого Плотин еще более приближается к пониманию Бога так, как понимают Его христиане. Христианский Бог — это не безличная сила, не logos стоиков, но и не человек, не просто личность, которая обладает всяческими страстями. Он Един в трех Лицах, даже хотя бы поэтому Он сверхличен. У нас одна личность, у Бога три Личности, поэтому сказать, что Бог личен, значит уже Его ограничивать, сводить к человеку.

Но есть у Плотина момент и безличного понимания единого. На нашем языке понятие сверх-личность означает не-личность, и тогда всплывает в уме другое по-нятие — без-личность, и тогда получается, что сверхличное и безличное начало — одно и то же. Это и породило многие ереси околохристианского толка.

Итак, единое не может не творить, и эта безграничная мощь как бы выплескивается из единого. Плотин употребляет образ солнца: солнце не может не светить, но свет, из него исходящий, никоим образом не умаляет его природу. Так же и единое бесконечно творит, при этом не умаляясь само, оно остается таким же бесконечным. Этот процесс творения, который действительно бесконечен, не имеет начала и не будет иметь конца, этот процесс называется эманацией (истечением). Из единого эманирует некая сущность. В силу этой эманации и возникает вторая ипостась — ум. Будучи истечением из единого, эта ипостась имеет в себе всю природу единого. Она так же проста, так же имеет в себе творческую эманируемую энергию, но пока, в качестве эманации ум есть чистая потенциальность, ум может творить, готов творить, но еще не творит. Ум может стать ипостасью, может стать субстанцией, но еще не стал. Чтобы это произошло, ум в созерцании должен обра-титься к единому. Созерцая единое, ум воспринимает его в себе как свое актуальное единство, и тогда ум становится единым началом, единой ипостасью, единой субстанцией. Созерцая единое, ум представляет его уже как некий объект, и тогда в уме возникает разделение на субъект и объект, возникает мысль. Мысль возникает как мысль о чем-то, возникают идеи. Но эти идеи есть не весь ум. Если единое есть просто единое, то ум есть единое-многое. Ум содержит в себе все идеи, но каждая идея является одновременно и умом. Ум мыслит что-то, и это что-то является объектом мышления. Этот объект существует, значит, он есть бытие. Поэтому самое первое раздвоение в уме — это раздвоение на бытие и мышление. Но это раздвоение кажущееся, потому что бытие и мышление совпадают в уме.

В уме бытие и мышление совпадают, но и не совпадают, потому что когда мысль мыслит, она мыслит что-то. Но ум имеет в себе также творческую способ-ность, которую он получил от единого, поэтому процесс эманации на этом не прекращается. Ум также творит, творит эманатийно, и образуется душа. Если ум Плотин описывает как единое-многое, то душа — это единое и многое, в душе единство сохраняется, но это единство существует уже как объединение самостоятельных форм. Таким образом Плотин объединяет Платона и Аристотеля. Если на уровне ума существуют идеи, то на уровне души существуют формы — формы конкретных тел.

Если на уровне ума существует мысль вообще (та мысль, о которой пишет Плотин и о которой нельзя сказать, что она иногда мыслит, а иногда нет), то наи-более творческой, наиболее истинной является та мысль, которая не обращает на себя внимание. Плотин приводит такой пример: если я читаю и думаю о том, какую умную книжку я читаю, какой я умный, какой я молодец, пойму ли я то, что написано в этой книге? Да ни за что. Я пойму, что написано в книге, когда я не буду думать о процессе мысли, когда мысли будут идти сами по себе. И вот эта чистая мысль не противопоставляется сама себе как объекту мысли. Невозможно мыслить и думать о самой мысли, мышление должно быть чистым. Ум есть чистое мышление, а душа — это уже некоторый объект мысли. Если на уровне ума мысль существует всегда, то ум — это категория вечности, на уровне души возникает время. Поэтому на уровне ума существует то мышление, которое называется разум, а на уровне души существует рассудок, рассудочная деятельность.

Такие понятия, как разум и рассудок, мы впервые встретили у Платона, упо-мянутые как бы вскользь, для Плотина это уже существенные категории. Разум мыслит всегда, это есть категория вечная, поэтому разум может схватывать все противоположности. Вспомним аристотелевское правило: основной закон философии, закон непротиворечия, применяется лишь к действительному миру, а к потенциальному миру, миру возможностей, он неприменим. На уровне возможности вещь может быть и белой, и черной, но в действительности она или белая, или черная. Также и на уровне ума: в вечности ум не рассуждает, не доказывает, а схватывает мысль во всей ее полноте. На уровне души мысль уже рассуждает. Это рассуждение действует как рассудок, развивающийся во времени, т. е. как доказательство, как аргументация. Поэтому на уровне души возникает язык — как среда, в которой мысль действует. Язык невозможен на уровне ума. Именно поэтому, описывая отношения между субстанциями, язык наш теряет силу, ибо язык существует только в нижней субстанции, только на уровне души. На уровне ума, а тем более единого, языка нет. Поэтому возникают и разные языки: различные способы выражения языковой мысли. На уровне ума языков нет, есть мысль вообще. Но каждый человек может восходить от души к уму, и поэтому по-знавать мысль саму по себе, как бы абстрагируясь от языковых особенностей. На уровне ума нет и пространства, ум действует вне пространства, а на уровне души возникает пространственная категория.

Душа — это субстанция, которая едина, но единство ее внешнее, она объеди-няет в себе различные формы, различные мысли, конкретные мысли, объединяет в себе рассудочную деятельность, такие формы, как пространство и время. Но душа имеет божественную природу. Конечно, она далека от единого и мощь ее уже не та. Мы видим, что эманация происходит по пути умаления: единое есть абсолютная мощь, ум — ограниченная мощь, душа — еще более ограниченная мощь, но тем не менее мощь, поэтому душа творит, она также направляет свою деятельность вовне. А что есть вне души? Да ничего. Можно сказать, что есть материя, но что такое ма-терия? Материя есть объект деятельности. Вот, скажем, ум. В уме, с одной сторо-ны, есть мысль, а с другой стороны, есть предмет этой мысли, как идея. Так вот, предмет этой мысли есть материя самого ума. Поэтому когда мы говорим, что в уме есть раздвоение на собственно ум и бытие, бытие в данном случае является материей ума, но материей не в вещественном смысле, а в умопостигаемом. Материя в данном случае не вещество, а то, что противопоставляется форме, то, что противопоставляется идее у Платона.

В других местах Плотин указывает, что деятельность ума — это эманация, творение души. Это не догма, в своих трактатах Плотин просто высказывает множество взглядов, он размышляет, а не излагает свою систему. Иногда он говорит, что в уме материя — это идея, а иногда он говорит, что материя — это душа. Ум — это материя единого, душа — это материя ума. Душа есть то, на что направляет ум свою деятельность. Душа также творит, также направляет свою деятельность, но нет другой ипостаси, нет ничего вне души, во что бы она направляла ее. Душа имеет в себе способность творить, поэтому она творит в небытии, она оформляет неизвестно что. Это неизвестно что и называется материей в нашем понимании, как вещество. Вещество — это уже оформленная материя, вещь — это материя, имеющая форму. Так вот, материя без формы — это небытие, но не в том уничижительном смысле, как это мы видим у Аристотеля или у Платона, а именно материя как абсолютное небытие. Душа творит из небытия, творит в небытии. Это не есть умаление души. Для Плотина было огромной проблемой объяснить, каким образом душа, имея божественную природу, соединяется с нашим телом, имеющим такую природу, которой сам Плотин искренне стыдился. Так вот, этого тела как такового нет. Конечно, Плотин часто повторяет платоновские слова, что тело есть могила душа, но чаще он склоняется к своей собственной идее о том, что душа творит в небытии. Она оформляет это небытие, и тогда из него возникает чувственный мир. Этот чувственный мир есть единство небытия и души, поэтому он прекрасен, поэтому он един, в нем есть добро и жизнь. В трактате 5.1 Плотин подробно описывает, почему мы, наблюдая наш мир, можем сделать вывод о существовании души. Но это не сама душа, а душа, которая оформляет небытие, оформляет материю. Поэтому всякие недостатки этого мира существуют в силу того, что здесь имеет место опять же умаление души, следующий уровень ее нисхождения. Но эти недостатки не существуют как отдельная ипостась, как отдельная субстанция, поэтому зло как таковое, по Плотину, не имеет своей сущности, не имеет своей отдельной ипостаси, своего носителя. Плотин никак не высказывался в отношении христианства, но есть у него один трактат, который называется «Против гностиков, или против утверждающих, что мир есть зло и творец его злой». Мнение о том, что мир зол, имеет в себе злое начало, или что творец его зол, такое мнение Плотина страшно возмущало, так же как и манихейское гностическое воззрение (у мира два творца, и один из них добр, а другой зол). Здесь Плотин был абсолютно последователен: у мир есть только одно онтологическое начало, доброе. Зло возникает только как умаление добра, как отход от единого, как некоторый момент эманации. Зло есть множественность. Это противопоставление единства и множественности — основное противопоставление Плотина. И этот момент показывает отличие философии Плотина от христианства, основным противопоставлением которого является противопоставление Творца и твари, Бога как Творца и мира как Его творения.

Главное противопоставление Плотина — это противопоставление единства и множественности, и зло возникает как следствие абсолютной множественности в мире. Душа есть единое и многое, а наш мир — это уже просто многое. Мы можем заметить в нем единство, но для этого мы должны сделать над собой некоторое усилие, т.е. подняться на уровень души. Сама по себе абсолютная множественность есть не начало зла, а спутник зла.

\*\*\*

На прошлой лекции мы рассмотрели структуру умопостигаемого мира, структуру космоса, которая у Плотина представлена знаменитой триадой — тремя ипостасями единое, ум и душа, — и материей как небытием. Еще несколько замечаний по этому поводу. Метод, при помощи которого Плотин восходит к существованию единого, по-видимому, очень трудно усвоить. Здесь важно обратить внимание не просто на плотиновскую структуру мира: единое, ум, душа, материя, эманация, взаимодействие между этими ипостасями, чем каждая ипостась характеризуется, а именно — на тот способ, которым Плотин открывает для себя (не доказывает, а именно открывает) эту структуру.

Дело в том, что Плотин, по признанию многих философов и богословов, та-ким своим построением явился первым философом, предложившим так называемое онтологическое доказательство бытия Бога. Согласно устоявшемуся мнению, онтологическое доказательство бытия Божия возводят к средневековому английскому богослову и философу Ансельму Кентерберийскому, но по сути оно восходит к гораздо более древним временам, и в наиболее отчетливой форме показано у Плотина.

Суть любого онтологического аргумента, онтологического доказательства бытия Бога, сводится к восхождению от понятия о Боге к бытию Бога. Если в своем уме я имею мысль о Боге, понятие о Боге, значит, Бог существует. Это как бы сердцевина доказательства, сущность его, а дальше аргументы могут варьиро-ваться, почему от понятия о Боге мы можем восходить к Его бытию.

Проблема онтологического доказательства настолько остра, что начиная от Ансельма Кентерберийского и до сего времени философы и богословы не перестают спорить о значимости этого доказательства: что это — логическая увертка, некий софизм или же это усмотрение некоторой сущности нашего мышления и вообще сущности мироздания?

Об этом доказательстве спорили и католические, и православные богословы, здесь нет какого-то конфессионального предпочтения. История философии, особенно философия средневековья и Нового времени, не раз возвращается к этому доказательству. Мы найдем его и у Августина, и у Ансельма Кентерберийского, и у Бонавентуры, у Николая Кузанского, Декарта, Спинозы, Канта, Гегеля (это наиболее яркие имена). А теперь еще раз рассмотрим, как это понимается у Плотина.

Обычно считается, что Кант окончательно разгромил онтологическое доказа-тельство, показав его логическую ошибочность. Хотя в дальнейшем Шеллинг и Гегель возвращались к онтологическому доказательству, но кантовская аргументация все равно как бы возвышается над этими философствованиями. По моему мнению и по мнению других философов (в частности, С.Л. Франка, статья которого так и называется: «Онтологическое доказательство бытия Бога»), доказательство Плотина лишено той логической несообразности, которую можно найти в доказательствах Ансельма, Декарта или Лейбница. Доказательство Плотина действительно является, по выражению Франка, не столько до-казательством, сколько умозрением Бога.

Плотин исходит из той мысли, что когда мы мыслим, то мы мыслим умопо-стигаемую субстанцию, иначе мы ошибались бы при мышлении. Это основная мысль, через которую я пытаюсь понять Плотина. Поэтому дальше, когда Плотин смотрит на любое понятие, возникающее в нашем уме, он говорит, что это понятие существует не только в моем уме, но и имеет объективную природу, онтологическую природу. Дальше он восходит от понимания души через нахождение некоего общего чувства, объединяющего нашу душу (а то, что объединяет нашу душу, не может быть частью души, ибо тогда оно не было бы объединяющим началом), к понятию ума и затем к понятию единого. И все время повторяет, что как эти три ипостаси имеются в мире, так же они и являются во мне.

Поясняя вам этот метод восхождения Плотина по трем ипостасям, я приводил примеры, образы для пояснения этой логики Плотина, отсылая к пониманию чув-ственного мира. Почему я это делал? Часто, разговаривая с людьми неверующими, мне приходилось слышать такого рода аргументы: а вот докажите мне, что Бог су-ществует. Эта фраза сразу распадается на несколько достаточно странных положе-ний.

Во-первых, человек, так вопрошающий христианина, по всей видимости, по-лагает, что существует только то, что можно доказать. Значит, доказательность яв-ляется для него критерием существования. Обычно на такого рода вопросы я отвечаю очень просто: докажите мне, что существует этот стол. После этого собеседник обычно немеет и не понимает, в чем суть вопроса: ведь в том, что стол существует, никто не сомневается, так же и остальные предметы. Но вот доказать их существование никто не сможет. Обычно на этот вопрос отвечают: ну как же, вот он стол, я его вижу, значит, он существует. Ну хорошо, значит, если вы закрываете глаза, стол перестает существовать? Если критерием существования является ваше зрение, значит, для слепого вообще ничего не существует?

Точно так же легко опровергается и аргумент к другим органам чувств: если я не слышу стука об этот стол, то он не существует, так же, как если я не чувствую запаха апельсинов или не слышу музыки, не существуют ни апельсины, ни музыканты. Т.е. опять должна быть некая вера в то, что объект существует вне зависимости от того, смотрю я на него или нет. Допустим, вы говорите, что стол или что бы то ни было существует, потому что есть вы или я, или другие люди, которые могут это подтвердить. А если бы других людей не было вообще? Все согласятся с тем, что еще до появления человека мир существовал, все существовало и будет существовать, даже если по каким-то причинам человек существовать перестанет. Значит, у человека есть вера в существование всех предметов вне зависимости от того, есть познающий субъект или его нет. И он также верит, что существуют не только те предметы, которые мы можем видеть, но и те, которые мы видеть не можем в силу слабости наших познавательных спо-собностей (звезды, другие галактики и т. п.).

Итак, вера в существование чего-либо зиждется не на доказательствах, а именно на вере. Я вижу что-то и верю, что это существует. И Плотин в своих рас-суждениях довольствуется именно такой логикой, только у него главную роль играет не зрение, а умозрение. Поэтому его доказательство бытия Бога, т.е. едино-го, — это скорее не доказательство, а умозрение. Плотин восходит к бытию едино-го своим «умным взором». Такой человеческий аргумент, что стол существует, поскольку я его вижу, в какой-то мере истиннен, хотя стол существует не потому, что я его вижу (понятно, что я своим зрением его не создаю).

Так же и у Плотина единое существует не потому, что я его вижу, не потому, что я его доказываю, а я могу его видеть и доказать его бытие, потому что оно су-ществует. Поскольку существует душа и существуют идеи, я могу мыслить, и мы можем общаться, рассуждать, понимать друг друга, расспрашивать, отвечать. Поэтому существует нравственность, существуют законы и все многообразие духовного мира.

У Плотина не существует четкой границы, противоположности между рели-гией и философией. В различных книгах западных плотиноведов, которые мне доводилось читать, постоянно встречается мнение, что основное противоречие философии Плотина — это противоречие между его религиозными и философскими взглядами на структуру мира. Теперь я понимаю, что у самого Плотина такого противоречия, собственно противоречия, не было. Философское умозрение для него — это именно умозрение — зрение умом. Верующий человек на вопрос о существовании Бога может ответить: я не видел Его, потому что я грешен, но я знаю, что Он есть, и святые люди Его видели, почитайте их жития, начиная с Ветхого Завета и кончая современными житиями, например, преп. Серафима Саровского. Мистический опыт существует, даже если его нет у нас с вами. Просто мы с вами слепые, а есть люди зрячие. Таким образом, мы сами часто апеллируем к умозрению, так же, как мы апеллируем к зрению, когда речь идет о существовании материального мира. И так же, как у нас не возникает противоречия между умозрением Бога и нашим обычным зрением (мы понимаем, что одно дело видеть глазами, а другое — видеть нечто в молитвенном опыте), так же и у Плотина не было противоречия между его философией и его религиозными взглядами. Учение Плотина — единая, целостная система. Поэтому Плотин не противопоставляет некий свой мистический опыт своим рациональным построениям. Для него все это одно и то же: да, он видел в своем мистическом опыте некую умопостигаемую сущность, и это не отвлекает его от творений его великих предшественников Платона и Аристотеля, а, напротив, заставляет к ним вернуться, чтобы открыть или описать это свое видение.

**Учение о человеке**

Одна из основных проблем у Плотина — проблема существования человека в этом мире, бедственное и наглое (последнее определение есть условный перевод греческого слова tolma, обозначающего дерзновение, наглость, т. е. поступок души человеческой вопреки законам, установленным умом). Почему человек существует в таком странном мире? Единое, ум, душа — это благие сущности. Сущее, бытие — всегда благо, но мы постоянно видим, что блага в мире не хватает. У Плотина все эти вопросы перетекают один в другой: почему существует зло? Как получилось, что благая природа порождает из себя зло? Почему человек, имеющий в себе, в своей душе все три ипостаси и поэтому имеющий добро в абсолютной степени, тем не менее пал настолько низко, что дальше некуда? Как спасти человека, как пока-зать ему путь к его истинной сущности? Все эти вопросы касаются одной и той же проблемы, и эта проблема в конце концов для Плотина сводится, с одной стороны, к проблеме сущности человека, а с другой — к проблеме онтологии, т. е. существования трех ипостасей.

Основным для понимания Плотина всегда является положение, что человек не существует как некоторая часть в этом умопостигаемом целом. Нельзя сказать, что существует единое, ум и душа, оформляющая материю, и человек существует где-то в точке пересечении души и материи; нельзя показать его «место» в этом пе-речислении, на этой «географической карте». Человек объемлет в себя все, человек есть микрокосм, по античной терминологии. С другой стороны, человек действи-тельно состоит из души и тела и потому как бы находится в точке пересечения материального и душевного мира. Положение человека сложное и загадочное: с од-ной стороны, он есть весь мир, с другой — он есть часть этого мира. И пытаясь это сопоставить, как-то это объяснить, Плотин часто сам теряется, о чем свидетельствуют трактаты под таким называнием, как «Все ли души — одна душа?» и т.п.

Пытаясь разрешить свое недоумение, Плотин часто говорит, что существуют три вида людей. Одни уподобляются животным и живут, как животные, т. е. так, как будто у них есть только тело. Другие понимают, что у них есть душа, и пытаются обратить ее к чему-то более высокому, но, не зная истины, теряются в догадках. Есть люди, владеющие истинным знанием, те люди, которым открыта дорога к созерцанию единого, т. е. Бога. Эти три вида людей Плотин сопоставляет с тремя философскими учениями. Первые люди сравнимы у него с эпикурейцами, вторые — это стоики, и третьи — платоники.

Почему же платоники обладают истинным знанием? Может быть, одно из величайших открытий Плотина состоит в том, что человек оказался не столь прост, как это казалось античным философам. Нельзя сказать, что человек просто состоит из души и тела, как говорили об этом Платон, Аристотель или стоики. Все они го-ворили о душе по-разному, но именно к тому, что такое душа, и сводились все их споры. Но тогда возникает один сложный вопрос. Если философ утверждает, что сущностью человека является его душа, то оказывается, что живой человек, существующий в теле, существует не истинной жизнью, что весь смысл жизни человека состоит в умирании. Еще Платон устами Сократа говорил, что любой философ всегда стремится к смерти; конечно, к смерти не в смысле самоубийства, а просто как к более ценному состоянию, когда душа освободится от телесных оков. С другой стороны, все понимают, что если человек есть единое существо, состоящее из души и тела, то душа входит в тело по некоей необходимой своей сущности. Эта сущность содержится в самой душе, заставляя ее задерживаться в теле.

Однажды ученик Плотина Порфирий, видимо, в минуту меланхолии (а может быть, на основании приведенных выше размышлений) захотел добровольно уйти из жизни. Плотин отговорил своего ученика от этого шага, и нам известны его аргументы, изложенные в небольшом трактате под названием «О добровольном уходе». В нем Плотин говорит, что уходить из жизни нельзя, потому что душа помещена в наше тело в соответствии с некоторыми законами, установленными Богом, и нарушая эти законы, мы совершаем противоправный поступок, увеличивая свой собственный грех, свою tolma, (наглость, дерзость), о которой говорилось выше. Поэтому необходимо дождаться, когда, движимая всеобщим законом душа, дождавшись своего часа, сама отойдет от тела, а Богу, по всей ви-димости, угодно, чтобы человек пришел в мир умопостигаемый, увенчанный многими добродетелями, которые он обретет в этом мире. Как видите, все эти аргументы Плотина вполне приемлемы даже для нас, христиан, и теперь трудно сказать, как обстояло дело: Плотин ли что-то у христиан заимствовал, или христиане что-то нашли у Плотина. Так или иначе, ни слова о христианском богословии или христианской философии мы у Плотина не найдем.

Итак, человек есть некая единая сущность, которая существует и в теле, и без тела, и недопустимо добровольно расставаться со своей телесной оболочкой, даже если мы стыдимся ее, как стыдился ее сам Плотин. Еще одно следствие платоновско-аристотелевской концепции человека как существующего единства души и тела: достичь счастья (или, на нашем языке, спасения) при жизни невозможно. Тело есть гробница души, тело есть небытие, неистинная сущность, поэтому невозможно при жизни человеку достичь истинного бытия, истинного счастья, достичь спасения. Такое рассуждение, принижающее природу человека, тем самым принижает и его создателей — единое и ум. Поэтому Плотин приводит такие аргументы: во-первых, наша душа включает в себя весь умопостигаемый мир, а во-вторых, душа есть не просто некая безликая сущность, которая одинакова у всех людей. Каждый человек — это личность, это некоторое я, и зло возникает именно тогда, когда человек поступает, как личность, т. е. свое собственное я ставит в противоположность мировому устройству — людям, законам и т. п. При построении своей онтологии Плотин также исходил из теории личности. Теория личности у Плотина — это действительно его нововведение, ни у одного из его предшественников мы такой теории не найдем.

Интересно, что теория личности как таковая появляется в философии только лишь в XX в., в школе персонализма, основанной французским философом Эммануилом Мунье, оказавшим влияние на такого известного православного богослова, как В.Н. Лосский, который считал себя персоналистом в философии. Сам Мунье говорил, что персонализм существовал всегда, и существовал прежде всего в христианстве. Христианство — это и есть истинная философия, которая всегда учила, что человек есть личность, ибо Бог есть Личность, а человек создан по Его образу и подобию. Так вот, до персоналистов собственно философия, философия как наука, существовала так, как будто этого открытия в христианстве не было. Даже христианские западные философы рассуждали о чем угодно, только не о личности. Поэтому Плотин в данном случае представляется на редкость счастливым исключением: ни до него, ни после него проблема личности философов не интересовала, а Плотина она интересовала прежде всего.

Теорию личности он выстраивает, используя созданную им самим термино-логию. Понятия личности у него нет, но вместо этого он вводит два понятия: autos — сам, или, дословно, я; и hemeis — дословно мы. Так вот, личность человека существует в двух видах: autos и hemeis. Мы — это то, что можно назвать неустойчивым центром сознательного восприятия. Что это значит? Каждый человек прежде всего воспринимает какие-то факты, он познает какие-то этические или религиозные ценности или что-то еще, но главное то, что он может направлять свое сознание. Сознание всегда личностно, оно является некоторым подвижным центром. Человек направляет свое сознание туда, куда ему хочется: он может направлять его на Бога и при этом совершенствоваться, а может направлять свое hemeis, этот самый неустойчивый центр сознательного восприятия, вниз, на материю, на удовлетворение своих плотских желаний и чувств. Так вот, из-за того, что в человеке существует этот неустойчивый центр, этот hemeis, человек и поступает так, как он хочет. Человек прежде всего свободен. И свобода его состоит именно в том, что он есть личность, имеющая неустойчивый центр сознательного восприятия, hemeis, который человек направляет туда, куда легче всего его направить. Принцип эманации, лежащий в основе мироустройства, действует так, что все благо как бы изливается вниз. И поэтому человек в своем поведении, согласно законам этого мира, также будет стремиться вниз, если только не будет прикладывать специальных усилий. Поэтому благо, изливаемое на человека согласно принципу эманации, он также направляет вниз, на уровень небытия, на уровень материи, действуя не как творец, а как потребитель. В процессе эманации создается только лишь возможность ипостаси. Единое эманирует из себя некую сущность, и создается возможность бытия, возможность ума. Ум, направляя свое усилие на созерцание единого, актуализирует себя. Актуализация всегда осуществляется только в том случае, когда низшая ипостась созерцает высшую. Поэтому и человек может стать человеком лишь тогда, когда он будет созерцать только высшую ипостась. И это возможно потому, что у человека есть истинное я — autos, т. е. идея человека.

Еще Платоном была поставлена проблема: существует ли идея единичных вещей? Платон категорическим образом эту идею отрицал, утверждая, что идея присуща только общему — например, может быть идея дерева вообще, но не конкретной березки, растущей возле моего дома, идея человека вообще, а не идея Сократа и т. д. Плотин придает этому вопросу еще большую остроту. Следуя за Платоном, он говорит, что существует только идея дерева вообще, но в отношении человека Плотин уже не столь категоричен. Иногда он говорит, что существует только идея человека вообще, а конкретный человек Сократ существует только вследствие случайных, т. е. привходящих признаков, но чаще мы находим у него мысль, что существует идея каждого человека: идея его я.

Autos существует на уровне ума, и задача человека в том, чтобы вернуть hemeis к autos, соединить их, поднять hemeis на уровень ума. Выше поднять уже невозможно, потому что выше ума находится только единое, а оно полностью неопределимо. И задача человека состоит в том, чтобы подняться на уровень ума, чтобы соединить свое hemeis (свое подвижное я) с я истинным, и тогда, как бы стоя на этой ступеньке, созерцать единое. Не слиться с единым, а именно созерцать единое. В этом и состоит путь спасения по Плотину — созерцая единое, человек полностью актуализируется, становится истинным бытием, теряет связь со своей временной телесной оболочкой, выходит из времени в вечность, выходит из мира зла в мир истинно благой, и таким образом достигает спасения. Это и философский, и религиозный путь, это путь единый, и Плотин не видит здесь про-тиворечий.

**Теодицея**

Но почему же все-таки существует в мире зло, почему зло в мире необходимо порождается? Над этим вопросом Плотин много размышляет в различных своих трактатах, а один из них так и называется: «О природе и источнике зла». В нем Плотин поясняет, в частности, почему проблема существования в мире зла на-столько сложна. При познании человек всегда исходит из принципа подобия: подобное познается подобным. С другой стороны, познание возможно благодаря идеям. Но еще Платон сказал, что не существует идеи зла, идеи всегда абсолютно благие. Тогда познание зла — это познание того, у чего нет идеи, т. е. оно в принципе невозможно. Поэтому мы можем познавать только благие сущности, а зло познать невозможно.

Познавать зло можно пытаться лишь по сравнению с добром. Зло, не имею-щее свой идеи, существует лишь как нечто противоположное благу, как отсутствие блага. Зла как ипостаси, как некоторой сущности не существует. Можно просто сказать, что зла нет. Эта фраза выглядит парадоксально, но если мы скажем, что зло существует, значит, оно существует как некая отдельная сущность. В таком контексте правильнее было бы сказать, что зло не существует. Существует только добро, а если где-то нет добра, то это отсутствие и называется злом. Зло — это тень, и так же, как у тени нет своей собственной материи, у зла нет своей собствен-ной сущности. Как тень есть только отсутствие света, и не более того, так же и зло есть отсутствие добра. Материя есть небытие и есть то, в чем проявляется творче-ская активность души, поэтому нельзя определить материю как субстанцию зла. Можно только условно сказать, что материя есть субстанция зла, поскольку зло есть небытие и материя есть небытие. Этой своей характеристикой зло и материя совпадают. Этой проблеме Плотин посвящает и другой трактат: «Против гностиков, или против утверждающих, что мир зло и творец его злой». В нем Плотин утверждает, что Творец не зол, а благ, и мир как Его творение есть абсолютное благо. Зло только кажется нам существующим, а именно там, где существует недостаток добра. Поясняя эту мысль, Плотин часто прибегает к другим сравнениям. Почему мировая иерархия все-таки такова, что этот недостаток добра так необходим? Почему происходит умаление добра? Если ум есть более низшая ипостась, чем единое, то ум есть уже некоторое зло по отношению к единому. Душа есть уже некоторое зло по отношению к уму. И ум, и душа уже есть умаление той всемогущей благости, которая имеется в едином.

Плотин часто говорит о том, что человек не может постичь всех замыслов, которые имеются у Бога, но все же на своем уровне он может понять необходи-мость именно такого устройства мира. Во-первых, зло существует именно для человека. Человек, не знающий зла, не знает и добра. Знание зла необходимо для познания добра. Бог хочет показать нам Свою собственную справедливость, Свою собственную мудрость, но как мы можем увидеть справедливость, если не знаем, что такое несправедливость, как мы можем познать мудрость, если не знаем, что такое глупость?

Подобно тому, как существуют тени и благодаря им мы видим все разнообра-зие нашего мира (не будь теней, все слилось бы в ярком сиянии), так же и зло существует для того, чтобы можно было увидеть мощь единого, увидеть его всемо-гущество, его всеблагость. Поэтому зло — это проявление гармонии мира. Нельзя сказать: уберите зло и тогда мир станет гармоничным, так же как нельзя сказать: уберите тени и мир станет более красивым. Нет, мир без теней не станет более красивым, он просто исчезнет в его яркости — исчезнет для человека. Поэтому для гармонии мира зло существует как необходимая его часть.

Зло существует и для людей, и это есть также проявление Божественной мудрости и Божественной справедливости. Плотин приводит такой пример: если в государстве существует злой правитель, а люди безмолвствуют и бездействуют, то это их не оправдывает — люди должны стремиться к построению благого государ-ства, и только лишь от них самих зависит, насколько хорошее это будет государство. Также и землепашец, если хочет взрастить хороший урожай, должен не только уповать на милость провидения, но и прилагать свой собственный труд. Также и человек должен не просто наблюдать существование в мире зла, а бороться с ним. В этой борьбе со злом проявляется то, что человек сам творец этого зла, того, что он уходит от закона мироздания, и он должен познать эти законы мироздания, подчиниться им и направить свою душу туда, где находятся ее истоки. Эта концепция существования зла в мире была почти полностью усвоена христианским богословием. В частности, такой влиятельный богослов-философ, как блаж. Августин, писал в своей «Исповеди», что проблема существования в мире зла не давала ему покоя, и он в своих колебаниях уходил то в скептицизм, то в манихейство (ересь, утверждавшую существование субстанциального зла параллельно субстанциальному благу). Эти колебания Августина продолжались до тех пор, пока ему в руки не попались трактаты Плотина. В своей «Исповеди» он с присущей ему искренностью пишет о том, что в трактатах Плотина он не нашел учения об Иисусе Христе, о Воплощении и Воскресении, но он почерпнул там учение о нематериальности души, об объяснении зла, о существовании и нематериальности Бога.

Огромное влияние Плотин оказал и на св. Амвросия Медиоланского, а опосредованно, через многих неоплатоников, на псевдо-Дионисия Ареопагита, на Максима Исповедника, на Иоанна Дамаскина, а также на многих западных богословов и философов. Влияние его было огромно, и в первую очередь благодаря тому, что он четко показал, как можно объяснить одновременное существование в мире зла и всеблагого, всемогущего Бога — не двух параллельных миров, злого и благого, а именно ту проблему теодицеи, о которой один философ сказал так: ни одна проблема не породила столько атеистов, сколько проблема теодицеи, т. е. объяснение возможности существования зла в мире, который сотворен всемогущим и всеблагим Богом. Если Бог всемогущ, то Он мог бы создать мир, в котором не было бы зла (и если Он все же творит зло, тогда, видимо, Он сам злой). Если же Бог всеблаг и в то же время творит мир, в котором есть зло, значит, Он не всемогущ. И тогда такие характеристики Бога, как всемогущество и всеблагость противоречат друг другу в глазах многих и многих людей: получается, что Бог или не до конца благ, или не всемогущ. Так вот, Плотин показал ту логику, которой можно решить эту проблему.

Вопрос: Если можно, перечислите точки соприкосновения Плотина с право-славной догматикой.

Ответ: Во-первых, это учение об объяснении существования в мире зла, о том, что зло не имеет субстанциальной природы. Во-вторых, это учение о нематериальности души. Это проблема вообще очень сложная. У многих богословов, в том числе отечественных, мы встречает положение о том, что душа наша материальна, а истинно нематериален только лишь Бог. Впервые эта концепция встречается у Тертуллиана (III в.), который пишет, что материально все: и Бог, и душа, и все на свете. Но тем не менее все мыслители сходятся в одном: даже те, кто считает, что душа наша материальна, а нематериален только Бог, просто как бы подчеркивают отличие Божественной природы от природы нашей души. Никто из них не станет утверждать, что душа наша столь же материальна, как и наше тело. Здесь разница в акцентах: на что мы обращаем большее внимание — на противоположность мира материального и мира душевного, духовного, Божественного, к которому наша душа принадлежит, или на противоположность между Богом-Творцом и тварью. Душа наша есть тоже творение Бога, поэтому противоположна Ему, абсолютно нематериальному. У Плотина все это есть. Единое описывается на апофатическом языке, а все остальное можно описать на катафатическом, в том числе и нашу душу. И здесь мы снова видим сходство мысли Плотина с православной догматикой: введение апофатического и катафатического описания. Хотя Плотин в этом смысле не был первопроходцем, это есть еще у Филона Александрийского, но в наиболее четкой философско-богословской манере это показал именно Плотин. Конечно, у Плотина мы находим множество соблазнительных, с православной точки зрения, моментов — его учение об эманации и учение о трех ипостасях лежат совсем в иной плоскости, чем учения православной догматики.

Итак, спорные проблемы: проблема безликого единого, проблема эманации, т. е. творения не по благой воле, не по Предвечному совету, как учит об этом право-славная догматика, а по некоей силе, превосходящей единое. Получается, что еди-ное не может не творить, и это, в частности, было одной из причин, по которым Ямвлих и Прокл стали приумножать количество ипостасей, и даже ввели ипостаси, превосходящие единое. Кстати, понятие о трех ипостасях тоже впервые было вве-дено Плотином (даже терминология совпадает с православной). Некоторые хри-стианские мыслители старались видеть в плотиновских трех ипостасях три Лица Св. Троицы. В частности, в эпоху Возрождения был такой философ Марсилио Фи-чино, который так и учил, что Бог Отец — это единое, Бог Сын — это ум, а Святой Дух — это душа.

Сюда же относится проблема материи как небытия. Здесь также существуют разногласия среди Отцов Церкви, но в целом христианство говорит о том, что Бог сотворил материю, сотворил весь мир и сказал, что все это «хорошо весьма», так что материя не может быть источником зла. Но то, что источник зла есть небытие и поэтому зло не имеет субстанциального существования, — перешло в православ-ное богословие.

Удивительным образом совпадает с христианским учение Плотина о лично-сти и о понимании человека как личности, как некоего я.

И то, что Бог есть не только благо, но познание Бога без любви к Нему невозможно — этот момент у Плотина также присутствует. Когда мы говорили о том, что единое есть и любящий, и объект любви, и сама любовь, это показывает нам, что достигнуть истинного познания единого без любви нельзя.

Вопрос: Какую роль Плотин определял множеству богов, настаивая на их по-читании?

Ответ: Во-первых, он не настаивал на их почитании. Вспомните момент из биографии Плотина, когда Порфирий позвал его в храм, на что Плотин ответил: «Пусть боги приходят ко мне, а не я к ним». Так что почитать он их не собирался. В этом ответе мы вправе увидеть некоторую гордыню. В то же время Плотин ино-гда называет единое Кроносом, иногда именует его Зевсом, но это нельзя рассмат-ривать как некое философское толкование «Теогонии» Гесиода, просто он исполь-зовал эти имена, чтобы другим было понятнее. Никакой разработанной теогонии у Плотина нет. Иногда он пишет, что идеи в уме — это боги, но это всего лишь дань устоявшейся традиции, не более того. Конечно, Плотин не христианин, но он и не анти-христианин. Он стоит где-то вне христианства, так же, как и по отношению к античной религии: он не противник язычества, но и не сторонник. В этом смысле он как бы наблюдатель. Называя единое Богом, он, конечно, ближе к православному пониманию. Такого разработанного богословия не было у античных философов, стоявших на языческой точке зрения. Когда я стал думать о том, почему Богу было угодно, чтобы появился такой философ, как Плотин, я пришел к выводу, что это было не случайно. Это удивительный случай в истории философии, когда философ приходит к богословским выводам, пользуясь только лишь рассудочным методам. Плотин показал всю силу и, с другой стороны, всю ограниченность человеческого разума, не прибегая ни к языческому учению, ни к христианской догматике. Это тот самый случай, когда философа нельзя упрекнуть ни в какой предвзятости, «несамостоятельности» мышления: здесь, мол, ты опи-раешься на Евангелие, или на Гесиода, или на Гомера... Плотин, что называется, чистый философ. Однажды Владимир Соловьев сказал о Гегеле, что Гегель — это философ по преимуществу, и то же самое можно сказать о Плотине. И именно в этом и состоит роль Плотина в истории философии и в истории богословия: все разумные аргументы можно найти у Плотина, но Плотин же показал и ограниченность разума. Однажды Кант сказал, что он захотел показать место разума, чтобы уступить место вере. Это именно то, что сделал Плотин.

В молодости, читая Плотина и восхищаясь глубиной его мысли, я очень сожалел, что такой гениальный философ не был христианином. Теперь я думаю, что это было не случайно. Может быть, Плотин гораздо больше сделал для христианского богословия, показав силу и ограниченность разума в чистом виде.

Поздний неоплатонизм

Со смертью Плотина история неоплатонизма не заканчивается. Известны еще три, по крайней мере, наиболее известных и влиятельных философа неоплатонизма: Порфирий, ученик Плотина, Ямвлих, философ сирийской школы неоплатонизма, и Прокл, представитель афинской школы.

Сами эти философы не всегда считали себя таковыми: Ямвлих и Прокл назы-вали себя скорее богословами.

**Порфирий**

Порфирий (232 — после 301) был учеником Плотина и издателем его тракта-тов. Кроме того, Порфирию принадлежит множество оригинальных работ. Блж. Августин в своем основном труде «О граде Божием», в той главе, где он дает историко-философское описание, более всего страниц посвящает именно Порфирию.

Позднейшие неоплатоники отошли от истинных взглядов Плотина. Если у Плотина мы видим, что Бог есть единое, есть абсолютное Я, и сказать, что Бог — это некая безличная сущность, просто невозможно, то у позднейших неоплатоников понятие о Боге как абсолютном Я исчезает и Бог становится некоторой безличной субстанцией. Кстати, последующее знакомство с неоплатонизмом происходило не по трактатам Плотина, а скорее по трактатам Ямвлиха и Прокла. Император Юстиниан, как известно, запрещал учение Прокла и его платоновскую академию. Юлиан Отступник, как известно, возрождал язычество, будучи вдохновлен трактатами Ямвлиха. Можно сказать, что Плотин в данном случае имеет четкое алиби: его не запрещали и на нем не основывались.

Блж. Августин указывает, что Порфирий был христианином, но в дальнейшем порвал с христианством. Может быть, он не был православным, может быть, он впал в некую ересь и обиделся, когда его стали в этом обличать. Так или иначе, он полностью порвал с христианством и написал даже работу, которая так и называет-ся «Против христиан». Эта работа не дошла до нас: в 448 г., больше чем через сто лет после смерти Порфирия, она была сожжена. Известно, что в этой работе Пор-фирий указывал на противоречия, существующие в Евангелиях, а также, основываясь на некотором филологическом анализе, утверждал, что книга Даниила не есть книга одного автора и что Моисей также не может быть назван автором всех пяти книг. Он обвинял христиан в том, что они, обосновывая необходимость единобожия, говорят, что Бог — это монарх. Но монарх может править только единосущными ему подданными. Поэтому говоря, что Бог — это монарх, мы тем самым признаем, что существует многобожие и среди этих многих богов есть один Бог — главный. Если же мы говорим, что Бог один, а остальные существа не единосущны Богу, а ниже его, то говорить о Боге как о монархе нельзя. Тогда, скорее, Бог — это пастух. Известно, что образ Пастыря доброго часто употребляется в Евангелии, поэтому этот аргумент Порфирия против христиан не совсем понятен. Целью философии, по Порфирию, является спасение души, и основные его изыскания, так же, как и у Плотина, состоят в нахождении способа очищения души. Порфирий находит четыре вида добродетелей. Первый вид называется у него политическими добродетелями, это аналог этических добродетелей Аристотеля, т.е. умение найти золотую середину, умение жить добропорядочно в настоящем обществе. Второй вид добродетелей — это катартические (от слова катарсис — очищение), т. е. добродетели, которые очищают душу. Аналог этим добродетелям — это стоическая апатия, отсутствие страстей. Третий вид добродетелей — душевные: душа, очистившись от страстей, может направлять свой взгляд к Богу. И четвертый вид — добродетели парадеигматические (от слова парадеигма — образ). Когда душа, очистившись, может уже не изредка направлять себя к Богу, а находится в постоянном созерцании Его, и поэтому душу можно считать достигшей своего спасения.

Наибольшую известность получил трактат Порфирия «Введение к Категори-ям Аристотеля». Именно в этом трактате, который еще часто называется «Пять звучаний», Порфирий ставит вопрос, на который не дает ответа: существуют ли ре-ально общие сущности, такие, как роды и виды, и если существуют, то имеют ли они духовную природу или же телесную? Этот вопрос, получивший название про-блемы универсалий, впоследствии проявится у Боэция и у поздних античных философов и станет основным вопросом для всего западного средневекового фило-софствования и богословия. Сущность проблемы универсалий сводится к спору Аристотеля и Платона о том, существуют ли идеи сами по себе, отдельно, или же они существуют в телах. У Порфирия этот вопрос приобретает гораздо большую ширину и глубину: существуют ли самостоятельно эти общие понятия, а если существуют, то какую природу они имеют, духовную или материальную? И если они существуют несамостоятельно, то каким образом: в уме человека или нет?

Порфирий говорит, что любое тело, любая вещь существует, будучи причастна к пяти характеристикам (отсюда второе название трактата — «Пять звучаний»), которые ее описывают. Это род, вид, видовое отличие, устойчивый признак и неустойчивый признак, или случайный. В соответствии с этим Порфирий строит свою знаменитую классификацию, вошедшую в историю логики под названием «Древо Порфирия». Благодаря этому древу можно восходить к более общим сущностям — родам и, наборот, нисходить к более частным. Скажем, наиболее общая сущность — это субстанция, род. Можно разделить этот род на некоторые виды. Субстанция бывает или телесной, или бестелесной. Телесные существа в свою очередь бывают одушевленные и неодушевленные. Рассмотрим одушевленные существа: они бывают чувствующие и не чувствующие (скажем, животные и растения). Рассмотрим чувствующие существа: они бывают разумные и неразумные. Рассмотрим разумные существа: среди них есть люди, а среди людей уже есть индивиды. Таким образом, нисходя по древу Порфирия, можно увидеть увеличение количества видовых отличий. Некоторый индивид, например, Сократ обладает сущностью, он имеет тело, он живое существо, одушевленное, разумное и т. д. Можно восходить дальше: скажем, отрицая наличие какой-то сущности у Сократа, вы восходите к некоему виду. Убирая некоторые индивидуальные отличия Сократа (например, лысину на голове), мы приходим к пониманию человека вообще. Убирая случайные признаки и оставляя неслучайные, мы приходим к идее человека. Убирая разумное понимание, восходим к одушевленному и т. д. Каждый раз восхождение по древу Порфирия идет за счет того, что мы убираем некоторые характеристики — акциденции. Понятно, почему самая высшая божественная сущность может быть описана только на апофатическом языке — потому что мы отбросили все акциденции. Только отбросив все акциденции, мы приходим к пониманию Бога, — т. е. того, что никак нельзя определить. Само слово «определить» имеет такую лингвистическую нагрузку — положить предел. Древо Порфирия было очень популярным, особенно в средневековье.

**Ямвлих**

Ямвлих (ок. 280 — ок. 330), философ сирийской школы, считал себя пифаго-рейцем, но влияние Плотина и Порфирия на него было весьма большим. Ямвлих предпринял печальную попытку умножения количества ипостасей. В одном из своих трактатов, где он выступает против гностиков, Плотин доказывает, что существуют только три ипостаси — не больше и не меньше. Их просто не может существовать больше или меньше. Это он решил доказать на будущее своим ученикам, чтобы они не вздумали приуменьшать или приумножать количество ипостасей. Так вот, Ямвлих не послушался Плотина и стал говорить о том, что единое можно разделить на два единых: единое как превосходящее, как полностью отрицающее само себя, и единое как благо. У Плотина они соединялись, а у Ямвлиха они разделяются. Единое как благо называется у него благое бытие. Для этого есть у него и другой термин: Отец, порождающий самого себя. Ум Ямвлих также разделяет, утверждая, что ум, с одной стороны, есть вечносущий ум, как ум или как совокупность идей. Вечносущий ум, конечно же, выше, чем совокупность идей, но сам вечносущий ум также разделяется на бытие, возможность бытия и мышление возможности как действительность бытия. Таковы три уровня ума, и каждый из них — бог. Ямвлих — уже чистый язычник: разделяя ипостаси, он давал им названия. Если единое у Ямвлиха раздваивается, а ум сначала раздваивается, а затем растраивается, то душа разделяется еще больше, и таким образом получается огромное количество богов. Всего у Ямвлиха 12 небесных богов, которые распадаются на 360 божеств. Кроме небесных богов, есть еще поднебесные боги, ниже их — творящие боги, ниже — ангелы, ниже них — демоны, еще ниже — герои. Здесь уже полная аналогия с античной языческой теогонией. Религию Ямвлих ставит выше философии, а богослужение (теургию) — выше теории, т. е. созерцания. Как уже упоминалось, Юлиан Отступник предерживался взглядов именно Ямвлиха.

**Прокл и конец античной философии**

Прокл (410—485), представитель афинской школы неоплатонизма, — пожалуй, наиболее известный и наиболее плодовитый из всех этих философов (по утверждению специалистов, Прокл написал больше, чем все античные философы, вместе взятые). Для него характерна не только плодовитость, но и крайняя сухость изложения, читать его очень скучно. Прокл также занимается умножением числа ипостасей. Так же, как и Ямвлих, он именует их богами, а теургию (и вообще религию) ставит выше, чем философию. Еще один отход от идей Плотина проявляется у Прокла в том, что зло у него — это не небытие, а как бы побочный результат взаимодействия благих сущностей. Скажем, солнце (благая сущность) освещает другую благую сущность (дом), и получается тень. Трактаты Прокла (а отнюдь не Плотина) оказали наибольшее влияние на других неоплатоников. У псевдо-Дионисия Ареопагита находят цитаты из Прокла, осмысленные в ином, православном контексте. Обвинения в адрес неоплатонизма за его количество ипостасей, за безликость божества, за эманацию и т. д. касались не столько Плотина, сколько именно Прокла, а также поздних неоплатоников, из которых можно выделить Дамаския, жившего в конце V — начале VI в. и Симпликия (ум. в 549 г.). Эти два философа более известны уже как комментаторы, особенно Симпликий — автор множества комментариев к работам Аристотеля. Вообще все его творчество изобилует цитатами из античных философов, являясь источником для ознакомления с идеями тех философов, работы которых до нас не дошли.

В 529 г. император Юстиниан издает эдикт, закрывающий неоплатоническую школу в Афинах. Неоплатоники, в частности Дамаский и Симпликий, вынуждены уехать в Персию, затем еще дальше — в Сирию, в Багдад. И затем философия в мирском понимании этого слова будет развиваться уже в арабском мире (который сначала арабским не был). С этим эдиктом императора Юстиниана все связывают окончание античной философии.

**Глава: Средневековая философия**

В конце II в. христианская Церковь укрепляется и перед христианским богословием возникают новые задачи. Христианству необходимо уже не просто защищаться от язычества, иудаизма и других религий — возникают задачи распространения и пропаганды учения Христа. Появляется необходимость систематизации христианского богословия.

В это время появляются богословы, которые заложили основы церковно-христианской философской мысли. Это Климент Александрийский, Тертуллиан, Ориген, Минуций Феликс, Лактанций и др. Мы ознакомимся с учениями первых трех — тех, кто во многом способствовал формированию будущей христианской философии.

**Климент Александрийский**

Климент Александрийский (150—215) родился в Александрии — римской провинции на севере Африки. Впервые попытался соединить философию с христианством и разработать собственно христианскую философию. Климент вслед за Филоном Александрийским повторил, что философия есть служанка богословия. Он впервые ставит проблему соотношения философии и религии, веры и разума. Философию и религию он считает не противоречащими друг другу, а дополняющими одна другую. Христианство, по его мнению, объединило в себе древнегреческую философию и Ветхий Завет.

Господь Своим Промыслом ведет все человечество к спасению через Иисуса Христа. Но все народы Он ведет по-разному. Народ Израиля — посредством того, что даровал ему Закон через Моисея, а народы Европы — даровав им философию. Поэтому Сократ для греков — то же, что Моисей для иудеев.

Недостаток древнегреческой философии состоял в том, что она с недоверием и презрением относилась к религии. А недостаток еврейской религии — в том, что она гнушалась философии. Христианство превосходит все эти формы знания тем, что объединяет и религию, данную через ветхозаветных пророков, и философию, через которую древние греки также познали Бога, которого, как сказал апостол Павел, они, сами того не зная, чтили.

Климент не согласен с теми, кто считает, что вера делает знание излишним, но отрицает и позицию гностиков, утверждавших, что есть некое особое знание, которое делает веру ненужной. У Климента философия — «бесценное сокровище, обретению которого мы должны посвящать все свои силы».

Элемент философствования Климент видит и в Евангелии во фразе: "Ищите и обрящете". Нужно искать истину, а это возможно только путем философствования. Разум дан людям неслучайно, и поскольку он имеет своим объектом мысль, а целью — познание истины; и мы должны искать, философствуя и размышляя.

Климент говорит, что философия бывает истинная и ложная. Ложная — это софистика, материалистическая философия и т.д. Истинная философия учит о Боге и человеке, о том, как человеку вернуться к Богу. Истина одна, но путей к ней много. Древним грекам был дарован свет разума, через который они пришли к познанию истины. И свет разума, и Закон, который был дан древним евреям, имеют один и тот же источник — Логос.

Вера и разум не противоречат друг другу. В науках, основанных на разуме, существует субординация. Низшие науки ведут к философии, а философия — к богословию. Философия обязательна для богослова, поскольку она дает в его руки орудие аргументации, метод спора, чтобы проповедовать и защищать христианство.

В споре с гностиками Климент отрицает их подход к проблеме соотношения веры и разума. Он говорит, что соотношение веры и разума гармонично. Каждая способность человеческая (и вера, и разум) необходима. Вера имеет некоторое преимущество, она открывает объекты познания, она более проста, легка, ибо верой обладают все люди. Она дается в готовом виде, и в познании всегда присутствует элемент веры. Человек принимает на веру многие положения в качестве недоказуемых — это то, о чем говорили древние. Или из книг, или от других людей, или как гипотезу — в любом случае все наше рациональное знание основывается на некоторых положениях, в которые человек просто верит. Однако вера как фундамент недостаточна, ибо на этом фундаменте должно быть некое стройное здание, построенное при помощи рациональных аргументов. Поэтому вера и разум не исключают, а дополняют друг друга. Вера есть фундамент знания, а рациональное знание — стены, воздвигнутые на этом фундаменте. Стены без фундамента разрушаются, но и фундамент без стен — это еще не здание. Значит, без веры нет знания, а без знания вера — пуста.

И вера, и знание есть проявление одной и той же общей способности — разумности. Поэтому идеал каждого христианина — достичь именно этой разумности, которую Климент именует истинным гносисом, вбирающим в себя и рассудочное знание, и христианскую веру. Христианский гносис — это та же самая христианская вера, доведенная до понимания с помощью интеллектуального, рассудочного осмысления. И в этом понимании взаимоотношения веры и разума Климент Александрийский стоит в начале той традиции, которой будут придерживаться потом и Августин, и Ансельм Кентерберийский, и Фома Аквинский, и другие христианские богословы.

Каким образом человек может познать Бога? Как можно понять то, что стоит выше всего и непознаваемо? Климент разделял античный принцип, согласно которому подобное познается подобным. Поэтому если человек может познавать Бога, то он каким-то образом имеет в себе божественную природу. Но поскольку Бог во всем превосходит человека, то процесс познания Бога — процесс бесконечный и недостижимый в рамках одной человеческой жизни. Следовательно, для истинного познания необходимо откровение. Потому и существуют две формы религии: естественное познание Бога и религия Откровения, которое, в частности, было дано древнему Израилю. Христианская религия объединяет в себе естественную религию и религию Откровения и поэтому является истинной и окончательной религией.

Климент Александрийский во многом был близок к Платону — в понимании Бога как бесконечного Существа, имеющего ту же природу, что и человеческая душа. Вполне возможно, что это понимание Климент взял у своего иудейского предшественника — Филона Александрийского. У него же он взял аллегорический метод толкования и объяснения Св. Писания. В частности, Климент толкует сотворение Богом мира из небытия так, как говорит об этом Платон в диалоге "Тимей": сотворение из некоторого беспорядка, из хаоса.

Вторую ипостась Св. Троицы — Иисуса Христа — Климент видит и как Сына Божия, и как Логос, и как энергию, исходящую от Отца, объединяя в этом видении и стоические, и платоновские, и филоновские элементы. Таким образом, Климент Александрийский заложил основы гармоничного сосуществования христианской религии Откровения и языческой философии.

**Тертуллиан**

Другой подход к этой проблеме мы видим у Тертуллиана — младшего современника Климента Александрийского. Тертуллиан происходил из северной Африки, из Карфагена (160—220). И как личность, и по своему учению Тертуллиан во многом отличается от Климента. Пылкий, воодушевленный, он часто облекал свои мнения в форму гневных высказываний. В конце жизни Тертуллиан отошел от христианской веры и примкнул к ереси монтанистов, а потом основал свою собственную ересь и умер в отступлении от христианской Церкви.

Будучи противником философии, Тертуллиан в своих сочинениях избегает философских терминов, поэтому читать его в этом плане легко. Общая позиция Тертуллиана состояла в том, что философия абсолютно чужда христианству. Тем не менее, считая очевидными многие стоические положения, Тертуллиан привлек их в свое учение, в котором встречаются к тому же и кинические, и сократовские положения. Выходит, что он одновременно и осуждал греческих философов, и использовал их понятия.

Основной тезис Тертуллиана состоит в том, что человечество, изобретя философию, слишком все извратило. Человек должен жить более просто, не прибегая к излишнему мудрствованию в виде различных философских систем. Он должен обратиться к естественному состоянию через христианскую веру, аскетизм и самопознание.

Вера в Иисуса Христа уже содержит в себе всю истину во всей полноте, она не нуждается ни в каком доказательстве и ни в какой философии. Вера научая убеждает, а не убеждая научает. Не нужно никакого убеждения. Философы не имеют никакой твердой основы в своих учениях. Такой основой может быть только Евангелие, только Благая Весть. И после проповеди Евангелия у христиан нет необходимости ни в каком исследовании.

В толковании Св. Писания Тертуллиан избегал всякого аллегоризма, понимая Писание только буквально. Всякое аллегорическое толкование возникает тогда, когда человек считает, что он, если можно так сказать, несколько умнее Автора Св. Писания. Если Господь что-то хотел сказать, то Он это и сказал. Человек в своей гордыне придумывает всякие аллегорические толкования, которые лишь уводят христиан от истины. Если что-то в Библии непонятно, если что-то кажется противоречащим здравому смыслу или противоречит другим положениям Св. Писания, то это означает, что истина, сокрытая в Библии, превосходит наше понимание. Это лишний раз доказывает богодухновенность истины, данной нам в Писании. Это высшая истина, в которую можно лишь верить, а не подвергать ее каким-то сомнениям и толкованиям. И верить надо тем более, чем меньше она тривиальна и чем более парадоксальна.

Отсюда вытекает известный тертуллиановский тезис: "Верую, ибо абсурдно". Эта фраза самому Тертуллиану не принадлежит, но у него встречается много выражений, в которых видна приверженность данному тезису, например: “После погребения Христос воскрес, и это несомненно, ибо невозможно”. Евангельские события не укладываются в рамки никакого человеческого понимания. Каким образом можно вывести истины, изложенные в Евангелии? Какой человеческий разум может придумать, что девственница рождает Сына Божьего, Который является и Человеком, и Богом? Он никому не известен, Он не царь, как того хотел ветхозаветный Израиль. Он гоним, предан позорной смерти, умирает, потом воскресает, а ученики Его не узнают. Поэтому Тертуллиан заявляет, что он верует, ибо его вера абсурдна. Абсурдность христианства есть высшая мера его истинности, высшее свидетельство его Божественного происхождения.

Но Тертуллиан отрицает не весь разум, а чрезмерный интеллектуализм, который был присущ древним грекам. Истину Тертуллиан призывает видеть в глубинах души. Для этого надо упростить душу, лишить ее мудрствования. В такой душе, где нет ничего наносного, ничего чуждого, нет никакой философии, и находится истинное знание о Боге, поскольку душа по природе христианка.

С другой стороны, в трактате "О свидетельствах души" Тертуллиан заявляет, что душа не родилась христианкой. Эти фразы кажутся противоречащими друг другу. Однако Тертуллиан имеет в виду то, что каждая душа имеет в своих глубинах способность познать Бога, стать христианкой. Но христианами люди не рождаются, это не дается как нечто готовое. Человек должен открыть в глубинах души свою истинную природу. В этом задача каждого человека. Было бы слишком легко, если бы душа была и по природе и по рождению христианка.

Путь к вере, по Тертуллиану, пролегает не только через Откровение, не только через Св. Писание, но и через самопознание. Тертуллиан утверждает, что изобретения философов ниже свидетельства души, поскольку душа старше любого слова. Именно поэтому, считает Тертуллиан, Иисус Христос в качестве Своих апостолов выбрал простых рыбаков, а не философов, т.е. людей, неимеющих лишнего знания, а только чистую душу.

Отход от чистоты души к ее философизации порождает все ереси, поэтому, как говорит Тертуллиан, если мудрость мира сего есть безумие, то безумие есть мудрость, т.е. истинная философия есть отказ от всякой мудрости, от всякой философии. Главная причина всех ересей есть философия. Поэтому, стараясь сохранить единство Церкви (а в то время уже возникают ереси гностицизма, монтанизма и др.), Тертуллиан старался уязвить философию, считая, что именно она виновна в появлении ересей. Этому посвящен трактат "К язычникам". Он утверждает, что Аристотель дал орудие еретикам, а Сократ есть орудие диавола для того, чтобы вести людей к погибели.

"Что общего у Афин и Иерусалима? У Академии и Церкви? У философии и христианства?" — риторически вопрошает Тертуллиан. В XX в. эти же фразы повторит известный русский философ Лев Шестов. Он повторит положение Тертуллиана о превосходстве веры над философией. Но Тертуллиан использует сократовский метод самопознания, кинический принцип опрощения жизни и многие стоические положения.

Тертуллиан утверждает, что существует некоторая единая познавательная способность, чувства и разум — проявления этой способности. И в мыслях, и в чувствах проявляется одна душа. И чувства, и разум по своей природе безошибочны и дают нам истину в ее полноте, в ее целостности. Ошибается в дальнейшем человек, который неправильно использует данные чувства и разума.

Потом Тертуллиан примкнул к ереси монтанистов — видимо, потому, что они, будучи мистически настроенными, утверждали приоритет своего внутреннего мира перед Откровением. Монтанисты пришли к выводу, что откровение, которое было дано Монтану, в некотором смысле выше Откровений, которые даны апостолам, как Откровения, данные Иисусу Христу, выше откровений, данных Моисею.

В своем понимании души и, главным образом, Бога Тертуллиан основывался на стоических положениях. Правда, есть и расхождения. Он считал, что Бог непостижим, хотя свойства Его видны из Его творений, т.е. из природы. Поскольку природа едина, то Бог Един, поскольку сотворена, то Бог Благ. Но вслед за стоиками Тертуллиан повторяет, что Бог есть некий материальный дух. И вообще в мире нет ничего нематериального. Материальность имеет только разные оттенки, разные степени. Материальность души отличается от материальности вещей, а материальность Бога превосходит материальность души. Бестелесного ничего нет. Сам Бог есть Тело (трактат "О душе"). Душа тоже телесна, ибо в противном случае она не могла бы руководить телом. Душа — это тончайшее тело, разлитое в нашем материальном теле, во всем человеке. В качестве доказательства Тертуллиан приводит тот факт, что человек при рождении наследует материальные свойства родителей, что ребенок похож на родителей не только внешне, но и некоторыми чертами характера, т.е. душой.

Некоторые аргументы Тертуллиан черпает и в Библии, приводя известную притчу о богаче и Лазаре, где сказано, что душа Лазаря наслаждается прохладой, а душа богача мучается от жажды. Мучения и наслаждение не могут испытывать те, кто не наделен телесной природой. Однако вслед за стоиками Тертуллиан утверждает, что, с одной стороны, судьба человека полностью определена Божественным провидением (Бог предвидел все — даже гонения на христиан), но не отрицает человеческой свободы, иначе не нужен был бы закон. Человек свободен и может выбирать между добром и злом. Будучи не совсем благ, не имея совершенной божественной природы, человек часто выбирает не совсем то, что ему нужно. Задача человеческой жизни состоит в выборе между добром и злом в пользу добра. Человек должен становиться добродетельным, т.е. тем, что заложено в природе его души.

**Ориген**

Ориген (185—254) тоже происходил из Северной Африки. Родился в христианской семье. Одном время учился вместе с Плотином у Аммония Саккаса. Порфирий отзывался о нем чрезвычайно высоко.

Влияние Оригена на последующую христианскую мысль невозможно преувеличить, поскольку ему принадлежит роль первопроходца во многих вопросах, в том числе и в смене философских ориентиров. Если до Оригена христианство в основном ориентировалось на стоическую философию, то Ориген был первым, кто сделал упор на платонизм, который в дальнейшем и в западной, и в восточной философии стал, вместе с плотиновской философией, основой христианской философии.

Это был чрезвычайно образованный в области философии человек, но, в отличие от Плотина, он считал, что вера выше философии. Человеческий разум может существовать для того, чтобы прояснять положения христианства. Философия не вредит Библии, а Библия не мешает философии, поскольку христианство не имеет ничего противоразумного. В Писании есть все, но чтобы правильно понять истину, нужна хорошая философская образованность, нужно уметь толковать то, что изложено в Библии.

Основные философские мысли Оригена изложены в трактате "О началах". Кроме того, у него есть трактат "Против Кельса". Ориген писал много работ, и во многих его трактатах не содержится тех еретических учений, за которые оригенизм был осужден. Вся его ересь — в трактате "О началах", где он излагает свое понимание Бога, хотя во многом оно и близко православному пониманию.

Бог Един и Единствен, т.е. Он — Монада и Генада. Бог есть Ум и Источник ума. Он лишен всякой материальности. Он выше всяческого бытия, сущности и мышления. Бог полностью непостижим. Судить о Нем можно с помощью апофатического богословия, а положительные термины распространяются только на Его творения. Бог не может быть телом, ибо тело временно, делимо, состоит из частей. Бог же вечен, прост и неизменяем. Бога-Сына Ориген трактует как Премудрость, как Логос, как Слово Божие. Рождение Бога-Сына Ориген описывает часто теми же словами, что и Плотин. Рождение Сына есть вечный процесс.

Ориген был первым христианским богословом, который применил к Лицам Св. Троицы термин "ипостась" и достаточно последовательно проводил принцип Единства Бога в Его Троичности. Основной отход от христианской веры состоит в его учении о мире, в космологии и учении о душе. Ориген утверждает, что мир сотворен из ничего, иначе материя была бы совечна Богу, но поскольку Бог не может не творить, то это творение продолжается вечно, т.к. если Бог в какой-то момент не творил бы, то Он не был бы Творцом, а это невозможно. Бог не может быть непостоянным и изменчивым. Поэтому мир творится всегда — значит, творятся разные миры. В отличие от стоиков, Ориген считает, что эти миры не повторяют один другой, но развиваются. И в этом развитии существует прогресс. Эти миры ограничены в пространстве и во времени.

В начале, когда Бог творит мир, Он творит души. Однако души, будучи свободными, начинают отпадать от Бога, охладевать к Нему, поэтому для того, чтобы остановить это падение, Бог творит мир. То, что души отпадают от Бога, Ориген видит в этимологии слова «душа», восходящей к слову "psuchestai" — "охлаждаться". Сама природа души состоит в том, что души охлаждаются в своей любви к Богу. При творении души перед ней ставится задача стремиться к своему Творцу, к Богу. Но соединение с Богом осуществляется посредством огромного напряжения, и многие души этого не выдержали, только душа Иисуса Христа смогла соединиться сБогом, в то время как другие души отпали. Соединившись с Богом, душа Иисуса Христа стала ипостасью и Вторым Лицом Бога. Но в конце нашего мира все души спасутся и придут в первоначальное состояние. Эта теория (возвращение душ в первоначальное состояние, апокатастасис) — одна из еретических теорий Оригена. В конце мира всех нас ожидает воскресение в телесной природе, однако это воскресение Ориген видит как получение нами сущности тела, как бы семенного начала нашего тела. Это светоносный эфир.

**АВРЕЛИЙ АВГУСТИН**

Жизнь и произведения

Блаж. Августин (или латинское: св. Аврелий Августин) — не просто один из выдающихся философов Средневековья, а философ, положивший начало всему средневековому методу философствования. До Августина, собственно говоря, христианской философии, как таковой, еще не было, предпринимались лишь попытки философствовать, опираясь на положения и догматы Св. Писания, основы христианства. Августин явился именно тем гением философии (не говоря о других его достоинствах: он был замечательный богослов, церковный деятель, епископ), который заложил начала нового философствования.

В целом философия идет по пути смены направлений, философских парадигм. Мы уже изучали парадигмы досократовской философии, парадигмы философии классического и эллинистического периодов и видели, что каждый раз между двумя парадигмами есть период, когда критическая философия подрывает основы предыдущего метода философствования. Так было со школой софистов, когда они разрушили философствование досократовских школ; так случилось и с древнегреческой эллинистической философией, когда скептики подорвали основы стоической, эпикурейской и других школ. И только гений Плотина позволил философии с честью выйти из этого сражения и заложить основу для следующего философствования. Так же как и Сократ, Плотин нашел принцип, который дал возможность преодолеть совершенно непобедимые, на первый взгляд, скептические аргументы, нашел способ интраспекции, способ самопознания. Философом, который продолжил дело Плотина, основываясь на христианском, а не на языческом (как это было у Плотина) мировоззрении, стал блж. Августин. Можно сказать, что Плотин явился для Августина первым толчком для создания новой философии.

Августин очень многое взял от Плотина, критически его переработав, и от многого отказался — от тех языческих положений, которые никак не могли быть перенесены в христианскую философию.

Благодаря творческому синтезу философии Плотина и христианского богословия Августином была создана, без преувеличения, гениальнейшая, величественная и стройная философская система, просуществовавшая на протяжении почти тысячи лет — до 13 века, когда усилиями Фомы Аквинского была создана несколько другая школа философствования. До того Августин безраздельно господствовал над умами и сердцами богословов и философов Западной Европы.

Родился Августин в 354 году в г.Тагасте на севере Африки. Отец его был язычником, мать — христианкой. Прожив в семье молодые годы, Августин после смерти отца решил уехать из дома, несмотря на уговоры матери не поддаваться светским увеселениям. 15-летний юноша уезжает в Карфаген, где получает достойное своего времени образование. Здесь в руки ему попадает диалог Цицерона "Гортензий" — работа, которая впоследствии была утеряна, из-за чего мы не можем узнать, что прочел Августин и что навеки поразило его, вселило в его сердце пламенную любовь к философии. Сам Августин пишет в своей "Исповеди", что именно цицероновский "Гортензий" возбудил в нем интерес к философствованию.

Августин знакомится в Карфагене с манихеями, которые убеждают его в том, что именно их религия является истинной. Им удавалось увязывать христианские положения, которые были близки Августину, с теми философскими положениями, которые казались ему логичными. Августину казалось, что манихеи действительно логично объясняют с философской точки зрения многие положения христианства, которые нельзя понять, непосредственно читая Св. Писание.

В возрасте 30 лет Августин едет в Рим, где происходит изменение его мировоззрения: мало-помалу он разочаровывается в манихейской религии и все больше склоняется к скептицизму. Вскоре после этого Августин отправляется в Милан, где преподает риторику. В Милане в это время епископом был св. Амвросий Медиоланский. Он тепло принял Августина, они близко сошлись друг с другом, и отеческое попечение владыки еще больше подвигло Августина к более глубокому принятию истин христианства. Он все более внимательно вчитывается в тексты Св. Писания.

Но Августин испытывает некоторую чисто философскую неудовлетворенность: он никак не может для себя решить проблему зла. То решение, которое предлагали манихеи (о существовании двух богов — одного доброго, а другого злого) Августина не устраивает. Но и понять, каким образом зло существует в мире при Благом и Всемогущем Боге, он пока еще не может.

В 386 году Августин под влиянием св. Амвросия Медиоланского принимает Св. Крещение. Примерно в это же время или немногим ранее, как пишет Августин в своей "Исповеди", в руки ему попадает книга одного платоника, переведенная с греческого на латынь. Этим платоником оказался Плотин. Именно благодаря его книгам Августин нашел для себя ответ на вопрос о происхождении зла в мире. Последнее препятствие было, таким образом, устранено, и больше ничто не удерживало Августина от полного воцерковления. Вот что пишет сам Августин в своей "Исповеди" ("Исповедь" обращена к Богу и является как бы диалогом его с Богом): "Ты доставил мне через одного человека, надутого чудовищной гордостью, некоторую книгу платоника, переведенную с греческого на латинский. Я прочитал там, не в тех же, правда, словах, но то же самое, со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог..." (и далее — цитата из Евангелия от Иоанна)... Также прочел я там, что Слово, Бог, родилось "не от крови, не от хотения мужа, не от хотения плоти", а от Бога... Я выискал, что в этих книгах на всякие лады и по-разному сказано, что Сын, обладая свойствами Отца, не полагал Себя самозванцем, считая Себя равным Богу, Он ведь по природе Своей и есть Бог".

На нескольких страницах Августин описывает, что именно он прочитал у Плотина. Оказывается, многие положения христианства Августин прочитал именно у Плотина (правда, здесь же он указывает и те христианские истины, которые он не прочитал у Плотина). После этого он в 386 году пишет свою первую работу "Против академиков", которая полагает начало его философской системе. Вообще Августин написал чрезвычайно много работ; для нас важны прежде всего его философские произведения. В первой работе, "Против академиков" (напоминаю, что академики — это академические скептики), Августин порывает со своим печальным прошлым — со скептицизмом. Он опровергает скептицизм и полностью (душой, сердцем и умом) становится истинным христианином.

В последующие годы он пишет "О жизни блаженной", "О порядке", трактаты против манихеев. В 388 году, вскоре после смерти матери, Августин переезжает в Тагаст, где основывает общину и живет там почти монастырской жизнью. Пишет разнообразные работы (диалоги "О количестве души", "О свободной воле" и др.).

В 396 году Августин рукоположен во епископа Гиппонского. Будучи епископом, он пишет фундаментальные свои работы: "О Троице", "О граде Божием", "Исповедь". В последующие годы активно ведет борьбу с пелагианами, пишет много работ о первородном грехе, борясь с пелагианской ересью. Умер Августин в 430 году, во время нашествия вандалов на север Африки.

**Отношение к античной философии**

Чтобы понять философию Августина, нужно прежде всего понять его отношение к античной философии. В 7-й книге "О граде Божием" Августин излагает свое отношение к древнегреческой философии в форме краткого историко-философского экскурса. Он пишет о том, что греческая философия возникает сразу в двух школах — италийской и ионийской. Основоположником первой был Пифагор, второй — Фалес Милетский. Августин указывает на то, что Пифагор первым стал употреблять термин "философия". От Фалеса через Анаксимандра, Анаксимена, Анаксагора, Диогена Аполлонийского и Архелая философия приходит к Сократу. Именно Сократ первым направил философию на изучение нравов; до этого изучали природу. Сократ первым стал понимать, что познать Бога и вещи можно лишь чистой душой. Однако Сократ был таким человеком, что выводил на свет глупость своих современников, за что его не любили и в конце концов казнили. Впоследствии же стали почитать до того, что одного из его врагов, как пишет Августин, по навету которого Сократ был казнен, толпа растерзала, а второй спасся только бегством из Афин.

Образовалось множество школ, однако все они брали какой-то аспект сократовской философии, и только Платон был лучшим учеником Сократа, сумевшим развить истинные черты сократовской философии.

Правда, Платон имеет своим первоисточником философию не только Сократа, но и Пифагора. Как указывает Августин, от Пифагора Платон взял созерцательную часть — исследование истины, а деятельную часть — устроение жизненных вопросов — он взял от Сократа.

Всю философию Платона Августин разделяет на три части: натуральная (то есть физическая) часть, рациональная (логика) и этическая. Во всех своих частях Платон показал, что он выше всех античных философов и единственный, кто вплотную приблизился к положениям христианства.

В физической части Платон первым показал, что Бог нематериален, что Он выше всякого изменчивого и в материальной, и в душевной жизни. Платон первым показал также, что все существует благодаря Богу, что Бог все сотворил, Сам не будучи сотворенным, и что, наблюдая изменчивость мира, понимая, что мир все-таки познаваем, и стремясь таким образом к истине, Платон первым узнал о том, что существуют некоторые нематериальные образы — идеи. Не зная фразы из Послания к Римлянам ап. Павла (1:20) о том, что "Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы", Платон понял все это, еще не живя во времена Августина. В логической (рациональной) части Платон также был выше всех философов, поскольку доказал, что постигаемое умом выше того, что постигается чувствами. И в этике, нравственной части своей философии, Платон также был выше всех остальных, ибо, во-первых, показал, что блажен лишь тот, кто познал Бога; что познание Бога есть высшее благо (это тот взгляд, который содержится и в Св. Писании).

Августин высказывает две противоположные точки зрения. С одной стороны, он пишет, что Платон пришел к этому путем своих собственных философских размышлений, а с другой — он пишет, что Платон какое-то время жил в Египте и, как указывают некоторые, мог слышать пророка Иеремию (хотя сам Августин и доказывает, что он Платон жил позднее). Другие говорят, что Платон мог читать Септуагинту, хотя Августин доказывает, что Платон жил раньше, но соглашается с тем, что тем или иным способом Платон познакомился, будучи в Египте, с мудростью, изложенной в Ветхом Завете. Хотя, по всей видимости, Платон просто описал то, что сказано в книге Исхода ("Я есмь Сущий"), и в диалоге "Тимей" изложил то, что изложено в первых главах книги Бытия. Другие диалоги Августин цитирует, не называя их названия или просто включая мысли из них в контекст своих собственных размышлений.

К остальным философским школам у Августина отношение достаточно противоречивое. Он описывает свое отношение к стоикам и обращает внимание только на их учении о душе, точнее о страстях в душе. Некоторые стоики утверждают, что мудрец должен не иметь страстей, и в этом Платон выше стоиков. Августин тем не менее описывает случай, который встречается в "Аттических ночах" у Авла Геллия, когда некий стоик плыл на корабле и разыгрался шторм. Все заметили, как этот стоик страшно испугался и побледнел, и, когда шторм утих, все стали смеяться над ним: как же так, ты провозглашаешь воздержание от страстей, а сам испугался больше всех. На что этот философ сказал: "Вам за ваши пустые души бояться нечего, а мне за мою божественную душу есть чего бояться". И дальше, как пишет Августин, Авл Геллий описывает, как философ доказывает, что мудрец отнюдь не должен не иметь страстей, он обязан только ими владеть. Это, по мнению Августина, роднит стоиков с платониками и возвышает этих философов. Эпикурейскую школу Августин выставляет в самом неприглядном свете, и, вероятно, от Августина пошел миф об эпикурейцах как о философах, практикующих только лишь чувственные наслаждения, хотя в своей теории познания Августин часто соглашался с эпикурейцами и многое взял именно от их гносеологии. Философов-киников Августин называл "собачьими философами", сводя всю их философию к половой разнузданности. Полностью забыв Демокрита, он вообще его не упоминает.

Августин не упоминает Аристотеля, которого он воспринимал лишь как ученика и последователя Платона. Различия между Платоном и Аристотелем, которое бытовало в позднем Средневековье и особенно в эпоху Возрождения, в Средние века не было: Аристотель считался просто учеником Платона.

Про Плотина Августин пишет, что в нем вновь воссияло светлое лицо Платона. У него Августин вычитал многие истины Св. Писания, а самое главное, Августин взял его метод — метод, благодаря которому смог преодолеть свой собственный скептицизм и свое собственное манихейство, решить проблему зла и доказать, что истина существует и является познаваемой.

Невероятно высоко Августин относился к ученику Плотина Порфирию, что кажется тем более удивительным, что Порфирий был явно ниже своего учителя по уровню философствования, а кроме того, был известен своим ярым антихристианским трактатом и вообще своей антихристианской направленностью.

Августин очень много, может быть, больше всего, посвящает страниц анализу философии Порфирия (и даже не философии, а демонологии) и называет Порфирия ученейшим из философов и видит превосходство Порфирия над Плотином в том, что он гораздо ближе подходит к христианской трактовке ипостаси. Не просто ближе — он пишет, что у Порфирия христианская трактовка ипостасей, в то время как у Плотина ипостаси занимают иерархическую субординацию. Порфирий отказался от идеи о круговороте душ, преодолев таким образом заблуждение о перевоплощении людей; отказался от учения о знании как припоминании; учил о благодати Божией; учил об уважении к Богу и к евреям.

Почему таково отношение Августина к Порфирию? Возможно, потому, что таким образом Августин хотел повлиять на учеников и последователей Порфирия, которых было чрезвычайно много и в Риме, и в Милане, и на севере Африки, и приблизить их к христианству, показать, что дорога в христианскую Церковь им не закрыта, что они благодаря своей собственной философии так же, как и Августин, смогут прийти в лоно христианской Церкви.

В целом Августин оценивал античную философию так же, как и предыдущие богословы, отцы Церкви — Тертуллиан, Татиан и Юстин, называя пестрым собранием различных философских истин, которые не могли в целом достичь истин, открытых в Св. Писании.

Вера и разум

В "Монологах" Августин говорите: "Я желаю знать Бога и душу". — "И ничего более"? — спрашивает Августин и отвечает: "Решительно ничего. В этих словах ключ ко всей его философии. Собственно говоря, любая философия, особенно религиозная, может быть сведена к этим двум словам. Что такое душа (и, соответственно, что такое человек) и как мы можем знать Бога, как душа может познать Бога, прийти к Богу и получить спасение, кто такой Бог, как Он создал мир и т.п. Из этих двух проблем вытекают, собственно говоря, все вопросы — гносеологические, онтологические, аксиологические, этические и т.д. Поэтому прежде чем приступить к философии Августина, поговорим о том, каким методом собирался Августин строить свою философию.

Естественно, в любой религиозной философии возникает антитеза двух методов: веры и разума. То, что в более общем виде может быть выражено как противоречие между религиозным и философским методами познания. Мы помним, как до этого решались подобные проблемы — или пытались обрести гармонию, или исключали одно. Августин пытается мыслить шире и впервые вводит положение о том, что вера и знание, различаясь, все же не исключают друг друга. Вера есть один из видов знания, один из видов разума. Вера противопоставляется только постигающему, рациональному мышлению. Но вера тоже есть мышление. Не всякое мышление есть вера, но всякая вера есть мышление, пишет Августин. В доказательство он приводит тот факт, что религия есть только у мыслящего существа — человека. Поэтому и вера есть только у того, кто может мыслить. Так что в любом познании всегда вера и понимание сменяют друг друга. Они не отрицают друг друга, а просто находятся на своих местах.

В любом познании прежде всего имеет место вера: ученик верит своему учителю, ребенок верит родителям, ученый верит своим предшественникам, верит книгам, которые читает, — если каждый будет подвергать сомнению все и начинать все сначала, то никакого познания вообще не будет. Поэтому вера прежде понимания, но ниже него, потому что дальше человек начинает понимать то, во что он верил. Он переходит на новый уровень благодаря своему познанию, своим умственным способностям: начинает понимать то, во что раньше верил. То есть по времени первична вера, а по сути первичен разум.

Мысль о приоритете разума у Августина не является случайной. В "О граде Божием" мы видим даже некоторый гимн разуму. Августин пишет, что всякий человек стремится к истине, к познанию, и для человека тягостно потерять способность быть разумным, о чем говорит тот факт, что любой человек предпочтет быть в здравом уме и бедствующим, нежели радующимся и сумасшедшим (ср. у Пушкина: “Не дай мне Бог сойти с ума, уж лучше посох и сума...”). Иногда Августин довольно снисходительно отзывается о людях, которые не могут постигать истину разумом, говоря о том, что большинству достаточно веры. Если они ленивы и не способны к наукам, пусть верят, пишет Августин. Но в целом, если рассматривать веру в контексте знания, то вера оказывается шире понимания. Не все можно понять, но во все можно верить. Что я понимаю, тому верю, но не все, во что я верю, я понимаю; можно лишь верить, но не понимать. Но если я понимаю, то я в это уже верю. Вера оказывается шире, чем понимание.

В этом плане Августин все области человеческого познания делит на три вида:

- те области, которые доступны лишь человеческой вере (история);

- те области, где вера равна пониманию (доказательные науки — логика и математика);

- та область, где понимание возможно только через веру (религия).

Поэтому между верой и пониманием существует достаточно тесная связь. В этом аспекте блж. Августин цитирует пророка Исаию: "Если не поверите, не поймете". Отсюда вытекает та августиновская максима, которая была главенствующей во все средние века: верую, чтобы понимать. Таким образом, вера и разум находятся не просто в гармонии; они являются как бы ветвями одного корня, одной человеческой способности — способности к познанию. Вера не противоразумна, а сверхразумна. Она не противоречит разуму, а является его высшим уровнем. Хотя отношения между верой и разумом более сложны: в некоторых аспектах разум он ставит на более высокое место, а в других наоборот.

Иногда Августин называет веру разумом Бога. Человек не может всего понять, он может лишь верить; Божественный разум — это и есть вера; глубокая вера и разум тождественны.

Августин по-разному относится и к порождению человеческого разума, к наукам: есть науки полезные и науки вредные — науки, которые следует развивать, и науки, от которых стоит отказаться. Развивать стоит те науки, которые помогают понять Св. Писание: теорию знаков, учение о языке, естественные науки, помогающие понять Св. Историю (минералогия, зоология, география, математика — она поможет разобраться в таинстве чисел, изложенные в Св. Писании), музыку, медицину, историю. Все это науки, имеющие Божественное происхождение, поэтому они нужны людям. Те же науки, которые изобретены людьми, являются вредными и от них следует отказаться: астрология, магия, разного рода театральные представления.

**Опровержение скептицизма.**

Самопознание как исходный пункт философствования

Августин в своей концепции истины исходит из фразы, которую произносит Спаситель: "Я есмь путь, и истина, и жизнь". Поэтому Августина уверен, что проблема существования истины и познания ее является основной, ключевой для христианской философии. Если истина не существует, как утверждают скептики, то не существует и Бог. А если истина непознаваема, то и Бог непознаваем и для нас закрыты все пути к спасению. Поэтому для Августина чрезвычайно важно опровержение скептиков, важно доказать, что истина и существует, и познаваема.

Этой проблеме Августин посвящает свой первый трактат "Против академиков", в котором он излагает свои аргументы против скептицизма. Скептицизм для Августина — злейший враг; он подтачивает основы морали, доказывая, что все истинно или все ложно, и человек только выбирает то, что ему нравится. Скептицизм подтачивает основы религии, доказывая, что Бог есть или что Бога нет, как каждому угодно.

Однако скептик сам себе противоречит, считает Августин. Ибо если академики указывают на то, что невозможно познать истину и можно познать лишь истинноподобное, то Августин отвечает, что в этой фразе есть противоречие: как мы можем знать истинноподобное, не зная истины? Это все равно что утверждать, будто сын похож на отца, но при этом отца не знать.

Августин указывает, что фраза "знание истины невозможно" противоречива сама по себе, потому что человек, выражающий такое мнение, претендует на то, что эта фраза истинна. Значит, он тем самым утверждает, что истина есть. Если же мы скажем, что эта фраза ложна, то, следовательно, знание истины возможно, и истина, опять же, существует. В обоих случаях из этого постулата скептиков вытекает, что истина существует.

Еще один аргумент выдвигает Августин: сами скептики всегда аргументируют, доказывают, т.е. верят в истинность доказательств — логических правил и законов. В частности, Августин говорит о законе исключенного третьего и законе противоречия. Как бы люди ни старались, ничего нового они придумать не смогут: вещь или существует, или не существует. И этот закон будет всегда истинен, как бы с ним ни спорили. Все или истинно, или ложно — сама по себе эта фраза истинна.

Не могут спорить скептики и с истинами математики: 2х2=4; 3х3=9. Это является абсолютной непререкаемой истиной.

В споре против скептиков Августин прибегает и к одному эпикурейскому аргументу: он говорит о том, что скептики напрасно обвиняют чувства в том, что они не выдают нам истины. Это не так, поскольку чувства лишь извещают нас о внешнем мире. Чувства не могут ошибаться; ошибаются не чувства, а судящий о них разум.

Августин говорит об аргументе скептиков (весло, погруженное в воду, кажется сломанным, а в воздухе оно прямое; каково же оно на самом деле?), что это совершенно верно: чувства правильно показывают картину, так как весло, погруженное в воду, кажется сломанным. Удивительно было бы, если бы чувства показывали обратную картину. Мы должны сделать соответствующие выводы из этого преломления, замечает Августин.

Для скептиков органы наших чувств были границей, за пределы которой мы не можем выйти. Для Августина наоборот: чувства — это то, что связывает человека с миром. Здесь отличие Августина от Плотина, для которого все познание состоит лишь из познания своего собственного мыслящего "я". Плотин абсолютно не доверял своим чувствам, поскольку чувства дают знание о материальном мире, а материальный мир есть мир теней, мир зла, на который не стоит обращать внимания. Но Августин все же следовал именно плотиновскому методу самопознания. Почему? Потому что, в конце концов, Августин выдвигает еще один аргумент против скептиков: если человек сомневается, то он мыслит, он существует — и это истина. Нельзя сомневаться в собственном сомнении — это самая очевидная истина. Вот что пишет он об этом в книге 11 "О граде Божием":

"Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: а что, если ты обманываешься? Если я обманываюсь, то поэтому я уже существую, ибо кто не существует, тот не может, конечно, обманываться. Я, следовательно, существую, если обманываюсь. Итак, поелику я существую, если обманываюсь, то каким образом я обманываюсь в том, что существую, если я существую несомненно, коль скоро обманываюсь? Поелику я должен существовать, чтобы обманываться, даже если бы и обманывался, то нет никакого сомнения, что я не обманываюсь в том, что знаю о своем существовании. Из этого следует, что я не обманываюсь и в том, что я знаю то, что я знаю. Ибо как знаю я о том, что существую, так равно знаю и то, что я знаю. Поскольку же эти две вещи я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, я присоединяю эту самую любовь как третью, равную с ними по достоинству".

Отсюда Августин делает выводы, может быть, большие, чем сделал впоследствии Декарт, который скажет: "Я мыслю, следовательно, я существую". Августин пишет о том, что он сомневается, следовательно, он существует, а значит, знает, что существует; а поскольку он знает, что существует, он любит это свое знание и свое существование. Этот взгляд он переносит на Пресвятую Троицу и таким образом делает переход к познанию Бога.

Теория познания. Чувственное познание

Переход к познанию Бога Августин делает еще и на том основании, что вслед за Плотином и другими античными философами разделяет тезис о том, что подобное познается подобным. Поэтому если Бог нематериален, если Он выше всякой материальной изменчивости, то и познать Его можно только на основе нашей нематериальной сущности. Познать Бога можно лишь глядя в свою собственную душу. И если скептик, который разделял этот тезис, говорил о том, что мы ничего познать не можем, потому что весь мир материален, а душа наша нематериальна, а значит мы можем познать лишь свою собственную душу, а не мир, то Августин отвечает, что в нашей душе содержатся образы всего мира, наша душа есть образ Бога, поэтому мы можем, познавая свою душу, познать и Бога, и мир.

Конечно, в нашей душе существуют только образы мира, поэтому совершенное познание невозможно, человек не может познать полностью ни Бога, ни мир. Такое совершенное познание доступно лишь Богу.

Каким же образом Августин строит далее свою теорию познания? Он отталкивается от тех же плотиновских положений теории познания, согласно которым душа, с одной стороны, является активным агентом в познании, а не пассивным, а с другой — душа не может быть аффицируема ничем низшим. Для Плотина здесь возможна логическая последовательность, поскольку он не признает материального мира и полностью погружается в глубины своего внутреннего мира. Августин стоит перед сложной задачей: для него важно соединить эти плотиновские соображения о формообразующей способности души и о неаффицируемости души ничем внешним, нижестоящим с положением о существовании материального мира и о том, что чувства дают нам истинную картину этого мира.

Проблема кажется неразрешимой, но Августин решает ее следующим образом. Все чувства, по Августину, активны, а не пассивны в области познания. Чувства дают информацию уму; они есть то, благодаря чему душа осведомляется о том, что испытывает тело. Посредством чувств душа узнает о том, что испытывает тело, и может влиять на тело. Каким образом связана душа с телом, материальное с нематериальным, Августин не описывает, он говорит, что это выше нашего понимания, что это тайна. Скажем, Августин пишет: для всех очевидно, что нож, воткнутый в тело и породивший рану, и боль от этой раны — совершенно разные вещи. Одно есть материальный элемент (нож), а другое — боль, рождающая совершенно нематериальное ощущение в душе.

Тем не менее Августин предлагает некоторый механизм, могущий прояснить, помочь понять, каким образом чувства участвуют в познании. Чувства активны, а не пассивно воспринимают воздействия внешних тел (ибо не может низшее, т.е. материя, воздействовать на высшее, на душу), и в качестве примера Августин рассматривает зрительное познание. Зрение возможно благодаря тому, что в верхней части головы, в области лба, есть некая светоносная материя. Она проникает в наши глаза, и посредством глаз мы как бы излучаем из себя этот свет, ощупываем предмет этими лучами. Таким образом мы получаем информацию о нем, так что, по Августину, зрение есть некоторый вид осязания.

В познании участвуют, таким образом, предмет, имеющий форму; эта форма “ощупывается” зрительными лучами, при их помощи она проникает в органы чувств, где рождается некоторый материальный физиологический образ формы предмета. Далее этот физиологический образ поступает в душу, где образуется уже не материальный, а духовный образ предмета, который существует в памяти уже после того, как мы этот предмет видели. Мы этот предмет можем забыть, а можем вызвать его в своей памяти благодаря способности к воображению. Это уже четвертый образ, который находится в способности воображающего, в его созерцании. Поэтому, по Августину, существуют четыре вида образов: 1 и 2 — телесные (материальные), 3 и 4 — бестелесные формы, существующие в памяти и воображении.

Говоря о механизме познания, Августин описывает его на языке аристотелевских терминов. Всякое познание состоит из трех элементов: в человеке есть познавательная способность (это материальная причина познания), есть реальный предмет (формальная причина познания) и воля, направляющая нашу способность познания именно на этот познаваемый предмет (действующая причина познания). Пример — человек в темной комнате. Когда света нет, то человек ничего не видит, но у него есть возможность видеть, есть зрительная способность (материя, мы помним, это возможность). Когда комната озарится светом, то появятся перед взором различные предметы с их формами, но человек может смотреть только на один из них, волевым способом направляя свое зрение.

Лекция 22

**Теория познания. Продолжение**

В прошлый раз мы говорили о проблеме чувственного восприятия. Действительно, это серьезная проблема для Августина. С одной стороны, Августин стремится в своей теории познания следовать неоплатоникам, считая, что подобное познается подобным, а поскольку Бог нематериален, то и познать Бога можно лишь методом самопознания, постижения своей души. С другой стороны, Августин не может пойти до конца за Плотином и другими платониками и не считает, что реальностью обладает только умопостигаемый мир, что мир чувственный есть мир зла и небытия.

Августин, конечно же, считает, что мир материальный сотворен Богом и потому он так же хорош и добр (ибо это есть "хорошо весьма", как сказано в Писании). Поэтому чувства также дают определенную степень истины. Но каким образом информация от материального мира поступает в душу, как нематериальное соединяется с материальным — это загадка, которая остается загадкой и для самого Августина. Он лишь намечает некоторые этапы на пути от чувственного материального объекта, которые посредством создания образов переходят в физиологический образ, от него — в память и воображение. Таким образом, создается некоторый нематериальный образ материального предмета.

Однако основной упор Августин все-таки делает на рассудочное, разумное познание и указывает, что кроме познания чувственного, которое является по своей природе изменчивым, существует и познание умопостигаемое. Кроме чувственного мира, изменчивого по себе, существует и мир умопостигаемый — мир неизменный, вечный. Это доказывается, в частности, тем, что (как указывал Августин еще в споре со скептиками), к примеру, истины математики — истины всегда. Три плюс семь равняется десяти всегда, это не зависит ни от каких материальных условий; даже если вся материя исчезнет, эта истина останется. Поэтому эта истина (поскольку она истинна всегда, вечна и неизменяема) не выводима из чувственного восприятия.

Так же невыводимы из чувственного восприятия многие моральные законы, в частности законы справедливости. Поэтому умопостигаемое существует, как доказывает Августин, по всей видимости, в споре с противниками этого воззрения, и существует оно всегда, а не иногда — чем и отличается от мира чувственного. Поскольку умопостигаемый мир существует всегда, а не иногда, то существует он в большей степени, чем мир чувственный.

Здесь вспоминается образ Плотина. В одной из "Энеад" Плотин указывает, каким образом соотносятся между собой мир материальный и Душа и, соответственно, Душа и Ум и т.д. Мир материальный по отношению к Душе можно уподобить сети в море. Так же и Душа по отношению к Уму может быть уподоблена сети в море. Этот образ Плотина, чрезвычайно емкий, с одной стороны, показывает масштабы соотношения (ничтожные размеры сети и огромная морская масса; так же и мир по отношению к душе), а с другой стороны, образ сети важен для Плотина как нечто, имеющее ячейки: крупная рыба застревает в сети, мелкая проскальзывает. Так же и мы со своими чувствами: что-то можем ухватить, а что-то можем и пропустить, на что способны лишь наши умопостигаемые способности.

Примерно такое же соотношение между чувственным и умопостигаемым миром и у Августина.

Однако существует посредник между чувственным миром и миром умопостигаемым, вечным — человеческий разум. Этим посредником разум является в силу своей познавательной способности. С одной стороны, наш разум может быть направлен на чувственный мир, а с другой — на мир умопостигаемый. Он может познавать оба мира, однако особенность его положения состоит в том, что ум выше чувственного мира, но ниже умопостигаемого.

Августин разделяет плотиновскую концепцию неаффицируемости высшего низшим. Поэтому при познании материальный мир не воздействует на ум, также и при познании умом мира вечного, умопостигаемого, Божественного наш ум не воздействует на мир Божественный; наш ум может лишь созерцать вечные истины, находящиеся в Божественном разуме, но ни создавать, ни влиять на них он не может.

В отличие от чувственного познания, при умопостигаемом познании ум видит истины, содержащиеся в Божественном уме непосредственно, сразу, как бы в некотором интеллектуальном видении, в то время как чувственные объекты он видит опосредованно через чувственные образы. Это непосредственное видение позволяется уму в силу того, что он подобен уму Божественному.

Умопостигаемый мир Августин вслед за Плотином понимает как мир истины, мир истинный и истинного бытия, однако есть и некоторый отход от плотиновской концепции, ибо Августин не разделяет идею субординации, высказанную Плотином, и считает, что умопостигаемый Божественный мир есть и мир идей, и мир истины, и мир бытия. То есть Августин соединяет положения плотиновского Ума и плотиновского Единого в одну умопостигаемую субстанцию. Эту субстанцию Августин часто называет Словом, или Логосом ("Слово" из Евангелия от Иоанна).

Несмотря на то что наш ум подобен умопостигаемому миру и в силу этого может непосредственно его в интеллектуальном видении созерцать, имеется и отличие нашего ума от мира умопостигаемого. В отличие от мира Божественного, который неизменен и вечен, наш ум изменчив. Это мы можем видеть в акте самопознания. Душа изменчива, поэтому душа и Логос — одной природы, но не есть одно и то же. В этом еще одно отличие Августина от Плотина, по которому все три ипостаси есть и в мире, и в нас. Поэтому умопостигаемый мир существует отдельно от души, существует в Боге как Его разум.

Истины, содержащиеся в Божественном разуме, не создаются человеческим умом, а только созерцаются им непосредственно. Так же, как объективность материального мира доказывается, в частности, тем, что один и тот же предмет видит разное количество людей, так же и истинность и объективность умопостигаемомго мира доказывается тем, что одну и ту же истину могут видеть совершенно разные люди.

Но здесь перед Августином встает проблема: если наш ум и Божественный разум не есть одно и то же, то каким образом мы можем познавть истины, содержащиеся в Божественном уме? У Плотина это решалось просто, поскольку наш ум и Божественный ум есть одно и то же. Августин же решает проблему следующим образом: поскольку Бог нематериален, вечен и неизменен, то Он не имеет пространственного протяжения, ибо пространственно только материальное. Следовательно, Бог находится везде целиком. Целиком Он находится и в нашем уме. Таким образом, в нашем уме находится и весь умопостигаемый мир, весь Божественный разум. Поэтому душа любого человека имеет в себе всю истину во всей своей полноте.

Однако не каждая душа это видит. Душа каждого человека имеет в себе полностью весь Божественный мир, но не каждая душа это в себе замечает. Это и есть тот "внутренний человек", о котором говорит ап. Павел. И вспоминая те человеческие способности, о которых мы говорили на прошлой лекции, надо сказать, что Августин считает, что Божественный истинный мир находится у человека в памяти. Августин доказывает это тем фактом, что в данный момент человек не обязательно мыслит все, что он знает. То, что математик не мыслит в какой-то момент о музыке, не говорит о том, что он музыки не знает, — просто он сейчас занимает свое мышление другим предметом. Поэтому он может вспомнить, вытащить из памяти другие истины, ему известные, а может в последующем и открыть неизвестное для себя. Вся истина содержится у человека в памяти. Поэтому познание, по Августину, есть актуализация потенциального знания с помощью мышления. Все знание, вся истина в потенциальной форме уже содержится в памяти человека.

Человек при помощи своего мышления может эту потенциальную истину актуализировать, т.е. превратить ее в действительное знание. Поэтому понятно, что память Августин трактует достаточно широко — не просто как то, что человек что-то помнит, а что-то может забыть, а как все присущее душе: и акты воли, и акты нравственности, и акты собственного познания и т.д.

В ранних трактатах Августин иногда позволял себе соглашаться с платоновской теорией предсуществования души. Однако он тут же оговаривал то, что по этому вопросу он не имеет пока определенного мнения. В последующем Августин стал говорить, что душа не имеет никакого предсуществования в прошлом, но тем не менее он разделял платоновское мнение о врожденных идеях. В отличие от Платона, он объяснял это не тем, что душа видела эти идеи в своей прошлой жизни, а тем, что эти истины врождены любому человеку, что в каждом человеке содержится Бог со всеми истинами, целиком.

Человек познает потому, что существует истина, что эта истина существует в человеке, и эта истина освещает человека своим собственным светом. Августин с одобрением отзывался о плотиновской метафоре (наша душа подобна луне, светящейся отраженным от солнца светом; только наша душа познает истины, содержащиеся в уме). С поправками на термины Августин признает эту метафору. Он также считает, что наша душа освещается Божественным светом так же, как Луна освещается Солнцем.

Эта концепция получила название иллюминизма. Душа освещается светом истины, в силу чего она и получает способность познавать эту истину и вообще мыслить, потому что способность мыслить означает способность приобщиться истине. Свет исходит от Премудрости, т.е. от Логоса, и этот свет освещает нашу душу, придает ей способность к познанию.

**Онтология**

Кроме того, что Божественный упомостигаемый мир есть истина, этот же мир, по Августину, есть и бытие. Этот мир не имеет в себе никакого небытия, он вечен, не изменяется, не уничтожается и всегда подобен только себе. Все то, что изменяется, причастно бытию, но не есть полностью бытие. Августин также разделяет известную античную концепцию, идущую еще от Парменида, согласно которой бытие неизменно, а то, что изменяется, содержит в себе небытие.

Материальный мир и душа изменчивы, следовательно, они причастны небытию. В этом Августин видит некоторое доказательство того, что наш мир был сотворен Богом из небытия. Но небытие не исчезло, оно осталось некоторым образом в нашем мире. Поэтому в нашем мире не все истинно, абсолютная истина есть только в области Божественного разума. Поэтому для Августина быть и быть истиной — одно и то же.

В Боге все действительно, все существует — и прошлое, и настоящее, и будущее. В материальном мире существует и действительное, и возможное. Источником возможности, по Августину, является материя. Здесь он также вспоминает античную философию, в частности, Аристотеля.

Поскольку бытие существует всегда, следовательно, оно нематериально и непространственно, поскольку неделимо. А таким бытием является, по Августину, только Бог. Он присутствует везде и подвластен не чувству, а только уму. Бог есть абсолютная форма и абсолютное благо.

Мы видим здесь и некоторый отход от философии Плотина, потому что, по Плотину, Бог (если мы будем понимать под Богом плотиновское Единое) существует выше истины и выше бытия. Августин утверждает, что Бог есть истина, и бытие, и благо.

Однако здесь мы можем столкнуться с одной трудностью, которая возникает из применения логики Парменида к этой проблеме. Если допустить, что мир есть бытие, и Бог есть бытие, и Бог творит мир из ничего, то получается, что или ничто существует (что парадоксально), или что Бог должен творить мир из Себя (что противоречит Св. Писанию). Поэтому мы помним, что Плотин наметил такой способ решения, какой в дальнейшем будет применяться и великими каппадокийцами, и Дионисием Ареопагитом, и другими отцами Церкви, которые будут утверждать, что Бог выше бытия.

Августин утверждает другое: Бог и есть бытие. Для него не возникает противоречие между сотворением мира из небытия и существованием небытия. Не возникает благодаря тому, что небытие остается в нашем мире. Оно остается источником непостоянства, временности этого мира, лжи, существующей в этом мире.

Сам Августин указывал, что признать факт, что Бог есть бытие, его заставила известная фраза из книги Исход, где говорится, что Бог есть Сущий. Августин объединяет плотиновские характеристики Ума (умопостигаемость, бытие, вечность, истина, красота) и характеристики Единого (простота, благость и единственность) и изменяет акцент. У Плотина основная проблема состояла во взаимодействии единства Единого и множественности нашего мира; у Августина основной акцент — на отношении вечности в Боге и времени в мире. О том, какое внимание уделяет он этой проблеме, вы уже, вероятно, поняли, если читали "Исповедь". Немного позднее остановимся на этой проблеме подробнее.

Таким образом, бытие существует лишь у Бога, все остальное имеет частичную причастность бытию. Бытие, т.е. Бог, есть чистая форма; мир есть соединение формы и материи. Материальные предметы изменяются во времени и пространстве, истинное бытие не изменяется вообще. Но есть еще духовные предметы, которые изменяются только во времени (наша душа). Поскольку душа изменчива, то и она причастна в некоторой степени небытию, поэтому и она также сотворена из небытия. Это то, что объединяет нашу душу с материальным миром, а отличает ее то, что изменение ее происходит только во времени, а не во времени и пространстве, как у материальных предметов.

Наша душа бессмертна, но не вечна. Августин различает эти термины, поскольку вечным является лишь неизменное. Материя, по Августину (в отличие от платоников), не ничто, а выше небытия; материей Августин называет все то, что изменяется. Следовательно, существует материя не только чувственная, но и умопостигаемая. Если есть умопостигаемая материя, то у нее есть и некая умопостигаемая форма. В частности, наша душа, по Августину, это оформленная духовная материя.

Понятие "материя" Августин использует скорее в плотиновском смысле, чем в обыденном нашем понимании. Для Плотина душа есть материя для ума, ум есть материя для единого, т.е. материя есть все то, что может воспринять некоторую форму, а форму, как мы помним, также нельзя воспринимать только как материальную пространственную категорию. Форма есть все то, что через что осуществляется познаваемость предметов.

Примерно так же понимает и Августин термины "материя" и "форма". Поэтому когда Августин говорит о том, что наша душа имеет материю и форму, ни в коем случае не стоит воспринимать это чувственным образом.

**Учение о времени**

Наш мир и наша душа изменяются во времени. Проблема времени для Августина — одна из основных, ей он посвящает практически всю 11-ю книгу "Исповеди". Начинает он с того, что задает вопрос: "Разве не обветшали разумом те, кто спрашивают нас, что делал Бог до того, как создал небо и землю?" И пытается логически доказать точку зрения сторонников теории, согласно которой если Бог ничего не делал до того, как создал небо и землю, то Он не может быть назван в абсолютной мере Богом, ибо Он бездействовал; а если Он что-то делал, то почему тогда не творил?

На это Августин отвечает следующим. Во-первых, сами рассуждающие рассуждают во времени, поэтому подняться над временем и понять Бога, существующего в вечности, они не могут. А с другой стороны, творя мир, Бог одновременно творит и время. Поэтому спрашивать, что было до того, как Бог сотворил мир, несправедливо, неверно, потому что не было "до того" — вместе с миром творится и время. Поэтому Августин отвечает на этот вопрос смело: Бог ничего не делал. Конечно, пишет Августин, я мог бы повторить шутку, которой один богослов отделался от назойливых оппонентов, отмахнувшись фразой, что Бог придумывал отдельное наказание для тех, кто задает подобного рода вопросы. Однако Августин отвечает на вопрос серьезно.

Но Августин не останавливается на этом и задает вопрос: что такое время? Вопрос этот не пустой и не случайный, потому что если мы пытаемся понять изменчивость мира, мир и душу (а душа, как мы помним, в первую очередь интересует Августина), то мы обязаны познать время, в котором душа и мир существуют.

Вопрос о существовании времени сам по себе необычен. Ведь о существовании чего-то говорится всегда как о существовании во времени, чаще всего — в настоящем. Но как говорить о существовании времени? Время существует во времени!?

Разбирая по частям, Августин повторяет, что по всеобщему мнению во времени существуют три части: прошлое, настоящее и будущее. Здесь возникает парадокс: прошлое уже не существует, будущее еще не существует, поэтому познать можно только настоящее. Но где это настоящее? Сначала Августин пишет, что настоящим для нас может являться год, в котором есть и прошлое и будущее. Затем можно сузить это понятие до месяца, дня, часа, минуты, и в конце концов мы приходим к некоторой точке. Но как только мы пытаемся эту точку схватить, настоящего уже нет — оно стало прошлым. Мы пытаемся понять будущее, но тоже никак не можем его схватить, оно есть или в будущем, или в прошлом.

О существовании говорится только в отношении настоящего, поэтому о существовании времени тоже можно говорить лишь в этом аспекте. И прошлое, и будущее существуют лишь как то, что мы в настоящий момент представляем — или вспоминаем, или предвидим. Поэтому Августин утверждает: можно сказать, что существует лишь настоящее, а о прошлом и будущем можно говорить лишь как о настоящем прошедшего и настоящем будущего. Все существует в настоящем: прошлое существует в памяти, а будущее — в предчувствовании. Это предчувствование мы определяем, исходя из настоящего. Как о грядущем восходе солнца мы судим о появившейся заре. Мы видим зарю и знаем, что скоро будет солнце. Так же и о будущем мы судим по тому, что существует некоторое настоящее. Поэтому правильнее говорить не о прошлом, настоящем и будущем, а о настоящем прошедшего, настоящем настоящего и настоящем будущего. И существуют они только в нашей душе: настоящее прошедшего существует в памяти, настоящее настоящего в непосредственном созерцании, настоящее будущего — в ожидании. Августин приходит к выводу: время существует лишь в нашей душе, т.е. оно существует субъективно.

Обычно эту концепцию в истории философии связывают с именем Иммануила Канта. Но, по Августину, объективный мир существует во времени, поэтому он склоняется к той точке зрения, что время существует и в нашей душе, и объективно, но время есть свойство не материального, чувственного мира, а души. В "Исповеди" Августин отвечает на вопрос о времени: время есть некоторая протяженность. А на вопрос: "Протяженность чего?" — он отвечает: "Протяженность духа".

Но что же такое время? Откуда оно берется? Некоторые философы говорят, что время есть движение — в частности, движение звезд. Августин не согласен с таким положением, ибо движение мыслится во времени, а не наоборот — время в движении. Поэтому при помощи времени мы можем мерить обороты звезд, но не наоборот. Мы знаем, что само движение звед может быть или быстрым, или медленным, а для этого должен существовать критерий. Поэтому не движение есть время, но движение существует во времени. А что же такое, собственно говоря, время? Это для Августина остается тайной. Единственное, что он говорит о времени, что это есть некоторое протяжение духа. Августин заканчивает свое рассуждение о времени фразой: "В тебе, душа моя, измеряю я время".

**Космология**

Вместе со временем Бог создает и материальный мир. Материальный мир для Августина не есть небытие, не есть, как говорил Плотин, "разукрашенный труп", намекая на этимологию слова "космос" ("красота"). Августин не разделяет и античную концепцию мира как существующего в циклическом времени — ту концепцию, которую разделяли философы-стоики, согласно которой мир постоянно возникает и постоянно сгорает. Мир существует один раз, он существует не в цикличном времени, а во времени линейном, иначе жертва Иисуса Христа оказалась бы напрасной, и в каждом новом, сменяющем друг друга мире потребовалась бы своя жертва Спасителя, что является абсурдным. Поэтому мир движется в линейном времени, мир существует реально, он есть творение Бога — творение благое, творение из ничего, а не эманация, а значит не порождение природы Бога. Творение есть результат не природы Бога, а Его благодати. Бог может творить, а может и не творить, это акт Его воли, Его благодати. Таким образом через этот акт благодати Августин отделяет мир от Бога; Бог находится вне мира. Но мир творится Богом из ничего, поэтому это ничто входит в мир, а от него все несовершенство и вся изменчивость мира, а от Бога, от бытия — все совершенство, вся красота, все бытие мира.

Из ничего творится одновременно и материя, и форма. Августин пытается соединить два высказывания: с одной стороны, описание шести дней творения, а с другой — фразу из книги Иисуса, сына Сирахова, о том, что Бог сотворил весь мир сразу. Августин указывает, что Бог действительно творит весь мир сразу в виде неких семенных логосов, в которых заложено все последующее развитие мира. В дальнейшем каждая вещь развивается, имея в себе этот логос — как бы программу своего развития, которое описано в Шестодневе. Это развитие мы наблюдаем и в современном нам мире. Бог предопределил судьбу каждой отдельной вещи, которая имеет судьбу — замысел, заложенный в Боге, в Его Логосе.

То, что мир задуман как разумное творение, Августин доказывает фразой из книги Премудрости Соломона, согласно которой Бог расположил все согласно с числом, мерой и весом. Следовательно, отношение между вещами определено числами, мерой, поэтому мир имеет иерархическую структуру.

Но мир неоднороден, в нем есть и благо, и зло. Проблема зла явилась для Августина одной из основных в его эволюции, от его первоначального отхода от христианства и прихода к манихеям и последующего возврата в христианство. Августин разделяет плотиновскую точку зрения, согласно которой зло в мире не существует. Зло не имеет субстанциальной основы, и в этом манихеи ошибались.

С одной стороны, Августин указывает на то, что зло приходит в мир из небытия, из которого Бог творит мир. А поскольку небытие как таковое не существует, то не существует и зло. Бог не мог сотворить мир, подобный Себе, ибо Бог не может сотворить Бога. Любое творение всегда ниже Бога, поэтому любое творение есть недостаток благости. Зло и есть этот недостаток, лишенность благости. Зло существует лишь в этом аспекте — как недостаток благости. Так же, как существует тень — недостаток света; сама по себе тень не имеет субстанциальной основы.

Августин воспринимает и другую античную традицию объяснения существования в мире зла — стоическую, соласно которой зло и добро находятся в гармонии. Мы познаем зло только тогда, когда знаем добро. С другой стороны, нам часто кажется злом то, что в действительности является добром. Поэтому зло — это часть общего порядка мира.

Августин разделяет естественное и нравственное зло. Естественное зло — зло, существующее в мире как бы онтологически; нравственное зло — зло, существующее в человеке как его грех. Естественно, зла онотологически не существует, мир — это благо, хотя и в меньшей степени, чем Бог. Существует нравственное зло в человеке, как его воля. Хотя воля есть благо, но она несовершенна, поэтому это благо не абсолютно.

Во многом видны античные наслоения в философии Августина, в частности, положение о иерархической структуре мира. Еще у Аристотеля была идея о том, что каждый предмет имеет в мире свое собственное естественное место. В дальнейшем мы увидим, как у Августина эта идея о естественных местах претворится в этическое учение о счастье и о благе.

**Учение о человеке**

Но если естественного зла не существует, то существует зло моральное — зло в человеке, зло как грех. Человека, который для Августина также является одной из основных проблем, Августин трактует с точки зрения двух христианских догматов: с одной стороны, человек — образ и подобие Божие, а с другой — существо греховное, ибо наши прародители совершили первородный грех. Поэтому когда Августин описывает человека как образ Божий, он часто возвышает его, но тут же показывает, что человек, как существо греховное, не совершенен, и часто впадает в кажущийся пессимизм. Поэтому антропологию Августина невозможно понять без его христологии, без того, что Спасителем был совершен акт искупления человеческих грехов.

Говоря о сотворении человека, Августин говорит, что человек сотворен из ничего — и его тело и душа. Тело не есть могила души, ибо, как пишет Августин, отвечая платоникам, утверждавшим, что тело есть оковы, гробница души: "Разве кто-нибудь любит свои собственные оковы?" Тело и душа имеют благую природу при условии, что тело задумано как та часть природы человека, которая подчинена душе.

Но из-за грехопадения тело вышло из подчинения, и произошло наоборот: душа стала служанкой тела. Христос Своей искупительной жертвой восстановил первоначальный порядок, и люди опять поняли, что тело должно служить душе.

Человек, по Августину, составляет единство души и тела. Здесь он возражает платоникам, утверждавшим, что сущностью человека является лишь душа. Августин поправляет платоников, говоря, что человек есть разумная душа, владеющая своим телом.

Таким образом, человек представляет собой единство души и тела. Но тело и душа — это все же абсолютно различные субстанции, обе изменяющиеся, но душа не имеет пространственной структуры и изменяется лишь во времени. А раз так, то душа не смешивается с телом, но всегда находится в теле. Душа есть основа жизни, разумное начало; именно душа сообщает и жизнь телу, и позволяет через тело познавать чувственный мир. Но с телом душа не смешивается, оставаясь соединенной с ним, но неслиянной.

**Происхождение зла. Полемика с манихеями и пелагианами. Этика Августина**

Как мы уже говорили, многие проблемы, которые возникли у Августина в его жизни, были связаны с решением вопросов этики, а именно происхождением в мире зла. Именно поэтому Августин одно время был сторонником манихейства, именно поэтому он разочаровался в манихействе, был скептиком, и именно решение этой проблемы св. Амвросием Медиоланским и Плотином привело Августина в лоно христианской Церкви.

Основная проблема августиновской этики — это проблема зла. Кроме проблемы зла, Августина волновали и проблемы свободы, вытекающей из проблемы зла, и связанная с ней проблема взаимоотношения человеческой свободы и Божественной благодати: как согласовать свободную волю человека с Божественным домостроительством, с тем, что Бог все творит и все знает, через Него все происходит. Несмотря на все влияние Плотина, о котором говорит сам Августин, Августин берет лишь один аспект учения у Плотина: его учение о метафизической причине добра и зла.

У Плотина причина происхождения в мире зла — это отсутствие добра. Зла как такового в природе нет, зло есть лишенность добра. У зла, по Плотину, нет метафизической природы, метафизической основы. Именно в этом Августин и видел главную проблему христианства, именно это привело его в начале к манихеям, и поэтому же он отказался от него. С одной стороны, Августина никак не могло устроить положение о том, что Бог творит в мире зло, а с другой — в манихейской версии Августина не устраивало то, что существует два бога: один — добрый, другой — злой. Это противоречит самому понятию о Боге как всемогущем существе.

По Августину, весь мир сотворен из небытия, и поэтому лишь Бог является бытием, чистым бытием, абсолютным, а мир сотворен из небытия и поэтому это небытие в себе содержит. Отсюда — и возможность зла. Отсюда существует зло физическое, порок, зло, существующее в телах и вообще в материальном мире: уродство, несовершенство материального мира, некрасота, недостатки формы и прочее, и зло нравственное, понимаемое как грех. Причина физического зла, т.е. порока, состоит в недостатке совершенства в телах. Причиной же зла нравственного является несовершенство человеческого ума и воли.

Поскольку человеческие ум и воля сотворены несовершенными, будучи сотворенными из небытия, то ум и воля — извращены. Воля отклоняется от бытия полного к бытию неполному. В "Исповеди", в 7 главе Августин более подробно рассуждает на эту тему. Я вам рекомендую прочитать эти главы: с 3 по 16-ю. Здесь эту проблему Августин высвечивает еще раз во всей своей парадоксальности и всей своей кажущейся неразрешимости.

Августин пишет, что из слов Св. Амвросия Медиоланского он узнал, что зло "от меня", что зло в мире не существует, что Бог не может быть злым, что зло существует в мире по причине свободной человеческой воли. Но этот ответ не совсем устраивал Августина, потому что, как пишет далее Августин, моя воля тоже сотворена Богом. И если Бог сотворил таковой мою волю, что она может склоняться ко злу, значит Бог предусмотрел это зло в мире. Он сотворил мою волю злой, несовершенной и поэтому все равно, Бог виновен в этом зле. А если виновник — диавол, сатана? Самый первый ангел, совершивший этот грех, откуда в нем зло? Ведь он тоже был создан Богом, и создавая этого ангела — Денницу, Бог так же вложил в него возможность согрешить, поэтому так же вложил в него возможность зла? Поэтому, как бы мы ни пытались оправдать Бога, сваливая зло на любое из Его творений, понимаем в конце концов, что все сотворено Богом, в конце концов мы видим, что зло восходит к Творцу.

Этот ответ, естественно, не устраивает Августина и он пытается найти другой ответ. Бог не может быть хуже, это аксиома, понятная каждому верующему человеку. Бог — полное совершенство, Он не может ухудшаться. Зло же существует лишь там, где есть ухудшение. Поэтому, раз Бог не может ухудшаться, то в Нем и нет зла.

Но может быть, если в мире нет зла, то, продолжает Августин, есть сам страх зла — это зло? Или, быть может, сама материя зла? — намекая на решение этой проблемы Платоном. Но не может быть, чтобы Бог, творя материю, сотворил ее злой, будучи Всеблагим. Может быть тогда материя была вечной и имела злую природу? И на этот ответ Августин так же отвечает отрицательно, потому что даже если бы материя и была вечной, то Бог все равно имеет всемогущую силу изменить злую природу материи, превратить ее в добрую или уничтожить. Тем более что мы знаем, что материя не вечна, а творится Богом. Поэтому и эти варианты ответа Августина не устраивают.

Отсюда он возвращается к той проблеме, которую он поставил только что, что зло есть ухудшение. Но что может стать хуже? Бог стать хуже не может, но нечто доброе, нравственное, существующее в мире, может стать хуже. Хуже не может быть или то, чего нет, или Бог, все остальное может быть или лучше, или хуже. Все ухудшающееся лишается доброго, лишается в какой-то степени бытия. Если вещь полностью ухудшится, то она перестанет быть. Поэтому, все, что существует — все это доброе, а зло есть несуществующее, зло не имеет субстанции, иначе если бы субстанция зла существовала, она была бы добром.

Здесь можно привести такой пример. Ухудшается только то, что существует, а существует только лишь доброе, скажем, болеть может лишь живущий организм. Если человек умирает, то и болезнь также исчезает; гниение тоже может происходить только с существующим предметом. Если предмет сгнивает и исчезает, то и процесс гниения также прекращается. Так же и с любым другим злом в мире. Зло существует только тогда, когда существует предмет, который может приносить зло, может ухудшаться, т.е. существует добро, которое может уменьшаться. Если добро полностью исчезнет, то исчезнет сама эта вещь. Поэтому зла для Бога нет.

Злом, как пишет Августин, считается то, что, взятое в отдельности, с чем-то не согласуется. Августин использует известный античный принцип добра как гармонии, принцип, ведущий свое начало еще от Гераклита, встречающийся у Платона и стоиков. Человек не может познать все связи мира, для Бога же все существует во всеобщей связи, поэтому все согласуется со всем, поэтому зла, как такового, для Бога в мире нет.

Отличие зла от добра состоит в том, что если добро существует реально, добро есть бытие, то зло есть ухудшение добра, т.е. тот процесс, который существует вместе с добром.

То же самое и в отношении со злом нравственным, греховностью. Греховность также не есть субстанция. "Греховность есть извращенная воля, от Бога обратившаяся к низшему, отбросившая прочь внутреннее свое и крепнущая во внешнем мире",- так пишет Августин. Человеческая душа может так же ухудшаться, будучи добром, а ухудшение души состоит в том, что она отворачивается от Творца и оборачивает свой взгляд на творение, отворачивается от Бога и обращает взгляд на низший материальный мир.

Причиной нравственного зла, или греховности, является не только то, что наша душа сотворена несовершенной, сотворена из ничего. Наша воля сотворена свободной и поэтому в самой нашей воле есть возможность грехопадения и возрождения. Эта возможность, конечно, не является необходимостью, Бог не создал нашу душу такой, что она необходимо должна была выбрать такой поступок, направить свою волю на преслушание Бога, Бог вложил в нее лишь возможность. Эта возможность может стать действительностью только при участии человека, Бог же дает только возможность грехопадения и возможность возрождения.

Вспомним суть проблемы, поскольку проблема о свободе воли является вообще самой сложной в философии, тем более христианской, поскольку здесь сталкиваются, может быть, два несочетаемых тезиса: с одной стороны, у человека есть свободная воля и он может делать все что захочет, а с другой — все в мире зависит от Бога, как и любое действие человека. Как соединить свободу воли человека с Божественным предопределением? Эта проблема возникла, конечно же, не во времена Эразма и Лютера, а гораздо раньше.

Впервые наиболее остро эта проблема была поставлена английским монахом Пелагием (греческая форма от его настоящего имени Морган). В 5 веке Пелагий приехал в Рим для проповеди и провел там основную часть своей жизни. Это было время, когда с принятием христианства как официальной религии Римской империи изменилось и отношение людей к христианству. Если раньше христианами становились из-за любви ко Христу и люди шли на мученическую смерть, чтобы исповедовать свою веру в Спасителя, то в 5 веке появляются люди, которые начинают пользоваться тем, что хрстианство является официальной религией. Люди идут в Церковь, чтобы получить материальные блага и привилегии, не разделяя сердцем веру в Спасителя. Происходит ухудшение нравов среди христиан, люди начинают выискивать себе некоторое подобие христианских доводов, которые могли бы оправдать их неблагочестивую жизнь, говоря о том, что все предопределено Богом, как и их безнравственная жизнь, что человек греховен по своей природе и не может рассчитывать ни на какое улучшение своей нравственнсти, и т.д.

В такой ситуации и выступил Пелагий, который возвысил значение человеческой свободы, говоря, что человек сам отвечает за все свои поступки, и за греховные в том числе.

Ересь Пелагия достаточно строгая, на первый взгляд сложно заметить, где же кроется в ней ошибка. Пелагий исходит из тезиса, что человек свободен, что наличие свободной воли — это его главное преимущество и достоинство; именно свободная воля выделяет человека из всего животного мира.

Что такое свобода? Это Божественный дар и особая нравственная сила, способная самостоятельно направлять себя как в сторону добра, так и в сторону зла. Поскольку свобода направляет себя в сторону добра или зла, она сама не должна быть присуща ни добру, ни злу. Она индифферентна, безразлична к тому и другому. Свобода есть некая формальная способность, форма выбора между добром и злом. В ней нет никакого нравственного содержания. Поэтому сам человек, по мнению Пелагия, стоит между добром и злом. Свобода — это не какая-то нравственная сила, а лишь некая возможность определить к добру или злу. То и другое остается для нее безразличным. Поэтому и предыдущее состояние для человека также не играет никакой роли. Человек, ведущий нравственную жизнь, вполне способен в определенный момент времени сделать выбор в сторону безнравственного поступка и наоборот — человек безнравственный может направить свою свободную волю к гораздо лучшим целям. И уж, разумеется, поступки наших предков ни в коей мере не могут повлиять на нашу свободу. Свобода или есть, или ее нет; свобода воли тем более. Это не разум, когда один человек умнее, а другой глупее. Свобода воли — это такая вещь, что она либо есть, либо ее нет.

Отсюда вытекают все следствия. Если бы я не упомянул имени Пелагия, вас, вероятно, ничто бы здесь не смутило.

Если мы начнем рассматривать первородный грех, то любой человек, по мысли Пелагия, и Адам, и Ева, и мы с вами есть люди, поэтому мы свободны. И Адам имел свободную волю, и мы ее имеем. Этой воли не может быть больше или меньше, поэтому свобода воли у нас одинаковая. С другой стороны, поступки других людей, в том числе и наших предков, не влияют на нас. Поэтому грехопадение Адама и Евы являются их частным греховным поступком, оно на нас никак не влияет. Человек остается совершенно свободным и после грехопадения. Отличие нас от Адама состоит лишь в том, что Адам не имел перед глазами примера греховных поступков, на нас же лежит печать грехопадения — мы знаем греховные поступки других людей, и это нас как бы соблазняет и смущает. Следовательно, за этот грех ответственен лишь Адам, и у Бога нет никаких оснований наказывать все человечество.

Но почему тогда Адам жил в раю, а мы живем в бедственном мире? На это Пелагий отвечал, что зло, существующее в мире, — это нормальный порядок вещей. Неверно думать, что Адам был сотворен бессмертным, абсолютно нравственным человеком, а мы утеряли знание истины и дар бессмертия. Адам был так же смертен, он был таким же, как и мы, и в его состоянии могли быть и болезни, и страдания, и телесные влечения, и страсти, в том числе и половая, иначе, говорил Пелагий, откуда взяться Божественной заповеди "плодитесь и размножайтесь"? Ведь половая страсть есть некий движущий механизм, который просто помогает реализовать эту заповедь.

Отсюда вытекает и тот факт, что Иисус Христос, Который тоже был человеком со всеми присущими ему страстями, имеет только то отличие от нас, что Он мог управлять и владеть этими страстями. Здесь также кроется огромная проблема, которая со всей силой заявит о себе впоследствии (в 6-7 веках) в ереси монофелитства, в споре о том, были ли во Христе две воли или одна. Если мы не согласимся с Пелагием и его утверждением, что Иисус Христос был человеком и имел все страсти, то мы вынуждены будем склониться к монофелитскому тезису о том, что в Нем была только одна воля — Божественная, совершенная. Здесь Церкви пришлось выдержать множество испытаний и разработать теорию, которая, с одной стороны, не попала бы в ловушку пелагианства, приписывающего Христу порочные страсти, а с другой — не впасть в ересь монофелитства, утверждающего, что Иисус Христос хотя и обладал человеческой природой, но воля у Него была одна. Я говорю об этом столь подробно, чтобы вы поняли, насколько проблема свободы воли пронизывает все христианское богословие.

Поскольку человек абсолютно свободен, то и благодать как особая сила, направляющая к благим делам, человеку так же не нужна. Человек имеет сам в себе эту силу и сам направляет себя к благому или злому деянию. Человек может спастись и без благодати, все зависит от его собственной личной воли. Однако Пелагий не мог отрицать сам факт наличия благодати, он говорил, что благодать существует и Бог дал ее человеку в виде способности к добру, в виде самого факта наличия свободной воли.

В свободе Пелагий выделял три элемента: мочь, желать и совершать. Человек может совершить какой-то поступок, хочет его совершить и совершает. Возможность совершения — это и есть благодать, она дается всем людям, а дальше уже от человека зависит, выберет ли он этот поступок и совершит ли его. То есть благодать — в наличии у человека свободной воли, в том, что человек может выбрать благую цель для своей жизни.

Помощь Бога человеку состоит лишь в том, чтобы помочь человеку узнать истину и помочь выбрать путь к благу. Но эта помощь дается только в награду за добродетель, поэтому в основе всего лежит все-таки человеческая свободная воля. Получается, что для спасения человека не нужна никакая особая Божественная помощь в виде благодати. Не нужна никакая связь человека и Бога, человек сам устраивает свое собственное спасение, а Бог только распределяет людей в зависимости от их поступков: одним дает награду за их благую жизнь, других отправляет на вечное мучение за грехи.

Эта концепция вполне может быть названа деистической: Бог творит мир, а потом только наблюдает за ним, ни во что не вмешиваясь. Отсюда непонятной становится искупительная миссия Христа, роль Церкви и многое другое.

Таким образом, исходя из совершенно правильного тезиса о наличии у человека свободной воли, Пелагий приходит к абсолютно еретическому выводу о ненужности Церкви и Божественной благодати. Как эту проблему решить?

Одно из решений предложил блж. Августин. Он утверждал, что человек действительно был сотворен благим. Он получил свободную волю, через которую мог или сохранить свое райское совершенство, или лишиться его. Однако, в отличие от Пелагия, Августин выделял в свободе не только формальный элемент, что свобода есть некая безразличная способность выбирать между добром и злом, но и качественный элемент: свобода есть нравственная сила, имеющая в себе внутреннее расположение к приобретению некоторого содержания. Эта сила может быть как доброй, так и злой.

Человек только что сотворенный имел свободную добрую волю. Но если у Адама и Евы была только добрая воля, то откуда же взялся факт грехопадения? Августин говорит, что свобода не только качественна, но и формальна. То есть в действительности у Адама и Евы была добрая воля, но у них была и возможность согрешить, и оба они эту возможность реализовали, превратив ее в действительность.

Как соединить факт совершения Адамом греховного поступка с Божественным предвидением и предопределением?

Августин дает несколько ответов на этот вопрос. Во-первых, сам факт наличия религиозно-нравственного сознания у человека говорит и о том, что человек свободен, и о том, что существует провидение. Если человек верит в Бога, то он верит в то, что существует провидение. А если человек нравственен, то есть понимает, что ответственен за свои дела, это говорит о том, что он свободен. Поэтому Августин говорит, что существование и предопределения, и свободы — это эмпирический факт. Это нужно исследовать, а не доказывать.

Августин утверждает, что предвидение не отрицает свободы, а наоборот, может ее предполагать. Так, если человек предвидит, что будет затмение солнца, то это не значит, что именно человек это затмение и устраивает. Порядок событий таков, что человек предвидит это событие, потому что оно будет иметь место независимо от него. Так же и Бог предвидит некоторые события, потому что они действительно будут. Однако Бог не просто предвидит их — Он именно их и хочет, и устраивает. Но устраивает через конечные конкретные причины. Свободная деятельность человека также есть некоторая деятельность по причине, потому что эта причина находится в самом человеке, есть его внутренняя движущая причина. Поэтому Бог предопределяет все действия в мире, в том числе и человеческие, учитывая все действия, в том числе и свободные.

Еще один аргумент, который приводит Августин, утверждая, что это только для нас есть некоторое предвидение, предопределение, потому что мы живем во времени: для нас есть "до", "сейчас" и "после". У Бога все — "сейчас", поэтому нельзя сказать, что Он нечто предвидит или предопределяет; для Него все есть уже как бы свершившееся.

Как применяет Августин эти положения к решению проблемы свободы и необходимости и к опровержению ереси Пелагия?

Августин утверждает, что Адам и Ева имели добрую волю, но в певоначальном ее состоянии — так называемую меньшую свободу. Эта свобода была благой, но еще имела в себе возможность грешить. Адам и Ева своими делами должны были таким образом направить себя к служению лучшему, чтобы и формально их свобода была такой, чтобы она уже не могла грешить. Пелагиане стали возражать Августину, говоря, что такого не может быть — свобода именно в том и состоит, чтобы выбирать между добром и злом. На это Августин ответил, что тогда и Бог не свободен, ибо Он не может грешить. На это пелагиане уже не могли ничего возразить.

После грехопадения душа наша настолько изменилась, что обратный возврат в первоначальное состояние своими силами человеку стал невозможным, только через благодать, через непосредственную помощь Бога. В вопросе грехопадения и свободной воли Августин долго спорил с Пелагием, который считал, что грехопадение не изменило природу человека, и что человек после грехопадения остался таким же свободным и деятельным, как до того. По Августину, грехопадение изменило человеческую природу таким образом, что дальнейшее спасение возможно только при помощи Бога. После грехопадения воля стала только волей ко греху, именно в этом и состоит испорченность человеческой природы. Человек стал таким, что теперь он уже не может не грешить. Это надо понимать в самом широком смысле: даже если человек делает благие дела, то он все равно совершает грех — ведь в нем всегда присутствует элемент или тщеславия, или гордости, или чего еще.

Эти положения Августина поставили множество вопросов — все же, свободен человек или нет, к чему он предопределен: к спасению или к осуждению. Августин не отрицал ни свободу человека, ни благодать Бога, он стремился найти гармонию между ними.

Здесь еше раз возникает проблема соотношения свободной воли и предопределения. Августин пишет в "О Граде Божием", что Бог еще при сотворении мира предопределил одних людей к спасению, а других — к вечным мукам. Не противоречит ли этот принцип о всеобщем предопределении положению о свободе человека, тому, что человек сам творит свое собственное зло? По Августину это не исключает свободы. Во-первых, Августин различает свободу и свободную волю. В произведении "О граде Божием" Августин полемизирует на эту тему с Цицероном, известным греческим философом, который также рассматривал проблему соотношения предопределения и свободы.

Поскольку, по Цицерону, в том случае, если мы признаем, что существует только предопределение всего и вся, то это отрицает необходимость для человека быть нравственным. Ибо зачем наказание или поощрение человека, если можно сказать, что этот поступок не является заслугой свободной воли человека, его нравственности, а вызван к жизни какими-то роковыми обстоятельствами или Божественным вмешательством? Поэтому в этой проблеме, в противопоставлении свободы и благодати, свободы и предопределения, Цицерон выбирает свободу, отрицая всеобщее управление миром.

Августин говорит, что такой вывод Цицерона его не устраивает, потому что такой выбор отдает должное человеческой свободе, но является святотатством, потому что он отрицает Божественный промысел в мире. Августин говорит, что и Бог все знает и все предопределяет, и мы свободны, и можно сказать, что судьбы в том понимании, в котором ее мыслили древние греки, судьбы как рока, как безличной силы, управляющей всем и вся, такой судьбы нет вовсе, тем более такой судьбы, как влияние звезд. Во всем видна Божья сила, все причины восходят в конце концов к Богу, и человеческая воля тоже в конце концов восходит к Богу.

Получается некая многоступенчатая система. Бог управляет всем — некоторыми вещами и явлениями непосредственно, как, например, явлениями материального мира, и некоторыми явлениями опосредованно, например, через ангелов, а ангелы действуют на людей или на мир. Или еще более опосредованно: и через ангелов, и через людей, и уже люди воздействуют на мир. В конце концов действующей оказывается воля: воля Бога, воля ангелов, воля человека. Поэтому мы не можем сказать, что свобода, т.е. принцип, исходящий из деятельного начала, противоречит предопределению. Предопределение, исходящее от Бога, и есть принцип свободы, поэтому в этом нет никакого противоречия. Человек, действующий по воле Бога, является существом, реализующим этот принцип, ибо свобода дана человеку Богом.

Злая воля, если таковая имеется у человека, не исходит от Бога, ибо она противна природе. Свободная воля есть сущность человека, ибо она дана человеку в момент творения его, поэтому свободную волю никто не может отменить: ни Бог, ни сам человек, это есть его сущность. И в решении проблемы соотношения свободной деятельности человека и Божественного предвидения Августин всегда настаивает, что человек выбирает всегда сам.

Бог предвидит то, что человек сделает, ведь предвидеть — еще не значит воздействовать, заставлять. Если Бог знает, что я что-то сделаю, это еще не значит, что я это делаю при его непосредственном вмешательстве. Однако мы помним из другого объяснения в "Исповеди", что Августин говорит, что все существует в силу причин, восходящих в конце концов к Богу. Поэтому, можно сказать, такое решение Августина является не совсем последовательным, мы вынуждены будем сказать, что свобода человека иллюзорна, что свобода воли у него есть, но свобода действий отменяется Богом. Но это не совсем так, потому что свобода, по Августину, есть возможность для свободной воли выбирать наилучшее.

В каком случае человек может выбирать наилучшее? Только в том случае, если он представляет себе весь выбор, который перед ним стоит, т.е., чем больше знаний у человека, тем он свободнее. Бог сам помогает человеку стать свободным, даруя ему свою благодать. Поэтому, такое взаимодействие благодати Божией и свободной деятельности человека решается следующим образом: благодать не отрицает свободу, а наоборот увеличивает ее.

Человек, наделенный Божественной благодатью, обладает гораздо большим выбором в своем действии, следовательно у него гораздо большая свобода. А поскольку свобода есть возможность выбирать наилучшее, то человек, находящийся под благодатью, более свободен, потому что он всегда выбирает наилучшее. Без благодати человек несвободен, привязан к плоти, становится рабом греха, поэтому человек, познавший Бога и получивший от Него благодать, действительно становится свободным. Поэтому и после Страшного Суда, после всеобщего воскресения и свободы будет больше, чем сейчас у нас, потому что тогда не будет ни греховной воли, не будет греховного знания, не будет возможности грешить.

С проблемой свободы у Августина связана и проблема любви, любви Божественной к человеку, которая дарует ему благодать, и любви человека к Богу и к другим созданиям, и вообще любви как принципа, организующего мир. Любовь Августин объясняет в аристотелевских терминах — как стремление к естественному месту. По Августину, весь мир имеет иерархическую структуру, все в мире имеет свое естественное место. В неживом мире естественным проявлением этой любви является тяжесть для вещи, для огня проявлением любви будет стремление подняться ввысь, для масла, которое налито на воду, проявлением любви будет всплывать на поверхность воды и т.д.

Любовь — это принцип, организующий весь мир. Для души естественное место — в Боге, поэтому душа влечется к Богу. Душа должна любить Бога, в этом и есть стремление души к Богу, в этом и есть проявление ее любви к Богу. Если душа стремится к Богу, то тело влечется к телесному. Отсюда возникает телесная любовь и любовь духовная. Они могут друг другу противоречить, и если человек увеличивает любовь телесную, то у него уменьшается любовь духовная и наоборот, с увеличением любви к Богу — уменьшается любовь к телесному.

Духовная любовь, основанная на свободной воле, является свободной, в отличие от любви телесной, которая не является свободной и подчиняется законам телесного мира. Человек может любить свою любовь или, наоборот, ненавидеть ее, и именно в этом и состоит нравственность человека. Нравственный человек тот, кто любит свою любовь к Богу и ненавидит свою любовь к телесному, и наоборот, порочный человек тот, который не любит свою любовь к Богу и любит свою любовь к телесному, к удовольствиям. В этом отличие августиновской, и вообще христианской концепции воли от античной концепции. В античности не было такого понятия, как любовь или ненависть к своей собственной любви. Моральной оценке поддавались лишь дела. Добродетель в античности — это соответствие своей природе. Добродетельная лошадь — та, которая быстро бегает, добродетельный человек тот, кто правильно мыслит и т.п.

Добродетельный человек любит лишь то, что достойно любви, ибо во всем мире есть порядок любви. Этот порядок установлен Богом, поэтому порядок любви, или точнее, как пишет Августин, "порядок в любви", и есть добродетель человека. Внутренним коррелятом этого порядка любви, оценки, правильно ли человек любит или неправильно свои собственные желания, свою собственную любовь, является совесть. Совесть есть у каждого человека, даже у которого нет правильного представления о порядке любви, и именно этот принцип вложен в человека Богом, чтобы при помощи совести человек мог лучше оценивать свой собственный порядок в любви. Если человек достигает этого порядка в любви, достигает естественного места, то такой человек достигает блаженства, счастья. Поэтому, по Августину, счастье есть обретение естественного места. "Никто не может быть счастлив, если не имеет того, что желает или желает того, что есть зло", — пишет Августин в работе "О Троице". Нельзя желать того, что есть зло, иначе это приведет человека к несчастью. Наслаждаться можно лишь безусловным благом, плодом любви достойного к Богу, всем остальным можно лишь пользоваться.

Августин развивает теорию взаимодействия двух понятий — наслаждения и пользования. "Наслаждаться" по латыни — frui, "пользоваться" — uti, во всех учебниках, как правило, приводится это противопоставление: uti — frui, пользоваться — наслаждаться. Если человек наслаждается тем, чем надо пользоваться, то это приводит к страданию, если человек пользуется тем, чем надо наслаждаться, это также приводит к страданию, поэтому наслаждаться надо тем, что достойно наслаждения, и пользоваться тем, чем необходимо пользоваться. В этом существует так же свой порядок. И человеческая испорченность, или грех в этом и состоит — в перемене мест наслаждения и пользования: uti и frui. Человек наслаждается тем, чем надо пользоваться, и пользуется тем, чем надо наслаждаться.

Наслаждаться — значит любить нечто ради него самого. Пользоваться — значит любить его ради чего-то другого. Только лишь одно существо достойно наслаждения и любви ради него самого — это Бог, всем остальным, кроме Бога, следует пользоваться. Но поскольку все в мире сотворено Богом, то все в мире надо любить, потому что в мире есть порядок любви. Надо строго понимать этот порядок, любить надо все блага, но не ради них самих. В самих вещах мы должны любить их красоту, их истинность, их благо, т.е. то, что дается этим вещам от Бога, любить вещи ради них самих и есть принцип греховности человека.

Кроме того, указывает Августин, надо любить свое собственное тело и заботиться о своем собственном здоровье, но не придавать этому самодовлеющее значение, т.е. любить свое тело надо не ради собственного тела, а ради Творца, который это тело сотворил и дал нам и заботиться о своем здоровье. Потому что здоровье есть дар, который помогает нам действовать в мире, любить ближних, помогать ближним, не быть эгоистом и отвлекать все силы общества на свою персону. Другое дело, когда человек свою заботу о своем теле, о своем здоровье превращает в первоценность, предается или чревоугодию, или эгоистическому стремлению о собственном здоровье. Тело — храм души, и тело нам нужно для прославления в нем Бога, а не для прославления своего собственного тела.

Из этого принципа наслаждения и пользования вытекает иерархия любви, потому что любить надо то, что стоит ближе к Богу. Душа стоит ближе к Богу, поэтому душу надо любить. Живое тело стоит ближе к Богу, чем неживая материя, поэтому тело надо любить больше, чем неживое, но Бога надо любить больше, как единственное, чем можно наслаждаться, а не пользоваться.

**Философия истории**

Августин справедливо считается философом, первым рассмотревшим проблемы истории. Дело в том, что в античности не было линейного представления о времени. Вселенная представлялась, как написано у Гераклита, мерами загорающей, мерами затухающей. Мир представлялся цикличным, миром, в котором все повторяется.

Эта концепция циклического времени не могла породить философско-исторической концепции, и поэтому античные философы практически не занимались проблемами истории. Августин спорит с этой концепцией, доказывая, что она неистинна, несправедлива хотя бы по одной простой причине: что если Бог сошел на землю, очеловечился и искупил наши грехи, то в мире циклическом эта искупительная жертва Спасителя теряет свой смысл. Эта жертва имеет смысл, если наш мир единственный и имеет свою собственную историю. То, что в мире есть история и что эта история развивается по законам, предписанным миру Богом, это — факт, который мы можем узнать благодаря Священному Писанию.

Ветхий Завет говорит нам о том, что у Бога был замысел при создании нашего мира, и человек, благодаря помощи Божьей, может этот замысел познать. Об этом говорит и деятельность пророков, которым давалась эта способность познания и предсказания будущего. Всю историю Августин делит на 7 периодов, вернее на 6 периодов, а седьмой является седьмым днем, днем отдыха. Вся история между грехопадением и Страшным судом делится на шесть периодов, каждый имеет свой собственный смысл. Первый период — от Адама до Всемирного потопа, второй — от потопа до Авраама, третий от Авраама до Давида, четвертый — от Давида до переселения в Вавилон, пятый от переселения в Вавилон до воплощения Иисуса Христа, сейчас идет шестой период, шестой век, а седьмой век будет потом, этот век будет нашей субботой после воскресения из мертвых.

Каждый период имеет свой собственный смысл и свою собственную задачу на земле. Августин сразу же указывает, что промежутки времени всех этих периодов различные и нельзя искать никакой временной зависимости. Поэтому невозможно предсказать, когда наступит 7-й период, когда закончится наш 6-й день, поэтому Августин отрицал концепцию хилиазма, утверждая, что невозможно знать время конца нашего мира.

Основное произведение Августина называется "О граде Божием", точнее, "О государстве Бога". Из самого названия вытекает то, что существует некое государство, некий град, в котором будут жить праведники и которое противостоит другому сообществу — государству земному. Жители первого, земного государства живут по человеческим стандартам, земным законам; жители небесного града живут согласно Божественной воле. Первые любят себя, вторые — Бога; первые наслаждаются тем, чем надо пользоваться, вторые — имеют упорядоченную любовь. Нельзя, конечно, понимать, что это есть какое-то конкретное историческое или географическое образование. Земной град отнюдь несиномичен какому-то образованию, более того, каждый человек не знает, к какому граду он принадлежит. Ибо каждый человек совершает в своей жизни такие поступки, которые могут принадлежать и к одному и к другому граду, только один Бог знает, спасется этот человек или не спасется, к какому граду он принадлежит.

Символом града земного является Вавилон или Римская империя, которую Августин называет вторым Вавилоном, а символом града небесного является Иерусалим, или земная Церковь. Но если церкви на земле бывают разные, что же говорить о человеке? Человек может быть формально в Церкви, а на самом деле в глазах Божиих принадлежать к земному граду. К земному государству, т.е. к реальному земному образованию Августин относился по-разному. С одной стороны — он его отрицал как безусловное благо, но с другой — он его признавал и считал относительным благом, потому что земное государство помогает людям в этой жизни. Этим благом не следует наслаждаться, следует лишь пользоваться. Хотя Августин часто нападал на государство, особенно на Римское, которое долгое время противостояло христианству, однако и в этом Римском государстве Августин видит некоторые достоинства, считает, что это государство отвечает всем критериям государства и помогает людям в их жизни.

Это государство возникает, конечно, вследствие грехопадения и существует только в земной жизни. Государство полезно потому, что оно является гарантом мира, гарантом порядка. В земном государстве это порядок телесной организации, это является тем положением, по которому государство можно признавать и считать относительным добром.

Лекция 24

**ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ**

Любому человеку, читавшего Деяния апостолов, имя Дионисия — первого Афинского епископа — хорошо известно. О произведениях его не было ничего известно до тех пор, пока на Константинопольском соборе впервые, в 532 г. были представлены произведения под авторством, как утверждали, Дионисия Ареопагита. Представили его впервые монофизиты для того, чтобы опереться на чрезвычайно серьезный авторитет в доказательстве справедливости своей ереси.

Впослествие было установлено, что поскольку эти произведения до 4-го века не были известны, то сделан был вывод, что они скорее всего были написаны в промежутке между 4 и 5 веками. Кто автор этих произведений — до сих пор неизвестно, называют различные имена, кто-то говорит, что это Север Антиохийский, монофизит, живший в 6-м веке. Кто-то указывает, что это Дионисий Великий, епископ Александрийский, или некий ученик Климента Александрийского, живший в середине 3-го века. Указывали, что это некий ученик св. Василия Великого, есть и версии менее распространенные. Встречается мнение, что это Аммоний Саккас, учитель Плотина или указывается малоизвестный грузинский философ 4-5 веков. Но так или иначе — авторство не установлено, не атрибутировано, поэтому эти произведения так и приписываются псевдо-Дионисию Ареопагиту.

Сейчас издана книга с параллельным текстом, поэтому сейчас уже нет проблемы почитать Диониссия Ареопагита. У псевдо-Дионисия Ареопагита насчитывается несколько произведений, среди которых наиболее важно "Мистическое богословие", "Божественные имена", "О церковной иерархии" и "Символическое богословие". Из творений Дионисия Ареопагита необходимо читать целиком "Мистическое богословие", это очень небольшая работа, буквально несколько страниц и из книги "О божественных именах" в 4 главе параграфы 18-35, где говорится о проблеме зла.

В своей книге "Мистическое богословие" Дионисий показывает как бы краткий очерк своей собственной богословской и философской системы. Это как бы введение в его собственное учение, оно очень кратко, поэтому надо читать обязательно.

Продолжая очерк о судьбе этих книг, я скажу, что действительно, некоторое время эти книги были важным аргументом в руках монофизитов, до тех пор, пока преп. Максим Исповедник не дал православное толкование тем идеям, которые были изложены Дионисием Ареопагитом. Оказывается, их можно было трактовать, не опираясь на монофизитскую ересь. После того, как преп. Максим доказал православное содержание книг Дионисия Ареопагита, эти книги стали пользоваться огромной популярностью и в западной Церкви и в восточной, переводились на множество языков, известно, что были переведены на славянский язык. Известны цитаты Ивана Грозного из этих книг. В западную Европу эти книги были принесены Иоанном Скоттом Ириугеной, который перевел их на латынь, вместе с комментариями преп. Максима Исповедника.

**Апофатическое и катафатическое богословие**

Главная проблема для Дионисия Ареопагита — эта проблема богопознания и единения человека и Бога. Дионисий Ареопагит предлагает два возможных пути познания Бога: катафатический и апофатический.

Для того, чтобы подняться человеку для познания Бога, необходимо отречся от всего земного. Так он писал в начале своего "Мистического богословия", произведения, в котором Дионисий обращается к Тимофею: "Если ты, мой возлюбленный Тимофей, ревносно стремишься приобщиться к созерцанию мистических видений, то устранись от деятельности чувств своих и разума и от всего чувственновоспринимаемого и от всего умопостигаемого, от всего сущего и от всего несущего, дабы в меру своих сил устремиться к сверхъестественному истиному единению с Тем, кто превосходит любую сущность и любое ведение."

Поэтому существенным элементом при единении с Богом и познании Бога является отказ от всех форм обычного нашего познания: чувственного и рационального. В первую очередь надо устраниться, конечно, деятельности чувств. Мы вспоминаем, что такую же ступень восхождения к Единому предлагал и Плотин. Вначале мы отказываемся от чувств, затем от дискурсивной деятельности разума, потом мы отрешаемся вообще от деятельности нашего разума, потом отрешаемся от самого себя и тогда можем достичь созерцания Единого.

То же самое мы видим у Дионисия Ареопагита. Устранившись от деятельности чувств своих, далее, устраняясь от деятельности разума, от всего чувтвенно-воспринимаемого, умопостигаемого, сущего и несущего, не воспринимая свое собственное познание, то будучи независимы от всего, совершенно отказавшись и от себя самого, как пишет Дионисий Ареопагит, мы можем устремиться к единению с Богом. Поэтому ступени достижения познания Бога такие же, как у неоплатоников. Поэтому часто делается вывод о прямой или явной зависимости Дионисия от трактатов Плотина и прежде всего Прокла, цитаты из которого часто встречаются в работах. Несомненно, здесь есть очевидная связь, но есть и существенные различия, о которых мы будем говорить.

Главный путь описания Божественной сущности — путь апофатический, путь отрицательный, путь, в котором человек отказывается от какого-либо описания божественной сущности. "Бог есть причина всего сущего, но он непричастен к сущему." Этот момент так же показывает новизну и самобытность учения Дионисия Ареопагита, показывая, что Дионисий в данном случае не согласен с таким мыслителем, как Аврелий Августин. Потому что у Августина Бог — это есть сущее, “Бог есть Сущий".

У Дионисия Ареопагита Бог — выше бытия, Бог не есть бытие, он творит и бытие из небытия, будучи выше и того и другого. Творя бытие, Бог дает законы бытию. Бог выше не только бытия, но и разума. Поэтому Бог бессловесен, ибо существует вне слов и мышления. И может открыться только лишь совершенным, в этом еще одно отличие от неоплатоников, где принцип нравственного совершенства не являлся необходимым для познания Бога и единения с Ним. Но и совершенному человеку Бог открывается не целиком, ибо он созерцает не Бога, а лишь место, где Он пребывает. Бог выше всего, выше любой возможности его познания.

Познание, созерцание и славословие Бога — это неведение и невидение, т.е. познать Бога мы можем только не зная и не видя Его. Познать мы можем только отстранившись от всего сущего, так же, как пишет Дионисий, как в статуе, скульптор создавая ее, отвсек все лишнее, что мешало куску камня превратиться в статую. Поэтому и для достижения Бога нужно отрешиться от всего лишнего, от всего того, что мешает нам для достижения Бога. Поэтому отрицательные суждения более предпочтительны, чем положительные.

Но путь положительный для познания Бога так же справедлив в меру своего применения и нужно лишь понимать, где находятся границы положительного и где — границы отрицательного богословия. В положительном, катафатическом богословии мы знаем что-то о Боге, но от высшего Его познания нисходим к познанию низшему. А отрицая, человек восходит от низших к высшим. Почему высказывая положительные суждения о Боге, мы начинаем с самого высшего утверждения? Потому что утверждая что-либо о Боге, мы должны исходить из того, что наиболее присуще Ему по Его сущности, по Его природе.

С другой стороны, почему в отрицательном богословии мы должны исходить из самых низших суждений о Боге? Да потому что в отрицательных суждениях следует начинать с отрицания того, что более всего отличается от Него по природе. "В самом деле, — пишет Дионисий, — ведь в неменьшей же степени является Он жизнью или благостью, нежели воздух или камень." Это путь положительного богословия. "И не более ли трезв Он и беззлобен, чем мы можем сказать или помыслить о Боге". Это путь отрицательного богословия.

Далее Дионисий предлагает возможные характеристики Бога и по пути катафатического, и по пути апофатического богословия. По пути апофатического богословия Дионисий говорит о том, что Бог, как причина всего сущего, запределен сущему, ибо не может сущее быть источником самого себя. Он есть причина всего сущего, а сущее имеет образ и форму, или качество, количество, поэтому Бог, естественно, превосходит его и этими характеристиками. У Бога нет ни формы, ни образа, ни качества, ни количества, ни объема, ни чего-либо другого, что является атрибутами телесных существ. Поэтому и Бог не есть что-либо телесное и чувственно-воспринимаемое.

Но и умопостигаемые характеристики так же не присущи Богу. Поэтому Бог не есть ни душа, ни ум, ни разум, ни мышление, ни равенство, ни неравенство. Он не покоится, не движется, он не есть ни вечность, ни время, Он не есть ни знание, ни истина. Дионисия.Дионисий пишет, что Бог не есть ни единое, ни единство, ни благость, ни дух, поясняя, что это следует понимать не так, как мы это обычно представляем. Понятно, что Бог есть Дух, об этом сказано в Писании и, что Бог есть Благость, пишет Дионисий, но часто человек воспринимает дух и благость как нечто тварное. В таком виде Бога, конечно же, нельзя представлять.

Поэтому Бог превосходит всякое утверждение и всякое отрицание. Мы видим здесь даже и следующее отличие от неоплатоников, от Плотина. Дионисий Ареопагит идет дальше, показывает Бога выше единства, выше всего, выше бытия, выше любой сущности. Бог превосходит любое бытие, и в гноселогическом — Бог превосходит любую способность к познанию.

Однако возможны и положительные характеристики Бога, и об этом рассуждает Дионисий в работе "О божественных именах", о том, что можно назвать Бога Спасителем, Искупителем, Премудрым, Умом, Истиной, Словом, Сущим, Благом. Т.е. все эти характеристики так же к Нему применимы, и для того, чтобы правильно понимать, как применять эти атрибуты божественной сущности, Дионисий Ареопагит пишет отдельную работу, где поясняет суть своего катафатического подхода.

Поскольку для Бога истинны оба подхода — и апофатический и катафатический, мы понимаем, что Бог не только трансцендентен миру, но и имманентен ему. Он превосходит весь мир, и одновременно находится во всем мире. Мир есть творение Бога, и Бог присутствует в любом элементе нашего мира. Отличие от неоплатонизма здесь очевидно. Если у неоплатоников Бог творит мир в силу своей природы, в силу свое сущности, изливая из себя свою сущность, то для Дионисия Ареопагита проблема стоит другая. Мир творится Богом, творится из небытия и творится во времени, и поэтому главная проблема для Дионисия Ареопагита смещается в другую сторону.

Если для Плотина главной проблемой была проблема соотношения единства и множественности, соотношение единого Бога и сотворенного им мира, проблема, как возникает из Единого множественное бытие, то для Дионисия главная проблема — это проблема творения, проблема того, как запредельная сущность может сотворить бытие, которое отличается от него по своей сущности. Непознаваемость Единого у Плотина обусловлена немощью рассудка, который не может отречься от множественности вещей и не может выйти за пределы времени и пространства. А непознаваемость Бога для Дионисия состоит в том, что человек как тварное существо не может подняться до концепции Творца, не может выйти за пределы товарного мира.

**Происхождение зла**

Говоря о Боге как о благе Дионисий остро ставит проблему зла. Поскольку если мир творится Богом, то непонятно, откуда в мире зло. Мы помним, что эта проблема была острой и для Августина. Видно, что это одна из основных проблем христианства.

"Если, — как пишет автор, — прекрасное и благое является для всех предметом вожделения, то почему к нему не стремятся полчища демонов, источники всех зол? Да и как могло измениться добро, которое само произошло из блага? И вообще, что есть зло? Почему высшее Добро пожелало породить зло?" Вот лишь некоторые из вопросов, которые ставит Дионисий Ареопагит.

Зло не может исходить из блага, так же как огонь не может охлаждать. Это сущностное свойство блага, так же как сущностным свойством огня является греть. Огонь не может охлаждать, и благо не может порождать зло. Благо не может творить неблаго. Зло — это разрушение, поэтому ничто не может из зла происходить. Происходить все может только из блага, из того, что является началом творения, созидания. Благо и бытие, таким образом, оказываются синонимами. А зло есть разрушение, поэтому оно не может быть никаким началом. Поэтому, если зло существует, оно должно заключать в себе некоторую часть добра, ибо существование есть благо.

Бог как благо превосходит и сущее и несущее. И поэтому зла нет ни в сущем, ни в несущем. Еще одно отличие от неоплатонизма у Дионисия Ареопагита: невозможна параллель зла и небытия. Иногда говорят, что зло необходимо для того, чтобы сущее могло становиться. Бог есть начало творения мира, а изменение и движение в мире происходят из-за того, что существует зло. Но зло не может быть причиной становления сущего, ибо становление — это также элемент творения. Зло лишь искажает сущее, ибо зло может только уничтожать.

Благость распространяется на всех существ — и на добрых и на злых, поэтому и зло становится добром в той мере, в какой все злые существа участвуют в благости. Но благость проявляется в неравной степени, иначе в мире не было бы благообразия. Все было бы одинаково, поэтому все существующее причастно благу в разной степени. Но все оно благу причастно, поскольку если бы оно было лишено блага, то оно не существовало бы. Поэтому все сущее есть в какой-то мере сущее и в какой-то мере — несущее, ибо оно причастно благу в какой-то мере, в какой-то мере не причастно, поскольку оно отпало от вечного сущего.

"Поскольку все сущее отпало от вечного сущего, его нет, но поскольку оно причастно бытию, оно есть. Зло же не является добром ни в какой степени." Итак, зла нет во всем сущем. Иначе мы пришли бы к выводу, что начало зла находится в благе. Но, повторяет Дионисий, его в благе нет, как в огне нет холода. Следовательно, у зла — другое начало.

Но не может быть в мире два начала, начало в мире должно быть одно. Поэтому зло не может исходить из Бога, и у зла не может быть начала. Дионисий подходит к этой проблеме с другой стороны. Надо найти какого-то носителя зла. И рассматривает все сотворенное Богом по этому критерию. Может быть зло существует в ангелах? Нет, ангелы суть подобие Божие. И если ангелы наказывают грешников, то злыми они являются только в глазах этих грешников. Но наказание не есть зло. Зло — это поступок, заслуживающий наказания. Есть злые ангелы, т.е. демоны, так же злые не по природе, иначе они не смогли бы произойти из блага, и измениться из добрых в злых они так же не смогли бы. Да и существовать в настоящем виде, т.е. быть причастными благу они не могли бы, ибо существует лишь то, что причастно благу.

Демоны не совершенно отучены от блага, поскольку существуют, живут и мыслят. Злыми они стали по причине оскудения в них добра. Поэтому зло в них — это извращение наследственных свойств, отказ от них и, следовательно, утрата сил, направляющая их к совершенству. Поэтому демоны злы не по природе, а вопреки ей.

Зло не существует и в человеке, поскольку люди также происходят из блага, поэтому они благи. Люди бывают злы вследствие уклонения от благой деятельности, по причине собственной слабости. И в бессловесных тварях, т.е. животных также нет зла, ибо те животные, которые кажутся нам злыми, — хищники, поедающие других живых существ, — так же есть общая часть гармонии всего мира. И в природе, как в целом, нет зла, ибо для природы зло противоестественно, иначе природа не существовала бы. И в природе как в совокупности тел и в самих телах также нет зла.

Многие считают злом уродство или болезнь, но уродство и болезнь не есть зло, а умаление красоты, как уродство, или внутреннего порядка, как болезнь. Злом не является и материя, ибо материя существует в виде разнообразных форм, а формы причастны красоте и поэтому через формы материя также причастна красоте. Даже если допустить, что материя есть небытие, то в ней нет ничего, в том числе и зла, а не только добра. Если же материя существует, то материя есть благо в силу своего существования. Поэтому зло существует в человеческих душах не в силу их причастности материи, к материальным телам, а в силу беспорядочности и ошибочного движения, т.е. направленности не к Богу, а от своего Творца.

Поэтому, делает вывод Дионисий Ареопагит, зло есть оскудение и недостаток добра и имеет свое бытие вопреки природе, вопреки разуму. Если у добра есть цель, есть движение, есть замысел, то у зла нет ни того, ни другого, оно существует без начала, без цели и без причины.

И существует зло по воле провидения для того, чтобы этим же сотворенным существам сделать так, чтобы зло пошло им на пользу. Человек создан свободным, поэтому провидение не может вести нас против нашей воли к нравственному совершенству. Поэтому и зло существует для того, чтобы человек пришел к нравственному совершенству по своей доброй воле.

Итак, делает окончательный вывод Дионисий Ареопагит, зла нет в сущем, зла нет нигде, и возникает оно в силу оскудения добра. Демоны и люди желают не блага, а несущего, на самом деле это даже желанием назвать нельзя, а только лишь извращением желания. Потому что, как я говорил в самом начале, всякое существо, будучи сотворенным Богом, стремится и желает только лишь своего Творца.

В дальнейшем работы Дионисия Ареопагита в восточной Церкви стали популярны благодаря, главным образом, Максиму Исповеднику, а в западной Европе основным пропагандистом стал Иоанн Скотт Эриугена.

**Иоанн Скот Эриугена**

Жизнь и произведения

Иоанн Скот Эриугена (или Эригена) (810—877) был выходцем из Ирландии, о чем говорят оба его имени: Скот, которое относилось к ирландцам и шотландцам, и Эриугена («Эрин» — Ирландия). В 847 году он переселяется в Галлию, куда его приглашает правитель Галлии Карл Лысый. К тому времени в Западной Европе обостряются философские и богословские споры, в частности, возникает спор о свободе и предопределении. Многих не могло успокоить известное августиновское положение: с одной стороны — человек свободен, а с другой — при сотворении мира все люди были предопределены: одни ко спасению, другие — к осуждению.

В 851 г. Иоанн Скот Эриугена вступил в спор с известным богословом Готтшальком, который считал, что все люди предопределены ко спасению или осуждению, и написал работу «О божественном предопределении».

Главный аргумент Эриугены состоял в том, что зло не существует, а к несуществующему нельзя предопределить. Зло может быть понято только как отрицательное, поэтому человек полностью свободен, он не предопределен ко злу, тем более что Бог выше времени и Он не предопределяет во времени. Единственное предопределение Богом человека состоит в том, что Бог дает человеку свободу. А источником зла является злоупотребление человеком этой свободой.

Этот труд Эриугены был осужден как еретический, но король его, тем не менее, не изгнал и не лишил своего благословения. Наоборот, он поручил Иоанну Скоту Эриугене заняться комментаторской и переводческой деятельностью и по просьбе Карла Лысого, Эриугена переводит на латинский язык «Ареопагитики» (работы Псевдо-Дионисия Ареопагита), «Ambigua» и «Вопросоответы к Фалассию» преп. Максима Исповедника, работу св. Григория Нисского «О сотворении человека», и в это же время пишет свою главную работу «О разделении природы». Кроме Дионисия Ареопагита, преп. Максима Исповедника и св. Григория Нисского повлиял на Эриугену и блаж. Августин, от которого он взял философский стиль своего мышления. Греческую философию он знал мало — только в изложении. Однако философия Иоанна Скота Эриугены во многом наследовала проблемы греческой философии.

Об Иоанне Скоте Эриугене написана замечательная работа Александра Ивановича Бриллиантова: «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены». В этой работе кроме детального анализа философии Эриугены рассматривается вообще философия раннего средневековья, в том числе и специфика католического и восточно-православного образа мышления, ибо Иоанн Скот Эриугена, как никакой другой мыслитель средневековья, был связан и с западной, и с восточной культурами.

**Предмет философии**

Согласно Эриугене, противоречий между философией и религией не существует, ибо истинная философия и есть истинная религия. И наоборот, истинная религия это и есть истинная философия. Между разумом и верой, разумом и авторитетом как источником веры и откровения не существует противоречия. Даже более того, любой авторитет должен быть разумным, поэтому любой авторитет рождается от разума, но не наоборот. Поэтому Божественное откровение должно быть разумным. Священное Писание тоже поддается разумному толкованию и возбуждает работу человеческого разума. Поэтому задача философа и богослова состоит в правильном понимании того, что написано в Священном Писании. Философ должен восходить при этом к общим понятиям, разделять роды и виды, видеть решающую роль общих понятий в познании, поскольку в любом познании чувственного мира надо понимать, что общее существует прежде единичного. Общее более реально, чем единичное, индивидуальное. Эта концепция, восходящая к Платону, получила средневековое наименование «реализм». Реализм — это концепция, считающая реально существующими общие понятия, т.е. платоновские идеи, а материальные конкретные тела обладают реальностью лишь в той степени, в какой они причастны к общему, сами же по себе они существовать не могут.

Учение о «четырех природах»

Все существующее Эриугена называет природой, и поскольку Бог существует, постольку и Бог есть природа. Бог есть все во всем, он сущность всего, поэтому в любой сотворенной им вещи Бог присутствует во всей свой полноте.

Бог творит наш мир, но творит не в однократном своем творении, а в некоем вневременном созидании. Это созидание Эриугена описывает в виде четырех этапов, четырех ступеней. Первая ступень процесса — это natura non creata creans, «природа не сотворенная, но творящая». Второй этап — natura creata creans, «природа сотворенная и творящая». Третий этап — natura creata nec creans, «природа сотворенная и нетворящая». И четвертый этап — natura non creata nec creans, «природа несотворенная и нетворящая». Как понимать эти четыре ступени творения?

Первая ступень процесса — это Бог как причина всего. Только лишь Бог несотворен и творит. На втором этапе Бог творит Ум, божественные идеи, существующие в Сыне Божием, которые являются посредниками между Богом и миром, это и есть природа сотворенная и творящая. Однако говорить об этапах не совсем верно, ибо рождение Сына не предшествует во времени сотворению в Нем идей. Они совечны Ему, но все же отличаются от Него как отличается тварь от Творца. Создание неба и земли, о котором говорится в первой главе Книги Бытия, и есть создание творческих идей в Сыне. Сами по себе идеи непознаваемы и для людей, и для ангелов. Познавать их можно только в конечном мире, в теофаниях. Следуя Дионисию Ареопагиту, Эриугена ограничивается указанием пятнадцати идей: это благость, сущность, жизнь, разум, интеллигенция, мудрость, сила, блаженство, истина, вечность, величие, любовь, мир, единство, совершенство.

Для Бога существуют только эти идеи, уже в них Он мыслит конечный мир. Но сам мир есть дальнейшее раскрытие божественных идей. Это мир сотворенный и нетворящий, имеющий источник творения вне себя. И на четвертом этапе Бог возвращается Сам к Себе как цели всего. Поэтому на четвертом этапе Бог есть природа несотворенная и нетворящая. Бог есть природа несотворенная, и на четвертом этапе Он достигает цели Своего творения и поэтому уже не творит.

Бог существует во всех четырех формах природы, Он выше всех этих форм и выше всех этих понятий. Эриугена, как и Дионисий Ареопагит, исповедует и апофатическое, и катафатическое богословие. Он пишет, что о Боге можно утверждать не в собственном, а в переносном смысле, и отрицать не в переносном, а в собственном смысле. Для человека, как для твари, Он беспределен, но для Себя Бог имеет предел. Для человека, и даже для ангелов, Бог непознаваем, сам же Бог Себя познает.

Человек может познать Бога только лишь через Его проявления в бытии вещей. Наблюдая движение вещей, мы постигаем божественную жизнь, наблюдая порядок тварного мира, мы постигаем божественную мудрость и т.д. Человек может эти идеи познавать, поскольку они являются в мире. Материальные тела сводятся к их интеллектуальным характеристикам, поэтому материальность этих тел кажущаяся (вспоминаем реализм Эриугены). Каждое тело может быть описано его величиной, формой, положением, весом, плотностью, цветом и т.д., т.е. каждая индивидуальная вещь может быть описана качественными, количественными и другими реальными характеристиками. Поэтому материальность тела призрачна. Реально существуют лишь реальные идеи.

Человек, как и все остальное, является творением Божиим, но человек есть образ Божий, Его мысль. Собственно говоря, все творение Бога есть мысль, человек же есть мысль, мыслящая сама себя. В нас эта мысль тождественна бытию, поэтому в нашу мысль разрешается все бытие. Отсюда становится возможным познание мира. Этот материальный мир существует в нашей мысли, существует как некоторое проявление духа, это проявление божественного духа, проявляющегося в нашей мысли. Поэтому все находится в человеке, и сотворение человека является одновременно и сотворением мира. И мир, и тело человека есть лишь явление в психической жизни человека и существует в человеке; человек же сознает это, поскольку все существует наперед в Боге. Поэтому все по своей сущности духовно, и лишь для нефилософского ума, поврежденного грехопадением, чувственное бытие имеет самостоятельное существование.

Человек — это мысль, познающая сама себя. Познавая себя, человек познает весь мир, находящийся в нем, и поэтому познает и Бога. Поэтому самопознание для Эриугены является ключом к познанию и мира и Бога. Но человек в свое время совершил грехопадение, он отпал от Бога. Идеальное, райское состояние для Эриугены — это состояние именно идеальное, т.е. нематериальное, непространственное. Человек же есть существо духовно-материальное, и поэтому грехопадение неразрывно связано с моментом его творения. Так что человек не был в раю ни одного мгновения, ведь Сам Господь называет дьявола человекоубийцей от начала (Ин. 8, 44), т.е. с самого творения. Поэтому грехопадение было актом чисто трансцендентным, внутренним и состояло в отделении чувств от разума, которые перестали находиться с ним в гармонии. Поэтому происходит некоторое несоответствие того, что является нам чувством, и того, что мы можем достичь доводами разума. Чувства ему кажутся внешними, реально существующими, но это лишь из-за неумения философски осмыслить данное чувственных восприятий.

Смысл жизни человека и состоит в том, чтобы привести себя в идеальное состояние, очиститься от всего, что не может быть признано свойственным ему как образу Божию. Человек должен объединить в себе духовную и материальную природы и воссоединиться с Богом. Очищенная материальная природа тогда обратится в дух, в интеллект. Первым этапом этого объединения является физическая, телесная смерть человека, ибо в момент смерти получает конец преобладание в человеке животных стремлений и низших потребностей. Второй этап — это воскресение из мертвых, которое будет состоять в новом соединении душ с телами. Третий же момент возвращения в райское состояние есть полное превращение тела в дух, и вообще всего низшего в человеке в высшее. Низшее при этом не отменяется, а объединяется с высшим. В этих своих положениях Эриугена опирается на изречения свв. Григория Богослова и Максима Исповедника, также считавших, что «во время воскресения... поглощена будет плоть душею в духе, душа же Богом» (преп. Максим Исповедник). Впервые этот процесс был совершен в Иисусе Христе, а через Него человек тоже может достичь этого объединения.

В конце концов, при помощи Иисуса Христа все материальное творение одухотворится светом второго пришествия Иисуса Христа, и все возвратится в божественную природу и успокоится в ней. Поэтому и четвертый этап является той самой природой несотворенной и нетворящей.

Впоследствии на соборах в Валенсии и Лангре в 855 и 859 гг. его учение было осуждено как возврат к Оригену, а в 1225 г. папа Гонорий III осудил к сожжению все экземпляры книги «О разделении природы».

Лекция 25

**СХОЛАСТИКА**

Схоластика — это, дословно, школьная философия. В дальнейшем под схоластикой стали понимать определенный способ философствования и богословия, а еще позднее — размышления и философствование на темы, к реальной жизни не имеющие отношения. В современном понимании схоластика — это нечто мертвое, чуждое жизни, реальным человеческим запросам.На самом же деле под схоластикой в IX-XIII вв. понималась конкретная практика преподавания в западных университетах и школах.

Западные школы начали возникать достаточно давно — с VII-VIII веков, когда стала стабилизироваться жизнь в Западной Европе, начинали образовываться монастыри, укреплялась власть пап и епископов. Тогда же возникает необходимость и в укреплении церковной власти, подготовке священнослужителей и образованных монахов, а впоследствии и образованных мирян. Для этого при монастырях и в епископатах создаются школы. Епископские школы считались более престижными, чем монастырские, но и те и другие готовили в первую очередь священнослужителей.

Наиболее известной из первых епископских школ была школа Исидора Севильского, образованная в VII веке. Исидор был епископом Севильским, жил в Испании, в городе Толедо. Ему принадлежит произведение «Начала, или Этимология», в котором он изложил основную школьную программу, преподававшуюся в учебных заведениях того времени.

Другая знаменитая школа (VIII век) была организована в Великобритании Бедой Достопочтенным, известным английским богословом, католическим святым.

Но наиболее знаменитой была школа, основанная Алкуином в Британии, в Йорке. Система образования, принятая в этой школе, а позднее в Турском монастыре во Франции, стала наиболее распространенной в последующие века. Алкуин был знаменитым педагогом; он переехал во Францию, когда его позвал король Карл Великий, и обучал самого Карла и его сыновей. Среди произведений Алкуина выделяется «Диалектика», которая считается первым схоластическим произведением. В нем Алкуин так же, как и Исидор Севильский в «Этимологии», изложил основные принципы образования, по которым следует готовить грамотных священников.

При Алкуине установилась трехступенчатая система образования, когда студенты вначале изучали общие дисциплины (чтение, письмо, латынь, литургические тексты, общее представление о Св. Писании), а затем, на второй ступени, семь свободных искусств (грамматику, риторику и диалектику, которая понималась как логика, а затем — арифметику, геометрию, астрономию и музыку; понятно, что все эти дисциплины изучались в церковно-прикладном аспекте). На третьей ступени на основе приобретенных знаний более глубоко изучали Священное Писание.

В дальнейшем из монастырских и епископских школ начинают образовываться университеты. Первый был открыт в XIX веке в итальянском городе Болонья. Эти университеты, в отличие от школ, имели гораздо более светскую направленность, что объяснялось многими социальными изменениями. В это время активизируется городская жизнь, укрепляется светская власть, а власть пап и епископов становится уже не столь всеобъемлющей. Светское образование становится и необходимым, и возможным.

К XIX веку, ко времени начала расцвета университетского и школьного образования, относится и начало той философии, которую принято называть схоластической. Представление о схоластической философии как о чем-то мертвом и застывшем восходит к эпохе Возрождения — эпохе раскрепощения нравов и всеобщего отхода от Церкви и от Бога; именно тогда термин «схоластика» стал пониматься отрицательно. С этого времени отрицательное представление о схоластике (и в целом о Средневековье как о темных веках) стало главенствующим и дошло до наших дней. Однако схоластическое преподавание было достаточно грамотным, а схоластическое образование — необходимым для христиан того времени, особенно если принять во внимание, что появилось оно еще до отделения католической церкви от православия.

Акцент, который стала в дальнейшем принимать схоластическое образование (значительно большая роль диалектики — одного из семи свободных искусств), придали новое значение и смысл схоластическому школьному образованию. Диалектика стала главенствующей среди семи свободных искусств, все остальные науки, в том числе и изучение Св. Писания, стали считаться возможными только при изучении диалектики, которая теперь понималась не только как логика, но гораздо шире — как теория познания и философия.

Философское мышление стало все более распространяться на область богословия; этот синтез и получил название схоластической философии. Схоластическая философия — это философия определенного временного промежутка (XI-XIV вв.), основанная на христианском Откровении, на вере в истинность того, что изложено в Св. Писании, и в то, что эту истину можно и нужно понимать при помощи философии. Иными словами, схоластическая философия — это философия, основанная на том положении, что при нашем познании Божественных истин определенная роль принадлежит и вере, и разуму.

Можно по-разному относиться к этой философии и даже смеяться над вопросами, которые схоластики задавали друг другу в XI-XIV вв. (например, сколько ангелов поместится на конце иглы?), но одно чрезвычайно важное достижение схоластической философии и вообще схоластического образования необходимо отметить. Как говорили средневековые философы-схоласты, кто хорошо разделяет, тот хорошо мыслит. Умение разделять, раскладывать все по полочкам было одним из основных методов философов средневековой Европы. Если взять любую «Сумму» (а в XII-XIV веках под влиянием «Источника знаний» преп. Иоанна Дамаскина стали писать разного рода «Суммы», из которых наиболее известны «Сумма теологии» и «Сумма против язычников» Фомы Аквинского), то можно увидеть, насколько тщательно и подробно схоласты подходят к анализу каждого вопроса. Например, «Сумма теологии» Фомы Аквинского занимает огромное количество страниц, и автор исследует все возможные ответы на каждый из вопросов. Философ действительно стремится как можно точнее разделять, чтобы не было смешения понятий, чтобы ничто не было забыто. Человек действительно учился рассуждать, и священник, прошедший схоластическую школу, обладал тонким умением мыслить. Поэтому, читая произведения философов-схоластов, мы должны извлекать из них пользу, учиться скрупулезному и тонкому анализу, который, несомненно, представляет собой достижение схоластов, как и их умение определить все, что можно определить, и вычленить все, что определить невозможно.

Беренгарий

Обратимся к конкретным представителям схоластической философии.

Иногда схоластику начинают с Иоанна Скота Эриугены, о котором мы говорили в прошлый раз, но чаще — с мыслителей, живших в XI веке, когда начинает становиться на ноги университетское образование. Одним из первых таких философов был Беренгарий (умер в 1088 году). Одна из основных проблем философов того времени, существовавшая и в более ранние века и получившая наибольшее выражение в работах Тертуллиана и Августина, — проблема соотношения веры и разума. Беренгарий был из тех философов, которые отдавали приоритет разуму, считая, что в вопросах веры разум так же авторитетен, как и в других вопросах, где этот авторитет не подвергается сомнению.

В частности, в одной из своих работ Беренгарий исследует таинство причащения. Он считает, что вполне возможно исследовать это таинство с точки зрения разума, в том числе и превращение вина и хлеба в Кровь и Тело Христовы. Беренгарий утверждает: невозможно помыслить, чтобы субстанция хлеба превратилась в субстанцию Тела Христова, ибо субстанция сама по себе неизменна по определению. Поэтому смысл таинства причащения состоит в том, что к субстанции хлеба чудесным образом добавляется субстанция Тела Христова, а к субстанции вина — субстанция Крови Спасителя. Потому и является это таинством, что происходит чудесным образом. Потому и действенно это таинство, что мы действительно причащаемся Телу и Крови Христовым. А с другой стороны, причащаясь, мы ощущаем вкус вина и хлеба, потому что субстанция вина и хлеба не исчезла.

Концепция Беренгария была осуждена католической Церковью, но это была одна из первых попыток поставить под сомнение разума область, к которой разум раньше не рисковал обращаться, — область веры, которой постигается смысл церковных таинств.

Петр Дамиани

Противоположную позицию в споре между верой и разумом занимал Петр Дамиани (1007-1072 гг.). Он считал, что в познать Бога можно лишь верой, а разум если и может быть полезным, то лишь в качестве служанки. Благодаря Петру Дамиани классической формулой схоластики в Западной Европе стала фраза, сказанная еще Филоном Александрийским: «Философия есть служанка богословия». Все, что относится к мирскому, светскому, должно подчиняться церковному, ибо мирское, светское есть тело, а Церковь есть душа. Так же, как в человеке тело подчиняется душе, так и в нашей жизни светская власть должна подчиняться церковной власти — власти папы. Философия, не поставленная в рамки церковного учения, есть вымысел диавола, а логика есть источник всех ересей. Поэтому философия не должна быть самостоятельной, а должна быть лишь служанкой богословия и ей должны быть поставлены определенные пределы, каковыми являются догматы и таинства. Философия ни в коем случае не должна анализировать христианские таинства и догматы, потому что они выше нашего разума, превосходят его. Божественное всемогущество, согласно Петру Дамиани, настолько превосходит наше понимание, что Бог действительно может сделать все. Один из популярных вопросов схоластической философии: «Может ли Бог сделать бывшее не бывшим?». Петр Дамиани утверждает, что в силу Своего всемогущества Бог может даже уничтожить прошлое. Божественная воля ничем не ограничена, в отличие от нашего разума, имеющего свои пределы.

**Ансельм Кентерберийский**

Один из наиболее знаменитых философов-схоластиков X века — Ансельм Кентерберийский. Он родился в итальянском городе Аоста в 1033 г., а умер в 1109 г. С 1093 г. он занимал Кентерберийскую кафедру в Англии. Среди его произведений выделяются «Монолог» и «Прослогион» (т.е. «Прибавление»), дополнение к «Монологу». Среди менее известных произведений «Об истине», «О свободе воли», «Падение дьявола», «О Троице» и др.

Ансельма Кентерберийского его современники называли ни больше ни меньше как «вторым Августином». И действительно многие августиновские формулировки на самом деле принадлежат не Августину, а Ансельму. Например, «верую, чтобы понимать»; у Августина такой фразы нет, она принадлежит Ансельму. Но изречение это настолько хорошо выражает смысл философии Августина, что многие смело приписывают ее бл. Августину.

Как говорил Ансельм Кентерберийский, «я не размышляю, чтобы верить, но верю, чтобы понимать». Вера выше разума, а разум только помогает в укреплении веры. Главным инструментом разума является философия (тогда ее называли диалектикой), и главная ее задача — в укреплении веры. А верить мы должны для того, чтобы лучше понимать. Вера, как указывал Ансельм в согласии с Августином, всегда предшествует разуму. В любом исследовании мы всегда сначала во что-то верим, и в акте веры истина нам дана полностью и целиком. Но эта целая истина человеку еще не совсем понятна, и чтобы человек мог лучше понять ее и уяснить, Бог и дал ему разум. При помощи разума человек разъясняет истину, которая была дана ему в первоначальном акте веры.

Ансельм вслед за Августином разработал концепцию, которая получила название концепции реализма понятий. В средние века существовало множество проблем, привлекавших огромное внимание. Среди них был и спор реализма и номинализма. Этот спор восходит к Платону и Аристотелю: существуют ли идеи реально вне предметов или только в самих предметах? Термин «идея» в средние века не был распространен, поэтому говорили об общих понятиях, универсалиях. Реалисты утверждали, что реально существуют лишь идеи, а единичные предметы существуют случайно, в силу причастности этим идеям. Тем самым реалисты продолжая линию, идущую от Платона и Августина. А номиналисты считали, что реально существуют лишь единичные вещи, а понятия — лишь имена (nomen) этих вещей.

Одним из первых сторонников реализма в эпоху схоластики был Ансельм Кентерберийский, утверждавший, что реально существуют только понятия, идеи, а единичные вещи существуют в силу причастности им. Иначе невозможно понять большинство христианских догматов и таинств. К примеру, нельзя понять ни первородного греха Адама, ни таинства причащения, ни искупления Иисусом Христом человеческих грехов и т.д. Действительно, как понять, что каждый конкретный человек несет на себе печать первородного греха? Это невозможно, если мы не представим себе, что первородный грех существует в качестве некоторой идеи, существующей самостоятельно и отдельно в Божественном уме, и все люди причастны этой идее. Ведь абсурдно то, что каждый человек является носителем того первородного греха, который совершли наши прародители, в том смысле, что этот грех передался нам по наследству.

Так же понимается и догмат искупления Иисусом Христом наших грехов: Иисус Христос искупил грехи всех людей, которые родились и еще родятся, потому что идея существует в Божественном уме, а для Божественного ума не существует понятие времени — это вечность, которая распространяется на всех людей. И в таинстве человек приобщается идее; невозможно представить себе, чтобы каждый раз в каждом храме присутствовало тело Христово как отдельный конкретный предмет. Естественно, каждый раз причащение возможно, потому что хлеб и вино становятся причастными идее Тела и Крови Иисуса Христа.

Однако основное положение, благодаря которому Ансельм Кентерберийский вошел в историю христианской философии, — это его попытка доказательства бытия Божия. Ансельм перечисляет несколько таких доказательств, разделяя их на два типа: апостериорные (т.е. основанные на опыте) и априорные (не зависящие от опыта). Среди апостериорных доказательств Ансельм перечисляет те, которые известны уже со времен Аристотеля и Платона, и встречавшиеся у отцов Церкви. Суть их состоит в том, что, наблюдая природу, внешний мир, можно прийти к выводу, что существует Бог, Которого мы не видим, но о существовании Которого нам говорит наш разум. Это и движение в мире (должен существовать неподвижный Перводвигатель), и существование степеней совершенства (если мы видим в мире что-то менее совершенное, более совершенное и еще более совершенное, то необходимо, чтобы было мерило совершенства, венчающая эту пирамиду совершенств, т.е. абсолютно совершенное существо, Бог).

Однако все эти доказательства, по Ансельму, не удовлетворяют человека, потому что говорят о Боге на основании природы, т.е. как бы подчиняют веру в Бога данным органов чувств. О Боге же нужно судить непосредственно, а не опосредованно. Поэтому более важным, с точки зрения Ансельма, является доказательство априорное, которое получило впоследствии название онтологического. Смысл онтологического доказательства достаточно прост: Бог, «по определению», есть наиболее совершенное Существо и поэтому обладает всеми положительными характеристиками. Существование есть одна из положительных характеристик, поэтому Бог обладает существованием. Невозможно представить себе Бога несуществующим, ибо это противоречит самому понятию Бога. Если мы мыслим себе Бога, то мы мыслим Его Всесовершенным, а значит существующим. То есть понятие существования Бога выводится из самого понятия Бога. Это наиболее известная формулировка онтологического доказательства.

У Ансельма Кентерберийского оно фигурирует в несколько другом контексте. Он анализирует псалом 13 (52), в котором говорится: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога». Почему, спрашивает Ансельм, автор псалма сказал «безумец»? Почему нормальный разумный человек не может сказать: нет Бога. В чем безумство? Отвечая на этот вопрос, Ансельм говорит: безумство состоит в том, что тот, кто говорит эту фразу, противоречит сам себе. Ибо в самой этой фразе скрыто противоречие: Богвсегда мыслится как существующий; несуществующий Бог лишен одного из важнейших Своих атрибутов, что невозможно. Поэтому сказать «нет Бога» значит высказать противоречие, а логических противоречий быть не может. Следовательно, Бог существует.

Но еще во времена Ансельма Кентерберийского это доказательство стало подвергаться сомнению. В частности, некий монах Гаунилон возразил Ансельму: можно помыслить все что угодно, но это еще не значит, что оно тут же станет существующим. Поэтому нельзя сказать, что от представления о некотором понятии можно тут же делать вывод о существовании вещи, обозначаемой этим понятием. Можно представить себе существующим некий вымышленный остров, но это не значит, что он действительно будет существовать.

Аргумент Гаунилона кажется разумным, но он бьет мимо цели. Потому что сам Ансельм говорил, что такого рода доказательства применимы только к одному существу — к Богу, Который обладает всеми положительными характеристиками. Никакой остров всеми характеристиками не обладает, поэтому при помощи этого примера опровергать онтологическое доказательство нельзя.

Но все же в рассуждениях Ансельма действительно кроется некоторое противоречие. Если безумец говорит, что нет Бога, значит можно вообразить себе Бога несуществующим, а это противоречит тому, что, представляя Бога несуществующим, мы в своем воображении лишаем Бога одного из этих атрибутов. На это в «Прослогионе» Ансельм добавляет в качестве возражения Гаунилону следующее соображение. Во-первых, существуют два вида мышления: адекватное и символическое. Человек весьма часто путает области применения адекватного и символического мышления. Символическое мышление действительно может воображать все, что человеку заблагорассудится, но адекватное мышление может анализировать символическое мышление и находит в нем противоречия. И если таковые находятся, то это значит, что символическое мышление оказывается ложным. Адекватное мышление, таким образом, показывает нам действительно факт существования или несуществования того объекта, который был воображен в символическом мышлении.

И еще, добавляет Ансельм монаху Гаунилону: Бог мыслится существующим не так, как мыслится существующим все остальное в мире, ибо то, что мыслится существующим, мыслится возникающим или исчезающим, переходящим из небытия в бытие и наоборот; но Бог существует всегда, Его нельзя помыслить возникающим, поэтому Он существует всегда и не может мыслиться несуществующим.

Онтологическое доказательство имеет корни в древней философии, а не является чистым изобретением Ансельма. Еще Парменид утверждал, что бытие и мышление — одно и то же. От понятия об Уме и Едином к объективному существованию их приходил Плотин. Подобное рассуждение встречается у Августина, строящего следующую цепочку рассуждений: «я сомневаюсь, следовательно я существу, это истинно, — следовательно, истина существует, следовательно, истина есть Бог» приходит через представление о своем собственном сомнении к мысли о том, что Бог существует. В последующей философии также онтологический аргумент будет встречаться весьма часто; особенно отчетливо он будет формулироваться Декартом, Лейбницем, Гегелем.

\* \* \*

Кроме Ансельма Кентерберийского следует отметить ряд других философов, его современников. В частности, следуе упомянуть Петра Ломбардского, автора четырех книг «Сентенций». Эти книги знамениты тем, что по ним учились в университетах в продолжение трех веков, пока не были написаны знаменитые «Суммы» Фомы Аквинского. Следует выделить также Гильома из Шампо (1068-1121 гг.), представителя крайнего реализма. Гильом утверждал, что реально существуют только общие понятия, только имена, идеи, а индивидуальные предметы существуют лищь благодаря некоторым случайным свойствам. Существовал и крайний номинализм, родоначальком которого был Росцелин, живший с 1050 по 1120 гг. Он утверждал, наоборот, что существуют только единичные вещи, а общих понятий не существует вообще, это лишь «звуки голоса». Из этого тезиса Росцелина следовали чрезвычайно еретические выводы, которые были тут же осуждены католической церковью. В частности, поскольку нет общих понятий, то нет и Единого Бога, Единой Божественной природы, т.е. идеи, которая объединяла бы в Себе три Ипостаси, а есть лишь три конкретных индивидуальных бога. На соборе в Пуассоне в 1092 г. эта идея Росцелина была осуждена как тритеизм.

Глава: Средневековая философия (продолжение)

**Пьер Абеляр**

Наибольшее выражение спор об универсалиях получил в философии Петра, или Пьера, Абеляра (1079-1142 гг.). Это была личность трагическая и парадоксальная. С одной стороны, Абеляр был осужден на двух соборах и обвинен в ереси, и вполне справедливо, а с другой стороны, даже современные католики отдают дань уважения этому философу за его мощный и пытливый ум. Абеляра называли «Сократом средневековья», да и сам Абеляр считал Сократа своим учителем и старался ему подражать.

История жизни Абеляра описана им самим в книге «История моих бедствий», где повествуется о гонениях физических и духовных. Абеляр родился в знатной семье, но отказался от наследства и, почувствовал неодолимую тягу к философии, поехал учиться к Росцелину, а затем в Париж, где становится слушателем Гильома из Шампо в епископской школе. Однако крайний реализм Гильома не удовлетворяет Абеляра, и он вступает с ним в споры, упрекая его в непоследовательности. Если индивидуальные вещи существуют только благодаря случайным свойствам, то непонятно, каким образом вообще возникает сама индивидуальность данной вещи. Если реально существуют только общие понятия, то действительные, материальные вещи должны быть абсолютно похожими одна на другую. Следовательно, надо признать, что либо реально существуют индивидуальные вещи, либо за отличия между индивидуальными вещами отвечают некие общие понятия. Упрекая Гильома из Шампо за разного рода противоречия, Апбеляр впал в немилость у этого епископа и был изгнан из его школы.

После некоторых скитаний Абеляр организует собственную школу в пригороде Парижа Милене. Слава его к этому времени была уже чрезвычайно велика. Он едет в Париж и уже там, на холме св. Женевьевы, организует школу, в которую стекается огромное количество студентов. Впоследствии на основе этой школы возник первый Парижский университет; сейчас здесь находится знаменитый Латинский квартал.

В 1113 году Абеляр становится учеником Ансельма Ланского, но также разочаровывается и снова начинает преподавать. Епископ Ансельм Ланский запрещает Абеляру читать лекции. К этому времени начинается знаменитый роман Абеляра с Элоизой, весьма просвещенной девушкой, знавшей многие языки, в том числе и те, которых не знал сам Абеляр (древнегреческий, древнееврейский). От этого брака родилась дочь, но родители Элоизы сделали все для того, чтобы разлучить Пьера и Элоизу. Несчастные влюбленные принимают постриг и разъезжаются по разным монастырям. Но любовь друг к другу они сохраняют до конца своих дней. После смерти Абеляра Элоиза завещает похоронить себя в одной могиле с ним, и через 20 лет это завещание было выполнено.

Но разлукой с Элоизой не заканчиваются бедствия Абеляра. В 1021 г. состоялся собор в Суассоне, на котором, в частности, разбирался трактат Абеляра «О Божественном единстве и троичности». Абеляра обвиняют в ереси и ссылают в другой монастырь с гораздо более строгим уставом. Абеляр живет там. Но друзья покупают ему участок земли, и он строит небольшую часовню и живет отшельнической жизнью простого монаха. Ученики его не забывают. Они строят рядом шалаши, помогают своему учителю возделывать землю. Из-за этого Абеляр вновь подвергается гонениям, и он в отчаянии пишет в «Истории моих бедствий», что мечтает даже уехать к мусульманам (вероятно, имея в виду Испанию, которая была в это время занята арабами), чтобы там спокойно заняться философией. Однако вместо этого он возвращается в Париж, где опять преподает. Популярность его к тому времени становится чрезвычайно большой, а вместе с популярностью растет и ненависть со стороны правящих епископов. Бернар, епископ Клерво, созывает новый собор в Сансе в 1140 г., и Абеляра осуждают в арианстве и пелагианстве. Он едет в Рим, к папе, чтобы просить у него защиты, но по дороге останавливается в монастыре Клюни, где заболевает и умирает.

Работ у Абеляра много. Наиболее известны его «История моих бедствий», «Да и нет», «Диалектика», «Введение в теологию», «Познай самого себя» (само название говорит об отношении Абеляра к Сократу).

Абеляра, конечно, интересовали все вопросы, над которыми билась схоластическая философия того времени, — и вопрос об универсалиях, и отношение веры и разума. В отношении последнего Абеляр утверждал (у него есть небольшая работа под длинным названием: «Возражение некоему невежде в области диалектики, который, однако, порицал занятия ею и считал все ее положения за софизмы и обман»), что все недоумения происходят из-за смешения философии, т.е. диалектики, и софистики. Диалектика, т.е. логика, — это наука, имеющая Божественное происхождение, ибо в Евангелии от Иоанна сказано, что «в начале было Слово» т.е. Логос. Поэтому разум и логика священны и имеют Божественное происхождение. Более того, читая Евангелие, мы видим, что Иисус Христос не только произносил проповеди, но и убеждал людей при помощи Своих аргументов, т.е. прибегал к авторитету разума. Ссылался Абеляр и на Августина, который говорил о пользе диалектики, философии и математики для уяснения Св. Писания.

Античная философия, по мнению Абеляра, тоже шла к Богу, и изобретение Аристотелем диалектики — это самое ценное приобретение человечества до вочеловечения Иисуса Христа. Абеляр утверждает, что нужно прежде всего понимать. Если Ансельм Кентерберийский говорил: «Я верую, чтобы понимать», то Абеляру часто приписывают фразу: «Я понимаю, чтобы верить». Любой объект всегда должен быть проверен разумом, и Абеляр отдает предпочтению знанию перед слепой верой. В «Диалоге между философом, иудеем и христианином» Абеляр пишет, что во многих областях знания имеется прогресс, в вере же нет никакого прогресса, и объясняется это тем, что люди закоснели в своем незнании и боятся высказать что-то новое, считая, что высказав положение, которого придерживается большинство, они высказывают истину. Однако если бы положения веры были исследованы с помощью разума, то, по Абеляру, можно было бы добиться прогресса и в области веры. Бернар Клервоский обвинил Абеляра в том, что он осмеивает веру простых, обсуждает то, о чем отцы Церкви молчали.

В ответ Абеляр пишет работу «Да и нет», где приводит около 170 цитат из Св. Писания и творений отцов Церкви. Цитаты эти явно противоречат одна другой, но очевидно, что и Св. Писание, и творения отцов Церкви тем не менее являются для всех главными авторитетами. Следовательно, сами свв. отцы показывали нам пример разумного исследования сложных проблем, не боясь впасть в противоречие с чьим-либо мнением. То есть признавая авторитет Св. Писания и отцов Церкви, мы тем самым признаем и авторитет разума. Поэтому Св. Писание необходимо исследовать при помощи разума, и тот, кто читает Библию без знаний в области философии, подобен ослу с лирой, который считает, что можно играть на этой лире без музыкальной подготовки.

В споре об универсалиях Абеляр занимал позицию умеренного номинализма, или концептуализма. Его не устраивал ни крайний номинализм Росцелина, ни крайний реализм Гильома из Шампо. Он считал, что понятия существуют, но не отдельно от вещей, в уме Бога (как говорил Гильом из Шампо), и это не пустые звуки голоса, как считал Росцелин. Понятия существуют, но они существуют в человеческом уме, который в своей познавательной деятельности извлекает из индивидуальных предметов то общее, что в них есть. Это общее, эта абстракция формулируется в нашем уме в виде понятий, концепций. Поэтому теория Абеляра и называется концептуализмом, или умеренным номинализмом, потому что Абеляр считал, что общие понятия существуют, но не отдельно от вещей, но субъективно в человеческом уме. В Европе нового времени этот взгляд будет весьма распространенным.

В своем понимания Бога Абеляр склонялся к пантеизму, утверждая, в противовес Августину, что Бог в Своей деятельности не произволен, а необходим. Бог подчинется законам разума так же, как подчиняется этим законам и наше собственное познание. Отличалось от обычного церковного и представление Абеляра о миссии Иисуса Христа. В частности, роль Иисуса Христа, по Абеляру, состояла не в искуплении грехов, а в том, что Он учил людей нравственности. Грехопадение трактовалось Абеляром тоже по-своему: Адам и Ева дали нам не способность ко греху, а способность к раскаянию. Для добрых дел не нужна Божественная благодать. Наоборот, благодать дается нам за добрые дела. Человек сам отвечает за все свои дела — и добрые, и злые. Поступок сам по себе не является ни добрым, ни злым, таковым он становится из-за намерения совершившего его. Это намерение может согласовываться или не согласовываться с убеждениями человека, поэтому доброта или злость поступка не зависят от того, когда был совершен этот поступок — до Рождества Христова или после. Поэтому праведники могут быть как до Рождества, так и после. В качестве примера Абеляр называет Сократа.

Понятно, что в основе этих взглядов Абеляра лежат его номиналистические представления, потому что, отрицая реально существующую идею — скажем, идею искупления Иисуса Христа или идею первородного греха, мы отрицаем и причастность всех людей и искупительной жертве Спасителя, и первородному греху. Поэтому из номинализма Абеляра вытекают и его пелагианство, и его арианство. Так что обвинения собора были, как видим, достаточно справедливыми.

Абеляр призывает к веротерпимости, утверждая, что в каждой религии есть доля истины и даже христианство не обладает всей полнотой истины. Всю полноту истины может постичь только философия.

Лекция 26

**ШАРТРСКАЯ ШКОЛА**

Шартрская школа была основана в 990 году Фульбертом, которого, за его любовь к античной философии и, вообще, к философии, назвали «Сократом».

Благодаря Фульберту в средневековую Европу стала проникать аристотелевская и другая античная философия. Особенность Шартрской школы и состояла в том, что благодаря этой школе состоялось более тесное знакомство с классической античной философией, в основном с философией Платона и Аристотеля. Со временем школа в Шартре начинает привлекать к себе все больший интерес, и в конце XI — начале XII вв. при епископе Иве Шартрском, эта школа начинает соперничать с другими, более известными тогда парижскими школами.

После Фульберта, основоположника Шартрской школы, школу возглавляли Бернард Шартрский, умерший в 1130 м году, Жильбер Порретанский (1076-1154), Тьерри Шартрский. К этой школе относятся также Гильом из Конша и Иоанн Солсберийский. Среди всех этих мыслителей выделяется Жильбер Порретанский, которого такой известный и влиятельный католический историк средневековой философии, как Этьен Жильсон, называет самым могучим философским умом XII века.

Философы Шартрской школы пытались преодолеть противоречия между философией и религиозным мировозрением, между наукой и религией, которые возникали уже в то время. Основную свою задачу представители школы видели в том, чтобы совместить философию и религию и установить союз разума и веры. Делалось это, главным образом, путем опоры на античные философские источники, главным образом Аристотеля, Боэция и платоновского «Тимея».

Основоположник Шартрской школы Фульберт был большим знатоком арабской науки, и благодаря ему в Европу начинают проникать арабские трактаты. Переводятся на латинский язык арабские и еврейские книги, работы Гиппократа, Галена. Благодаря Фульберту переводятся на латинский язык математические и астрономические работы, распространяются идеи Демокрита и Эпикура, идеи философов, явно невписывавшихся в средневековое христианское мировозрение.

Но расцвет Шартрской школы приходится на середину XII века. Одним из первых философов, способствовавших расцвету Шартрской школы был Бернард из Шартра, который возглавлял Шартрскую школу с 1114 по 1124 год. Основной своей задачей Бернард видел в изучении римских поэтов и писателей. Бернарда привлекала и широта взглядов римских поэтов, и изящность их слога, и их идеи. Именно Бернарду из Шартра принадлежит знаменитая фраза: «Мы карлики на плечах великанов». Во многом благодаря Бернарду из Шартра стал изучаться Платон, хотя он и был известен лишь через один диалог — «Тимей».

Жильбер Порретанский пытался развить идеи, выдвинутые Бернардом из Шартра. Платонизм Бернарда он дополнял идеями Аристотеля и в своей книге «О шести принципах» изложил и развил аристотелевское учение о категориях. Книга «О шести принципах» Жильбера Порретанского считается первым сочинением по вопросам логики. Тьерри Шартрский (ум. в 1155 г.) разрабатывал и развивал некоторые христианские идеи с точки зрения неоплатонизма. Перу Тьерри принадлежит несколько работ, в частности, неоплатоническая «О семи днях и о шести различных творениях» и «Гептатейхон», в которой впервые привел переводы логических работ Аристотеля: «Первой аналитики», «Топики» и «О софистических опровержениях».

Другой ученый Шартрской школы Бернар Сильвестр (ум. 1167 г.) также под влиянием «Тимея» написал работу «О всеобщности мира, или Большой и малый мир». Эта работа под влиянием Платона написана в форме диалога, в котором ведется беседа между Провидением и Природой. Интерес к «Тимею» был свойственен также и другому философу Шартрской школы — Гийому из Конша (1080-1145), который кроме комментариев к «Тимею» написал также комментарии на боэциевскую «Утешение философией». Кроме этого, он написал «Философию мира», в которой развил неоплатонический пантеизм и эпикурейский атомизм.

Завершая краткий очерк перечня философов Шартрской школы и произведений, которые они написали, скажем об Иоанне Солсберийском (1115-1180). Иоанну Солсберийскому принадлежат несколько работ, в числе которых можно выделить две работы «Policraticus» и «Metalogicon». В « Policraticus» он повествует о своих социально-политических идеях, а в «Metalogicon» о философских (прежде всего, гносеологических) воззрениях. В молодости Иоанн Солсберийский учился у Жильбера Перретанского и Абеляра, а в последние годы своей жизни был епископом Шартрским.

Остановимся поподробнее на идеях Шартрской школы. Конечно же, несмотря на интерес к античной философии, представители Шартрской школы были католическими философами и основной интерес был направлен на анализирование и рассмотрение христианских идей.

Жильбер Порретанский ввел весьма важные для средневековой философии категории субстанции и субстстенции. Субстанцией является каждая индивидуальная вещь, но существует эта индивидуальная вещь благодаря причастию своей родовой идее, которую Жильбер называл субсистенцией. Именно субсистенция дает бытие, придает познаваемость этой вещи, а субстанция вещи есть совокупность случайных материальных характеристик предмета. То же самое разделение Жильбер Порретанский делал и в отношении Бога, Божественного бытию, разделяя в Нем соответственно, собственно Бога и Божество. Бог — это субстанция, и Божество — субсистенция. Однако отличие от тварного мира состоит в том, что в Боге субстанция и субсистенция совпадают. Поэтому Бог есть собственно бытие, а мы — неполное бытие, являющееся бытием лишь в той мере, в какой Бог наделяет субстанцию субсистенцией, ибо сами субсистенции существуют в Божественном уме.

Платоновские и аристотелевские идеи были свойственны многим философам Шартрской школы. Так, например, Тьерри и Гийом из Конша отождествляли третью ипостась Пресвятой Троицы — Святой Дух с мировой душой, о которой идет речь в платоновском «Тимее». Тьерри строит учение о Боге в категориях аристотелевского учения о четырех причинах, говоря, что в Боге можно различать собственно Бога-творца как действующую причину, Бога-ум как формальную причину и Бога-благо как целевую причину. Бог творит мир, состоящий из четырех элементов, которые являют собою материальную причину мира.

Для познания Бога, по мнению Тьерри, весьма важно знание математики, которое должно предшествовать познанию Богу. Знание математики Тьерри понимал не как науку об исчислениях, а науку, скорее, в пифагорейском смысле, как учение о числах. Такое пифагорейское понимание привело к тому, что Тьерри трактовал Бога-отца как единство, единое, называя Его «праединством», «основой числа». В Боге-Сыне появляется двоица, и поэтому Он есть, по мнению Тьерри, равенство, а Бог-Дух согласовывает единство и равенство.

Характерно для Шартрской школы и свойственное для античности противопоставление Бога материи. Так, например, Бернар Сильвестр указывает, что материя существует вечно и в качестве злого начала противопоставляется доброму Богу. Бернар Сильвестр развивал и неоплатонические идеи, указывая, что Логос — это вторая ипостась Троицы, Логос, Который эманирует из Бога. В Логосе возникают идеи, которые являются формами вещей. Из Логоса эманирует мировая душа, которая преобразует хаотическую материю, существующую независимо от Бога, в гармонический космос.

Таким образом, мы видим, что в своем большинстве философы Шартрской школы были реалистами, признавали самостоятельное бытие идей в Божественном Уме. Жильбер Порретанский выделяется из общего числа философов этой школы своим умеренным реализмом. Жильбер указывал, что идеи являются не прототипами вещей в Божественном уме, а общими началами, существующими в индивидуальных вещах. Идеи существуют реально, но существуют они не столько в Божественном уме, сколько в самих индивидуальных вещах. Человеческий ум, стремясь познать некую индивидуальную вещь, обнаруживает в ней эти существующие объективно идеи, и в процессе познания, абстракции, выделяет эти идеи из единичного предмета и таким образом познает его.

Этот взгляд похож на концептуализм, который мы видим у Абеляра. У него тоже идеи возникают в результате абстрагирующей деятельности человеческого сознания. Отличие умеренного реализма Жильбера Порретанского от концептуализма Абеляра состоит в том, что умеренный номинализм в отличие от умеренного реализма не признает существование идей в самих телах; идеи возникают только благодаря абстрагирующей деятельности познающего ума. Умеренный реализм же утверждает, что идеи существуют в самих телах и человек в познавательной деятельности абстрагирует их, и абстракция заключается в выделении из объекта реально существующей идеи. Любое познание всегда формулируется в понятиях и есть познание единичных конкретных предметов. Поэтому теология как учение о Боге, трансцендентном миру, невозможна в понятийной форме, ибо понятие соответствует лишь материальной вещи. Поэтому философию и теологию совершенно нельзя смешивать. В дальнейшем из этой концепции вырастет теория «двух истин».

Философия, как и любая другая наука, всегда основывается на опыте, познает реальный чувственный мир и в качестве метода познания используют индукцию, восходя из конкретных наблюдений до неких общих положений. А богословие основывается на откровении и имеет своим методом дедукцию, т.е. из общих положений, содержащихся в Божественном откровении, богословие выводит конкретные частные положения, которыми мы руководствуемся в своей индивидуальной жизни. Т.е. богословие и наука не пересекаются, не отрицают одна другую и не противоречат одна другой, у каждой из них своя собственная область познания, своя собственная истина.

Если большинство философов Шартрской школы испытывали любовь к Платону и Аристотелю, то Иоанн Солсберийский проявлял большой интерес к античным скептикам, в частности к Цицерону. Иоанна Солсберийского даже называли «современным Цицероном». Он придерживался скептических взглядов по многим вопросам, в частности в отношении проблемы субстанции, сущности души, свободной воли, сущности материи, об отношении веры и разума, о проблемах универсалий, и говорил что окончательных ответов на этот вопрос он дать не может. Иоанну Солсберийскому принадлежит заслуга некоторой систематизации знаменитого спора об универсалиях, и именно он классифицировал различные варианты решения этой проблемы и нашел пять способов решения этой проблемы: крайний реализм, умеренный реализм, концептуализм, умеренный номинализм и крайний номинализм. Однако Иоанн Солсберийский, будучи скептиком, все же не был агностиком и считал, что знание все-таки возможно, невозможно оно в абсолютном виде только по некоторым особенно сложным богословским вопросам. Наиболее сложные проблемы потому и сложны, что предполагают несколько различных решений, каждое из которых, взятое отдельно, всегда будет неполным и догматичным. Одним из первых философов средневековья Иоанн Солсберийский, наряду с Абеляром, стал высоко ценить логику и указывал, что до того, как изучать философию, каждый человек должен знать логику. Ибо логика есть инструмент, при помощи которого человек постигает истину. Логика — это не цель, а только средство, инструмент для познания истины, для познания Бога. Те же философы, которые не изучали логики, сразу берутся за метафизические и богословские проблемы, но не могут решить элементарных вопросов. Такие псевдо-философы не смогут даже решить проблему, ведет ли свинью на базар рука человека или веревка, за которую человек ведет эту свинью. Логика важна не только для философии, но и для познания Бога. И вообще целью жизни любого человека, по Иоанну Солсберийскому, является знание. Только знание может дать счастье человеку. Поэтому счастливым может быть лишь философ. Большинство людей, не обладая знанием и даже не стремясь к нему, ничем не отличаются от животных. Таков интеллектуальный аристократизм Иоанна Солсберийского.

**Бернар Клевоский**

Кроме попыток согласовать науку и философию существовала и другая направленность в западной схоластике — мистическая. Основным представителем средневекового западного мистицизма является Бернар Клервоский (1091-1153). Бернар Клервоский происходил из знатного рыцарского рода и еще в молодости отличался глубокой религиозностью, впоследствии вступил в цистерианский монашеский орден. Этот орден отличался строгим аскетизмом, однако Бернар в местечке Клерво основал свой монастырь, который был еще более аскетичным, монахи в нем занимались тяжелым физическим трудом. Будучи настоятелем этого монастыря, Бернар приобрел огромную и духовную и физическую власть. Фактически на протяжении жизни двух римских пап правил всей католической церковью не папа, а именно Бернар Клервоский. Именно он был организатором Второго крестового похода, именно он развил теорию, по которой папская власть выше светской. Еще при жизни Бернара многие католики считали его святым, а вскоре после его смерти он действительно был канонизирован католической церковью. Среди его произведений можно выделить, в частности, «О степенях смирения и гордости», «О почитании Бога», «О благодати и свободе воли». Для Бернара Клервоского характерно полное пренебрежение к философии. Не только на словах, но и на деле Бернар подчеркивал не только свое равнодушие к философии, но и враждебность к ней. Бернар указывал, что философия и любое разумное познание Бога приводит лишь к неудачам. Познать Бога возможно лишь путем непосредственного Его созерцания, при помощи интуитивного видения Бога.

Науку, тем не менее, Бернар не отрицал, признавая ее лишь в той мере, в какой она полезна для познания Бога. Но науку и философию как самоцель Бернар резко отрицал, уделяя главное внимание познанию человеческого духа и смысла человеческой жизни.

Смысл жизни Бернар Клервоский видел в постижении Бога. Всей своей жизнью, всеми своими делами, человек должен заслужить благодать Бога путем любви к Нему и путем смирения. Эта благодать дается не каждому, человек, будучи существом греховным, не может полностью и в один момент исправиться от всех своих грехов. Поэтому всю свою жизнь человек должен стремиться к Богу, чтобы заслужить Его благодать. Человек должен понимать, что зло исходит от его собственной греховной воли, и, отказываясь от своей собственной свободы, от своих желаний, от любви к материальному миру, и в первую очередь, как наибольшего греха, от любви к себе, человек может сподобиться Божественной благодати. Человек должен осознать свое ничтожество, и только лишь осознав это, он может созерцать Бога. Наиболее полное познание Бога есть состояние экстаза, когда душа уподобляется Богу.

В таком положении есть опасность пантеизма, но ее Бернар избегает при помощи утверждения, что душа созерцает Бога не при помощи своих собственных усилий, а благодаря благодати Бога, даруемой вследствие праведной жизни. Поэтому в экстазе душа не становится тождественной Богу, а всего лишь приближается к Нему и уподобляется Ему.

Кроме таких различных методов богословствования и философствования, предложенных, с одной стороны, Шартрской школой, пытавшейся оправдать науку и философию, а с другой — Бернаром Клервоским, стремившимся изгнать философию из богословия, существовала попытка и примирить эти решения, найти золотую середину между ними. Такое примирение, получившее название умеренного мистицизма, было предложено Сен-Викторской школой, названной по имени монастыря св. Виктора, основанного Гильомом из Шампо на окраине Парижа.

**Сен-Викторская школа**

Основным представителем Сен-Викторской школы был аббат этого монастыря Гуго Сен-Викторский (1096-1141), младший современник Бернара Клервоского. Своими учителями Гуго Сен-Викторский считал Бернара Клервоского и Ансельма Кентерберийского. В работе «Дидаскалион», которую можно перевести как «Наука, учение», Гуго Сен-Викторский предложил свод всех семи свободных искусств, служивших основой преподавания в школах и университетах тогдашней Франции. Эти семь свободных искусств служили для Гуго всего лишь введением в собственно богословие, которое было изложено им в работе «О таинствах христианской веры». В этой работе Гуго Сен-Викторский соединял идеи Аристотеля с убежденностью мистического познания Бога. От Аристотеля Гуго берет его классификацию наук, деля все науки на теоретические и практические, а теоретические — на теологию, физику и математику, ставя на место философии теологию.

Гуго признавал возможность познания истины. Истина может быть познана при помощи различных способностей человека, в том числе и при помощи чувственного познания. Однако чувственное познание дает нам несовершенную истину, а гораздо более совершенную дает нам внутренний опыт. Отсюда Гуго строит иерархию научного знания. Собственно знание дается наукой, т.е. sapientia, гораздо выше ее стоит мудрость (sapientia), что еще со времен Платона и Сократа понималось в чисто этическом плане, и самое высшее знание — познание Бога (intelligentia). Этим трем ступеням знания соответствуют и три органа познания. Наука познается при помощи чувственной способности, и человек оперирует образами; мудрость, нравственное знание достигается духовно-разумной познавательной способности, в которой человек оперирует понятиями, а познание Бога достигается при помощи интуиции. При помощи чувств человек познает внешний мир, при помощи разума он познает душу, а Бога познает и при помощи интуиции. Интуиция есть сверхразумная, иррациональная способность познания, и благодаря ей человек может соединиться с Богом, вернее, не соединиться, а так же, как говорил Бернар Клервоский, уподобиться Богу.

**Арабская философия**

Католическую философию последующих веков невозможно познать, не зная арабской мусульманской философии. Поэтому вернемся на несколько веков назад и перенесемся мысленно в арабский мир.

В те времена, когда христианство в ближневосточном мире все больше и больше укреплялось, античная философия вынуждена была искать себе пристанище в других странах. Декретом императора Зенона в 489 году была запрещена и закрыта аристотелевская перипатетическая школа, а в 529 году декретом Юстиниана была закрыта и последняя языческая философская школа в Афинах — школа неоплатоников. Поэтому многие философы переселяются в ближневосточные страны.

Таким центром философии становится Дамаск. Известно, в частности, что многие неоплатоники были сирийцами по происхождению (например, Порфирий и Ямвлих). Сначала в Сирии, а затем и в Иране продолжают развиваться философские школы античности. Туда же перевозятся и библиотеки, книги Платона, Аристотеля, античных математиков, врачей, астрономов.

Мусульманство к тому времени еще не представляло собой большой политической и религиозной силы, поэтому философы действовали совершенно спокойно, не опасаясь преследования со стороны мусульманских правителей. Характерно существование целых школ, которые занимались переводами на арабский язык античных трактатов. Так, в Багдаде был знаменитый «Дом мудрости», в котором были переведены на арабский язык работы Гиппократа, Галена, Евклида, Архимеда, Птолемея, Платона, неоплатоников, Аристотеля. Практически весь Аристотель, кроме «Политики», был переведен на арабский язык. Платон также был известен достаточно хорошо. Однако для арабских философских школ было свойственно не совсем точное представление об античной философии. И часто трактаты одних философов приписывались другим. Так, например, некоторые «Эннеады» Плотина были переведены на арабский язык под именем Аристотеля, и долгие годы, даже в позднем средневековье в западной Европе, считалось, что книга, которая называлась «Теология Аристотеля», включает в себя отдельные работы Аристотеля, посвященные теологии. Работы Прокла переведены были также под именем Аристотеля и назывались «Книга о причинах».

Большое развитие в научном арабском мире получила математика. Выделяется в этом плане математик Аль-Хорезми, живший в IX веке. Благодаря ему мы имеем позиционную систему счисления, так называемые «арабские числа». Именно Аль-Хорезми основал алгебру как науку. Само слово «алгебра» происходит от арабского «аль джебр», операции, означающей перенос члена уравнения из одной стороны в другую с изменением знака. Имя Аль-Хорезми известно нам благодаря слову «алгоритм», которым арабы обозначали вообще всю математику.

**Аль-Кинди**

Развивается в это время и философия, в основном как применение аристотелевских и платоновских принципов к положениям мусульманского богословия. Одним из первых арабских философов был Аль-Кинди (800-879). Именно благодаря усилиям Аль-Кинди были переведены трактаты Плотина, известные как «Теология Аристотеля». Аль-Кинди прекрасно знал кроме работ Аристотеля, Плотина, Порфирия и работы астронома Птолемея, математика Евклида. В философии он опирался на аристотелизм, и так же, как Аристотель, считал философию венцом всего научного знания.

Аль-Кинди не ограничивался мусульманским мировозрением и указывал, что истина — истина везде. И если, скажем, истину скажет иноплеменник, или человек даже другой веры, то истина от этого ложью не станет. Большую роль для познания истины Аль-Кинди уделял математике. Так же рационалистически, как математику, нужно строить и философию. Аль-Кинди был рационалистом и вслед за Аристотелем считал, что при помощи разума возможно полное познание истины. Однако было и существенное отличие от Аристотеля, обусловленное мусульманским характером мировозрения Аль-Кинди. Он утверждал, что целью всего существующего является Аллах, в котором существует полнота истины. Полное познание этой истины достигается лишь немногими, оно дается лишь пророкам. Это знание выше всякого разумного познания, философ не может его достичь, ибо оно выше разума, выше логики.

**Аль-Фараби**

Немногим позднее Аль-Кинди жил другой философ, важный для понимания арабской философии — Аль-Фараби (870-950). Родился он на территории, которая сейчас находится в южном Казахстане, потом переехал в Багдад, где учился у врача-христианина, несторианина. Так же как Аль-Кинди, Аль-Фараби был энциклопедически образованным человеком, был врачем и музыкантом, блестящим ритором и философом. В философии Аль-Фараби также опирался на Аристотеля, в котором его прежде всего интересовала логика. Именно Аль-Фараби собрал и упорядочил все логические трактаты Аристотеля, то, что сейчас называется «Органоном».

Знание логики Аль-Фараби было настолько велико, что последующие философы часто называли Аль-Фараби «вторым учителем» («первый учитель» — это Аристотель). Логику он также понимал как инструмент для познания истины, поэтому ее необходимо изучать всем. Но у логики есть теоретические основы ее существования. Такие основы логики (а также и математики, и физики) изучает метафизика, которая объясняет сущность предметов этих наук, а также сущность нематериальных предметов, которые не являются телами, в том числе и Бога, Который является главным предметом метафизики. Поэтому Аль-Фараби называл метафизику божественной наукой.

В онтологии Аль-Фараби сформулировал принцип разделения всего мира на два вида бытия. Первый вид — это те вещи, из сущности которых не вытекает их существование, эти вещи как могут существовать, так и не существовать. Поэтому Аль-Фараби называет их возможно-сущими. Для их существования имеется причина вне этих вещей. Но есть и вещи, причина существования которых имеется в самих этих вещах, т.е. существование которых определяется их сущностью. Речь может идти лишь о Боге, поскольку только из сущности Бога вытекает Его существование.

Бога Аль-Фараби понимает, как Плотин, указывая, что Бог не имеет начала, непознаваем, Его невозможно определить, невозможно доказать Его существование, но не соглашается с пониманием Бога в качестве некоего безличного начала. У Бога есть личностная воля, и Он по Своей воле, путем эманации создает первый разум, а потом разум второй, который создает мир и четыре стихии. Т.е. плотиновская иерархия ипостасей соединяется с мусульманским креационизмом.

Первый и второй разум имеют в себе свою умопостигаемую материю и свою форму. Эту форму может постичь лишь человеческий разум, не опирающийся на чувства, более того, разум, которому не мешают чувства. В связи с этим Аль-Фараби проводит классификацию познавательных способностей человека. Всего Аль-Фараби насчитывает четыре вида разума. Это, во-первых, низший вид разума, разум пассивный, связанный с чувственностью, второй вид разума — актуальный, который является чистой формой, способной к постижению форм. Третий вид разума — разум приобретенный, познавший некоторые формы. Четвертый вид — деятельный, который на основе знания форм постигает остальные духовные формы и Бога. Т.е. пассивный, актуальный, приобретенный и деятельный разум.

Пассивный разум связан с чувственностью, актуальный есть чистая форма, способный к постижению форм. Приобретенный разум -тот, который уже познал. И на основе познания этих форм разум приобретает деятельное начало, он может приобретать знание и других форм и знание Бога.

Лекция 27

**ИБН-СИНА**

Наиболее выдающимся мыслителем после Аль-Фараби был известный арабский мыслитель Ибн-Сина, более известный как Авиценна. Полное имя его — Абу Али Хусейн Ибн-Сина, через еврейское прочтение, как Авен Сена и получилось современное Авиценна. Родился он близ Бухары в 980 году и прожил до 1037 года. Авиценна снискал себе славу не только как гениального философа, но и как гениального врача. Известно, что когда ему было еще 17 лет, он вылечил эмира Бухары, после чего он стал придворным лекарем и пользовался всеми привилегиями и благами.

Сам о себе Ибн-Сина говорил, что он чрезвычайно интересовался философией Аристотеля, что он сорок раз читал «Метафизику» Аристотеля, но понял лишь тогда, когда прочитал толкование «Метафизики» Аль-Фараби. И свою философию он разрабатывал как наиболее близкую философии Аристотеля. Главная книга Ибн-Сины — это «Книга исцеления», насчитывающая 18 томов. Сокращенный ее вариант сам же Ибн-Сина назвал «Книга спасения», а еще более сократив — до одной книги — он назвал ее «Книгой знания».

Авиценна старался быть более близким к философии Аристотеля, признавал классификацию наук такой же, какой она была у Аристотеля. Он признавал разделение наук на теоретические и практические, а в теоретической науке считал главной метафизику, ибо она занимается тем, что находится вне природы. Ниже метафизики, лежит средняя наука, т.е. математика. Математика включает в себя среди прочего астрономические и музыкальные науки. Средней она является потому, что с одной стороны, она изучает явления нематериальные, а с другой — те, которые относятся и к материальному миру. Низшая наука — это физика, наука о чувственных вещах материального мира. Логику Авиценна, как и Аристотель, считал введением во все науки.

Вслед за Аристотелем Ибн-Сина также считал возможным познание мира, и при этом указывал, что истинным знанием является лишь знание, основанное на разуме. Авиценна разделял и аристотелевскую концепцию, согласно которой в каждой вещи есть материальное и формальное ее начало. Индивидуальность вещи исходит из ее материального начала, а принадлежность к роду обусловлена формальным началом. Отдельно эти начала не существуют, и истинное знание есть знание о четырех аристотелевских причинах, знание о материальном мире.

К тому времени проблемы универсалий начинают интересовать и арабских философов. Проблема универсалий, как мы помним, восходит к спору Аристотеля и Платона об объективности идей. Так вот, согласно Ибн-Сине, универсалии существуют и в вещах, и в уме человека. Это позволяет сделать вывод, что Ибн-Сина ближе к умеренному реализму, однако в других местах он подчеркивает, что универсалии существуют и «до вещей».

Именно Авиценне принадлежит терминология, которая потом войдет в католическую философию благодаря трудам Фомы Аквинского. Универсалии существуют «до вещей», т.е. в уме Бога, «в вещах» и «после вещей», т.е. в уме человека. Универсалии существуют в уме Бога, потом вещь оказывается причастной этой универсалии, и затем человек, познавая вещь, вырабатывает универсалии уже в своем собственном уме.

Основное внимание Авиценна уделял метафизике, как и его гениальный учитель Аристотель. Метафизика является основной философской дисциплиной, поскольку именно она является учением о принципах всех наук и учением о бытии. Существует четыре вида бытия: чисто духовные существа, в том числе и Бог, далее следуют духовные предметы, связанные с материей — это небесные сферы; далее — предметы, связанные с телесностью, а иногда и не связанные. Как правило здесь находятся все философские категории, такие как субстанция, свойство, необходимость, свобода и т.д., и именно эти предметы третьего уровня составляют основу метафизики. И четвертый род бытия — это понятия, связанные с материей, существование и сущность индивидуальной конкретной вещи.

Бог — это единственное существо, у Которого сущность совпадает с существованием, т.е. существование Бога определяется Его же собственной сущностью. Поэтому Бог не может не существовать. Сущность Его такова, что именно она и определяет Его существование, поэтому Бог — это необходимо-сущее. Все остальное, кроме Бога, обусловлено другими вещами и в конце концов Богом, поэтому все остальное — это возможно-сущее, оно может существовать, а может и не существовать: как того захочет Бог. Сущность и существование совпадают только в Боге, а в любом другом предмете они различаются.

Строго говоря, все вещи, существующие в мире, можно назвать и возможно-сущими и необходимо-сущими одновременно, т.к., с одной стороны, эти вещи возможно-сущие, потому что их сущность не определяет их существования, а с другой стороны, они необходимо-сущие, потому что их сущность определяется существованием самим Богом, а Бог необходимо существует. Поэтому, в конце концов, цепь причинностей приводит в любом случае к Богу.

Сотворение мира Авиценна разрабатывает совсем не по-аристотелевски, а по-неоплатонически. Вы помните, что в те времена были переводы многих трактатов Плотина, изданных под названием «Теология Аристотеля». Большинство философов считало такую эманационную картину сотворения мира чисто аристотелевской. Ибн-Сина сам разделял это заблуждение и указывал, что мир творится Богом эманативно. Из Бога истекает первый разум, из которого истекает второй разум и т.д., всего десять ступеней разума. Десятая ступень является той ступенью, которая сообщает формы телам и обеспечивает наше знание об этих телах. Но эти формы существуют лишь в самих вещах, отдельно от вещей они не существуют.

Материю Авиценна оценивал, как и Аристотель, достаточно высоко, не считая ее небытием и деградацией всеобщей эманации. Материя есть необходимый элемент любого существования и является самостоятельным началом, совечным Богу.

Бог понимается Авиценной также, как и Аристотелем, как мыслящий себя ум. Будучи умом, Бог не может нарушить законы разума, поэтому воля Бога подчинена Его же собственному разуму. Точнее, Авиценна проводит параллель между волей и знанием, ибо Бог творит и волит только лишь то, что Он знает. Воля Бога и есть Его собственное знание.

Бог есть чистая мысль, мыслящая сама себя. Точнее, Бог может мыслить кроме Самого Себя то, что Он эманативно творит, т.е. некоторые общие вещи, общие роды бытия, но индивидуальные предметы Бог не познает. Таким образом, Бог, по Ибн-Сине, оказывается ограниченным, ибо Он невсеведущ, не ведая того, что творится в нашем мире. Все, что развивается в нашем мире, развивается не по воле Бога, а согласно законам разума и причинности.

В учении о душе Ибн-Сина выступал против учения о переселении душ, ибо это учение тесно связывает душу с телом. Согласно Ибн-Сине, цель существования человеческой души состоит в том, чтобы максимально освободиться от чувств, ибо чувства мешают познанию Бога. Душа бессмертна, однако, как вы знаете, в мусульманстве считается, что потом, на Страшном суде, душа может соединиться с телом для того, чтобы праведные могли наслаждаться всеми удовольствиями, в том числе и телесными. Ибн-Сина не признает эту концепцию, считая, что душа бессмертна и постоянно будет существовать только лишь в своей духовной сущности. На Страшном суде не будет воскресения человека в его телесном виде; душа будет существовать именно как душа. Отрешившись от чувств и от тела после смерти, душа праведника уподобляется ангелам. В этом состоянии душа человека, лишенная чувств, т.е. того, что мешает познанию истины, становится подобной ангелам и знает всю истину без учителей и без грамоты.

Таким образом, согласно учению Ибн-Сины, разум имеет определенные права при познании Бога. Такие представления стали вызывать со временем негативную реакцию у других представителей мусульманского мира. Начинают возникать и другие концепции, в которых философии выделяется менее почетная роль, чем у Ибн-Сины и Аль-Фараби.

**Аль-Газали**

Одним из таких философов, скорее даже богословов, был Аль-Газали (1059-1111). Полное имя его Абу Хамид Мухаммед ибн-Мухаммед Аль Газали. Он родился и постоянно жил в Персии, на территории нынешнего Ирана, в молодости изучал философию, стремился к познанию истины, но со временем Аль-Газали стал считать все же, что философия несовместима с истинной верой. Это породило в его душе серьезный кризис, и Аль-Газали, к тому времени будучи достаточно приближенным к двору местного правителя, покидает город и становится дервишем, т.е. странником-аскетом, ведет монашеский образ жизни на протяжении одиннадцати лет. Но его ученики все-таки уговаривают вернуться к учительской деятельности, и Аль-Газали вновь начинает преподавать, но уже в совершенно другом русле.

В это время он пишет ряд работ, в числе которых «Самоопровержение философов», «Оживление религиозных наук», автобиография «Избавляющий от заблуждения». Естественные науки в те времена в арабском мире достигли значительного развития, и отрицать математику, и особенно медицину, было бы безрассудно. Поэтому Аль-Газали не возражает против естественных наук, он лишь утверждает, что естественные науки имеют свои границы: и математика, и физики, и медицина и другие науки имеют практическую пользу и только в этом достоинство их существования.

Однако люди, увлекаясь полезностью и доказательностью этих наук, особенно математики, переносят их способ рассуждения на познание Бога. И тогда возникает совершенно неправильное знание о Боге, возникают ереси, возникает и безбожие. Поэтому Аль-Газали ставит главной своей задачей критику философии, ибо именно философия приводит людей к безбожию.

Всех философов Аль-Газали делит на три группы: 1) философы, утверждающие вечность мира и отрицающие существование Творца (Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит); 2) естествоиспытатели, которые переносят естественно-научный метод познания на философию и все объясняют при помощи естественных причин, — это полные еретики, которые отрицают загробную жизнь, отрицают Бога; 3) метафизики, с которыми больше всего спорит Аль-Газали. К метафизикам он относит Сократа, Платона, Аристотеля, Аль-Фараби и Ибн-Сину.

Заблуждения метафизиков состоят в основном из трех их ошибок. Во-первых, они утверждают вечность мира, а не сотворенность его Богом. Во-вторых, по их мнению, Бог знает лишь всеобщее, универсальное, не не индивидуальное, не знает все многообразие мира, чем ограничивают Его всемогущество. И, в-третьих, они отрицают воскресение из мертвых и личное бессмертие; душа, по их мнению, вечна, но лишь как духовная сущность, а не как личность. По Аль-Фараби и Ибн-Сине, бессмертие души состоит в бессмертии ее разума. Душа после смерти лишается своих индивидуальных черт, особенно личностного начала, и бессмертен лишь разум.

В противовес этим философам Аль-Газали утверждает, что Бог всемогущ, и поэтому невозможно предположить, чтобы было какое-то совечное Ему начало, существующее самостоятельно, каким, по мнению Аль-Фараби, Ибн-Сины и Аристотеля, является материя. Всемогущим является только Бог, поэтому материя несамостоятельна, зависит от Бога и сотворена. Бог знает все вещи непосредственно, для этого Ему не нужно создавать какие-то универсалии, какие-то общие сущности, это излишне, ведь Бог может познавать всяких посредников. Поэтому Аль-Газали может быть назван номиналистом: существуют лишь конкретные материальные тела, и Бог их творит непосредственно, миную посредников в виде универсалий.

В арабском мире ситуация в споре об универсалиях приняла характер, противоположный той, что была в Европе. Там номиналисты были преследуемы Церковью за их ереси, а реалисты, наоборот, отстаивали официальную церковную позицию. Реалисты-мусульмане Аль-Фараби и Ибн-Сина используют свой реализм для ограничения воли Бога, так что универсалии оказываются сущностями, препятствующими Богу познанию мира и как бы отгораживающими мир от всеведения и всемогущества Бога. И наоборот, Аль-Газали — богослов-мистик, отрицающий философию, утверждает номинализм для того, чтобы утвердить всемогущество и всеведение Бога. Поскольку Бог — всемогущ и может знать мир в его многообразии без каких-либо универсалий, то универсалий не существует, существуют лишь конкретные единичные вещи и Бог.

Необычной является и концепция причинности у Аль-Газали. В споре с философами-естествоиспытателями, которые объясняли все естественными причинами, Аль-Газали утверждал, что естественных причин не существует, ибо есть лишь одна причина — это Бог. Все остальные взаимодействия, в том числе и причинно-следственные, нам лишь кажутся. Бог всемогущ, Его творческая потенция также всемогуща, поэтому сотворение мира Он не ограничивает каким-то разовым актом и творит мир постоянно, таким образом, что каждый момент он творит мир в новом облике. Мы не замечаем нового творения, и поэтому оно кажется нам изменением, вызванным предыдущим его состоянием. На самом деле, это новое состояние мира не имеет никакого отношения к предыдущему, а является новым творением Бога. Все в мире зависит от воли Бога, нет никакой свободы, нет никакой случайности.

Философия, имеющая ограниченную область знания, не имеет никакого отношения к Богу, человек не может иметь разумного знания о Боге. Бог, конечно же, имеет знание о Самом Себе, но оно не похоже на наше знание. Это знание — сверхразумно. И поэтому человек, удостоенный Богом созерцания Его, может видеть Бога только лишь в сверхразумном мистическом экстазе.

**Ибн-Рушд**

К XII веку арабский мусульманский мир значительно расширяется, к этому времени завоевывается уже и север Африки, и Испания. Идеи мусульманских мыслителей через Испанию, тесно связанную с остальной Европой, начинают проникать в умы образованных католиков. Особено сильное влияние на умонастроения католической Европы оказал Ибн-Рушд (1126-1198). Более известна латинская транскрипция его имени — Аверроэс.

Он родился в знатной семье в Кордове на территории нынешней Испании. Изучал множество наук: право, литературу, медицину, математику, философию и мусульманское богословие. Был приближен к Кордовскому халифу, который обнаружил незаурядные способности Ибн-Рушда в области философии. По заданию халифа Ибн-Рушд прокомментировал все трактаты Аристотеля, кроме «Политики», а также «Государство» Платона и трактат «О разуме» Александра Афодисийского. Однако в 1195 году начались гонения на философов, и халиф под воздействием общественного мнения изгнал Ибн-Рушда в небольшое еврейское селение, но потом вернул его опять к своему двору, так что последние месяцы своей жизни Ибн-Рушд провел опять при дворе халифа.

Ибн-Рушд настолько блестяще прокомментировал трактаты Аристотеля, что в арабском мире и на средневековом западе часто Аверроэса называли просто Комментатором. Ибн-Рушд утверждал, что Аристотель достиг пределов человеческой мудрости, что основная задача современных философов — это комментирование Аристотеля и истолкование его философии. Как говорили современники Аверроэса о нем: «Аристотель объяснил природу, а Аверроэс объяснил Аристотеля».

Аверроэс настолько хорошо знал Аристотеля, что первым усомнился в авторстве «Теологии Аристотеля»; не будучи уверен в авторстве Аристотеля, он не стал комментировать эти трактаты, увидев их противоречие с работами самого Стагирита. Поэтому перипатетизм самого Ибн-Рушда наиболее чист и последователен. Основная работа Ибн-Рушда называется «Опровержение опровержения». Работа эта полемическая, и опровержение, которое опровергает Ибн-Рушд, — это «Опровержение философов», написанное Аль-Газали. На русском языке есть еще одна небольшая, но существенная работа «Рассуждение о связи между религией и философией».

Ибн-Рушд, следуя Аристотелю, строит классификацию умозаключений и утверждает, что существует всего три вида умозаключений: 1) аподиктические, или собственно научные; 2) диалектические, т.е. более или менее вероятные, и 3) риторические, дающие лишь видимость объяснения. Соответственно этому существует и три класса людей: аподиктики, диалектики и риторики. Аподиктики составляют меньшинство, это как бы интеллектуальная элита, стремящаяся к истине, обладающая истинно научным методом познания истины. Гораздо больше тех, кто имеет диалектическое, вероятностное, близкое к истине знание, а большинство же людей относятся к типу риториков, довольствующихся поэтическими и метафорическими псевдо-объяснениями. К третьему виду относятся большинство простых верующих, для которых какое-нибудь связно сказанное слово или образ является объяснением и успокаивает их. К числу диалектиков относятся современные Ибн-Рушду теологи, в том числе и Аль-Газали. Аподиктиков же меньшинство, и из арабского мира Ибн-Рушд называет Аль-Фараби и Ибн-Сину.

При этом противоречия между философией и религией в действительности не существует, оно возникает от незнания людей. Предмет познания у философии и у религии один и тот же, и противоречие между ними возникает в силу того, что люди не умеют пользоваться правильным методом познания. Из-за того, что богословы используют свой диалектический псевдо-метод, и возникают расколы и секты. В действительности, религия важна и познание Бога возможна, но возможна путем чисто аподиктического научного знания. Философия и религия имеют один предмет познания, Бога, но философский способ познания более адекватен своему предмету. Другие способы также существуют, но они менее адекватны, дают лишь кажущуюся картину.

Истина изложена в священных книгах Корана, но в Коране, по утверждению Ибн-Рушда, существует два смысла: внешний и внутренний. Для получения псевдо-знания о Боге достаточно довольствоваться внешним, буквальным смыслом, изложенного в Коране, но часто внешний смысл дает лишь диалектическое и даже риторическое знание. Возникает масса противоречий, и их надо решать, находя внутренний смысл того, что сказано Аллахом через своего пророка в Коране. Внутренний смысл доступен лишь аподиктикам, а риторикам и диалектикам — лишь внешний смысл. Аподиктики вскрывают противоречия в Коране путем аллегорического толкования различных высказываний. Большинство верующих, неспособных к аподиктическому знанию, должны верить этим толкованиям.

Одним из основных вопросов философии, по мнению Аверроэса, является вопрос о вечности мира. По мнению Аль-Газали, основного противника Аверроэса, вечность мира делает ненужным Творца и приводит к атеизму. Ибн-Рушд возражает на это, утверждая, что наоборот, предположение о сотворенности мира приводит к разного рода противоречиям, приводящих к неправильному пониманию Бога. Во-первых, утверждает Ибн-Рушд, если предположим, что Бог творит мир, то, следовательно, мы считаем, что у Бога чего-то не достает, что умаляет Его собственную природу. Во-вторых, если мы истинно считаем, что Бог вечен, и воля Бога также вечна, то непонятно, откуда берется начало мира? И если Бог вечен и неизменен, то откуда в мире изменения? Поэтому истинное знание о Боге, по мнению Ибн-Рушда, наоборот, предполагает совечность мира Богу.

Бога Аверроэс мыслит так же, как Аристотель, т.е. как перворазум и перводвигатель, как существо, мыслящее само себя и приведшее мир в движение посредством первого толчка. Бог мыслит только сам себя, и в этом Ибн-Рушд оказался наиболее последовательным аристотеликом, в отличие от Ибн-Сины, который утверждал, что кроме Себя Бог еще и всеобщее. По мнению Аверроэса, Бог знает лишь Сам Себя, Он не знает не только единичного, но и всеобщего. Поэтому мир максимально независим от Бога, материя есть самостоятельное начало и является источником всех изменений.

В вопросе об универсалиях Ибн-Рушд не соглашался с мнениями ни Аль-Газали, ни Авиценны. Аверроэс не соглашался с мнением Аль-Газали, который отрицал объективность материи и объективность формы, и не соглашался с мнением Ибн-Сины, который утверждал пассивность материи и активность формы. Аверроэс утверждает конкретность единичной формы и единичной материи, конкретность каждого единичного предмета, и возражал Ибн-Сине в том, что универсалии существуют до вещей. Универсалии существуют только в материи. Они существуют в материи всегда, но потенциально, и актуализировать их может своим актом Бог. Не соглашался Ибн-Рушд и с трактовкой причинности Аль-Газали. Ибн-Рушд утверждал, что причинность существует объективно, а не кажется нам. В качестве доказательства этого Ибн-Рушд выдвигал положение, что мир существует в Боге как единое целое, в котором каждые части связаны друг с другом. Бог дает миру гармонию, порядок, из которых и вытекает причинно-следственная связь в мире, а она исключает любую случайность и любое чудо.

Иначе, чем Аль-Газали, трактовал Ибн-Рушд и душу человека. Вслед за Аристотелем Аверроэс утверждал, что душа — это форма тела и поэтому душа вместе со смертью человека также умирает. Однако умирает не вся душа, а лишь то, что было связано с телом, то есть растительная и животная души — то, что давало индивидуальность человеку. Разумная же душа не умирает, разумное начало вечно, человеческий разум подобен божественному разуму. Поэтому со смертью человека разумная душа сливается с божественным разумом, что исключает индивидуальное бессмертие человека. Индивидуального бессмертия нет, есть лишь приобщение к вечному и безличному разуму.

Поэтому общение с Богом индивидуального человека невозможно, поскольку, во-первых, Бог не видит человека, не может его познать как некоторую индивидуальность. А с другой стороны, и человек не может возвыситься до Бога посредством своих собственных чувств, ибо эти чувства имеют другую сущность, небожественную, и связаны лишь с человеческим телом.

Правда, Ибн-Рушд в своем экзотерическом учении был гораздо более лоялен по отношению к мусульманской религии и утверждал, что несмотря на действительную ложность учения о бессмертии не нужно говорить народу об этом, ибо народ этого не поймет и падет в полный аморализм. Религия в том виде, в каком она существует, действительно, истинна и нужна, но лишь постольку, поскольку держит народ в узде. Истинный философ, аподиктик, может возвыситься над обычными религиозными представлениями до познания истины. поэтому пророки, т.е. обычные люди, в том числе и Мухаммед, проповедывавшие нравственные положения для народа, не находятся выше философов, Эти люди помогают лишь держать народ в узде.

Лекция 28

**КАТОЛИЦИЗМ В XIII ВЕКЕ**

В католическом мире в 13-м веке происходят достаточно серьезные события, которые привели к значительным изменениям и в образе мышления, и в богословии, и в философии. Это связано с тем влиянием, которое оказали идеи арабских мыслителей, прежде всего Аверроэса. Кроме того, в 13-м веке на территории южной Франции и в Испании возникают различные еретические движения — катаров, альбигойцев. Для борьбы с этими ересями организуются монашеские ордена.

Орудием для борьбы с ересью альбигойцев явился орден доминиканцев, основанный неким Домиником Гусманом. По имени Доминика орден и получил свое название. Главной задачей этого ордена являлась борьба с ересями: сначала с ересью альбигойцев, а затем и вообще с ересями. Под влиянием доминиканцев для борьбы с ересями была организована и папская инквизиция. Сами себя доминиканцы иронически называли «псами Господними» (игра слов: domini canes — «псы Господни»).

Другой монашеский орден, возникающий приблизительно в это же время, основывается Франциском Ассизским. Главной задачей орден считал возвращение к идеалам и нормам первоначальной церкви, в первую очередь отказ от стяжательства как принципа существования. Поэтому францисканский орден назывался нищенствующим орденом. Монахи ордена назывались нищенствующими монахами. В дальнейшем орден францисканцев, как и орден доминиканцев, был включен в жесткую иерархическую структуру католической церкви.

Орден францисканцев возглавлялся главою, который именовался генералом. После Франциска Ассизского через какое-то время генералом ордена стал Бонавентура, взгляды которого мы сегодня рассмотрим.

В самом начале 13-го века в 1200 году основывается Парижский университет, ставший центром светского и богословского образования в Европе. Со времени основания Парижского университета система образования начинает сильно прогрессировать. Светское образование значительно отделяется от церковного образования. Как вы помните, пропедевтическим факультетом во всех университетах был факультет искусств, который вследствие того, что главными дисциплинами, преподававшимися на этом факультете, были философия и логика, часто назывался просто философским.

Этот факультет был подготовительным для того, чтобы подготовить студентов к продолжению образования на одном из трех факультетов: медицинском, юридическом и теологическом. Теологический факультет Парижского университета был наименее многочисленным и наиболее престижным. Но со временем получается так, что имено философский факультет привлечет к себе наибольшее внимание.

В это же время активизируется и переводческая деятельность. Появляются, благодаря тесному соседству с арабским миром, многие труды арабских мыслителей, в том числе и Аверроэса, Аль-Фараби и Ибн-Сины, а также произведения античных философов, которые не были известны в Западной Европе до этого. Переводятся произведения Аристотеля, Платона, Плотина. Аристотель до этого был известен главным образом как автор логических трактатов. Теперь же переводится и его «Метафизика», и этические работы, и работы по физике, так что Аристотель становится знакомым уже в полном объеме, его знают даже больше, чем в арабском мире, т.к. там появляется и «Политика», которая не была известна арабам.

**Латинский аверроизм. Сигер Брабантский**

Такая ситуация приводит к возникновению серьезного философского и богословского кризиса в западном мире. Ситуация во многом была обусловлена деятельностью магистра факультета искусств Парижского университета Сигера Брабантского. Сигер Брабантский родился около 1240-го года и умер, точнее был убит, между 1281-84 годами, точной даты не установлено. Сигер Брабантский известен тем, что он был одним из наиболее последовательных и активных проповедников идей Ибн-Рушда, и школа, основанная Сигером Брабантским, получила название Латинского аверроизма.

Перу Сигера Брабантского принадлежат несколько работ, в числе которых «О вечности мира», «О необходимости и взаимосвязи причин», «Вопросы о разумной душе». Аверроизм Сигера Брабантского не пришелся по душе епископату католической церкви, и в 1270 году тезисы Сигера Брабантского осуждаются. Вначале осуждается 13 тезисов, Сигера уволили с философского факультета Парижского университета, и он основал как бы параллельный факультет искусств, который также был популярным среди студентов. Потом осуждается гораздо более полный список в количестве 219 тезисов, правда там были не все тезисы Сигера Брабантского, был ряд тезисов и Фомы Аквинского. Так что борьба с новыми идеями была достаточно острой и не всегда принималось то, что впоследствии будет одобрено и даже канонизировано.

Сигер Брабантский ищет правду у папы Римского, но его при тайных обстоятельствах убивают. Говорят, что убил его некий сумасшедший из папского окружения.

Латинские аверроисты развивали многие положения, высказанные их арабским предшественником. Как видно из заглавия одной из работ Сигера Брабантского, они также утверждали вечность мира, и главное, что беспокоило латинских аверроистов, — это проблема соотношения философии и религии, соотношении веры и разума. Оказывается, с точки зрения аверроистов, что истины философии и истины религии необходимо противоречат друг другу. Это противоречие не говорит еще о том, что одна из этих дисциплин должна уступить место другой. И философия приводит к истине, и христианство говорит об истине, и то, что эти истины различны, говорит о том, что истина существует в двух видах. Так называемая концепция двух истин.

И

звестный католический философ и богослов Этьен Жильсон утверждает, что сам он в чистом виде концепцию двойственной истины ни у одного из средневековых мыслителей не находил, что эта концепция есть некоторое упрощение и адаптация к нашему современному сознанию. По мнению Жильсона, Сигер может быть назван трагической фигурой. Дело в том, что философия в том чистом виде, аристотелевская философия, которую Сигер почерпнул у Аверроэса, с необходимой логической истинностью доказывает справедливость вполне определенных положений. А христианство с той же убедительностью, но с другой стороны, доказывает истинность совершенно других положений. И как примирить одни положения с другими — мыслители латинского аверроизма не знали.

С одной стороны, разум говорит, что разум существует вечно, что невозможно бессмертия, что Бог мир не творит, является просто первотолчком и т.д. И тем не менее, Сигер, как христианин, верил в личное бессмертие и в сотворенность мира, и в Бога-творца. Поэтому он понимает, по всей видимости, что человек слаб, человек не может своими силами дойти до всей истины. И поэтому Жильсон говорит, как бы оправдывая Сигера, что Сигер показывает: «Вот все, что может дать нам философия. Да, философия доказывает, что мир вечен. Да, философия доказывает, что нет личного бессмертия, что Бог не может быть творцом мира во времени, но, увы, другой философии у нас нет, другого разума у нас нет. Это те доводы, которые философия нам приносит. Это и есть та философская истина, которую мы должны принимать: нравится она нам или не нравится. Другая истина — христианская, которую мы должны принимать, как христиане».

Поэтому Сигер, по мнению Жильсона, сочетает фидеизм со скептицизмом, хотя концепция Этьена Жильсона не является наиболее распространенной. Наиболее распространенной является взгляд, что Сигер явно противостоял католической церкви, проповедовал антихристианские языческие положения, учил тому, что мир вечен, Бог не есть творец, творение можно понимать как эманацию, по-платоновски. Бог подчиняется разуму, подчиняется необходимости и поэтому у Него нет абсолютной свободной воли. Поэтому аверроисты отрицали и троичность Бога и воплощение второй ипостаси Бога-Слова, и отрицали искупление Иисусом Христом человеческих грехов.

По мысли латинских аверроистов, Бог понимается как аристотелевский Ум, что Бог может мыслить лишь самое достойное, т.е. Сам Себя. Единичных чувственных предметов Бог не знает и не мыслит, поэтому бессмысленно с точки зрения Сигера любое богослужение, любая молитва, они бессмысленны и бесполезны. Все в мире подчинено причинно-следственным связям. Эти связи можно видеть при помощи небесных светил, которые обладают огромным влиянием на весь мир. Человек не бессмертен как личность, бессмертно лишь его разумное начало и притом не как личное, а как родовая человеческая сущность. Со смертью человеческий разум сливается с Божественным разумом.

Среди тринадцати тезисов, осужденных епископом Тампье, можно насчитать следующие: интеллект всех людей один, воля человеческая выбирает исходя из необходимости, мир вечен, не было первого человека, душа погибает вместе с телом, после смерти душа не страдает, Бог не познает частности, Бог не познает чуждое Ему Самому, нет Божественного провидения и т.д. Благодаря огромному влиянию Сигера Брабантского и распространению идей латинского аверроизма в Европе, возникает и отрицательное отношение к Аристотелю.

Еще одна деталь в отношении Сигера Брабантского. Такое оправдание этого мыслителя Жильсоном не было единичным. Впервые с оправданием Сигера Брабантского мы встречаемся в произведении Данте Алигьери «Божественная комедия». Там, описывая рай, где помещены виднейшие философы и достойные мыслители, Данте Алигьери перечисляет несколько мыслителей, среди которых Дионисий Ареопагит, Петр Ломбардский, Фома Аквинский, Исидор Севильский и др. Среди них он перечисляет и Сигера Брабантского, упоминая, что это именно тот, кто учил неугодным истинам. Почему Данте поместил именно Сигера Брабантского в раю рядом с Фомой Аквинским — для самих католиков остается до сих пор загадкой.

Однако влияние Аристотеля все больше и больше увеличивается, интерес к Аристотелю растет во всех университетах и поэтому перед католической церковью возникает задача более серьезного осмысления Аристотеля. Вначале аристотелевские работы были просто запрещены, затем создается комиссия по исследованию работ Аристотеля. Впоследствии, когда комиссия не смогла решить эту проблему, вопрос об аристотелизме начинает решать монах Фоме из итальянского города Аквино. И один этот монах решает вопрос об адаптации Аристотеля католической церковью, то, что не могла решить целая комиссия на протяжении десятков лет.

**Бонавентура**

Но прежде чем перейти к анализу философии Фомы Аквинского, сначала рассмотрим философию Бонавентуры (1217-1274), современника Сигера Брабантского и Фомы Аквинского. Родился в Италии, при рождении имя ему было дано Джованни Фиданца. Когда Джованни Фиданца был еще ребенком, он очень сильно заболел, и все были уверены, что болезнь смертельна. И только лишь мать Джованни, страстная почитательница Франциска Ассизского, молила дни и ночи святого Франциска, чтобы он даровал жизнь ее больному сыну. Чудо свершилось, Джованни выздоровел, и после этого его стали звать Франциск Ассизский Бонавентура. «Бонавентура» в переводе с латинского «благое пришествие», т.е. «благое пришествие Франциска Ассизского». Впоследствии его стали звать просто Бонавентура.

В 1225 году Бонавентура отправляется на обучение во францисканский монастырь, где учится до 1235 года. В 1236 году он едет учиться в Париж, на факультет искусств. В 1243 году вступает монахом во францисканский орден, с 1248 года начинает преподавать сам в Парижском университете. Вначале, как обычно начинающие преподаватели, преподает Библию, потом читает сентенции Петра Ломбардского и т.д. В 1257 году Бонавентура становится генералом францисканского ордена. Влияние Бонавентуры со временем все более и более растет, он становится кардиналом и даже помогает в 1271 году стать папой Римским Григорию X, в 1273 году этим папой назначается кардиналом и епископом Альбанским. Бонавентура приложил много усилий для объединения восточной и западной христианских церквей. Во многом благодаря его усилиям открывается в 1274 году Лионский собор, главной задачей которого была уния, соединение восточной и западной церквей. Но во время работы этого собора Бонавентура заболел и умер.

Практически сразу после смерти Бонавентура был канонизирован, и до сих пор в католическом мире это один из наиболее почитаемых святых. Как правило, наиболее выдающимся философам и богословам средневековья в католическом мире давалась некоторая характеристика, так вот Бонавентура был назван «серафическим доктором». Почему так, вскоре будет понятно. Среди произведений Бонавентуры, которых он написал достаточно много, можно выделить «Комментарии к сентенциям Петра Ломбардского» и особенно «Путеводитель души к Богу». Это чрезвычайно небольшое произведение, которое два года назад было переведено на русский язык, его я настоятельно рекомендую вам читать. В основном мы будем знакомиться с философией Бонавентуры именно по «Путеводителю».

Особенность мысли Бонавентуры состояла в том, что он попытался соединить все возможные способы размышления о Боге. Он пытался соединить и мистицизм, и философию, и естественные науки. И это свое соединение он строит по примеру Дионисия Ареопагита, как некоторый путь по иерархии бытия, иерархии мира. В начале этого произведения Бонавентура пишет, что он долго размышлял: как же человек должен прийти к Богу? До тех пор, пока на горе Альверне (на той самой горе, где в свое время Франциску Ассизскому явился шестикрылый серафим) Бонавентуре не открылась та истина, которую он и запечатлел в «Путеводители души к Богу».

Прежде чем перейти к анализу этого произведения, посмотрим на основные положения его философии вообще. Согласно Бонавентуре, стремление к Богу и познание Бога возможно главным образом через внутренний опыт. Стремление к Богу возможно потому, что оно врождено человеку и есть естественное чувство человека. Возможно два пути познания Бога: путь философский и путь богословский. Философия в своем познании исходит из вещей и затем по ступенькам восходит к Богу. Путь богословский, наоборот, исходит из откровения, из того, как нам дается в откровении знание о Боге, и затем уже происходит нисхождение к тварному миру. Богословие ведется светом Божественного откровения, философию ведет естественный свет разума. Но эта самостоятельность философии кажущаяся, потому что в действительности каждый философ пользуется некоторым критерием истинности, а этот критерий истинности есть ни что иное, как божественный свет, свет, который исходит из божественного откровения. Поэтому сам разум может пользоваться своими истинами лишь при помощи сверхъестественной помощи.

В этом и состоит заслуга христианства — в том, что в христианстве разум получил надлежащую опору на откровение. До христианства люди пользовались разумом самостоятельно. Бонавентура приводит два способа употребления разума: одни опирались только на разум, как это делали египетские жрецы; другие же, подобно Соломону, просили у Бога разум и по своим делам, по своим молитвам получали его.

В человеке разум и вера отличаются, в Боге же вера и разум полностью совпадают. Поэтому Бога познать полностью человеку нельзя, ибо его способности разума и веры отличаются от божественных. Идея Бога врождена человеку, и в отличии от современника Бонавентуры Фомы Аквинского, который говорил, что человеку врождена возможность идеи Бога, Бонавентура утверждал, что сама идея Бога врождена человеку, ясно и четко, хотя и неполно. Поэтому философия может сотрудничать с верой, с религией. Философия есть этап на пути к Богу.

Бог познаваем, согласно Бонавентуре, и существует три пути познания Бога. Первый путь исходит из того, что Бог есть истина, врожденная душе. Человеку явлено существование Бога, но не явлена Его сущность. Возникает вопрос, почему тогда существуют язычники — люди, верящие в Бога неправильно? На это Бонавентура отвечает, что даже те, которые верят в Бога неправильно, они все равно в Бога верят, верят в Его существование. Это и доказывает, что человеку врождена идея существования Бога, но не идея Его сущности. Поэтому и возможно неправильное знание о Боге.

Бонавентура по-своему доказывает, что человеку врождено знание о существовании Бога, врождена идея Бога. Ведь если разум стремится к знанию и больше всего стремится к вечному знанию, обладанию вечной истины и более того, любит эту истину (вспоминаем Августина), то невозможно любить то, чего не знаешь. Если человек любит истину, то он ее уже знает, а невозможно знать то, чем ты не обладаешь.

Второй способ познания Бога — при помощи чувственнного мира, ибо вещи несамодостаточны, они не могут существовать самостоятельно, для этого необходимо существование Бога. Второй способ познания Бога для Бонавентуры не столь совершенный, как первый, ибо любое доказательство, идущее от внешнего мира, лишь помогает развить врожденную душе идею Бога. Поэтому второй путь приводит к первому.

И третий путь, который предлагает Бонавентура, — это его модификация онтологического доказательства бытия Бога. Напомню, что впервые в ясной и четкой форме онтологическое доказательство разработал Ансельм Кентерберийский. У Бонавентуры это доказательство принимает еще более простой вид: если Бог есть Бог, то Бог существует. Точнее эта цитата выглядит так: «Если Бог есть Бог, то Бог есть, но посылка настолько верна, что ее нельзя помыслить неверной. Следовательно, бытие Божие есть несомненная истина». При анализе «Путеводителя души к Богу» мы еще раз вернемся к онтологическому доказательству и увидим, как там выглядит это доказательство.

Одна из основных проблем философии для Бонавентуры — это проблема творения. Точнее, Бонавентура указывал, что для философии существует только лишь три основных проблемы: это проблема творения, проблема индивидуации (существования множественности вещей) и проблема иллюминации (освещение божественным светом истины человеческой души).

Недостаток любой философии до христианства (мы рассмотрим лишь решение Бонавентурой проблемы творения) состоял в том, что философы всегда искали в творении некое начало, отличающееся от вещей и от небытия. У Платона таким началом были идеи и материя. Мы помним, как диалоге «Тимей» бог-демиург творит мир из четырех элементов, взирая на вечный образец в виде идеи. Аристотель предлагает другой мир, в котором идеи существуют уже в самих вещах, однако и он также не понял того, что мир творится Богом, а не существует вечно. Бонавентура утверждает, что не нужно верить в отдельное существование идей и вещей, поскольку Бог в силу Своего совершенства творит каждую вещь целиком, творит и идею, и материю, и форму, и их соединение, творя все Сам без каких-либо опосредованных звеньев. Бог творит мир из небытия и творит вещь сразу во всей своей сущности. Творение происходит во времени, ибо бытие творится из небытия, а фраза «из небытия» предполагает, что бытие возникает после небытия. И здесь Бонавентура советует обращаться к Платону, говоря, что Платон лучше объясняет сотворение мира во времени, хотя Аристотель гораздо логичнее, по мнению Бонавентуры, чем Платон.

Творение мира Богом объясняется естественным стремлением блага передаваться и распространяться. Бог есть всеобщая причина, поэтому все, что существует, есть следствие этой причины. Когда Бог творит мир из небытия, то тварный мир получается соединенным из бытия и небытия. Поэтому сотворенный мир и оказывается несовершенным и ограниченным во времени, т.е. конечным. Подобную идею развивал и блаж. Августин.

А теперь давайте посмотрим, как рассматривал Бонавентура эти положения в своей работе «Путеводитель души к Богу». Когда Бонавентура понял, что откровение, которое было дано ему, совпадает с откровением, которое было дано Франциску Ассизскому в виде шестикрылого серафима, он понял, что восхождение человека к Богу происходит через шесть этапов, шесть ступеней озарения, соответствующих шести крыльям серафима. И разум помогает нам понять, что Бога мы можем понимать трояко. Во-первых, мы можем понимать Бога, существующего в мире, так что мир является неким следом Бога. Во-вторых, мы можем понимать Бога в человеческой душе, так, что душа является образом Бога. И, в-третьих, можем созерцать Бога и служить Ему непосредственно. Поэтому всего существует три этапа: мир, душа, Бог.

Эти три этапа соответствуют и тройному существованию вещей: в Боге, в материи и в уме. Соответствуют они и Пресвятой Троице. В соответствии с этим и в душе существуют три начала: ощущение, ум и дух. Поэтому и святые евангелисты говорят, что Бога любить надо всем сердцем, всей душой, всем разумом. Трем этапам соответствует три вида теологии — символическая, собственная и мистическая. Символическая повествует о Боге, существующем в мире; предметом собственной является Бог, проявляющийся в нашей душе, а мистическая говорит о Боге Самом по Себе. Но каждый из этих этапов можно рассматривать двояко: можно рассматривать и как сам по себе и как существующий по сравнению с другим. Поэтому количество этапов удваивается, и таким образом получается шесть этапов, шесть ступеней восхождения души к Богу. Эти шесть ступеней Бонавентура сравнивает с шестью днями творения, с шестью ступенями храма Соломонова, с шестью крыльями серафима и т.д.

Этим шести этапам соответствуют и шесть способностей души: ощущение, воображение, смысл, понимание, ум и последняя способность, которую Бонавентура называет «светоч синдерезы», — способность, которая превосходит все наши способности. Этот термин обозначает как бы мистическое соединение, уподобление Богу.

На первой ступени человек познает мир, существующий сам по себе. И познавая этот мир, человек видит в этом творении мудрость Творца, он видит бесконечное количество вещей и понимает, что это огромное количество вещей говорит о безграничности могущества Бога, бесконечности Его атрибутов. Красота вещей говорит о бесконечной красоте Бога, порядок говорит о бесконечной мудрости Бога и т.д.

На второй ступени человек рассматривает уже не само творение, а то, каким образом мир входит в душу, т.е. как человек познает этот мир. Бонавентура описывает свою теорию познания во многом на августинианском языке, показывая, каким образом в окружающей среде возникает сначала подобие вещей, некоторые их образы, затем эти образы проникают в органы ощущений. Затем из внешнего органа ощущений эти образы проникают во внутренний орган, затем в воспринимающую способность, далее попадает в память и становится предметом умственного понимания. После того, как возникает в уме образ воспринятой вещи, возникает суждение, мысль о воспринятой вещи. Человек, придя к истинному высказыванию, получает от этого определенное наслаждение, а поскольку основное наслаждение человек получает в Боге, то поэтому Бог есть смысл всех вещей. И истинный свет, освещающий познание всех вещей и есть абсолютная истина.

На третьей ступени Бонавентура советует человеку, совершающему восхождение, войти в себя и увидеть, как душа любит себя. Но может ли душа любить себя не зная? А знать — не помня? Поэтому в душе существуют три способности (также от Августина): способность памяти, знания, т.е. умозрительная способность, и способность выбора, или воли. Каждая из этих способностей показывает, каким образом Бог существует в нашей душе и каким образом душа является прообразом Бога. Например, память показывает, что существуют в душе некоторые принципы, которые человек никогда не может забыть. Это основные принципы наук, аксиомы, очевидные положения, которые являются врожденными и очевидными для всех людей. Умозрительная способность также показывает нам присутствие Бога в душе, поскольку эта способность, т.е. способность мыслить, основана на совершении заключений, а сами эти заключения основаны на некоторых определениях. Эти определения в свою очередь основываются на более высоких определениях и т.д. до самого высшего начала, до Сущего самого по себе и Истины самой по себе. Таким образом, и в умозрительной способности мы видим, каким образом душа является образом Бога. Мысля, человек отличает ложь от истины, поскольку сама душа освещается Богом истины.

Здесь же Бонавентура, анализируя познавательную способность, рассматривает место и роль философии в познании человеком Бога. Философия также ведет человека к Богу. Философия бывает трех видов: естественная, рациональная и моральная. Естественная философия рассматривает причину бытия и поэтому ведет к Богу-Отцу, рациональная философия рассматривает законы мышления и поэтому ведет к Богу-Слову, а моральная философия рассматривает порядок жизни и поэтому ведет к благу Святого Духа. Соответственно каждая из трех видов философии делится также на три вида знания. Так, естественная философия делится на метафизику, математику и физику. Метафизика исследует сущность вещей и поэтому ведет к Богу-Отцу, математика исследует числа и поэтому ведет к Богу-Слову, физика рассматривает упорядоченность мира и поэтому ведет к Святому духу.

Рациональная философия также состоит из трех частей: грамматики, логики и риторики. Грамматика повествует о сущности слов, поэтому ведет к Богу-Отцу, логика повествует о правильности употребления слов, поэтому ведет к Богу-Слову, а риторика повествует о том, как правильно пользоваться словами, как красиво говорить, и поэтому ведет к Святому Духу.

И моральная философия, соответственно, делится на мораль индивидуальную, семейную и социальную. Индивидуальная мораль говорит о нерожденности Бога-Отца, семейная напоминает нам о рожденности Бога-Сына, а социальная мораль говорит о свободе, существующей в Святом Духе. Поэтому все виды этой философии, поскольку все они основаны на истинной вере, основаны на непогрешимых правилах, поэтому они необходимо ведут к истине.

На четвертой ступени рассматривается не просто душа, существующая сама по себе, но душа, преображенная благодатью. Бонавентура спрашивает, почему не каждая душа может подняться к Богу, почему не каждая душа может видеть Бога в себе? А потому, что большинство душ погружены в чувственный мир, а подняться душа может только при помощи благодати Божией, при помощи Иисуса Христа. А для этого нужно самому верить в искупительную жертву Иисуса Христа и надеяться на Его благодать. Для этого нужно верить, надеяться и любить Бога. Т.е. вера, надежда и любовь — три основных добродетели.

На этой стадии человек обращается уже не к философии, а к Священному Писанию, и созерцание Бога достигается не посредством действий ума, а посредством опыта сердца. Душа слышит высшую гармонию, воспринимает высшее наслаждение. Наш дух при этом становится также иерархически построенным, как и весь мир, и эта иерархия соответствует иерархии девяти ангельских чинов. Созерцая этих ангелов в себе, человек видит в себе Бога. Поэтом на более высоком, т.е. четвертом этапе восхождения к Богу следует опираться на Священное Писание, которое учит нас, как этому учили законы Моисея, душевному очищению, учат нас озарению, как этому учили нас пророки, и учит духовному совершенствованию, что было изложено в Евангелиях.

В отношении пятой ступени Бонавентура говорит, что созерцать Бога можно не только в нас, но и выше нас, через свет, превосходящий нашу душу. Душа созерцает Бога как бытие, существующее вне человека. Если первый способ, т.е. рассмотрение Бога в мире, является только лишь притвором храма, второй способ рассмотрения Бога в душе есть святилище, то третий есть Святая Святых.

Бога можно понимать как сущность и как множество Его ипостасей. Лучше всего как сущность рассмотрел Бога Иоанн Дамаскин и соответствует такое рассмотрение Ветхому Завету. Имя, соответствующее Богу при таком способе Его постижения, есть Сущий. Рассмотрение Бога как полноту Его ипостасей лучше всех было проведено Дионисием Ареопагитом, имя Бога при таком способе познания есть Благо, и это дается нам Новым Заветом. Для постижения Бога надо направить свой взор на бытие как таковое, которое есть полная лишенность небытия. Поэтому бытие есть первое, что попадает в человеческую мысль. Мыслить что-либо как несуществующее невозможно, поэтому первый предмет человеческой мысли есть бытие. Без этого бытия, Божественного бытия, разум не может познавать. Так же, как для видения цветов нужен свет, так и для познания нужно бытие. Это бытие есть всегда благо, поскольку благо лучше, чем небытие (своеобразная модификация онтологического доказательства Бога). Поэтому Бог есть истинное бытие и поэтому существует, и Бог есть истинное благо.

И на последнем, шестом этапе человек зрит Бога как Того, в Ком Творец и творение совпадают, как некоторую нераздельную сущность, при рассмотрении которой разум умолкает, говорит лишь сердце. Это то, что и было открыто святому Франциску Ассизскому, и об этом этапе говорить ничего невозможно, ибо ни разума, ни слов не существует для описания этого этапа. Для этого нужно оставить действия разума, нужно вопрошать благодать, нужно видеть Бога, а не человека, — это есть высшая цель человеческой жизни, это и есть смерть. Такими идеями заканчивается «Путеводитель души к Богу».

**Борьба католической Церкви с аверроизмом**

Сегодня мы будем говорить о Фоме Аквинском. Вначале несколько предварительных замечаний. Благодаря усилиям латинских аверроистов — Сигера Брабантского, Жана Жандена и других — в Европе создалась очень серьезная ситуация в философии с соответствующими выводами в богословии. Философы стали полагать, что разум стоит выше, чем вера, в религиозном познании, т.е. с помощью своих рациональных доводов стали опровергать доводы католической церкви, в частности, отвергать индивидуальное бессмертие, сотворение Богом мира из ничего и т.д. При этом все эти философы опирались на одного из виднейших античных философов — Аристотеля.

Поначалу реакция церкви была достаточно простой: Аристотель был запрещен для изучения и преподавания. Но интерес к Аристотелю не исчезал, а рос, и связано это было не только с интересом к новому и неизведанному, но и потому, что все больше и больше интересует всех научное познание. Интерес к естественным наукам все возрастает, а Аристотель тем и отличался от Платона, что уделял больше внимания естественнонаучному познанию.

Следующая реакция католической церкви — создание папой Григорием IX комиссии по Аристотелю, которая работала с 1231 по 1237 гг. Однако эта комиссия не смогла разработать какой-то общепринятой концепции, поскольку основной задачей этой комиссией было изучение логических и этических трактатов Аристотеля, в то время как основной интерес латинских аверроистов был направлен на метафизические работы Стагирита. Основная роль в преодолении этого аристотелевско-аверроистского кризиса принадлежит двум виднейшим католическим философам: Альберту Великому и особенно Фоме Аквинскому.

Несколько слов об Альберте Великом. Он родился в 1193 (по другим данным — в 1206) году и умер в 1280 году. Долгое время преподавал в Кельнском и Парижском университетах, был руководителем доминиканского ордена в Германии, изучал достаточно серьезно Аристотеля. Благодаря переводам Вильема из Мербеке к тому времени существовали на латинском языке фактически все работы Аристотеля. Альберт Великий изучал теологические и метафизические работы Аристотеля и впервые ввел в обиход и сами работы Аристотеля, и многие термины, которые впоследствии стали основными философскими терминами в западном мире.

Он написал множество работ, около 38 томов. Современное издание насчитывает очень много естественнонаучных работ, повторяющих во многом Аристотеля. Благодаря тому, что Альберт Великий писал работы практически по всем областям знаний (по философии, естественным наукам, этике и др.), он получил прозвище «всеобъемлющего доктора» (doctor universalis). Заслуга Альберта Великого состоит в том, что впервые Аристотеля перестали бояться, многие аристотелевские положения стали входить в католический обиход, в частности аристотелевский «перводвигатель» стали спокойно ассоциировать с Богом-Творцом. В 1901 году Альберт Великий был канонизирован католической церковью.

**Фома Аквинский**

Жизнь и произведения

Однако решающую роль в ассимиляции аристотелевских идей католической церковью принадлежит другому доминиканскому монаху — Фоме Аквинскому. Он родился в 1225 или 1226 году и умер 7 марта 1274 года. Родился в Неаполитанском королевстве, в замке Роккасекка близ городка Аквино. Отец Фомы Аквинского был знатный феодал, рыцарь. С пяти лет Фома учится в бенедектинском монастыре в Монте-Кассино до 14 лет. После этого некоторое время учится в Неаполе, и у Фомы Аквинского растет желание постричься в монахи. Родители препятствуют, был даже серьезный семейный скандал, его заключают в домашнем заточении. Фоме Аквинскому предлагали должность аббата Монте-Кассино, но он отказывается. В конце концов он становится монахом и доминиканцы посылают его учиться в Парижский университет.

В 1245 году после годичного пленения дома, он едет в Париж и слушает в Парижском университете Альберта Великого до 1248 года. Альберт Великий замечает талантливого ученика, направляет его в Кельн, и там они вместе основывают центр по изучению теологии. Еще 4 года Фома Аквинский учится в Кельне у Альберта Великого, после этого едет в Париж в 1252 году, где преподает до 1259 года. Папа Урбан IV вызывает Фому Аквинского в Рим, где он живет до 1268 года и преподает в доминиканских школах Италии. В 1269 он опять едет в Париж. Поскольку в это время в Париже аверроисты во главе с Сигером Брабантским приобрели достаточно сильное влияние, то Фома Аквинский получает послушание от доминиканского ордена это псевдоаристотелевское учение разоблачить и построить истинно католическое аристотелевское учение.

В Париже Фома Аквинский живет до 1272 года, когда он опять возвращается в Неаполь. В 1274 году Фома Аквинский отправляется на знаменитый униатский собор в Лионе, но по дороге умирает. В 1323 году Фома Аквинский канонизирован. Прозвище Фомы Аквинского — «ангельский доктор» (doctor angelicus).

Фома Аквинский написал большое количество работ, трудолюбие его и плодовитость ни с чем несравнимы. Среди его работ можно выделить комментарии к различным книгам Библии, к «Сентенциям» Петра Ломбардского, к книгам Боэция, к «Божественным именам» Дионисия Ареопагита, к книге «О причинах» Прокла и к работам Аристотеля. Вышла полемика в Парижском университете времен борьбы с аверроистами под названием «Спорные вопросы» и небольшие философские трактаты: «О существовании и сущности», «О вечности мира против ворчунов» (под ворчунами подразумеваются августинианцы), «О единстве разума против аверроистов». Заглавие отсылает нас к работе Альберта Великого «О единстве разума против Аверроэса».

Особо можно выделить две знаменитые работы Фомы Аквинского. Первая — «Сумма истины католической веры против язычников», из четырех книг. Три книги носят философский характер, поэтому работа часто называется «Сумма философии», или «Сумма против язычников». Вторая фундаментальная работа — «Сумма теологии». Она написана им в последние годы жизни и считается неоконченной. В этих работах, в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии», Фома Аквинский показал во всем блеске свой знаменитый схоластический метод.

**Предмет философии**

Фома Аквинский практически все проблемы, которые он начинает исследовать, начинает с того, что излагает все возможные точки зрения, в том числе и нелицеприятные для католической церкви. В этом плане у него существует строгая схема: начинается как бы тезис: «Говорят, что...», и далее излагается точка зрения, неприемлемая для католической церкви. Потом Фома Аквинский излагает существующее возражение: «Однако, существует мнение, что...», и далее излагается известное возражение. После этого Фома Аквинский суммируя данные возражения, добавляя к ним свои, излагает истинный взгляд по данному предмету, и после этого этот истинный взгляд излагает в форме силлогизма так, что данный взгляд приобретает в глазах читателя положение абсолютно доказанной истины.

Этот метод Фомы Аквинского надолго устоится в западном схоластическом мире, и эта строгость к мышлению перейдет через схоластику и в философию нового времени. Отголоски этой философии мы увидим и в философии Декарта, и философии Спинозы, у которых ясность и точность будут считаться основными критериями истины философии. Основные проблемы для Фомы Аквинского, как он пишет об этом в самом начале «Суммы теологии», делились на три основные направления. В первую очередь это Бог, первый предмет философии, который составляет общую метафизику. Второе направление философии — это движения разумных сознаний к Богу, т.е. этическая философия. И третий раздел — это Христос как путь, ведущий нас к Богу, т.е. учение о спасении.

Философский аспект имеют первые два раздела, поэтому мы на них и остановимся. Вопрос об отношении богословия и вообще религии к философии как науке был для того времени наиболее острым. Мы помним, как решил этот вопрос современник Фомы Аквинского Бонавентура, включившего науки в общую картину богопознания, когда наука существует для того, в частности, чтобы познавать и славить Бога. Примерно ту же роль научного познания видит и Фома Аквинский.

Фома повторяет за своим предшественником Петром Дамиани знаменитую формулу, что философия есть служанка богословия. Наука и философия существуют не для самостоятельных своих целей, а для того, чтобы помогать людям усваивать истины христианской религии. Богословие является самодостаточным знанием, самодостаточной наукой, но некоторые истины человеком могут быть усвоены при помощи не богословского знания, а естественно-научного и философского. Поэтому богословие использует философию и науку, чтобы более доходчиво, наглядно, убедительно показать человеку истины христианского учения. Это — следствие того, что человек имеет несовершенный ум, который не может привести человека непосредственно к богопознанию, для этого есть предварительные ступени.

Фома Аквинский разделяет богословие и науку по разным принципам. Теология черпает свое знание из откровения, а науки — из чувств и разума. Предмет у теологии и философии один, различны лишь методы познания. Науки бывают высшие и низшие. Высшая наука — та, которая черпает свои знания из некоторых общих принципов, а низшая основывается на высшей науке. Из наук естественных к высшим наукам относятся арифметика и геометрия, поскольку они основываются на некоторых очевидных аксиомах. Среди низших Фома отмечает, например, теорию перспективы, основанную на геометрии основаны, и теорию музыки, основанную на арифметике. Такая же классификация приводится Фомой Аквинским и в отношении богопознании. Есть высшая наука, но этой наукой владеет лишь Бог. Только лишь Бог знает Сам Себя полностью и совершенно. И есть наука низшая, основанная на божественном знании, эта наука — богословие. Богословие черпает свои положения из высшей науки, откровения, но поскольку человек не может своим умом постигнуть Бога, то основные принципы, которое берет богословие, это принципы, которые сам Бог дает нам в Своем откровении. Поэтому богословие черпается из божественного откровения, в первую очередь из Священного Писания.

Хотя предмет у наук и теологии один, но метод, которым изучается и исследуется этот предмет, разный. Поэтому не запрещается, чтобы теология и наука исследовали один и тот же предмет, но разными методами. Так Фома Аквинский приводит такое сравнение: земля может исследоваться и астрономом и физиком. Однако если астроном исследует землю, используя метод арифметический, математический, то физик использует метод рациональный и метод чувственного познания. Но это не означает, что результаты, которых достигнут эти ученые, будут отличаться по своей истинности. Наоборот, они будут друг друга дополнять, и если между ними возникает противоречие, то следует отдавать предпочтение более высшей науке перед низшей.

То же самое можно видеть и в отношении истин, которые постигаются в богословии. Поскольку предмет богословия и философии один и тот же, лишь методы разные, то предметы, с которыми имеет дело богословие, могут быть доказаны. Т.е. и философия и теология могут размышлять о Боге, используя разный метод. Богословие использует метод откровения, а философия — метод рационального познания, и философия благодаря своим методам может доказать истинность некоторых положений христианской религии. К таким истинам относится факт существования Бога, бессмертие души, сотворение мира, единство Бога, единичность Бога. Однако божественное знание и божественная природа настолько превышают человеческие способности, что и здесь существует предел. Так что философия не может доказать существование Пресвятой Троицы, воплощения Иисуса Христа, искупление Иисусом Христом человеческих грехов, грехопадение и многие другие догматы, которые не могут быть доказаны, но познаются лишь верой.

Из этого не следует, что эти догматы противоразумны. Наоборот, поскольку многие положения христианства могут быть доказаны, а многие — не могут, то говорит это о том, что эти догматы не противоразумны, а сверхразумны. Они не противоречат разуму, а превосходят его. Поэтому наука не противоречит религии, а если и возникает кое-где противоречие некоторых научных положений христианским догматам, то, помятуя о том, что философия есть служанка богословия, мы должны отдавать предпочтение христианству перед наукой. Таким образом, наука не отвергается Фомой Аквинским. Наука приобретает подчиненную роль, причем эта роль такова, что теология всегда может контролировать истины, которые открываются наукой. Если эти истины противоречат христианским положениям, то церковь должно поправить науку и указать ей на более истинную точку зрения.

Отличие философского метода от богословского состоит в том, что философ и богослов по-разному идут к предмету своего исследования. Если богослов принимает бытие Бога за очевидную данность и исходя из этой очевидной данности спускается к чувственному миру и объясняет все явления мира, то философ, наоборот, идет не от более очевидного по сути, как богослов, а от более очевидного по познанию. Более очевидным по познанию является то, что окружает человека в этом мире. Поэтому философ идет от факта существования чувственного мира и затем восходит далее и далее к вершине, к цели существования и познания, к Богу. Поэтому задача философа состоит в том, чтобы правильно показывать и доказывать существование Бога исходя из данных чувственного мира, т.е. философия является прежде всего естественной теологией.

Доказательства бытия Бога

Доказательства бытия Бога, таким образом, становятся одним из основных предметов философии. Фома Аквинский предлагает пять доказательств бытия Бога. Все эти доказательства носят космологический характер, т.е. доказательства от мира к Богу. Эти доказательства возможны, поскольку, как говорит Фома Аквинский, все в мире связано причинно-следственной связью. Поэтому если мы видим только лишь следствия, но не видим ее причины, но знаем, что ничто не бывает без причины, то, видя следствие, мы можем заключить о существовании его причины и, познав следствие, можем познать некоторым образом причину.

Фома Аквинский сразу же отвергает онтологическое доказательство существования Бога. Отвергает его по следующей причине: заключать от разума, от понятия к бытию, в принципе правомочно, однако мы не можем делать вывод о бытии Бога, потому что бытие Бога отличается от нашего бытия. Во-первых, бытие Бога превосходит наше бытие, а во-вторых, Бог обладает бесконечным количеством атрибутов. Поэтому для того, чтобы разум имел возможность прийти к бытию Бога, обладающего бесконечным количеством атрибутов, то этот разум должен быть также бесконечным. Человеческий разум, увы, не бесконечен, поэтому онтологическое доказательство бытия Бога доступно лишь для Самого Бога. Для человека это не доказательство.

Опровержение онтологического доказательства Фомой Аквинскимо сыграло и некоторую социальную роль. Дело в том, что в то время в западном католическом мире весьма были популярными различны еретические гностические учения, отрицавшие необходимость церкви для спасения человека и познания Бога. И онтологическое доказательство, по мнению Фомы Аквинского, могло оттолкнуть человека от церкви, показать ему, что возможно богопознание и богоуподобление через свою собственную душу, через свое познание.

Фома Аквинский предлагает пять других доказательств. Практически все они восходят к Аристотелю. Первое доказательство бытия Бога — кинетическое. Я зачитаю, чтобы легче было понять, как Фома Аквинский использует аристотелевские идеи и аристотелевскую терминологию.

«Первый и наиболее очевидный путь исходит из понятия движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное. Ведь оно движется лишь потому, что оно находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку это находится в акте. Ведь сообщать движение есть ни что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ни что не может быть переведено из потенции в акт иначе, как через посредство некоторой актуальной сущности. Так, актуальная теплота огня заставляет потенциальную теплоту дерева переходить в теплоту актуальную и через это приводит дерево в изменение и движение. Невозможно, однако, чтобы одно и то же было одновременно и актуальным и потенциальным в одном и том же отношении. Оно может быть таковым лишь в различных отношениях. Так, то, что является актуально теплым, может быть одновременно не потенциально теплым, но лишь потенциально холодным. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было одновременно в одном и том же отношении, и одним и тем же образом и движущим и движимым, иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущийся предмет и сам движется, его движет еще другой предмет и т.д. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы Перводвигателя, а следовательно, и никакого иного двигателя, ибо источники движения второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем. Как посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукою. Следовательно, необходимо дойти до некоторого Перводвигателя, который сам не движим ничем иным, а под ним все разумеют Бога».

Достаточно длинная и насыщенная аристотелевскими рассуждениями цитата, которая можно сформулировать более кратко. «Поскольку все, что движется, приводится в движение чем-то еще, то должен необходимо существовать некий перводвигатель». Но для этого сначала необходимо доказать первое положение, что все, что движется, приводится в движение чем-то другим. Фома Аквинский доказывает это положение, используя аристотелевский принцип о невозможности быть и не быть одним и тем же, т.е. движущимся и приводящим в движение. А с другой стороны, необходимо доказать и существование перводвигателя, и это Фома Аквинский также доказывает. Доказывает тем, что необходимо некоторое движущее начало, само недвигающееся, как это говорит и Аристотель.

Насколько истинно это доказательство, каждый из вас может судить сам. В католической церкви эти пять доказательств бытия Божия фактически канонизированы и считаются обязательными для каждого верующего католика. Но мы должны относиться к этим доказательствам более осторожно и трезво, поскольку уже сейчас понятно, что аристотелевская физика в 17 веке отошла в область истории. Положение о том, что все, что движется, обязательно приводится в движение чем-то другим, современная физика рассматривает не иначе, как только исторический факт. Понятие «движение по инерции» никак не вписывается в это аристотелевское положение, поэтому если мы будем основывать свою веру в Бога лишь на доказательствах, то рано или поздно, наука сможет это доказательство опровергнуть.

Поэтому доказательства доказательствами, а вера, конечно, должна быть свободной, не ограниченной никакими доказательствами. Но Фома Аквинский тоже не уповал на одни доказательства. Как мы помним, философия у него — лишь служанка богословия, она лишь помогает человеку прийти к Богу. Если для кого-то это доказательство помогло — хорошо, человек находится на пути к спасению.

Второе доказательство исходит из производящей причины и гласит, что все, что в мире происходит, происходит благодаря причинно-следственной связи. Но поскольку причина не может быть одновременной со своим следствием, она всегда предшествует следствию, то причина и следствие всегда отделены друг от друга. Следовательно, весь ряд причин, весь ряд событий в мире должен иметь некоторую первопричину. Этой причиной и является Бог.

Третье доказательство — доказательство от случайности и необходимости. Все, что существует в мире, утверждает Фома Аквинский, может существовать, а может и не существовать. Следовательно, и весь мир может существовать, а может и не существовать. Если этот принцип будет действительным, то наш мир рано или поздно станет несуществующим. А если мы предположим, что мир существует сам по себе, т.е. вечно, то этот факт несуществования мира рано или поздно должен был бы уже наступить. Но поскольку мир все же существует, следовательно, не все в мире случайно, есть некоторая необходимость, абсолютно необходимая сущность, которая и обеспечивает бытие этого мира. Этим необходимым существом и является Бог.

Четвертое доказательство — от степеней совершенства. Человек в своем познании мира видит различные степени совершенства. Он видит одни вещи более совершенными, другие — менее совершенными. Но такое сравнение вещей по степеням совершенства возможно лишь тогда, когда в человеке есть понятие о некотором абсолютно-совершенном существе, когда существует это абсолютно-совершенное существо. Поэтому есть нечто, в предельной степени обладающее истиной, совершенством, благородством, и, следовательно, бытием. «»Ибо то, что в наибольшей степени истинно, в наибольшей степени и есть», как сказано во второй книге «Метафизики», глава 4», — цитирует Фома Аквинский.

Фома Аквинский цитирует Аристотеля не просто как одного из философов, а как наивысший авторитет, чтобы подкрепить свою аргументацию. Такое отношение к Аристотелю удивительно, если вспомнить, что прошло всего несколько лет после того, как Фома Аквинский получил задание, послушание от своего ордена усвоить аристотелевскую философию в христианство. И вот Фома Аквинский уже часто пишет не «Аристотель», а «Философ». Удивительна та смелость, даже дерзость, с которой он использует аристотелевские положения. В число тезисов, в котовых осуждались положения Сигера Брабантского, как мы помним, были помещены и некоторые положения Фомы Аквинского, однако Фома не изменил своего мнения, и католическая церковь признала, что в данном случае он был прав.

И пятое доказательство — от божественного руководства миром. Наблюдения за миром показывают, что все процессы в мире происходят с какой-то целью. Как человеческие поступки имеют какую-то цель, то имеется и некоторая цель, ради которой существует этот мир, и эта цель есть Бог.

**Метафизика**

О Боге Фома Аквинский говорит во многом то же самое, что и предшествующие отцы Церкви. Так, в частности, Фома много повторяет «Ареопагитики», что сущность Бога скрыта, о Нем невозможно ничего знать, поэтому лучше о Боге говорят отрицательные определения. Но мы можем знать кое-что о Боге благодаря усилению до бесконечности некоторых положительных Его атрибутов.

В отношении позитивных характеристик катафатического богословия Фома Аквинский говорит, что поскольку Бог вечен, то Он недвижим; поскольку в Боге нет никакой пассивной потенциальности, Бог есть чистая актуальность, чистое действие, следовательно, Бог никогда не преходит, Он нетленен. Поскольку Бог прост и един, следовательно, Он не имеет никакой сложности, следовательно, Он не есть тело. Таким образом, свою метафизику Фома Аквинский почти целиком заимствует у Аристотеля. Однако это заимствование не означает полного совпадения взглядов Фомы и Аристотеля. Ибо если главной целью познания Аристотеля было научное познание мира, то главной целью Фомы Аквинского является познание Бога.

Фома Аквинский согласен с Аристотелем и Платоном, что человеку доступно познание лишь общих сущностей. Единичное, индивидуальное бытие, конкретный предмет познанию недоступен. Платон в учении об идеях и Аристотель в учении о формах утверждали, что познанию доступно лишь общее. Об индивидуальном предмете возможно лишь мнение, а не истинное знание. С этим согласен и Фома Аквинский, утверждавший, что то общее, о котором существует у нас знание, проявляется в конкретных индивидуальных вещах в виде их сущности, эссенции. Эта сущность есть у всего, у каждого индивидуального предмета, у каждой экзистенции. Сущность вещи, эссенция, по Фоме Аквинскому, так же, как по Аристотелю, есть то, что выражено в его определении. Поэтому, давая определение вещи, мы познаем ее сущность, но сущность еще не означает существование вещи. Сущность и существование совпадают лишь в Боге, только Бог является таким существом, в котором из сущности вытекает существование. Это совпадение достигается в Боге потому, что Бог прост. Чувственный же мир непрост, и поэтому сущность отделена от существования. В силу этого факта необходимо причастие вещей некоторой сущности. Следовательно, сама сложность нашего мира говорит о том, что должна существовать некоторая простая сущность, которая и обеспечивает существование нашего мира.

Поскольку Бог прост и есть своя собственная сущность, то поэтому Его и нельзя определить. Таким образом, Фома Аквинский как бы подводит логическое основание под отрицательную, апофатическую теологию. Сущность вещи, которую мы познаем в определении, конкретизируется и познается нами в форме. Форма выражает познаваемость вещи, выражает ее общее содержание, ее родовую сущность, а индивидуальность конкретному предмету придает материя, материальное начало. Поэтому единственная вещь есть всегда единство формы и материи. При этом действующим началом является лишь форма, а материя является абсолютно пассивным началом.

Мы помним, что у Аристотеля приблизительно так же взаимодействуют форма и материя. Однако Аристотель представляется в этом случае менее последовательным, чем Фома Аквинский, ибо, утверждая, что материя является пассивным началом, Аристотель утверждает вечность первоматерии. Фома поправляет Аристотеля и говорит, что если материя пассивна, то она не может обладать самостоятельным бытием. Бытие у материи должно быть также приходящим, т.е. материя должна быть сотворена Богом.

Бог творит и материю и форму. Формы бывают материальными, соединенными с конкретными вещами, и нематериальными, бестелесными. Не обошел Фома Аквинский и знаменитую проблему универсалий. Как и во многих положениях, он старался положить конец бесконечным спорам. В вопросе об универсалиях Фома Аквинский высказывался так же, как Ибн Сина. Существуют три рода универсалий. Во-первых, универсалии существуют в самих вещах, in rebus. Эти универсалии, существующие в вещах и составляют сущность этих вещей. Это есть непосредственная универсалия. Универсалии существуют и в человеческом уме, который, т.е. ум, путем абстракции извлекает при помощи активного ума универсалии из конкретных вещей. Т.е. универсалии существуют и после вещей, post res. Эти универсалии Фома называет «мысленные универсалии». Но, кроме того, универсалии существуют и в божественном уме, до вещей, ante res. Эти универсалии и есть идеи, или первоначальные формы, содержащиеся в божественном уме, и только лишь Бог является первопричиной всего сущего, только Он мыслит в Себе образцы всех вещей. Таким образом, Фома Аквинский примиряет позиции и реалистов, и номиналистов, и концептуалистов, утверждая, что универсалии существуют и в Божественном уме, до вещей, и в самих вещах, и после вещей, т.е. в человеческом уме.

В то время благодаря усилиям латинских аверроистов была популярна проблема о том, познает ли Бог материальный мир. Понятно, что эта проблема имеет не только чисто философский интерес, но и интерес аскетический, интерес нашего спасения. Потому что если Бог не познает наш мир, не познает индивидуальные предметы, то Он не знает и каждого конкретного человека, поэтому бессмысленны какие-либо действия человека, бессмысленна и молитва, бессмысленно и само существование Церкви в этом мире.

Фома Аквинский рассматривает, как и всегда, доводы в защиту тезиса аверроистов о том, что Бог не познает мир. Во-первых, утверждают аверроисты, единичное — материально, поэтому не может быть познано ничем нематериальным. Далее, единичные вещи не вечны, они существуют не всегда, поэтому их не может познать вечное существо. Следующий аргумент аверроистов: единичные вещи случайны, поэтому познание их возможно лишь тогда, когда они существуют, а когда они не существуют, знание о них невозможно. Некоторые вещи существуют потому, что они созданы конкретным человеком, поэтому как может знать Бог, что известно одному лишь этому человеку? Число вещей бесконечно, а бесконечное — непознаваемо (аристотелевский аргумент). Конкретные вещи слишком ничтожны и не заслуживают внимания Бога. Некоторые эти предметы заключают в себе зло, а Бог не может познавать то, чего в Нем нет, т.е. зло.

Фома подробно останавливается на этих аргументах и утверждает, что Бог познает единичные вещи, материальные вещи в качестве причины этих вещей, поэтому, будучи нематериальным, познает материальное. Вечное существо может познать невечные предметы, как ремесленник. Бог познает невечные предметы, как творец, который творит из вечности нечто невечное. Бог существует вне времени и поэтому видит каждую вещь, как если бы она существовала всегда. Бог знает волю каждого человека, поэтому Ему известны все предметы, созданные любым человеком. Бог может познать бесконечное, Божественный разум отличается от человеческого. В мире нет ничего всецело ничтожного, потому что все создано Богом, и поэтому все в некоторой степени несет в себе идею благости. И если что-то включает в себя зло, то это зло существует лишь потому, что существует добро. Поэтому познание зла предполагает познание добра, поэтому и зло также известно Богу.

Фома Аквинский, конечно же, разделяет августинианское и общехристианское учение о том, что все в мире совершается по Божественному промыслу. Единственное, что Фома не разделяет в учении Августина, это то, что Бог все совершает своей собственной волей. Многие события совершаются не непосредственно Божественным вмешательством, а посредством или других воль, т.е. человеческих, или посредством некоторых других естественных причин. К числу этих причин относятся и некоторые физические законы. Бог устанавливает эти законы и потом эти законы являются естественными причинами для происходящих на земле событий.

Как уже говорилось на прошлой лекции, Фома Аквинский разделяет учение Аристотеля о четырех причинах, но вносит в него существенные коррективы. Говоря о материальной причине, Фома не согласен с положением Аристотеля о вечности первоматерии. По Аристотелю, первоматерия абсолютно пассивна, является чистой возможностью, не имеет в себе никакого формального начала и потому никакой способности к действию. Фома Аквинский видит противоречие в том, что первоматерия абсолютно пассивна и является абсолютной возможностью, с одной стороны, и что она существует вечно — с другой. По Фоме Авинскому, невозможно представить себе, чтобы абсолютно пассивная первоматерия существовала вечно, ибо существовать вечно — это значит существовать самостоятельно, что подразумевает некоторую способность к действию. Если первоматерия абсолютно пассивна, то она не имеет в себе способности к существованию, а значит должна получить ее не от себя, а от чистой действительности, каковым является Бог. Поэтому первоматерия, по Фоме Аквинскому, должна быть сотворена Богом.

Творя материю, Бог творит ее всю сразу Своей доброй волей, а не вследствие Своей природы (возражение против учения об эманации, которая предполагает, что Бог не может не творить и это является Его способностью), однако воля Бога, по Аквинскому, не противоречит разуму Бога. Бог един, Он прост, и поэтому воля и разум Бога есть, собственно, одно и то же. Творя материю, Бог не может творить ее в противоречии с некоторыми разумными установками. В частности, творя мир, Бог не может нарушить закон непротиворечия, или, как указывает Аквинский, Бог не может превратить человека в осла, потому что это противоречит собственным замыслам Бога.

Развивая эту мысль, Фома говорит о том, что Бог не может сделать многое, ибо в таком случае воля Бога вступала бы в противоречие с разумом Бога. Бог не может, говорит Фома, изменить сумму углов треугольника, сделать бывшее небывшим, изменить Себя, уничтожить Себя, лишить человека души, сотворить другого Бога, впасть в грех и т.д.

Бог не только творит мир, но и всегда управляет им. Все в мире подчинено Божественному промыслу. Фома Аквинский не деист, каковыми будут многие ученые и философы 17 века, к чему склонялся и Аристотель, говоря о том, что Бог сообщает миру первотолчок, а далее в дела мира не вмешивается. Эту же деистскую концепцию исповедовали и латинские аверроисты, утверждая, что Бог не вмешивается в дела мира. Однако Фома возражает и Августину, который утверждал, что Бог непосредственно управляет всем миром и всеми событиями в нем. По Аквинскому, существует иерархия законов, иерархия сил, и в конце концов все сводится к высшему закону Бога, к высшей причине. Существуют естественные причины, и Бог действует через них. Но есть в каждом человеке и человеческие свободные причины, и Бог может управлять миром посредством воздействия на человеческую волю, но это воздействие не противоречит свободе человека, так же как и воздействие Бога на тела не противоречит тому, что эти тела подчиняются естественным закономерностям мира. Поэтому Бог творит мир и управляет миром посредством Им же созданных законов, которые являются содержимым Божественной мысли, содержатся в уме Бога.

Сам мир Фома Аквинский понимает во многом так же, как и Аристотель, считая, что наш мир единственный, ограничен в пространстве, а не бесконечен, не однороден в пространстве, а имеет строгую иерархию. Мир иерархизирован и с точки зрения пространства, и с точки зрения бытия — от абсолютно действительного бытия Бога до материи как чистой возможности. Эта абсолютная иерархизированность мира как бытия предполагает и наличие в мире некоторого несовершенства. Именно это несовершенство по сравнению с Богом и кажется людям злом. Однако зло есть лишь видимость, которую мы постигаем по сравнению с добром. Зло существует в добре, поскольку все существует в Боге, а Бог есть высшее благо, поэтому и зло существует в добре; и в той мере, в какой оно существует, зло также есть благо. Абсолютного зла — зла как носителя самого себя, как некоей субстанции — не существует, ибо таковое зло разрушило бы само себя.

**Учение о человеке**

Серьезную проблему для христианского богословия во все века представляла проблема человека. Вслед за тем как Августин ассимилировал платоновскую философию в христианство, стали считать, что сущность человека есть его душа. Однако христианство никогда не рассматривало человека именно в платоновской традиции — что тело есть оковы души, могила души. К каким следствиям для практической жизни человека может привести этот тезис, мы знаем из жизни Плотина, который жил так, словно стыдился своего тела. Для христианина тело так же ценно, как и душа, и человек должен прославлять Бога и в теле своем, и в душе своей. Для каждого христианина несомненно, что в день Страшного суда воскреснет каждый человек в его целостности — не только душа, но и тело.

Такая уверенность не совмещается с платоновским учением о душе как сущности человека. Поэтому Фома Аквинский вновь обращается к учению Аристотеля, которое, по мнению Фомы, гораздо более соответствует христианскому учению, чем платоновское, ибо, по Аристотелю, сущность человека — душа, понимаемая как энтелехия тела (т.е. активное начало, превращающая возможность в действительность), поэтому душа не есть нечто отличающееся от тела. Душа есть форма тела, т.е. его энтелехия — завершенность, актуальность. Человек, по Аристотелю и Фоме Аквинскому, есть единая субстанция, поэтому тело и душа не являются различными субстанциями.

На таком пути, однако, Фому Аквинского ожидает другая трудность, ибо кроме веры в воскресение во плоти каждым христианином движет и вера в бессмертие его души. Как соединить эти две концепции, казалось бы несоединимые: веру в воскресение из мертвых и веру в бессмертие души?

Еще Альберт Великий обратил внимание на сложность этой проблемы. Он указывал, что душу можно рассматривать как бы двояко: как душу в себе (по Платону), а в отношении к телу — как форму. Понятно, что это решение чисто эклектическое и не соединяет платоновскую и аристотелевскую концепции гармонично.

Фома Аквинский все-таки более склонен к концепции аристотелевской: душа — это форма тела, обладающая жизненным потенциалом, но форма бессмертная. Он вносит существенную поправку к Аристотелю, потому что у Стагирита форма не может существовать вне тела, она может лишь мыслиться отдельно от тела. По Аквинскому, душа — это форма, обладающая субстанциальностью. Явный сдвиг в отношении к платонизму: Фома соглашается с Платоном в том, что своей субстанциальностью человек обязан не чему иному, как душе. Однако душа, будучи субстанцией, обладает своей энтелехией, своей действительностью только в единстве с телом. Поэтому душа, будучи субстанцией, не существует без тела, поэтому полной субстанцией является человек. Душа же без тела, указывает Фома, есть неполная субстанция. Тело — это не оковы души, не могила ее, а необходимое ее дополнение. Природа души такова, что она требует себе тела, чтобы им управлять. Душа есть форма тела, поэтому она актуализирует это тело, сообщает единство человеку и пребывает во всем теле целиком; нельзя сказать, что душа находится в каком-то одном органе.

Душа требует себе тела, поскольку одной из сущностей ее является жизненное начало. Не зря под живым существом всегда понимают существо одушевленное. Быть одушевленным и быть живым, утверждает Фома, это одно и то же. Душа есть жизненное начало, а оно не может существовать без того, чтобы вносить жизнь в косную материю, поэтому душа не может существовать без тела.

Главное проявление жизни — это движение и познание. Поэтому душа, одушевляя тело, не является телом, т.е. душа не есть материальная субстанция, но есть энтелехия (завершенность) тела. Душа не вечна. Бог творит душу для каждого конкретного человека. Душа творится Богом для конкретного тела и всегда соразмерна ему, т.е. душа есть энтелехия именно данного тела. Поэтому душа не утрачивает своей индивидуальности и после смерти тела, она остается индивидуальностью, приспособленной для конкретного тела. Душа может существовать отдельно, но это существование является ущербным, неполным, ибо душа без тела есть неполная субстанция. Душа без тела живет неполной жизнью в ожидании Страшного суда и всеобщего воскресения из мертвых, и тогда душа, предназначенная для конкретного тела, вновь обретет это тело и человек вновь станет целокупной субстанцией.

**Гносеология**

Теория познания Фомы Аквинского также во многом построена на теории познания Аристотеля. Поскольку душа есть форма тела, а познает человек не индивидуальное, а общее, т.е. то, что является формой тела, то и душа может познавть этот мир. Если бы в материальном мире не было никакой формы, никакого формального начала и мир был бы полностью материальным, то не было бы и никакого познания, т.к. познание возможно лишь путем познания подобного подобным. Душа нематериальная может познавать в мире только нематериальное. Таким нематериальным в мире является формальное начало.

Познание всегда начинается с чувственного познания. Фома Аквинский произносит фразу, которая стала впоследствии, особенно в 17 веке, популярной, особенно среди философов-материалистов: «Нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах». То есть все, что человек знает, приходит в ум через органы чувств.

Мы помним, как активно Платон аргументировал против этой сенсуалистической теории познания, утверждая, что она уводит к материализму и релятивизму софистов от познания истины. Фома не разделяет этого платоновского пафоса, считая, что чувства действительно играют активную роль в познаниии. Однако чувства познают лишь единичное и потому не дают того истинного знания, которое дается умом, интеллектуальной способностью человека, которая, не будучи актом какого-то телесного органа, познает не индивидуальное, не единичное, а сущностное начало материи. Это начало абстрагируется умственной способностью от материи. Мы помним, что универсалии, по Фоме Аквинскому, существуют и в вещах, и после вещей, т.е. в уме.

Органы чувств Фома рассматривает не как нечто однородное. Они отличаются по степени истинности. Ниже всего стоит осязание, а далее идут вкус, обоняние, а выше всего слух и особенно зрение как дающее наиболее совершенное чувственное познание. После того как человек при помощи чувств получает информацию о единичных конкретных вещах, в органах чувств возникают единичные чувственные образы, ибо сам предмет в душе не присутствует, а присутствует его подобие в чувственных образах. Чувственный образ направляется в сферу действия внутренних чувств (это положение также заимствовано Фомой у Аристотеля). В первую очередь речь идет об общем чувстве, которое соединяет данные от различных органов чувств и дает человеку целостное видение предмета. Затем эта синтезированная картина предмета, этот чувственный образ помещается в памяти, и путем обработки памятью, воображением и разумом просходит полная дематериализация чувственного образа — возникает умопостигаемый образ. Умопостигаемый образ становится объектом для разума.

Фома Аквинский различает пассивный и активный разумы. Пассивный, или возможностный, разум называется так потому, что включает в себя возможность перехода от незнания к знанию. В нашем разуме имеется возможность обладать истиной. Пассивный разум получает информацию от органов чувств, а активный разум обрабатывает эти данные, соединяя их, производя дальнейшую дематериализацию, образуя понятия — те самые универсалии, которые существуют после вещей. Соединяя понятия, человек образует суждения; связывая суждения, человек образует умозаключения и достигает истины.

Таким образом, познание начинается с чувств и включает в себя ту информацию, которая дается через чувства. Понятно, что в конце концов знание имеет нематериальную природу, оно есть знание о тех универсалиях, которые заключены в вещах, но тем не менее человек познает только материальное и только посредством органов чувств. Поэтому познание человека несовершенно (ибо материя всегда мешает человеку познавать общее, будучи принципом индивидуации), в отличие от познания Ангелов, которые познают сущность без материи и схватывают общие, сущностные черты непосредственно и сразу. Бога же человек тем более не может познавать непосредственно; Бог для человека познаваем только через Его творения, через материальный мир. Это еще раз доказывает необходимость доказательств бытия Бога космологического, а не онтологического характера.

Активный разум, при помощи которого человек обрабатывает умопостигаемые образы, существующие в его душе, есть Божественный свет, без которого невозможно познание. Он включает в себя некоторые доопытные, априорные принципы. Благодаря этим принципам человек может познать свою собственную душу, самого себя.

В своем понимании человека Фома Аквинский разделяет и аристотелевское положение о том, что душа человека есть совокупность растительной, животной и разумной частей; Аквинский называет их вегетативной, чувственной и умопостигающей. В отличие от Аристотеля, Фома не видит различия между этими частями, или потенциями души, ибо душа есть субстанциальная форма тела (т.е. она дает бытие, единство телу), а потому, будучи определенным началом, не может иметь в себе несколько начал.

Отличие человека от других животных состоит лишь в том, что душа его может выполнять все три функции: питательную и роста (ветегативную) и сообщать человеку страсти и ощущения (через чувственную душу), и обеспечивать рациональное, разумное познание.

Среди земных существ человеческая душа занимает высшее место, а среди интеллектуальных субстанций умопостигающая душа находится на низшем месте. Душа человека, отличающаяся от Ангелов, не может постигать истину непосредственно; природа души такова, что она познает истину только через чувства, поэтому душа необходимо предполагает и требует себе тела.

Среди возможностей и способностей души Фома Аквинский различает две группы: есть отправления души, которые совершаются без тела (мышление и воля), а есть отправления, которые совершаются только посредством тела (ощущения, рост, питание). Первые (мышление и воля) сохраняются и после выхода души из тела, вторые (способности растительной и животной души) остаются в душе только виртуально, т.е. потенциально, как некая возможность для дальнейшего соединения души с телом после воскресения.

Таким образом, от метафизики, от учения о Боге и творении Фома Аквинский через учение о человеке плавно переходит к учению о спасении человека, о морали, ибо, как мы помним, суть всей философии, по Фоме, сводится к трем проблемам: учению о Боге (общей метафизике), учению о морали (движению разумных созданий к Богу) и учению о Христе.

**Этика**

Фома Аквинский разделяет все существа в мире на обладающие интеллектом и не обладающим таковым. Существа, которые не обладают интеллектом, всегда реализуют некоторую цель, поставленную перед ними кем-то другим, в конце концов цель, поставленную перед ними Богом. Существа же, имеющие интеллект, всегда реализуют свободно поставленную цель — цель, поставленную самими собой.

В конце коцов, все существа реализуют цели — отличие лишь в том, кем эта цель поставлена. А поскольку каждая цель в конце концов предполагает следующую цель, то Фома Аквинский демонстрирует еще раз свое телеологическое доказательство бытия Бога, потому что не существует каких-нибудь абстрактных, отвлеченных целей: цель всегда предполагает другую цель и т.д. до высшей цели. Поскольку человек стремится к цели как к некоторому благу, то высшая цель есть высшее благо, поэтому мораль (т.е. следование человеком к каким-нибудь целям) есть просто частный случай управления Богом нашим миром.

Глаавный вопрос этики Фомы сводится к вопросу о том, как разумное и свободное творение может двигаться к Богу. То, что весь мир управляется Богом и все существует благодаря Богу, — это очевидно, и задача для человека должна состоять в обратном направлении: чтобы двигаться к своему Творцу.

Человек в жизни совершает различные действия, но не все эти действия являются собственно человеческими. Многие его действия могут быть названы действиями человека как животного: таковы многие страсти. Собственно человеческими являются лишь действия свободные, разумные. «Свободное» и «разумное» для Фомы Аквинского понятия синонимичные, ибо свободным существом может быть лишь разумное существо. Это положение встречается и у отцов Церкви, например у св. Иоанна Дамаскина. Разумность воли состоит в том, что воля может ставить перед собой некоторые цели. Поэтому мораль для Фомы Аквинского состоит в анализе того, какие цели ставит перед собой человек. Действие морально, если оно свободно; если действие не свободно, а вынужденно, то оно не может считаться моральным. Тем более, если действие не просто свободно, а свободно в своем целеполагании, если человек свободно ставит перед собой какую-нибудь разумную цель. Вся мораль проистекает от высшей цели.

Всякая вещь, и человек в том числе, стремится к благу. Та степень совершенства, которая доступна каждой вещи, есть поэтому мера ее подобия Богу. Все существа, таким образом, стремятся к Богу. Поскольку бытие есть также характеристика совершенства, поэтому все существа стремятся к сохранению своего существования. Низшие существа (животные) стремятся к сохранению самих себя, высшие — к сохранению своего вида и рода; Бог, как наиболее совершенное существо, стремится к сохранению всего. Однако человек отличается от других существ в своем уподоблении к Богу не только тем, что стремится сохранить свое бытие и уподобиться Богу, но и тем, что может наслаждаться Богом. Поэтому Фома ставит вопрос о том, какова природа этого наслаждения, этого блага, к которому стремится человек.

Следуя дихотомической логике Аристотеля, Фома ставит три возможных решения: это благо находится или вне человека, или в самом человеке, или где-то еще. Благо не может находиться вне человека, ибо все возможные блага не отвечают критериям, которые предлагает Фома Аквинский. Так, богатство не дает истинного блаженства, ибо лишь помогает сохранять бытие человека; почести также не есть блаженство, а способствуют ему: слава, власть, другие внешние блага также являются лишь сопутствующими факторами для человеческого блаженства. Поэтому благо не может быть вне человека, и Фома исследует, не может ли благо быть внутри самого человека. Но внутри человека благо не может быть, потому что благо души не является верховным благом для человека, ибо человеческая душа всегда направлена к какой-либо цели, находящейся вне себя. Но поскольку эта цель не может находиться вне человека, то остается третий вариант — высшее благо может находиться только выше человека. Это высшее благо, высшая цель человека, таким образом, есть всеобщее благо — Бог.

Как достигнуть этого высшего блага?

Человек, как известно, имеет всего три способности: чувства, знания и волю. Чувства не могут способствовать достижению блага; воля может лишь испытывать блаженство. Поэтому высшее блаженства достигается лишь посредством интеллектуальной способности, точнее не просто интеллектуальной, а созерцательной, т.е. посредством теоретического разума (вновь вспоминаются аристотелевские категории созерцательного и практического разума). Поэтому к Богу человек может стремиться только своим интеллектуальным началом, своим разумом. Но разум конечен, несовершенен и ограничен и поэтому не может сам познать Бога. Стремиться к Богу и в конце концов познать Бога человек может только при помощи Самого Бога. Разум должен быть освящен Божественным вмешательством, человек должен получить благодать от Бога, чтобы познать Его. Именно такова жизнь святых, жизнь подвижников, именно такова конечная цель человека. Поэтому и составляет неразрывное единство мораль в этой жизни как единство всех способностей человека и высшее блаженство в жизни загробной. Поэтому и достигается такая непрерывность между нравственной жизнью на земле и блаженством человека во Царствии Небесном.

Нравственным может быть лишь существо свободное. Существо, не имеющее свободы, не может считаться нравственным, потому что от такого существа нельзя требовать ответственности за его поступки. А поскольку цели может ставить только разумное существо, то свобода может быть лишь у разумного существа, ибо свободным может быть лишь тот, кто имеет знания о своей цели. Здесь Фома Аквинский опирается на положения, высказанные не только Аристотелем, но и повторенные впоследствии Иоанном Дамаскиным и Григорием Нисским.

Человек свободен настолько, что насилия над его свободой не может совершить никто — даже Бог. Бог может изменить характер действия человека, но не может отменить саму свободу человека, ибо, отменяя свободу человека, Бог изменяет его природу и человек перестает быть человеком.

Может ли человек сам отменить свою собственную свободу? Фома Аквинский строго придерживается сократовского принципа связи нравственности и знания, поэтому для него важно исследовать, может ли незнание каким-то образом воздействовать на свободу человека, а через нее и на его нравственность.

Незнание, по Аквинскому, может находиться в трояком отношении к его свободному действию: оно может сопутствовать воле, поступку, может следовать за поступком, а может и предшествовать поступку. То есть человек может совершать какой-то поступок и одновременно не знать о том, что он делает. Скажем, человек, как пишет Фома, может целиться в оленя, но убить вместо него кого угодно и не знать об этом (поступок сопутствует незнанию). Поступок может следовать за незнанием: человек делает нечто по абсолютному неведению не только в момент поступка, но и до совершения его. Бывает и так, что человек знает, что он делал, но пытается оправдать свой грех тем, что якобы не знал того, что будет делать.

В первых двух случаях свободы нет, а в третьем случае свобода сохраняется, поэтому сохраняется и ответственность.

Человек всегда стремится к благу. Для Фомы Аквинского это определение, ибо стремиться можно только к благу; благо есть то, чего желают, и желают всегда лишь того, что есть благо. Желать чего-нибудь значит желать блага. Поэтому нет никакого отдельного источника блага, благо есть лишь некоторый аспект бытия, ибо желают только того, что существует. Поэтому благо и бытие тождественны, а поскольку абсолютным бытием обладает лишь Бог, поэтому и абсолютным благом является лишь Он.

В своих поступках человек всегда стремится к благу, поэтому он всегда стремится уподобиться Богу. То есть всякое действие благо лишь постольку, поскольку оно стремится к Богу и поскольку в нем есть бытие. Бытие в мире есть присутствие в мире формы (ассимиляция Аристотеля Фомой Аквинским). Поэтому действие человека тем более благо, чем более оно соответствует форме человека — той форме, которая задана ему Богом. Форма же есть то, что можно постичь разумом, поэтому и каждый поступок является благим настолько, насколько он является разумным. Для Фомы Аквинского выстраивается еще одна цепочка тождеств: обладать бытием — быть разумным — быть моральным. То есть Фома сознательно и долго доказывает справедливость сократовского положения о том, что нравственным является только разумный поступок. Поэтому каждое действие является благим только тогда, когда соответствует Божественной воле.

Кроме разумных действий, у человека есть и действия, которые объединяют его с животным — страсти. Страсть — это не активное, а пассивное состояние души. Душа испытывает страсти вследствие того, что соединена с телом. Душе самой по себе это состояние чуждо, но душе, соединенной с телом, это состояние вполне естественно.

Испытывать страсть — значит нечто получать. Испытывать страсть может лишь существо, которое чего-то не имеет. Поскольку Бог есть абсолютное бытие, чистая действительность, чистый акт, Он ни в чем не нуждается, поэтому в Боге нет и страстей. Во всем остальном бытии есть некоторая потенциальность, а следовательно и возможность для страстей.

Место пребывания страстей в человеческой душе — это пассивная часть души, способность желания (т.е., по Аристотелю, животная часть души).

Фома Аквинский предлагает развернутую классификацию страстей, основанную на классификации человеческих желаний. Все желания могут быть разделены на две большие группы: первые желания основаны на движении к обладанию желаемым предметом или, наоборот, на стремлении удалиться от него (эти желания Фома Аквинский называет вожделительными, как и соответствующие страсти). Есть желания, основанные на сопротивлении опасному предмету, или, наоборот, на преодолении трудностей для обладания этим опасным предметом (эти страсти и желания Фома называет страстями пылкости). То есть страсти делятся на две группы: страсти вожделения и страсти пылкости.

Есть другая классификация: страсти по отношению к добру и злу.

Все страсти, по Фоме, сводятся к следующему: страсти вожделения — это любовь, желание и радость (страсти по отношению к добру) и противоположные им ненависть, отвращение и печаль (страсти по отношению ко злу). Страсти пылкости — это пять страстей: с одной стороны, надежда и отчаяние (по отношению к добру), с другой противоположные им страх и отвага (по отношению ко злу). Отдельная, не имеющая противоположности страсть пылкости — это гнев.

Фома достаточно подробно останавливается на анализе страстей еще и потому, чтобы исследовать, насколько нравственным является каждый поступок человека. Отдельным вопросом для Фомы является вопрос о том, является ли страсть моральной.

Страсти в большинстве своем относятся к неразумным, а потому несвободным, а значит и неморальным действиям. Страсти находятся вне морали, ибо они не свободны. Однако страсть может стать причиной греха. Страсть, будучи укорененной в человеке, может стать причиной греха, поскольку человек может сознательно выбирать некое греховное деяние. Такой сонательный выбор греха Фома именует пороком. Но в целом воля выбирает зло лишь тогда, когда зло кажется ему добром: этот сократовский принцип Фома исповедует неизменно. Поэтому в конце концов причиной греха всегда является ошибка разума, которая возникает как раз вследствие страсти. Поэтому анализ страстей для Фомы является необычайно важным, чтобы помочь разуму избежать ошибок в своем действии и правильно оценивать поступки, ставить цели и найти правильный путь к спасению своей собственной души.

Правильно судить разуму страсти мешают вследствие трех причин: или рессеянности, или настойчивости страсти, или из-за телесных изменений. Если эта страсть приводит к некоторым телесным изменениям, в результате чего человек не может делать некоторые произвольные действия и действия его становятся непроизвольными (как, например, в результате болезни человек теряет рассудок и совершает греховные с точки зрения здравого смысла действия, которые не могут считаться грехом, ибо человек не свободен).

Есть и другая страсть — та, к которой человек стремится добровольно. Как указывает Фома, пьянство есть грех, ибо человек избрал этот порок добровольно. Этот грех воли, т.е. сознательный выбор греха, является самым страшным грехом человека.

**Социальная философия**

Способствовать нравственному состоянию человека, по Аквинскому, должно государство. Фома исследует различные концепции государства, насчитывая шесть форм (как и Аристотель) — три правильных и три неправильных. Первые — это монархия, аристократия и демократия, а неправильные — это тирания, олигархия (власть немногих) и охлократия (власть толпы), или демагогия, как называет ее Фома Аквинский, противостоящая демократии (демократию Аристотель называет еще республикой). Наиболее правильным типом государства Фома считает монархию, поскольку она соответствует тому, что есть в природе. У человека есть одна душа, и он управляется этой душой; миром правит один Бог, поэтому и государством должен править один правитель.

Поскольку монархом христианского государства может быть лишь Сам Бог, т.е. наш Господь Иисус Христос, Который приводит людей к небесной славе, делая их Божьими детьми, поэтому и истинной властью в государстве должен обладать не простой светский царь, а царь, имеющий священнический сан, т.е. папа римский. Поэтому для Фомы Аквинского идеальным государством является католическая форма теократия (власть церкви), когда во главе государства стоит папа римский — верховный первосвященник, выполняющий волю Царя Небесного, т.е. Бога.

Основные направления адаптации Аристотеля к христианству проходили в доминиканском ордене трудами одного из наиболее выдающихся доминиканских монахов Фомы Аквинского. Однако и монахи францисканского ордена — другого мощного ордена католической церкви Западной Европы, в каком-то смысле конкурирующего с доминиканцами, также искали новые методы учения в новых условиях после аверроистского кризиса, когда пробуждался интерес к научному знанию, к рациональному постижению мира.

Мы рассмотрим трех основных представителей францисканского ордена: Роджера Бэкона, Иоанна Дунса Скота и Уильяма Оккама.

**Роджер Бэкон**

Роджер Бэкон (1214-1292) — современник Бонавентуры и Фомы Аквинского. Получил прозвище «удивительный доктор». Учился в Англии, в Оксфордском университете, преподавал в свое время в Парижском университете. В то же время, когда он преподавал в Парижском университете, он получил степень бакалавра-сентентуария, т.е. он имел право преподавать сентенции Петра Ломбардского. Потом он заинтересовался аристотелевской философией, больше всего его привлекала «Физика» Аристотеля, и в это время он пишет комментарий к «Физике».

В 1256 году он становится монахом францисканского ордена, продолжает заниматься точными и естественными науками. И когда генералом францисканского ордена стал Бонавентура, то по его приказу Роджера Бэкона отправили из Парижского университета в монастырь с достаточно строгим уставом, как говорят, из-за его увлечения алхимией и астрологией.

В папских кругах к Роджеру Бэкону относились достаточно хорошо, и папа Климент IV попросил Роджера Бэкона издать свои сочинения. Бэкон пишет «Большое сочинение», папа Климент IV отпускает его из этого монастыря. Потом он пишет еще ряд работ, «Меньшее сочинение», «Третье сочинение», «Компендий философии» и последнее произведение «Компендий теологии» Бэкон пишет опять в монастыре, ибо после смерти папы Климента IV Роджера Бэкона опять туда отправили. Основная направленность мышления состояла в естественно-научных интересах, и Роджер Бэкон обсуждает Фому Аквинского, его умозрительное толкование Аристотеля, считая, что Аристотеля нужно понимать прежде всего в духе его «Физики», его занятий наукой.

Свое «Большое сочинение» Роджер Бекон посвятил различным проблемам. Вначале он рассказал о причинах человеческих заблуждений, затем он поставил общую проблему тех времен: отношение философии и теологии, а затем большую часть произведения он посвятил проблемам естественнонаучным, повествуя о математике и физике, и закончил этическими проблемами, а именно вопросами спасения души. Роджер Бэкон разделял положения Фомы Аквинского о необходимости познания и о том, что знания имеют необходимые корни в нашем мире. Однако знание, по мнению Роджера Бэкона, имеет более практическое назначение — улучшать земную жизнь людей.

Во многих частях этого сочинения можно увидеть прозрения, удивительные для того времени. Так, он пишет о тех временах, когда люди будут летать по воздуху, плавать под водой, поднимать с помощью приспособлений огромные тяжести, смогут разговаривать на расстоянии и т.д. Также он пишет, что изобрел некую смесь из серы, селитры и некоторых других составляющих, которые производят огромный шум и яркий блеск, что позволяет считать Роджера Бэкона изобретателем пороха. Сам Бэкон занимался не только философией, большое время уделял собственно научным опытам и исследованиям.

Главной целью и задачей философии и науки Роджер Бэкон считал три области знания: математику, физику и этику. Математика имеет огромнейшее значение, это одна из важнейших наук. Ее роль в познании мира и для существования других наук является решающей. Математика — единственная из наук, которая достоверна и ясна. Принципы математики врождены человеческому уму, потому математика — самая легкая из наук и самая доступная всем людям в силу врожденности ее принципов, поэтому обучение людей должно начинаться именно с математики. Вспоминаем здесь, что францисканцы больше тяготели к платоновской философии, чем к аристотелевской, к которой тяготели философы доминиканского ордена. Аристотель отделял математику от других наук, а Платон, наоборот, считал математику введением во все науки.

Физику Роджер Бэкон делил на ряд отдельных дисциплин, в число которых входит оптика, астрономия, алхимия, медицина, техника и другие. В отличие от Аристотеля, Роджер Бэкон совсем не ценил логику. Впервые, может быть, до эпохи нового времени была высказана мысль, что логика не дает прироста научного знания, а есть лишь наука о умении правильно выражать свои мысли, поэтому логика подобна риторике и граммматике, это лишь наука о словах.

Роджер Бэкон не обошел вниманием и общие для его времени проблемы философии. Так, в частности, решая проблему универсалий, Бэкон придерживался позиций умеренного реализма, считая, что универсалии существуют реально в самих вещах, отрицая, в отличие от Фомы Аквинского, их существование до вещей. Однако и от платоновской линии Бэкон отходит достаточно далеко и утверждает, что единичные предметы существуют реально и обладают реальным бытием. В этом отношении Роджер Бэкон приближается к номинализму, однако не делает окончательного вывода, считая, что универсалии существуют в самих вещах; так же реально и человек, познавая этот мир, познает содержащиеся в вещах универсалии.

Один из основных пунктов философии Бэкона — это его теория познания, поскольку эта теория должна была обосновать необходимость существования всех естественных наук. По Роджеру Бэкону, существуют три способа познания: вера в авторитет, рассуждение и опыт. Вера в авторитет всегда основана на некотором опыте, расуждение основывается также на некоторых опытных данных, поэтому основным источником знания для человека всегда является опыт. Опыт находится в основе всего, в том числе и такой ценимой Бэконом математики.

Опыт математики отличается от опыта других наук тем, что математика дает нам всеобщий опыт. Доказательства без опыта, по Бэкону, не имеют никакой ценности, ибо что бы мы ни доказали, наибольшую убежденность человек получит лишь тогда, когда он результат этого доказательства увидит на собственном опыте. Поэтому опытная наука является владычицей умозрительных наук.

Опыт Бэкон понимал прежде всего как постигаемый нашими органами чувств. Поэтому все познание идет от наших ощущений посредством дальнейшего восхождения в виде абстрагирования и выделения идей к рациональному познанию, к уму. Если нет ощущений, утверждает он, то нет и науки. Здесь Бэкон отходит далеко от Платона. Но если в основе всего у Бэкона лежит опыт, то непонятно, как существует метафизика и какой опыт лежит в основе религии. Здесь Бэкон указывает, что кроме чувственного опыта существует и внутренний опыт, чем-то напоминающий августиновское озарение, иллюминацию.

Кроме того, философ всегда познает, основываясь на том, что сотворено Богом, поэтому он исходит из следствия к причине. Поэтому философ всегда исходит от внешнего мира к его первопричине. Однако существует и так называемый праопыт. Этот опыт доступен уже не каждому, но Бог Своей благодатью наделяет этим опытом отдельных людей, каковыми являются пророки и святые. Благодаря этому опыту пророки и святые постигают непосредственно всю истину и излагают ее в богооткровеных книгах.

В таком же русле Роджер Бэкон трактует и возникновение многих наук, главным образом математики, и считает, что математика возникла из неких истин, сообщенных святым, жившим еще до Ноя. Поэтому знание, по Бэкону, является следствием одного из трех видов опыта: Бог или Сам дает нам это знание в праопыте, или оно достигается в нашем внутренем опыте или внешнем опыте. Поэтому знание, исходя от Бога, не может противоречить вере, наука не может противоречить религии, наука помогает познанию Бога, а знание помогает в богословии, упорядочивая богословское знание, систематизируя и снабжая богословие своими аргументами. Знание должно укреплять веру. Оно есть средство обращения атеистов и еретиков. Поэтому христианство является гарантом знания. Богословы, по Бэкону, это «священники знания», имеющие знания не только в области религии, но и глубогие научные познания. Папа — самый ученый из священников — объединяет в себе духовную и светскую власть.

**Иоанн Дунс Скот**

В 13 веке выделяется другой францисканский монах — Иоанн Дунс Скот, один из наиболее выдающихся философов 13-го века. Иоанн Дунс Скот происходил, как и Роджер Бэкон, из Великобритании, из Шотландии. Родился в 1266 году в графстве Роксбург в Шотландии. В 1281 году он становится монахом францисканского монастыря на юге Шотландии, в 1291 году рукоположен в священники. На протяжении всего этого времени учился в Парижском и Оксфордском университетах, в 1301 году преподает в должности бакалавра в Парижском университете, потом его отзывают в Кельн, где он и умер 8 ноября 1308 года. Прозвище — «тонкий доктор».

Сочинений он написал чрезвычайно много за свою небольшую жизнь, это один из наиболее плодовитых схоластиков. Выделяется его произведение «Оксфордский труд», который представляет собой комментарий к трудам Петра Ломбардского. Кроме «Оксфордского труда» у Иоанна Дунса Скота есть «Разнообразные вопросы», «О первом начале всех вещей» и «Тончайшие вопросы к метафизике Аристотеля». Возможно, наименование этой работы послужило поводом для прозвища «тонкий доктор».

Главным оппонентом Иоанна Дунса Скота, как и Роджера Бэкона, был Фома Аквинский. В отличии от Роджера Бэкона, у Иоанна Дунса Скота было много сторонников и учеников, так что наряду с томизмом в 14 веке начинает развиваться другое направление в схоластике — скотизм. Противоречие между Иоанном Дунсом Скотом и Фомой Аквинским начинается с самого начала, с момента сопоставления философии и религии. Сам Иоанн Дунс Скот себя философом не считал, вообще философия и религия имеют не то что разные методы, по мнению Иоанна Дунса Скота, но и разные предметы, в этом ошибка Фомы Аквинского. Тем более что философия своим орудием имеет человеческий разум, а он испорчен человеческим грехом, что опять же не понял Фома Аквинский, считавший, что человеческий разум не изменился со времен до грехопадения. Поэтому о Боге нужно не рассуждать, а верить в Него и видеть Его посредством данной Им благодати.

Фома Аквинский считал, что поскольку существуют два вида знания, знание богословское и научное, то существуют и две истины. Иоанн Дунс Скот говорит, что если об одном и том же предмете существуют две истины, то логично предположить, что одна из этих истин менее совершенна и просто не нужна. Поэтому или мы должны отбросить одну из областей знания, или предположить, что эти области знания имеют разные предметы.

Иоанн Дунс Скот выбирает второй вариант и утверждает, что предметом теологии является Бог, а предметом философии является бытие. Знание о Боге имеет лишь сам Бог, поэтому наше знание может основываться лишь на том, что сообщит нам сам Бог. Поэтому теология основывается на откровении, а философия не может познать Бога.

Можно подумать, что Иоанн Дунс Скот принижает здесь человеческие разумные способности, хотя сам он утверждает, что он, наоборот, возвышает разум, поскольку Бог нисходит до слабого человеческого разума, давая ему благодать, и если Бог нисходит до разума, значит это является ценностью в глазах Бога.

Что такое бытие по мысли Скота? Это одна из наиболее сложных категорий его философии, хотя Иоанн Дунс Скот себя философом не считал, и если бы услышал такое упоминание о себе, то наверняка оскорбился бы. И тем не менее философских мыслей в его работах чрезвычайно много, и, практически, по всем вопросам Иоанн Дунс Скот рассуждает как один из величайших философов. Бытие, по мысли Скота есть то, что существует везде. Поэтому найти бытие мы не можем, познание материального мира видит одни единичные вещи, но мы знаем, что все вещи, существуя, имеют что-то общее, т.е бытие. Вещи, как говорит, Иоанн Дунс Скот, синонимичны в этом отношении друг другу.

Бытие одинаково везде — и в вещах и в Боге, однако в Боге бытие имеет бесконечный характер, и вследствие бесконечности бытия разум ничего не может говорить о Боге. И само понятие бесконечного бытия человек употребляет по аналогии с нашим бытием, считая это понятие наиболее совершеным из всех понятий разума, которое могло бы как-то приблизить человека к Богу. Понятие бесконечности у Иоанна Дунса Скота является существеным понятием, которое дает нам знание о Боге. Если у Фомы Аквинского основной характеристикой Бога является тождественность в Нем сущности и существования, то Иоанн Дунс Скот возражает, считая, что сущность тождественна существованию во всех предметах, не это отделяет предметы от Бога. Отделяет же Бога от нашего мира Его бесконечность. Бог бесконечен, поэтому он прост. Иоанн Дунс Скот доказывает это, говоря, что Бог не может входить частью в другое целое, поскольку Он бесконечен, а с другой стороны, Он не может состоять из других частей, ибо если эти части будут конечны, то тогда и целое будет конечно, а Бог бесконечен. А если эти части будут бесконечны, то мы вспоминаем предыдущий аргумент, что бесконечное не может быть частью целого. Поэтому Бог, будучи бесконечным, прост.

Из бесконечности Бога вытекают и другие Его характеристики. В частности, о Боге можем сказать, что в Боге возможно нарушение формального тождества и различия. Если о нашем материальном мире мы можем говорить, что вещь тождественна сама себе и отличается от другой, то в бесконечном бытии такое различие исчезает. Поэтому мы можем говорить о Боге, как о Троице и Единице одновременно. Благодаря Его бесконечной сущности мы можем говорить о нем как о Мудрости, Бытии, Любви и при этом не нарушать Его единства, Его простоты, Его тождественности. Поэтому, с одной стороны, мы можем понимать, что в Боге мудрость не совпадает со справедливостью, но поскольку Его мудрость и Его справедливость бесконечны, то в конечном счете мы можем сказать, что они также входят в божественною простоту и поэтому совпадают. Все атрибуты, известные нам в Боге, и отличаются и тождественны друг другу.

Отдельный момент отношения Бога и мира. По платоновской традиции, более принятой во францисканском ордене, Иоанн Дунс Скот разделяет мнение о существовании в Боге некоторых идей. Однако и здесь Иоанн Дунс Скот отходит от позиции Августина и считает, что идеи как таковые не существует ни вне Бога, ни в уме Бога — идеи как некоторые сущности. Вне Бога идеи не могут существовать потому, что это противоречило бы сотворенности мира, а в Боге они не могут существовать, потому что это нарушало бы принцип простоты Бога. Идеи существуют в Боге только как Его мысли, но не как какие-то отдельные образования.

В качестве мыслей Бога идеи не сотворены, но и не творят. Они есть не что иное, как мысли Бога, и их бытие поэтому относительно и зависит от божественной воли. Эти идеи действуют в отношении мира постольку, поскольку действует Сам Бог, поскольку Бог мыслит. Поэтому идеи, как таковые, ничем не отличаются от мысли Бога.

Фома Аквинский утверждал, говоря о Боге, что Бог не может многое, поскольку Его воля не может противоречить его собственному знанию. Практически то же самое говорит Иоанн Дунс Скот, хотя исследователи часто упрекают, что Иоанн Дунс Скот ставит божественую волю на первое место. Иоанн Дунс Скот действительно говорит, что воля главенствует над знанием, но тем не менее он говорит, что Бог может все, но Он не делает того, что перечисляет Фома Аквинский: не нарушает тождества, принципа логики, потому что Бог не хочет этого.

Как мы помним, воля Бога, разум Бога, справедливость и т.д. в Боге совпадают, но этот божественный волюнтаризм не является таким уж волюнтаризмом, просто воля Бога и Его разум — одно и тоже. Подчеркивает Иоанн Дунс Скот в этом аспекте один момент, споря с Фомой Аквинским, и главным образом, с аверроистами, в том, что знания не имеют власти над Богом, над Богом нет ничего.

Говоря о взаимоотношении Бога и мира, естественно, нельзя обойти проблему материи. Поскольку сам наш мир материален, то возникает проблема познания материи, существования материи, как отдельного материального начала, материи и формы и другие проблемы. Фома Аквинский утверждал, что материя противоположна форме и является одной из двух составляющих, из которых состоит тело. Тело состоит из материи и формы. Иоанн Дунс Скот возражает и говорит, что говорить о материи просто как о противоположности форме некорректно и неправильно. Если мы говорим о материи, то это означает уже, что материя имеет некоторое свое существование, поэтому материя имеет и свою сущность. Иначе бессмысленно говорить, что вещь состоит из материи и формы.

Материя существует — и существует, как некоторая сущность. И если мы говорим, что Бог сотворил материю, значит Бог сотворил материю, имея некоторую Свою идею, мысль о материи, что еще раз подтверждает возможность существования материи самостоятельно без формы.

Такая материя без формы может существовать, даже может познаваться сама по себе, без формы, но, увы, познаваться не человеком. Человек познает только лишь формы и поэтому материя в познании ему не дается. Материя, как указано в книге Бытия, творится раньше формы, поэтому для Иоанна Дунса Скота материя даже имеет некоторый приоритет перед формой, ибо она существует до формы, возникла раньше. А коль она существует раньше, и коль материя может существовать отдельно, то и принципом индивидуации, т.е. тем, что дает индивидуальный характер вещам, материя обладать не может.

Здесь Иоанн Дунс Скот встает перед огромной трудностью. Также как Аристотель и Фома Аквинский, он утверждает, что о единичном знания быть не может, знание есть только об общем. Но, с другой стороны, отрицая существование идей, отрицая то, что вещь состоит из материи и формы, Иоанн Дунс Скот лишается и той опоры, которая шла от Платона, Аристотеля и Фомы Аквинского, при помощи которой можно утверждать познаваемость материального мира.

Поэтому возникает сложность: с одной стороны, знания существуют, а с другой — знание возможно только лишь об общем, а общего не существует, существует лишь индивидуальное. Такая же трудность была и перед Аристотелем, и сам Аристотель так же колебался, чему отдать приоритет — разуму или нашим чувствам. Отдавая приоритет разуму, Аристотель неизбежно возвращался к платонизму; отдавая приоритет чувствам, Аристотель неизбежно должен был становиться материалистом. И то и другое одинаково нежелательно, поэтому и были колебания.

У Иоанна Дунса Скота мы видим другое решение принципа индивидуации и проблемы познания. Если знание существует, а знание об индивидуальном существовать не может и тем не менее существует только индивидуальное, то это показывает внеприродный, нечеловеческий, сверхъестественный характер нашего знания.

Принцип индивидуальности Иоанн Дунс Скот решает также по-своему, называя этим принципом некое изобретенное им слово, по-латыне оно звучит как haecceitas, что по-русски переводится как «этовость». Каждая вещь является « вот этим». Этовость, исходящая от Бога и дающая принцип индивидуаци вещам, делая каждую вещь тем, чем она является, неповторимой. Поэтому, по Иоанну Дунсу Скоту, существует только лишь Бог и реальный мир во всем его многообразии, все остальное — лишь наши абстракции, наши домыслы и, возможно, наши заблуждения. Поэтому Иоанн Дунс Скот в этом положении, оставаясь в целом приверженцем францисканского ордена и сторонником августинианской философии, принимает номиналистическую позицию.

Говоря о материи, Иоанн Дунс Скот вслед за Аристотелем различает несколько видов материи. Во-первых, есть некая универсальная и первичная субстанция, которая существует без формы и лежит в основе всего сущего. Эта материя и составляет предмет метафизики и получила у Иоанна Дунса Скота название «перво-первая материя». Кроме перво-первой материи существует и второ-первая материя. Это качественно-определеная материя, из которой состоят предметы материального мира. Эта второ-первая материя составляет предмет натурфилософии, т.е. естественных наук. И третье-первая материя есть тот материал, из которого человек делает окружающие его вещи, она является предметом механики.

В силу Своей бесконечности Бог является свободным существом, ибо Бога ничто не может ограничить и сдержать. Другим свободным существом является человек. В своих поступках человек руководствуется не своим знанием, а волей, ибо свобода есть сущность человека. Человек свободен, но он подчиняется божественной воле и действует по законам, установленным Богом. Одно не противоречит другому, так же, как, приводит пример Жильсон, поясняя философию Иоанна Дунса Скота, когда человек прыгает в пропасть и во время своего падения не раскаивается в своем поступке, а продолжает свое падение с сознанием своей правоты, то получается, что, с одной стороны, человек действует по закону всемирного тяготения, а с другой — это его падение продолжает оставаться свободным. Таким образом, законы не насилуют его волю, не отменяют его свободу, а свобода и закон действуют параллельно. Так же и человек действует свободно в мире, управляемом божественным законом.

Так же свободно действует человек в мире, которому Бог дал моральные законы. Эти моральные законы, принципы нравственности человек свободно соблюдает или не соблюдает. И даже соблюдение их не нарушает его свободы, поэтому, человек, будучи нравственым, остается свободным.

Человек не может понять исходных божественых мыслей, поэтому человек не знает, из чего исходил Бог, когда устанавливал те или иные нравственые постулаты. Поэтому добром для человека является то, что сотворил, создал и помыслил Бог. В данном случае творение и мысли Бога не поддаются никакой оценке. Из того, что Бог бесконечен, вытекает и ряд других следствий философии Иоанна Дунса Скота. В Боге совпадает Его природа, Его воля, Его свобода, Его необходимость, Его любовь. Все эти положения, будучи различными, тем не менее составляют простую божественную сущность. Поэтому Бог, будучи Троицей, имеет в Своей сущности любовь, и эта любовь есть отношение Бога-Отца и порожденого Им Бога-Сына.

Рождение Святого Духа есть акт воли и одновременно необходимость. Бог не может не породить Святой Дух, потому что Он не может не любить Святой Дух, поэтому Он и творит. Поэтому первый свободный акт Бога есть всегда акт Его любви. Поэтому в понимании Бога Иоанн Дунс Скот исходит не из разума, как это делал Фома Аквинский, а из воли Бога. А поскольку первым актом Бога является любовь, то для понимания Бога для Иоанна Дунса Скота гораздо важнее любовь и именно так, пишет Иоанн Дунс Скот, и считал наш христианский философ, имея в виду апостола Павла.

Поэтому Иоанн Дунс Скот и не считал себя философом, поскольку главная цель человека есть спасение и познание Бога, а познание Бога возможно лишь в акте любви к Богу, а отнюдь не в познании Бога. Поэтому Иоанн Дунс Скот всячески открещивался от философии и противопоставлял себя интелектуализму философов. Философы, по мнению Иоанна Дунса Скота, всегда по необходимости детерминисты и интеллектуалисты и поэтому не могут знать Бога, тем более что и предмет философии другой.

**Уильям Оккам**

Следующим по времени францисканским мыслителем является Уильям Оккам (ок. 1300-1349/50). Так же, как и предыдущие два философа, Уильям Оккам родился в Великобритании, недалеко от Лондона, учился и преподавал в Оксфорде. Также был монахом францисканского ордена. В одно время занимал довольно резкую позицию в отношении папы Римского, из-за этого он сидел некоторое время в тюрьме. Когда он был выпущен из тюрьмы, как говорят, он бежал под прикрытие к одному из итальянских королей и, как повествует традиция, обратился к этому королю за помощью, сказав исторические слова: «Охраняй меня мечем, я буду охранять тебя словом». Последние годы жизни он провел в Италии.

Среди его произведений выделяют «Распорядок», «Избраное» и «Свод всей логики». Уильям Оккам как представитель философии и христианской схоластической мысли 14-го века, показывает упадок схоластического богословствования. У Оккама можно видеть все следствия из такого познания Бога, из попытки познания Бога расудочными методами. Уильям Оккам практически начисто отрицает право философии на какое-либо познание Бога. Философия вообще ничего не может доказать, не имеет никакой ценности для богослова, философия даже не может доказать существования Бога, потому что Бог есть актуальная бесконечность, а человек, в лучшем случае, мыслит бесконечность потенциальную. Поэтому в своем познании Бога богословие опирается только лишь на Писание, а предмет философии не зависит от богословия. Поэтому истины Писания недоказуемы, и чем очевиднее их недоказуемость, тем сильнее вера в них. Истины, постигаемые философией, отличаются от истин богословия. Поэтому у Оккама мы вновь видим возрождение теории двойственной истины, что истины философии и истины богословия отличаются друг от друга в силу и предметов и методов познания.

Уильям Оккам вошел в историю человеческой мысли во многом благодаря так называемой «бритве Оккама». «Бритва Оккама» — это методологический принцип, помогающий мыслить правильно, не впадая в заблуждения. Эта «бритва Оккама» формулируется в нескольких разных в выражениях: «Без необходимости не следует утверждать многое», «То, что можно объяснить посредством меньшего, не следует выражать посредством большего». И краткая формулировка «бритвы Оккама», возникшая уже впоследствии: «Сущности не следует умножать без необходимости».

Этот принцип Уильям Оккам сформулировал в своей борьбе против различных схоластических ухищрений, различных тонких дистинкций и т.д., что особенно стало популярным благодаря трудам Иоанна Дунса Скота. Этот уход от познания реального мира не устраивал Оккама, и в своей защите эмпиризма, познания чувственого мира в борьбе против схоластики, Оккам и сформулировал этот принцип.

В сущности своей этот принцип ведет свое происхождение от знаменитого спора Аристотеля с Платоном. Аристотель возражал Платону, что вводя свои идеи, тот удваивает количество сущностей, необходимых для объяснения. Так же поступил и Оккам. Если у нас имеется чувственный мир, то для его объяснения нет никакой необходимости придумывать какие-то универсалии, идеи, формы и т.д. Поэтому не существует ни идей, ни универсалий, есть лишь познающий субъект и объект. Если бы универсалии существовали, то они были бы единичными вещами, что самопротиверечиво. Универсалии возникают в душе человека в результате интенции, т.е. направленности субъекта на объект. Поэтому универсалия есть ничто иное, как интенция души. Человек направляет свое познание на некоторый предмет, и таким образом образуются универсалии.

В силу этого Оккам считает, что наше знание всегда единично, что мы всегда познаем конкретные и индивидуальные предметы. Общим это знание становиться лишь в нашем уме, в соответствии с тем или иным значением, которое мы ему придаем. Поэтому универсалии принимают характер этого значения, и Оккам развивает учение о знаках, ведь универсалия, по Оккаму, есть ничто иное, как знак. Одни из знаков естественны, как, например, дым есть знак огня, а смех есть знак радости. Другие универсалии условны, искусственны, как наши слова есть знаки вещей. Мыслится не непосредственно предмет, а его знак, понятие. Всего бывает два типа понятий: знаки вещей и знаки знаков. Универсалия — это знак для многих знаков и вещей. Общее не имеет реальности. Поскольку универсалий нет нигде, в т.ч. и в божественном уме, то Бог познает их через человека.

**Глава: Философия эпохи Возрождения**

Термин «Возрождение», или «Ренессанс», известен каждому человеку. Мы знакомы с наследием этого времени — живописным, литературным, музыкальным, знаем и о философском наследии. Эпоха Возрождения — достаточно сложный феномен западноевропейской культуры середины XIV — конца XVI в.

В западном Возрождении принято разделять три периода:

1-й период (гуманистический, или антропоцентрический): сер. XIV — сер. XV в.

2-й период (неоплатонический): сер. XV — нач. XVI в.

3-й период (натурфилософский): конец XVI — нач. XVII в.

Философия эпохи Возрождения представляет собой достаточно пеструю картину, набор разнообразных философских школ, часто несовместимых друг с другом, и не является чем-то целым, хотя и объединена многими общими идеями. Эта философия представляется тем более сложным явлением, если мы обратимся в глубь веков и увидим, что многие идеи Возрождения зародились гораздо раньше, чем начался отсчет эпохи, — в XIII в., когда еще бурлили споры в средневековых университетах, основными были идеи Фомы Аквинского и только еще появлялись идеи поздних номиналистов. Но тогда же в Италии зародились идеи, оппозиционные господствовавшему в то время схоластическому мировоззрению.

**Причины возникновения Ренессанса**

В советской литературе основной причиной возникновения Ренессанса считалась причина экономическая, так как это было время бурного развития ремесел, возникновения и укрепления городов (недаром Возрождение начинается именно в Италии, где существовали такие города-полисы, как Рим, Неаполь, Венеция, Флоренция, наиболее развитые с экономической точки зрения). Экономически свободные люди для оправдания и обоснования своей деятельности требовали нового мировоззрения, отличного от того, какое давали оторванные от жизненной практики схоластические построения томистов и поздних номиналистов или аскетические трактаты католических священнослужителей, монахов и ранних отцов Церкви. Требовалась другая, более деятельная и ориентированная на земные цели философия, каковая и не замедлила появиться.

Очевидно, что кроме чисто экономических причин, которые, несомненно, действительно существовали, были и другие причины, иначе сложно будет объяснить, почему Ренессанс возникает именно в Западной, а не в Восточной Европе, именно среди западного, а не восточного христианского вероисповедания.

Можно предположить, что не последнюю роль в возникновении Возрождения играет та специфическая форма христианства, которая бытовала в Западной Европе. Не случайно именно Италия послужила центром первоначального Возрождения. Во-первых, чисто внешняя сторона католической жизни служила немалым толчком для возникновения свободомыслия ренессансных философов. Знаменитое Авиньонское пленение пап, появление разного рода антипап (когда папы спорили за власть и этот спор происходил с нарушением не только норм христианской морали, но и границ дозволенного юриспруденцией) порождали в умах людей сомнения в справедливости существовавших нравственных устоев и даже уход в свободомыслие и отрицание католических и вообще христианских идеалов.

С другой стороны, и само католическое миросозерцание во многом способствовало отходу от схоластической философии. Именно в католицизме, как известно, философия развивалась в большей стерени, чем в византийском или российском православии. Поэтому миросозерцание западного католического человека было более рассудочным, более направленным на решение онтологических и особенно гносеологических вопросов. При таком подходе часто понятие Бога отделялось от человека и Бог становился не центром мира, не смыслом и целью жизни, а объектом чисто теоретического познания, допускавшим разного рода сомнения. И такие сомнения не замедлили появиться; позднее они перешли в огульное отрицание Бога. Само схоластическое мировоззрение, таким образом, как бы подготовило то явление, которое мы называем Возрождением.

**Данте Алигьери**

Первым мыслителем эпохи Возрождения по традиции принято называть Данте Алигьери, хотя он и жил с 1265 по 1321 гг., в эпоху расцвета схоластической философии. Именно у Данте впервые появились идеи, не укладывавшиеся в русло традиционного схоластического философствования. За эти идеи Данте и был изгнан из родного города (за выступление против папства). Известно его основное произведение — «Божественная комедия»; менее известны трактаты — «Пир» и «О монархии».

Даже из сюжета «Божественной комедии» видно, что для Данте проводником по аду, чистилищу и раю служит не некий ангел, святой или отец Церкви, как было бы логично предположить, а Вергилий — античный мудрец, оратор, поэт. Именно он для Данте является человеком, который лучше всего знает то, что творится в мире земном и неземном. Одно это уже свидетельствует о том, что для Данте основными являются ценности не только христианские. Сама картина мира у него вполне укладывается в рамки католического миросозерцания, но отдельные штрихи ее не вписываются в русло традиционного понимания: например, Сигера Брабантского, известного еретика, главу аверроистов, Данте помещает в раю рядом с Фомой Аквинским, всю жизнь боровшимся с аверроизмом. Античных философов (Демокрита, Сократа, Платона) Данте также помещает не собственно в аду, несмотря на общепринятое мнение, а в лимбе — самом первом круге ада. Картина мира в этом произведении средневековая, чисто католическая, но сама иерархия небес рая во многом напоминает неоплатоническое построение.

Данте не противопоставляет земную природу Божественному миру, а наоборот, указывает, что сама природа так же божественна, а человек как существо, имеющее тело и душу, причастен двум природам — земной и небесной, и потому предопределен к двум целям. Следовательно, человек стремится к двум видам блаженства. К земному блаженству ведет путь, как указывает Данте, философских наставлений, которые познаются разумом, а к небесному наслаждению ведет путь наставлений духовных, сообразующихся с учением Святого Духа.

Философия, таким образом, оказывается для устроения земной жизни гораздо более нужной, чем богословие, и это тоже не укладывалось в рамки католического и вообще христианского миросозерцания. Философия нужна для управления государством, а церковь — для того, чтобы вести людей в Царство Небесное. Поэтому монарх должен быть независим от церкви. (Можно себе представить реакцию папы на такого рода умозаключение.) Поэтому и смысл жизни на земле Данте видит не в аскетизме, не в бегстве от земных благ, а наоборот, в жизни сообразно с природой, человеческими, земными целями и в совершенствовании земных условий жизни.

**Франческо Петрарка**

Данте Алигьери считается предтечей философии эпохи Возрождения. Собственно же первым ренессансным философом является Франческо Петрарка (1304–1374), может быть, известный больше как замечательный поэт, но тем не менее основавший гуманистическое направление в ренессансной философии — то самое, которое является первым этапом в общепринятой ее классификации.

Основные свои идеи он высказал в двух трактатах: «О своем и чужом невежестве» и «Моя тайна» («О презрении к миру»). В начале первого трактата Петрарка говорит, что он ничего не знает, что он невежда в философии. Эти слова — одновременно ирония и истина, так как Петрарка действительно не имел философского образования. А далее он делает вывод: о Божественных делах пусть рассуждают небожители, а человек как существо земное должен рассуждать о земных, человеческих делах. Петрарка иронически замечает: мы живем в счастливое время, потому что раньше был один, два, самое большее семь мудрецов, теперь же их буквально толпы, стада, которые наполнили все университеты.

Он обличает университетское образование и кажущуюся мудрость, которая в устах Петрарки предстает псевдомудростью, которая оперирует различными терминами и словами, но ни к познанию Бога, ни к познанию человека не имеет никакого отношения.

Схоласты взяли за образец для себя философию Аристотеля, однако аристотелизм в трактатах схоластиков во многом извращен. Поэтому Петрарка оговаривается, что, выступая против современной философии, он выступает не против Аристотеля как философа, жившего в Древней Греции, а против аристотеликов. Чтобы знать Аристотеля, нужно изучать самого Аристотеля и всю античную культуру. Петрарка впервые вновь поднимает интерес к такому гению античной философии, как Платон. Именно с Петрарки ведет свое начало платоническая линия в философии Возрождения.

Петрарка возражает против «варварской латыни», на которой пишутся трактаты и ведутся диспуты в университетах. Этой латыни, в которой нет ничего живого, он противопоставляет латынь, на которой писали Вергилий, Цицерон и другие древнегреческие поэты и философы.

Главная проблема для Петрарки —познание не Бога, а человека, ибо познанием Бога должны заниматься небожители. Попутно он замечает, что если не все небожители преуспели в познании Бога, а некоторые, самые выдающиеся из них, даже отпали от Него, то что же говорить о человеке? Человек тем более не может познать Бога и поэтому должен изучать только сам себя. Поэтому акцент в философии Петрарка ставит на познании человеком самого себя, всего многообразия всех своих чувств такими, какие они есть. Именно в этом пафос всего творчества Петрарки и его философских трактатов, писем, стихов.

В трактате «О презрении к миру» Петрарка рассуждает о смысле человеческой жизни. Это произведение построено в форме беседы трех действующих лиц — Августина, Франциска и Истины. Однако Истина, хотя и обозначена участницей беседы, ни разу не вступает в спор. Поэтому трактат является, собственно, диалогом между Франциском и Августином. Иногда говорят, что существует аналогия между Франциском и Франческо, что здесь идет спор самого Франческо Петрарки с христианским мировоззрением, которое он представляет под именем Августина. Но скорее всего здесь беседа Петрарки с самим собой, и не случайно, что Истина все время молчит. Петрарка ищет истину, пытается разобраться в самом себе, именно в этом и заключается смысл диалога. Августин проповедует истины христианской веры, говорит о том, как следует жить, с чем Франциск соглашается, но при этом говорит, что у человека есть и земные дела, которым он должен уделять внимание, и дела эти настолько увлекательны, что далее идут пространные им похвалы.

Августин не возражает против такого понимания ценностей земной жизни и не осуждает его, так что в самом диалоге мы видим, что Петрарка пытается разобраться с самим собой и решить вопросы о смысле жизни и цельности земного человеческого бытия в рамках христианского миросозерцания. Насколько это ему удается, сказать трудно: Истина молчит, а сам Петрарка не дает окончательного ответа. Естественно, сам Петрарка считает себя христианином, хотя и указывает на необходимость гуманизации существующего христианства, его направленности на человека. Именно Петрарка впервые вводит термин «гуманизм» и является основоположником гуманистического направления в ренессансной философии и — в более широком плане — основоположником гуманизма вообще.

**Ренессансный гуманизм**

Ренессансный гуманизм — это не совсем то, что обычно имеется в виду. Гуманизм — это не защита прав человека, а исследования человека таким, каков он есть. Гуманизм, с точки зрения Петрарки и других философов, означал перенесение человека в центр мира, изучение человека в первую очередь. Термин «гуманизм» в этом плане является в чем-то синонимом слова «антропоцентризм» и противостоит термину «теоцентризм». В противовес религиозной философии Западной Европы гуманистическая философия ставит своей задачей изучение человека со всеми его земными и не-земными нуждами. Взамен онтологических вопросов на первый план выдвигаются вопросы этические.

Гуманисты были в большинстве своем непрофессионалами и видели в этом свое достоинство. Центры гуманизма располагались не в университетах, а в частных домах, при дворцах вельмож; это были свободные кружки (часто их называли академиями). Гуманисты считали себя истинными философами в отличие от схоластов, преподающих на университетских кафедрах.

Вторая их особенность (кроме непрофессионализма) состоит во внимании к античности. Именно в ней им видится идеал, который нужно возрождать. Средние века для гуманистов представляются неким «темным царством», наступившим после античной культуры. По мнению гуманистов, именно в подражании античной культуре, в возрождении античного миропонимания состоит задача истинных философов. Для этого они переводят с древнегреческого на латынь и современные языки практически все древнегреческие произведения; и все, что мы сейчас знаем о Древней Греции, за немногими исключениями, было открыто именно в эпоху Возрождения. Эти работы не просто переводятся, а комментируются, причем комментарии пишутся не с богословской точки зрения, а являются текстологическими, филологическими, так что возникают многие науки, в частности — филология в ее нашем, современном понимании. Это комментирование было свободным от какого-либо догматического представления, и открытость, свобода также характеризовали гуманистов.

Возрожденческих платоников, стоиков, эпикурейцев, аристотеликов — всех объединяла одна идея — гуманистическая идея интереса к человеку. В художественных формах гуманисты также пытались найти нечто новое, отказывались от распространенных в средние века «Сумм». Слагаются стихи, возрождается эпистолярный жанр, появляются художественная литература, философские трактаты — в противовес схоластическому псевдознанию.

Социальные взгляды гуманистов также отличались от общепринятых феодальных; они считали равными все слои населения, ибо каждый человек есть образ Божий и потому все люди — и феодалы и вассалы — равны. Гуманисты всегда прибегали в первую очередь к христианским аргументам, так как никогда не противопоставляли себя Церкви. Более того, противопоставляя себя схоластическому философствованию, гуманисты считали, что возрождают истинную Церковь, истинную веру в Бога. В том, что эта вера может быть сочетаема с античной философией, гуманисты не видели ничего предосудительного или странного.

Как уже было сказано, гуманисты проявляли главный интерес интерес к этическим вопросам, поэтому для гуманистической философии нехарактерна онтологическая и гносеологическая проблематика. Гуманисты были в первую очередь этиками, а не философами в том понимании, к которому мы уже привыкли.

Возрождается и философия эпикуреизма, пропагандирующая наслаждение, — в первую очередь духовное, а не чувственное. Достижению этого наслаждения служили многие художественные произведения философов-гуманистов и других представителей культуры Ренессанса.

Восхваляя разум человека, гуманисты видели в разумной человеческой природе образ Божий, то, чем Бог наделил человека, чтобы человек совершенствовал и улучшал свою земную жизнь. Как разумное существо, человек является творцом и именно в этом подобен Богу. Поэтому долг человека — участвовать в мире, а не уходить от него, улучшать мир, а не аскетически отстраненно взирать на него как на нечто ненужное для спасения. Человек и мир прекрасны, ибо созданы Богом, и задача человека — улучшать мир, делая его еще более прекрасным, в этом человек является соработником Богу.

Таковы вкратце основные черты гуманистического миросозерцания. Попытаемся проследить, как развивался гуманизм, на примере отдельных представителей этого философского направления.

**Лоренцо Валла**

Самым значительным после Петрарки философом-гуманистом можно назвать Лоренцо Валлу (1407–1457). Основное его произведение — «О наслаждении». Уже из названия явствует, что Валла был философом, возрождавшим эпикурейское мировоззрение. Вторая часть названия этого произведения — «...или Об истинном и ложном благе». Кроме того, у него есть трактаты «О красотах латинского языка» (против современного ему варварского латинского языка), «О свободе воли», «О монашеском обете», «Сопоставление Нового Завета», а также знаменитая работа «Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина». Согласно общепринятому в католическом мире взгляду, в IV в. император Константин подарил в дар патриарху Сильвестру I в благодарность за свое чудесное исцеление и за победу в известной битве грамоту, в которой говорится о передаче папе всей власти над западными областями Европы, в первую очередь над Италией. Именно на этом документе римские папы основывали приоритет папской власти над властью императорской. Лоренцо Валла, используя филологический анализ, доказал, что эта грамота не могла быть написана в IV в., а является гораздо более поздней подделкой. С тех пор скептическое отношение к приоритету папской власти все более и более укрепляется.

Лоренцо Валла был незаурядным лингвистом, что следует из названия и другой работы — «О красотах латинского языка», в которой он выступал как критик варварской латыни. Он возражает против терминов, вводившихся сторонниками Иоанна Дунса Скота («чтойность», «бытийность», «этовость» и т.п.), и призывает возвратиться к живому латинской языку, не уродовать его нововведениями. Валла делает также вывод о том, что реалистическое философствование также не может быть истинным, так как не может соответствовать нормальному человеческому языку. Все те универсалии, которые необходимо выражать столь непонятными для человеческого уха словами, являются не чем иным, как выдумкой псевдоученых.

Философия Лоренцо Валлы видит свой идеал в фигуре Эпикура, но возрождает она не его атомизм, а отношение к жизни, трактовку понятия «наслаждение». Валла понимает наслаждение не так, как понимал его исторический Эпикур, который не был эпикурейцем в современном смысле этого слова. Валла же понимает эпикуреизм именно как предпочтение наслаждения всем остальным человеческим ценностям, и иногда даже сожалеет о том, что у человека всего пять органов чувств, а не 50 или 500, чтобы получать наслаждение в гораздо большем объеме.

Кроме такого рода преувеличений, Валла приводит и более серьезные аргументы, доказывая, что чувства, помимо того, что дарят нам способность испытывать наслаждение, служат еще и для познания мира. Благодаря чувствам живое существо сохраняет свою жизнь, а наслаждение является тем критерием, благодаря которому оно может избегать опасности или стремиться к тому, что помогает ему выжить. Не случайно питание приятно и потому полезно для жизни, а яд горек и, как любая опасность, не доставляет наслаждения. Поэтому Валла делает фундаментальный вывод: жить без наслаждения невозможно (чего не скажешь о добродетели), поэтому наслаждение является истинным благом, истинной ценностью, и католики (да и вообще христиане) лукавят, когда говорят, что наслаждение не является истинным благом. Ибо чего боится христианин после смерти? Мучений в аду. А чего он ждет от рая? Вечного наслаждения. Валла считает, что его взгляд на наслаждение не противоречит христианству, а является более честным и последовательным.

Человек существует для наслаждения, и все высказывания типа «лучше смерть за родину, чем позор» Валла называет глупостью, ибо вместе со смертью человека умирает для него и его родина. Поэтому лучше предать родину (или кого угодно), но остаться в живых. Добродетель может пониматься только как полезность для человека, а критерием полезности для Валлы является наслаждение или не-наслаждение.

**Флорентийская платоновская Академия**

Подобная трактовка христианства не была распространенной в отличие от платоновских взглядов. Именно платонизму суждено было сыграть наиболее решающую роль в философии эпохи Возрождения и в том влиянии, которое эта философия оказала на последующую философию и науку. В этом аспекте следует упомянуть прежде всего так называемую флорентийскую платоновскую академию, среди представителей которых выделяются три мыслителя: Георгий Гемист Плифон, Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола.

**Георгий Гемист Плифон**

Плифон (1355–1452) — православный священник из Константинополя, участвовал в знаменитом Флорентийском униатском соборе и после него остался в Риме, где проповедовал свои взгляды, которые не разделялись Константинополем. Трактат «Законы» Плифона был сожжен по приказу патриарха, до нас дошли только некоторые отрывки из него. Плифон отличался свободомыслием, несмотря на то что был православным священником и принадлежал к высшим слоям духовенства. Он интересовался другими религиями, античной культурой (название трактата «Законы» явно навеяно платоновскими «Законами»).

В своих работах Плифон отказывается от многих христианских положений в пользу платонических и неоплатонических. Так, креационизму он предпочитает эманационное видение мира (вневременное, вечное порождение мира из некоего первоначала путем мистического истечения энергии Божества). Свое учение Плифон именует эллинской теологией. Вселенная не может быть сотворена, ибо она божественна, следовательно, как и Бог, вечна; Бог всегда производит вселенную по принципу, описанному Плотином, а переход от Божественного единства к многообразию земного мира происходит через языческих богов. В «Законах» Плифона часто упоминаются имена этих богов, хотя сам он в них не верил и считал их всего лишь удобными именами: высшего бога он часто называет Зевсом (именно он является вневременным творцом природы и абсолютным бытием).

**Марсилио Фичино**

У Плифона нашлись последователи, среди которых обычно выделяют Марсилио Фичино (1433–1499). Он считается фигурой уникальной не только в истории Возрождения, но и вообще в мировой культуре. Это был человек маленького роста, почти горбун, весьма некрасивый. Но влиятельный флорентиец Козимо Медичи проникся необыкновенной симпатией к Марсилио за его ум и трудоспособность. Видя его интерес к платоновской философии, Медичи купил виллу рядом со своим домом и подарил ее Фичино, чтобы всегда иметь удовольствие беседовать с мудрым философом. А для того чтобы Фичино лучше разбирался в платоновской философии, Медичи подарил ему полный кодекс всех произведений Платона на греческом языке (подарок не менее ценный, чем вилла, ибо существовал в единственном экземпляре).

На этой вилле Фичино и создал многие свои шедевры. Он перевел на латынь всего Платона, всего Плотина, Порфирия, Прокла, Ямвлиха, Дионисия Ареопагита, Гермеса Трисмегиста (Триждывеличавого; легендарного греческого философа-анонима). И перевел таким образом, что до сих пор эти переводы считаются классическими и почитаются наравне с самими оригиналами. К слову сказать, на русском языке полного перевода Плотина до сих пор нет, хотя брались за эту работу многие философы и филологи. Фичино же перевел, кроме Плотина, всех неоплатоников, бывших гораздо более плодовитыми, чем Плотин.

Он пишет и свои работы: «О христианской религии», «Платоновская теология о бессмертии души», «О жизни», толкование на «Пир» Платона и др. В частности, в первой работе Фичино высказывает мысль о том, что существует некая всеобщая религия, все остальные религии в той или иной мере причастны ей, а христианство является ее высшим и лучшим проявлением. Благодаря покровительству Медичи Марсилио Фичино стал католическим священником, что, впрочем, не мешало ему произносить проповеди о божественном Платоне и возжигать свечи в храме перед его бюстом, настолько велика была его любовь к этому греческому философу.

Философию Фичино рассматривал как сестру религии, а мир — по образцу платоников, считая его иерархически упорядоченным. Иерархия мира насчитывает, по мнению Фичино, пять ступеней: Бог, ангелы, душа, качества и материя. Душа находится посередине этой иерархии и связывает все ее звенья. Таким образом, центром иерархии оказывается не Бог, а человек. Картина эта не пантеистическая, а скорее пенентеистическая, ибо все происходит из Бога и Бог объемлет Собою все. Качества — некая ступень перехода к множественности мира, то, что дает качественное многообразие предметам мира.

Мир находится в постоянном движении, которое присуще лишь одушевленным существам, поэтому и мир — это движение души, являющейся связующим элементом мира. Душа находится везде в природе, все связано душой. Мир находится в единстве благодаря тому, что берет начало от Бога. Поскольку мир берет начало от Бога, он охватывается красотой; поскольку мир связывается Богом, он связывается любовью; поскольку мир в конце концов соединится с Богом, он связывается наслаждением.

Такое необычное толкование Божественной Троицы Фичино часто сравнивал с тремя ипостасями Плотина, считая, что обоснование трех ипостасей у Плотина — это и есть обоснование христианской Троицы. Таким образом, у Фичино мы видим полное слияние античной, в первую очередь неоплатонической, философии с христианством.

**Пико делла Мирандола**

Название «академия» за флорентийскими платониками укрепилось в силу их вольного характера; это было не официальное учреждение, а кружок гуманистов, объединившихся вокруг своих лидеров, одним из которых был Марсилио Фичино, и вокруг почитаемого ими великого античного философа Платона.

Кроме Фичино, лидером Флорентийской платоновской академии был и Пико делла Мирандола (1463-1494). В отличие от Фичино, обладавшего неказистой внешностью и жившего затворнической жизнью на вилле, подаренной ему Козимо Медичи, Пико делла Мирандола был статным красивым мужчиной, биография которого была под стать его внешности: легенды описывают его страстную романтическую любовь, похищение возлюбленной, бегство, тюрьму и т.п.

Пико делла Мирандола прожил бурную и недолгую жизнь. По происхождению это был богатый человек — граф Мирандолы и синьор Конкордии. Он унаследовал огромное богатство и весьма рано проявил свою одаренность. Богатством он распоряжался со свойственным ему бескорыстием.

Мирандола рано стал интересоваться античной и восточной философией (в том числе еврейской каббалой), заниматься языками, и древними и восточными, учился в Падуанском университете, побывал в Париже; для своей книги заказывал переводы с тех языков, которых он не знал (за переводы с арабского он расплачивался арабскими скакунами).

В 1486 г. Мирандола пишет знаменитые «900 тезисов», рассылает их всем виднейшим мыслителям того времени и предлагает им собраться в Риме, чтобы устроить диспут по предложенным им тезисам. Впоследствии эти тезисы были опубликованы в работе под названием «Речь о достоинстве человека».

В своих тезисах Пико делла Мирандола собрал все, что он знал о всех философиях, и создал свою философскую систему, которая претендовала на объединение различных философий на основе античного платонизма. Однако о готовящемся диспуте узнал папа римский, и диспут был запрещен, а тезисы осуждены. Мирандоле угрожает арест, и он бежит во Флоренцию, где сближается с Марсилио Фичино. Здесь Мирандола пишет другие произведения, в частности «Гектапл» (толкование на шесть дней творения), «О сущем и едином», «Рассуждения против астрологии» и др.

В основе философии Мирандолы лежит неоплатонизм. Мирандола предлагает иерархическое построение мира, но в отличие от Плотина и других неоплатоников Пико говорит на христианском языке и утверждает, что мир имеет три уровня: ангельский, небесный и элементарный. Эти миры соподчиняются, они вечны (в том числе и материальный мир), ибо Бог, творящий его (а творит Он не из ничего, а эманатийно, в силу Своей необходимой сущности, как считал и Плотин), вечен. Сам мир прекрасен. Здесь Пико вторит многим своим современникам-гуманистам, но парадоксальным образом отвергает и отрицает наличие красоты в Боге, ибо красота, по его утверждению, предполагает в себе некоторую асимметрию, элемент безобразного. В Боге же нет никакой асимметрии, в Нем нет ничего безобразного, поэтому в Нем нет и никакой красоты.

Пико делла Мирандола не отрицает библейскую картину мира, однако считает, что в Библии даны лишь некоторые образы, которые философ должен аллегорическим образом истолковать. В Библии дано грубое, народное описание творения мира. Иерархия уровней связывается Богом, Который находится не над иерархией, а пронизывает Собою всю ее. Весь мир есть то, в чем находится Бог, т.е. Бог есть все во всем; Бог — это совершенство вещей, их сущность. Поэтому Пико делает вывод: вещь, избавленная от несовершенства, есть Бог. Если мы утверждаем, что Бог есть все во всем и в каждой индивидуальной вещи есть Бог, то, поскольку Бог есть сущность, основа бытия этой вещи, можно сказать, что каждая вещь, лишенная своей индивидуальности, своего несовершенства, и представляет собою Бога.

Большой вклад внес Мирандола в понимание природы в научном смысле, ибо он был, пожалуй, первым из философов, который стал утверждать, что Бог, понимаемый в неоплатоническом смысле, создает мир сообразно некоторым математическим законам. Бог, создавая мир, имел перед Собой геометрию, арифметику, алгебру и другие науки, и поэтому окружающий нас мир построен по этим же математическим законам. Впоследствии на основе этой мысли Галилео Галилей, Исаак Ньютон, Иоганн Кеплер и другие выдающиеся ученые нового времени разработали концепцию математического естествознания, т.е. фактически создали современную науку. А одним из первых философов, высказавших эту мысль, был Пико делла Мирандола — мысль, которую впоследствии афористично выскажет Галилей: «Книга природы написана языком математики». Пико этого не сказал, но впервые идея возникает именно у него.

Идею о математическом устроении вселенной Пико высказывал в полемике против астрологов, о которых он написал целую книгу («Рассуждения против астрологов»). Астрологи, как считал Мирандола, не правы в том, что ищут некоторые вымышленные причины всех явлений. Пико высказывается против разного рода ошибок в истолковании естественных явлений как со стороны астрологов, ищущих причины всего в сочетаниях звезд, так и со стороны обыденного религиозного сознания, которое во всем старается видеть действие ангельских или демонических сил. Во всем имеется своя собственная причина, мир представляет собой цепочку взаимодействующих причин — именно в таком аспекте Мирандола возражал как против современного ему религиозного сознания, так и против астрологических воззрений, появившихся к тому времени в большом многообразии.

Природа имеет каузальную (причинно-следственную) структуру, которая может быть описана языком математики. К тому же астрология принижает человека, показывая полное отсутствие у него всяческой свободы. Если все зависит от расположения звезд и планет, то свободы у человека нет, так зачем же говорить тогда о грехе, о наказании за грех?

Человек, по мысли Пико, представляет собой четвертый мир — не ангельский, не небесный и не элементарный. Этот четвертый мир не находится ни на каком из этих уровней, человек абсолютно свободен и потому может поместить себя сам на любой из уровней этого мира. Он может стать выше ангелов и опуститься ниже животных. Человек пронизывает собою все миры и место в этой иерархии занимает по своей собственной воле. Он сам должен определить себя, ибо таким его создал Творец — полностью и абсолютно свободным. Человек сам себя формирует, и каким он будет, зависит не от сочетания звезд, не от воли Бога, а только от собственной свободной воли человека. Именно поэтому человек и является образом Божиим, но для того, чтобы стать действительно образом Божиим, человек должен направить свою свободную волю к Богу и достичь этого образа, стать им.

Таким образом, в мыслях Пико делла Мирандолы мы видим стремление сохранить христианство, понять его с точки зрения современного интереса к человеку на новых, гуманистических позициях, поставить в центр мира человека, а не Бога, и внести в христианство все истины из разных философских систем. Впрочем, Пико не отрицал наличия истинности и в других религиях, хотя и считал христианство высшей, наиболее совершенной формой религии.

**Николай Кузанский**

Младшим современником философов-гуманистов был Николай Кузанский (Николай из Кузы, городка на юге Германии недалеко от Трира). Он отличается от других философов эпохи Возрождения мощью ума и глубиной проблем, которые он ставил. Как мы видели, характер философских систем тех мыслителей, о которых мы уже говорили и которых еще будем изучать, отличался эклектизмом, поверхностностью, игнорированием некоторых философских проблем. В основном философов Возрождения интересуют этические вопросы, а онтологические и гносеологические проблемы отступают на второй план (если вообще появляются) или не включаются в круг философских проблем, как это было у Никколо Макиавелли, Эразма Роттердамского, некоторых итальянских гуманистов (например, Петрарки). Онтология у них если и присутствовала, то была заимствована из античной философии.

Николай Кузанский поразительно отличается от всех этих философов. Это действительно самобытный, гениальный мыслитель. Он больше философ, чем богослов, хотя сам он считал себя богословом.

Николай Кузанский (1401–1464) родился в христианской семье, учился в так называемой школе «братьев общей жизни». Это была полумонашеская организация, противопоставившая себя официальной католической Церкви, но не порывавшая с ней и не уходившая в ересь мистицизма и иррационализма. Братья общей жизни старались возродить дух первоначального христианства, поставив себя в определенную оппозицию римо-католичеству; они хотели уйти от схоластических споров и вернуться к индивидуальному религиозному переживанию Бога. Понятно, что соответствующими в этой общине были воспитание и образование, и это отчетливо проявится у ее воспитанника Николая Кузанского (впоследствии у «братьев общей жизни» будет учиться Эразм Роттердамский). После окончания школы Николай Кузанский поступает в Гейдельбергский университет, а потом учится в Падуанском университете. Он изучает математику, медицину, астрономию, географию, юриспруденцию.

В 1423 г. Николай Кузанский становится доктором экономического права, затем поступает в Кельнский университет, где изучает богословие. В 1426 г. Кузанский рукоположен в сан священника, с этого времени начинается его быстрое восхождение по ступеням иерархической лестницы католической Церкви. Он идет на службу в папскую курию; в 1437 г. его посылают в Византию на переговоры по поводу объединения Церквей. Там он знакомится с Георгием Гемистом Плифоном. В 1448 г. Николай Кузанский становится кардиналом, но активная жизнь в рамках католической Церкви не мешает его философским, богословским и естественнонаучным занятиям. Он интересуется географией и впервые предлагает карту Европы, занимается изучением календаря (во многом по его инициативе готовится реформа календарного исчисления), математикой (вносит большой вклад в исчисление бесконечно малых величин). В 1450 г. Николай Кузанский назначен папским легатом в Германии, а в 1458 г. возвращается в Рим и становится генеральным викарием.

Еще молодым (в 1440 г.) Николай Кузанский пишет свою основную работу «Об ученом незнании». У него есть ряд других работ: «О предположениях»; диалоги, объединенные участием в них действующего лица под именем Простец (написанные явно под влиянием Платона), — «Простец о мудрости», «Простец об уме», «Простец об опытах с весами»; некоторые богословские произведения — «О сокрытом Боге», «Об искании Бога», «О Богосыновстве», «О даре Отца светов».

После выхода работы «Об ученом незнании» на Николая Кузанского посыпались разные обвинения. Его оппонентом был католический священник Венк, работа которого называлась «Невежественная ученость». После выхода ее в свет Николай Кузанский выпускает «Апологию ученого незнания», где пытается защитить свои взгляды. Нападки на Николая со стороны многих священнослужителей совсем не мешали его успешному продвижению по иерархической лестнице римо-католической Церкви, что свидетельствует о специфике того времени, когда свободомыслие проникало даже в круги высокопоставленных и влиятельных людей.

Основное положение книги «Об ученом незнании» и всего творчества Кузанского состоит в возврате к богословию ранних отцов Церкви (ранних по сравнению с Фомой Аквинским и другими столпами католической Церкви). Николай Кузанский старается вернуться к духу Оригена и особенно Дионисия Ареопагита. В их философии, утверждает кардинал, заложено понимание истины и Бога.

О Боге нельзя ничего сказать; познать Бога можно лишь на путях апофатического (т.е. отрицательного) богословия. Поэтому чем больше мы познаем Бога, тем более мы убеждаемся в том, что мы Его не можем познать. Утверждать, что он знает Бога, может лишь полный невежда, а истинный мудрец и богослов, познавая Бога, все больше убеждается в своем собственном незнании. Поэтому истину (а Бог есть Истина) познать мы не можем. Чем больше мы познаем ее, тем больше убеждаемся в собственном незнании — именно в этом состоит основная мысль трактата. Этой идеей трактат начинается, ею же он и заканчивается.

В начале книги Николай Кузанский дает определение того, что есть максимум: это то, больше которого абсолютно ничего не может быть. Но если максимум таков, то он не может быть меньше сам себя. Если максимум становится меньше максимума, он уже не является максимумом. Поэтому максимум есть и то, меньше чего ничто не может быть, — следовательно, максимум совпадает с минимумом. Но самое минимальное число — это единица; следовательно, максимум есть единица. Максимум есть всеобъемлющее, над всем возвышающееся; он выше всякого утверждения, о нем нельзя сказать, что он есть, он не больше есть, чем не есть. Существование этого высшего единого максимума провозглашается Николаем Кузанским как высшая истина.

Этот максимум и есть Бог. Исследуя максимум, Кузанский обнаруживает, что максимум включает в себя также и равенство с самим собой и связь с самим собой. Именно таков смысл христианской Троицы. Кузанский даже дерзает утверждать, что слова «Единство», «Равенство» и «Связь» лучше показывают природу Бога, чем слова «Бог Отец», «Бог Сын» и «Бог Дух Святой». Правда, в скобках он добавляет, что было бы лучше, если бы богодухновенные авторы включили эту мысль в Священное Писание.

Познать Бога можно лишь на путях аналогий. Аналогии с чувственными предметами не могут быть надежными, поскольку само чувственное достаточно шатко. Самыми надежными и несомненными являются сущности более абстрактные (здесь явно видно влияние платоновской традиции), но абстрактные аналогии не должны быть лишены материальной опоры, иначе их нельзя себе представить. Такими сущностями являются математические предметы, поэтому лучше всего приступить к познанию Бога через математические символы (т.е. знаки). Поскольку Бог есть Единство, Равенство и Связь, то лучше всего представить себе Бога в виде треугольника, а поскольку Бог есть максимум, то Бог есть бесконечный абсолютный треугольник. Бесконечный треугольник — это треугольник, стороны которого стремятся к бесконечности, т.е. это треугольник о трех прямых углах. Кроме того, Бог есть и бесконечная прямая линия, бесконечная окружность, и все это, собственно говоря, совпадает, ибо окружность, стремясь к бесконечности, становится все менее и менее кривой. Кривизна ее приближается к нулю, и бесконечная окружность совпадает с прямой.

Поскольку окружность бесконечна, центр ее не может находиться в одном месте. Центр такой окружности находится везде, а граница — нигде. Поскольку Бог есть бесконечная окружность, центр которой везде, то Бог есть везде, в каждой части мира Он присутствует весь целиком.

Будучи бесконечностью, Бог превышает все противоположности и включает их в Себя. Но кроме абсолютного максимума есть относительный максимум — это мир. Будучи бесконечным, Бог бесконечно содержится в каждой конкретной вещи, поэтому и мир является бесконечным. Мир, как и Бог, есть окружность, центр которой везде, а граница нигде.

Николай Кузанский отвергает распространенную в то время аристотелевско-птолемеевскую картину мира замкнутой вселенной, на границе которой находится сфера неподвижных звезд, и утверждает, что вселенная имеет равномерную структуру. Земля не имеет никакого преимущественного места в этом мире; Земля есть такая же точка во вселенной, как и все другие ее точки.

Аргументы Кузанского идут от природы Бога и связи Его с миром. Поскольку связь Бога с миром мыслится именно таким образом, как сказано выше, то Николай Кузанский вынужден каким-то образом рассматривать и концепцию сотворения мира. Если Бог весь содержится во всем мире (и даже более того, как утверждает Кузанский, мир вечен, а не сотворен в определенный момент времени), то Николай Кузанский вынужден бороться с неоплатоническим эманативизмом, чтобы избежать вывода о сотворении мира Богом по некоторой необходимости (как мы помним, согласно плотиновской концепции, мир творится в силу эманации из Бога, и эманация есть некоторый момент необходимости, являющейся сущностью Бога и, следовательно, превышающей Его).

Николай Кузанский не разделяет ни концепцию творения мира во времени, ни концепцию эманации. Он утверждает, что мир есть развертывание Бога — экспликация. Бог есть единство всего, Он есть бытие-возможность; Бог развертывается в некоторую актуальность, в действительность.

Эта действительность не содержит в себе противоположностей, а является такой, какова она и есть, но развертывание не есть эманация, не необходимая, превышающая Бога сила, а есть развертывание Бога в силу Его собственной воли. Поэтому Бог представляет Собой весь мир в свернутом виде; то, что получается в результате развертывания, уже не есть Бог.

Нельзя обвинить Николая Кузанского в пантеизме (отождествлении Бога и мира), нельзя сказать, что он целиком и полностью порывает с христианством в своей онтологии. Скорее всего его концепция, так же как и у Плотина, — панентеизм, хотя здесь сложно подобрать терминологию: не «все есть Бог» (пантеизм), а «все в Боге» (панентеизм), но в свернутом виде. Поскольку мир есть развертывание Бога, то мир вечен.

Человек есть часть сотворенного Богом мира, причем часть наиболее совершенная, потому что человек включает в себя не только материальную, телесную природу, но и духовную, умственную. Поэтому человек действительно целиком включает в себя все; человек, по выражению античных мыслителей, есть микрокосм. Однако нельзя сказать, что каждый человек есть микрокосм. Говоря это, мы говорим лишь о сущности человека. Человек есть существо, пораженное грехом. Лишь один Человек включал в Себя весь мир — Иисус Христос. Воплотившись, приняв в Себя весь мир духовно и материально, став совершенным Человеком, Бог показал людям путь не только к спасению, но и к совершенствованию, к человеческой сущности. Поэтому каждый человек, по выражению Кузанского, есть Бог, но не абсолютно.

Весьма интересна и не совсем обычна для того времени теория познания Николая Кузанского. Человек — существо божественное, поэтому он может познавать. Однако Кузанский не считает, что все познание для человека осуществляется на путях его разума. Он пытается объединить платоновскую и аристотелевскую позиции, соединяя чувственный, рациональный и интеллектуальный элементы познания. Понимая, с одной стороны, что истина нематериальна и познание истины не есть познание материальных предметов, а есть познание Бога (и в конце концов познание истины есть познание того, что мы ничего не знаем), Николай, с другой стороны, утверждает, что познание конкретной, ограниченной, а не абсолютной истины возможно и начинается с процесса чувственного восприятия. Именно оно является тем толчком, который побуждает наши органы познания к началу действия.

После чувств вступает в силу другая способность человеческого познания — воображение, которая, не выходя за пределы чувственного познания, обобщает данные, дающиеся в чувствах. Чувства и воображение — это низший уровень познания. На более высоком уровне начинает действовать рассудок, который различает и сопоставляет. Рассудок есть особая интеллектуальная деятельность, способность познания, и имеет свое собственное орудие. Рассудок не зависит от чувств, он имеет в себе идеи (или формы, говоря аристотелевским языком), которые вложены в нас при рождении Богом. Однако Кузанский не становится на позицию платоников, утверждавших, что знание в нас уже заложено до рождения. Знание появляется в нас, когда действуют органы чувств. Тем не менее разум содержит в себе в свернутом виде все эти идеи и формы, и рассудок сопоставляет и различает идеи и данные, которые поступают от воображения. Такова рассудочная деятельность нашего познания.

Высшая ступень познавательной деятельности — интеллект, или разум, который не сопоставляет, не сравнивает, а соединяет воедино все данные. Рассудок, сопоставляя и сравнивая, действует на основании закона исключенного третьего и закона непротиворечия. Разум же действует на основании других законов — он как бы видит истину целиком, он схватывает ее во всех ее противоположностях. Это интуитивное схватывание истины.

Рассудок не может познать бесконечность — а разум может. Таким образом, стремясь к бесконечности (а мы помним, что бесконечность есть Бог, максимум, обнимающий собою все противоположности), разум видит все противоположности. В результате такой деятельности ум созерцает все как бы в одной точке, так что все есть одно и одно есть все. Это Николай Кузанский называет интеллектуальной интуицией.

**Никколо Макиавелли**

Гуманисты были настроены, как мы видим, романтично и считали, что возрождение античного знания, античной философии, возвращение интереса к человеку позволят решить многочисленные проблемы того времени. Однако жизнь текла своим чередом, и гуманисты видели крушение своих идеалов. Это порождало более прагматические подходы к философии. Таким прагматиком эпохи Возрождения является Никколо Макиавелли (1469–1527).

Он родился во Флоренции в семье бедного юриста, образование получил самостоятельно: сам изучал латынь, философию и в конце концов почувствовал огромный интерес к политическим наукам. Никколо в 30 лет начинает политическую карьеру, становится секретарем правительства Флорентийской республики, много ездит по Европе. Но в 1512 г. республика пала, Медичи попадают в опалу. Макиавелли оказывается в тюрьме, подвергается пыткам, а впоследствии его ссылают во Флоренцию. Последние годы жизни он проводит вдали от политики, пишет основные свои произведения, среди которых выделяются «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия» и «Государь» (или «Монарх»).

Интереса к философии и религии Макиавелли не испытывал, но, будучи человеком своего времени, он вынужден был обращаться к вопросам философии и религии. Свое отношение к Богу он сформулировал следующим образом: Бог есть не тот Бог, Которого в виде некоего высшего существа представляют себе христиане, а некоторая фортуна, судьба, направляющая мир в соответствии со своими законами. Как у мира вещественного есть свои законы, так есть они и у мира общественного. Бог создал эти законы в виде судьбы и более в них не вмешивается, поэтому данная закономерность в обществе всегда постоянна. Человек должен познать эту закономерность и действовать в соответствии с ней. Мир, следовательно, всегда в этой закономерности одинаков, в нем всегда есть добро и зло, есть политические интересы и т.п. Государства возникают и исчезают по законам фортуны, и человек, если будет познавать эти законы, будет успешен в своей деятельности. «Судьба — это женщина, — говорил Макиавелли, — если хочешь владеть ею, надо ее бить и толкать».

Общество возникает вполне естественно из стремления людей к самосохранению. Люди объединяются — и возникает общество. Для управления обществом люди выбирают начальников. Таким образом, появляется власть, которая назначает для охраны общества армию, полицию и др. Характер функционирования и возникновения общества не имеет какой-то высшей религиозной или нравственной цели. Мораль возникает на более поздней стадии и представляет собой то, что полезно для каждого члена общества и для общества целиком. Для соблюдения морали создаются законы, для охранения людей создаются армия и власть, а для духовного единства общества создается религия.

Христианство создавалось также для духовного единства народа, но это была ошибка — христианство есть религия несовершенная, поскольку основана на культе не тех человеческих качеств, которые нужны обществу. Христианство слишком уповает на потустороннее, на загробное воздаяние и не ценит действительность, ценит слабость, а не мужество. Макиавелли стоит на позициях греческого язычества — это именно та религия, которая могла бы действительно объединить общество. В силу того, что у нас господствует христианская религия, мир наш несовершенен и власть в нем принадлежит не достойным людям, а мерзавцам. Языческая же религия возвышает мужество, добродетели, храбрость, славу — именно те черты характера, которые нужны настоящему гражданину.

Таким образом, по Макиавелли, политика абсолютно автономна; она есть порождение не морали и не религии — наоборот, мораль и религия есть порождение политики. Поэтому политическая цель есть высшая цель, для достижения которой годятся все методы. Если мы скажем, что какой-то метод безнравствен, а какой-то неприменим, потому что противоречит религиозным установлениям, то Макиавелли возражает: низшее не может быть аргументом высшему, мораль и религия сами есть порождение политики, поэтому от Макиавелли и ведет родословную знаменитая формула: «Цель оправдывает средства». Нравственность и религиозные нормы не могут служить аргументами против некоей политической цели. Критерием оценки могут быть только польза и политический успех.

Политический успех для Макиавелли есть успех общества. Он был демократом, республиканцем, но совсем не монархистом, хотя одно из его произведений и называется «Государь». Смысл и дух этого произведения заключаются в том, что хороший государь должен служить на благо обществу. Высшая цель — цель общества, а не отдельного гражданина, даже если этим гражданином являетя монарх. Поэтому не нужно измышлять никакие идеальные государства, не нужно ничего строить, нужно просто познавать реальный общественный мир и жить в этом мире.

**Пьетро Помпонацци**

Еще один мыслитель этого времени — Пьетро Помпонацци (1462–1525). Биография его может уместиться в три фразы: родился в зажиточной семье в городе Падуя, учился в Падуанском университете, а потом преподавал там же. Правда, в конце жизни несколько лет преподавал в университете города Болонья. Это был типичный университетский преподаватель-схоласт, интересующийся философией Аристотеля и Фомы Аквинского. Однако больше он интересовался Аристотелем, прочитанным сквозь призму не Фомы Аквинского, а Аверроэса. Аристотелизм Пьетро Помпонацци был более еретическим, чем католическим, хотя и самого Аристотеля, и Аверроэса Помпонации достаточно вольно интерпретирует. От аверроистов Помпонацци заимствует концепцию двух истин: есть истина философии и есть истина религии, истина философии — это истина разума (а не истина Аристотеля, подчеркивает Помпонацци), а истина религии — не истина философская, потому что религия не содержит в себе ни истины, ни лжи, она служит для житейских нужд, ибо язык веры — это язык притч и морали. Поэтому концепция двойственной истины превращается в концепцию, согласно которой истина содержится только в философии. Философия, таким образом, полностью отделяется от религии, которая не занимается истиной.

Помпонацци принадлежит трактат «О бессмертии души». Бессмертие он трактует в духе Аристотеля, а точнее Аверроэса, хотя и с некоторыми замечаниями. В вопросе о бессмертии души следует выделить два аспекта: вопрос о познании и вопрос о морали. Поскольку познание, т.е. мышление, зависит от тела и душа ничего не испытывает без тела, то душа есть форма тела (в духе Аристотеля). Поэтому разум неотделим от тела, и душа материальна и смертна.

Кроме человеческой души, есть нематериальные, интеллигибельные существа, которые способны к познанию без тела, и есть животные, низшие существа. Человек находится посередине между нематериальными существами и животными. Он может познавать и частное, как животные, и общее, как нематериальные существа. Человек может стать и тем и другим — и ангелом, и животным. Но все же душа остается зависимой от тела и смертной.

Как быть с нравственностью, если душа оказывается смертной? Оказывается, по мысли Помпонацци, нравственность не только не исчезает с принятием смертности души, а наоборот, становится собственно нравственностью. Ибо нравственность, которая строится в надежде на посмертное воздаяние, является не нравственностью, а некоторой формой эгоизма, надеждой получить за свой поступок воздаяние. Нравственность может быть только тогда нравственной, когда она ни на что не рассчитывает. Нравственность есть поступок добродетельный, направленный на самое добродетель. Поэтому вера в бессмертие души не только не утверждает нравственность, а наоборот, отрицает ее, и Помпонацци, отрицая бессмертие души, считает, что утверждает высшую нравственность.

Помпонацци ставит и вопрос об отношении Бога к миру. Для него является неразрешимой проблема оправдания существующего в мире зла. Он рассуждает так: Бог или правит миром или не правит. Если Он не правит миром, то Он не Бог, а если правит, то откуда такая жестокость? Если Бог сотворил все и является причиной каждого поступка, то почему за каждый конкретный греховный поступок отвечает человек, а не действительная причина — не Бог? Ведь именно Бог в конце концов склоняет человека ко греху.

Помпонацци видит следующий выход из этого. Не надо представлять себе Бога как личность, ибо тогда Бог будет подобен, по выражению Помпонацци, «безумному отцу». Бог есть судьба, безличный фатум, природа, начало движения, поэтому Он не несет личной ответственности за существующее в мире зло. Бог не имеет свободной воли и потому не отвечает за зло в мире.

Зло есть проявление противоречий в мире, а противоречия должны существовать, чтобы был порядок, чтобы была гармония. Поэтому зло существует для оправдания целого, оно есть необходимая часть существующего в мире блага. Религия если и нужна, то только для обуздания простого народа как некая форма самоутешения; для философа религиозная истина не имеет никакой ценности.

**ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ НА СЕВЕРЕ ЕВРОПЫ**

Северный гуманизм, северный Ренессанс имеет свои особенности по сравнению с южным, итальянским Возрождением. Во-первых, северное Возрождение гораздо менее представлено крупными философами. Во-вторых, оно более тесно связано с религией. Если в Италии философы зачастую просто порывали с Церковью, как бы не замечая ее, как это было, скажем, у Никколо Макиавелли, или просто увлекались платонизмом, стоицизмом, эпикурейством, то в Германии, Голландии и других северных странах философия была более тесно связана с христианским богословием.

В северном Возрождении в первую очередь выделяется Эразм Роттердамский. Это мыслитель, который оказал безусловное и огромное влияние на многих людей и на многие события своего времени.

**Эразм Роттердамский**

Эразм Роттердамский (1469-1536) родился в Голландии, в г. Роттердаме. Происхождения он был незнатного, более того — был незаконным сыном священника. Поэтому начинать ему приходилось, что называется, с нуля. Он поступил в школу братьев общей жизни в городе Девентере. Учеба дается ему легко, и в 1487 г. Эразм постригается в монахи, ибо для того, чтобы продолжить обучение, у него не было денег. В монастыре он пользуется богатой библиотекой, читает отцов Церкви и античных авторов. Его замечает местный епископ и берет к себе на службу. Через несколько лет епископ отправляет его в Париж, и Эразм учится в Сорбонне. Там он получает степень доктора теологии, а после этого преподает в одном из итальянских университетов. Часто ездит по Европе, в Англии знакомится со знаменитым философом и писателем Томасом Мором, автором «Утопии». Они становятся друзьями. Впоследствии Эразм будет сильно переживать казнь Томаса Мора.

К тому времени влияние Эразма Роттердамского становится достаточно сильным. Многие пытаются привлечь его на свою сторону. Ему уготована блестящая карьера, согласись он служить на пользу государства или Церкви, но Эразм избирает другой путь — он остается свободным литератором. Когда разражаются события Реформации, Эразм уезжает в веротерпимый Базель, где и живет до самой смерти.

Эразм Роттердамский был одним из наиболее плодовитых писателей эпохи Возрождения. Он много переводил, занимался издательской деятельностью. В частности, он первым обратил внимание на тот факт, что к XVI веку уже были изданы печатным способом различные варианты Библии, в том числе и ее латинский перевод, и переводы на современные языки, и только греческий текст оставался неизданным. Эразм спешит восполнить этот пробел и в течение года готовит и выпускает греческое издание Нового Завета. Текст этот получил впоследствии название «Textus receptus», до XIX в. он был основным, по которому читали Новый Завет в подлиннике. Правда, позднее усилиями многих ученых были проведены научные изыскания, в результате которых появились новые новозаветные тексты. Ошибки перевода обнаружить было несложно, поскольку Эразм очень спешил и даже, не имея последних строк Книги Откровения Иоанна Богослова, перевел их с латыни на греческий. Но хотя издание это и было несовершенным, до сих пор многие пользуются именно им.

Издал он и «Утопию» Томаса Мора, переводил античных авторов (одна из первых книг — «Пословицы», где он собрал высказывания из многих античных книг и из Библии), в частности Лукиана — язвительного римского писателя II века («Вольтера древности»). Кроме того, у него было множество и своих произведений, среди которых выделяется знаменитая «Похвала Глупости», где он в язвительной форме воздает хвалу госпоже Глупости, безраздельно правящей миром, которой все люди поклоняются. Здесь он позволяет себе поиздеваться и над неграмотными крестьянами, и над высоколобыми богословами — священнослужителями, кардиналами и даже папами.

Выделяются и его книги «Антиварвары», «Цицеронианец», «Юлий, не допущенный на небеса» (памфлет против римских пап), «Разговоры запросто». Однако нас, конечно, интересуют прежде всего философско-богословские произведения Эразма.

Стоит отметить так называемый «Энхиридион, или Оружие христианского воина» и «Диатрибу, или Рассуждение о свободе воли». Первая работа посвящена, как говорил Эразм, философии Христа. Сам Эразм считал себя истинным христианином и защищал идеалы католической Церкви, хотя многое, конечно, ему не нравилось — распущенность нравов, беззаконие, злоупотребление разного рода католическими догматами, в частности — догматом об индульгенциях, и т.д.

Однако Эразм не разделял и многих положений, которые были само собою разумеющимися в эпоху средневековья. Так, он был по духу своему просветителем, считая, что все люди созданы Богом равными и одинаковыми, и благородство их зависит не от их принадлежности по рождению к дворянскому или царскому роду, а от их воспитания, нравственности, образования. Благородство может быть только духовным и нравственным, но никак не унаследованным. Поэтому главное для Эразма состоит в воспитании и образовании человека; невоспитанного и необразованного человека он ставит даже ниже животного, поскольку оно живет в согласии со своей природой, а необразованный человек живет хуже животного, не понимая, что он должен делать.

Выступает Эразм и против особенно распространенных в эпоху Возрождения суеверий и псевдонаучных увлечений — алхимических, астрологических и т.п., причем иногда он даже перегибает палку, выступая против чудес, говоря, что чудеса возможны и необходимы, поскольку Бог существует, но они были во времена пророков, Иисуса Христа, апостолов, а сейчас тех людей, которые могли бы творить чудеса, уже нет, а потому и незачем их искать.

Выступает он и против схоластической философии и богословия. Как выпускник Сорбонны, он прекрасно знал эти дисциплины. Против схоластики он выступал по всем пунктам — и против схоластического метода, и против диспутов, и против титулов и научных степеней. Подобная философия, по утверждению Эразма, совершенно бесполезна, так как не ведет к истине и добродетели, а именно к совершенствованию в добродетелях нужно прежде всего направлять усилия человека. Философия должна быть моральной, только такая философия может быть названа истинной философией Христа. Философия должна решать задачи человеческой жизни, проблемы человека, а этого не замечала схоластическая философия. Философия должна присутствовать во всей жизни человека, вести его по жизни — именно этой теме посвящено основное произведение Эразма «Оружие христианского воина» (1501).

Главное для христианина, как указывает Эразм, это книги Священного Писания. Однако Библия написана таким образом, что не многие могут понять и правильно истолковать ее положения. Если даже святые отцы зачастую спорили друг с другом, толкуя то или иное место Библии, то что говорить о нас? Причина этого состоит в том, что Бог, снисходя к слабости человеческого разума, вынужден был говорить намеками, иносказаниями, притчами. Поэтому мы должны толковать эти притчи, чтобы правильно понять тот смысл, который Господь вкладывал в Свои слова. Нужно восходить от чувственного, т.е. от буквы, к умопостигаемому, к таинству.

Этот метод уже был разработан отцами Церкви, и Эразм совсем не претендует на то, чтобы считать себя его основоположником. По мнению Эразма, его разработали Августин, Амвросий Медиоланский, Иероним, Ориген, Дионисий Ареопагит. Но прежде всего он ценит умение апостола Павла правильно истолковать слова Спасителя и считает его первым среди всех философов.

Эразм Роттердамский стремился систематизировать и изъяснить учение Христа таким образом, чтобы оно было понятным для любого человека. Он опирался прежде всего на Новый Завет. Ключом к его пониманию были произведения платоновской школы. Лучше всего, как считал Эразм, в применении этого метода толкования Нового Завета преуспел Ориген. Прибегать к методу античных философов не зазорно для христианина, поскольку, как пишет Эразм, для чистых все чистое. Мы не должны этого стыдиться и бояться, как и отцы Церкви не боялись применять языческую мудрость для понимания истин Священного Писания.

Следуя мыслям апостола Павла, Эразм пишет, что началом любой мудрости является познание самого себя. Конечно, Эразм понимает, что этот тезис высказан Сократом и подхвачен всей дальнейшей античной философией, но он уверен, что апостол Павел также следовал методу самопознания. Апостол считал предмет познания самого себя настолько сложным, что даже не осмеливался сказать, что он решил эту проблему. Тем не менее человек в борьбе со страстями должен прежде всего познавать самого себя, свою душу, свое тело, свои страсти, чтобы уметь их преодолевать, ибо главное для христианина — это не не иметь страстей, но не давать им господствовать над собой.

Человек, по мнению Эразма (а точнее, по мнению Оригена и апостола Павла), состоит из души, духа и тела. Тело — низшая часть человека, оно хуже даже, чем у животных. Дух — это тот свет, который осеняет человека: свет истины, свет добра, свет спасения. Душа связывает дух и тело, она может направлять свои усилия или к телу, или в сторону духа. Таким образом человек становится или безнравственным, или нравственным. В этом и состоит добродетель человека — в правильном направлении усилий собственной души. Душа может стать или хуже животных, или лучше ангелов — в зависимости от того, каким станет человек. Апостол Павел называл дух внутренним человеком, а страсть — телом, плотью, внешним человеком. Цель человека — стать духом, в этом плане и должно реализовываться стремление познать самого себя.

В познании самого себя человеку мешают три зла: слепота незнания, затуманивающая разум; страсти, идущие от плоти; немощность человеческого естества. Поэтому и порядок направления усилий человека состоит именно в избавлении от этих трех зол. Сначала нужно знать истину, преодолеть слепоту незнания, затем преодолеть свою плоть, т.е. ненавидеть зло, а затем преодолеть свою немощность, т.е. быть стойким в преодолении своих страстей. Далее в «Оружии христианского воина» Эразм описывает способы реализации этого метода. На этом нет необходимости останавливаться, ибо Эразм зачастую повторяет обычные, тривиальные для любого христианина истины: веруй во Иисуса Христа, читай Священное Писание, слушайся Бога целиком, а не выбирай лишь некоторые положения, которые тебе нравятся, и т.д.

Другая работа, которая интересует нас, непосредственно связана с общественной ситуацией в Европе в XVI веке — с Реформацией. Думаю, что учение Мартина Лютера вы наверняка будете изучать в курсе сравнительного богословия, но там лютеранство, кальвинизм и др. изучаются как целостные сложившиеся системы. Мы же затронем исторический аспект этой проблемы.

**Мартин Лютер**

Мартин Лютер (1483–1546) был сыном рудокопа, добившегося некоторого положения в обществе. С детских лет Мартин привык к тяжелому труду и лишениям и оставался всю свою жизнь грубоватым человеком, близким к простому народу. Учился Лютер в Эрфуртском университете (отец хотел видеть его юристом), там у него проявился интерес к философии и богословию. Он читает книги номиналистов и разного рода мистиков, в частности знаменитого немецкого мистика Мейстера Экхарта.

В 1505 г. Лютер поступает в августинианский монастырь в Эрфурте — как он сам говорит, из-за страха Божьего гнева. Этот страх перед Богом был главенствующей доминантой поведения Мартина Лютера. Он все время чувствовал себя виновным человеком, над которым вот-вот должен разразиться Божий гнев, так что настоятель монастыря даже вынужден был часто успокаивать Лютера, напоминая ему о том, что Бог может не только гневаться — Он любит нас.

Чтение мистиков укрепляет в Лютере веру в то, что спасение может быть достигнуто не благими делами, а верой в Иисуса Христа, личным общением с Богом. Так постепенно он приходит к мысли, что «только верою оправдывается человек». В эпоху европейского ренессанса было легко прийти к этому положению, ибо католицизм благими делами зачастую считал отнюдь не то, что считаем мы. Известный догмат об индульгенциях (о сокровищнице благих дел) приводил к порочной практике. Этот догмат вошел в практику католической Церкви достаточно поздно (во II тысячелетии) и гласил, что разные люди достигают в своей жизни разных результатов. Одни делают недостаточно благих дел для спасения и попадают в ад, а другие люди (святые) делают так много благих дел, что их остается в избытке и для других. Этот избыток хранится в так называемой сокровищнице благих дел, и любой человек своими делами на пользу Церкви может к нему приобщиться. Таким благим делом считалось и денежное вспомоществование. Если человек давал деньги Церкви, ему выдавали индульгенцию — подтверждение. На практике все выглядело просто: человек шел в церковь, покупал индульгенцию, и считалось, что он получил часть благодати от какого-нибудь святого — скажем, Франциска Ассизского или Фомы Аквинского.

Такие «благие» дела не могут оставить равнодушным любого нормального человека. У Мартина Лютера это вылилось в вывод о том, что никакие добрые дела не нужны — достаточно лишь веры в Иисуса Христа, чтобы спастись.

Лютер чрезвычайно благоговел перед Эразмом Роттердамским, хотя, все более и более возрастая как мыслитель и богослов, он постепенно терял уважение к Эразму. Ибо, как сказал впоследствии Лютер, в Эразме больше человеческого, чем божественного. Нападал он и на Аристотеля, считая его язычником и потому неприемлемым для христианина, и на схоластику за ее метод, за уход от реальной человеческой жизни.

В октябре 1517 г. Мартин Лютер выставляет у дверей дворцовой церкви в Вюртенберге знаменитые 95 тезисов об индульгенциях, с которых и ведет свое начало эпоха Реформации. Сначала к Лютеру относятся лояльно, пытаются его образумить, даже папа римский не сразу порывает с ним, вставая поначалу на его защиту. Но потом, когда начинаются народные волнения, и крестьяне громят католические храмы, отношение к Лютеру меняется. Выпускается папская булла об отречении его от Церкви. Сам Лютер пугается последствий, к которым привела его деятельность, и осуждает крестьян и вообще чернь за разрушение храмов. Но факт остается: началась Реформация с крестьянскими войнами и другими насильственными действиями.

Эразм вначале сочувственно относился к Лютеру, последователи Эразма даже поздравляли Лютера с победой над католической церковью, чьи положения Эразм принимал не целиком. Впоследствии же Эразм начинает вести открытую полемику с Лютером, хотя многие современники говорили, что именно Эразм «снес то яйцо, которое впоследствии высидел Лютер», что корни лютеровской Реформации находятся все-таки в гуманистической философии Эразма.

Одна из проблем, которая возникала в философии и Эразма, и Лютера, — проблема свободы воли. Лютер утверждал, что воля человека подобна вьючному животному, от которого не зависит, какой всадник его оседлает. Так и от воли человека не зависит, какой всадник его оседлает — Бог или сатана. Человек не имеет свободной воли, все его действия предопределены свыше. Люди от своего рождения (и даже от сотворения мира) предопределены — одни к спасению, другие к вечному осуждению.

С критикой такой концепции и выступил Эразм, написав свое произведение «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли». В ответ на это произведение Лютер написал гораздо более объемный труд «О рабстве воли». Эразм ответил небольшим произведением, которое называется «Сверхзащита».

Оба мыслителя в данном споре апеллировали к блаж. Августину, а Лютер, кроме того, упрекал Эразма в возрождении ереси пелагианства. Лютер говорил, что, согласно Августину, после грехопадения воля человека стала несовершенной и приобрела направленность ко злу. В человеке обнаруживается необходимость греха, и законом его воли становится необходимость грешить. Поэтому падший человек становится рабом греха и теряет свободу воли. Только Бог может направлять одних людей к спасению, а других — к осуждению.

Однако Августин не совсем отрицал свободу воли. Мы помним, что он испытал огромное влияние Плотина и был благодарен ему за то, что тот подсказал ему решение проблемы добра и зла: зло не имеет субстанциальной основы; субстанциально существует лишь добро. Поэтому если человек остался человеком, то и природа его осталась доброй. Она стала извращенной, но осталась доброй; человек не может извратиться настолько, что станет злым, — зла не существует как некоей субстанции. Человек не стал злым окончательно, но лишь приблизился к злу, к «ничто».

Человек и после грехопадения остался человеком, т.е. существом, способным совершать добрые дела. Но отличие человека от Адама и Евы состоит в том, что они делали добрые дела исключительно из любви к Богу. Именно это и делает доброе дело действительно добрым. Падший человек делает добрые дела исходя из других соображений — эгоистических или любых других мирских, но никогда — из любви к Богу. Всегда в человеке присутствует какой-то земной момент, каким бы нравственным он ни был. Именно поэтому Августин и делает вывод, что человек всегда грешит. Если он делает благой поступок, но не из любви к Богу, — это и есть грех. Это не отрицает свободы человека, но он не может достичь такой же свободы, какая была у Адама, — свободы совершать поступки исходя из любви к Богу. Благодать для того и дана человеку, чтобы он освободился от своей греховности и направил свою собственную волю на путь спасения.

Таким образом, Августин пытается соединить необходимость благодати с наличием свободы — и это делает весьма изящно. Так что учение Августина становится впоследствии одним из наиболее распространенных учений. Богословы по-разному извращали это учение. Один из таких примеров — учение Лютера.

Эразм Роттердамский также апеллировал в этом споре к Августину и защищал наличие у человека свободы воли. Прежде всего, он утверждал, что об этом свидетельствует само Священное Писание, хотя там есть и тайны, о которых Бог пожелал, чтобы мы о них не знали, но многие места прозрачны и явны. Мнение Лютера, что всем в мире движет необходимость и что у человека нет никакой свободы, совершенно бесполезно, ибо тогда получается, что Бог Сам творит в нас и добро и зло, а потому, творя добро, как бы Сам награждает Себя за это добро, а творя зло, потом наказывает людей за то зло, которое Он в них совершил.

Эта концепция совершенно превратно учит о Боге, вселюбящем существе, а к тому же подрывает нравственность, потому что человек теряет всякую надежду на спасение, не находя никакой основы для борьбы со своими страстями, со своей плотью.

Поскольку Лютер чаще всего цитирует Писание, то и Эразм прибегает к этому методу, цитируя Писание в подтверждение своих положений. Но в Писании, соглашается Эразм, есть много мест, которые говорят о том, что у человека действительно нет никакой свободной воли. Поэтому Эразм прибегает к методу аллегорического толкования, говоря, что Писание, и особенно эти неясные места, следует толковать аллегорически. Особенность же Лютера и вообще всех реформаторов состоит в утверждении, что Писание не нужно толковать, — если Бог захотел что-то сказать людям, Он сказал это именно так, а не иначе. Поэтому Писание само по себе ясно, и каждый человек, читая его, должен понимать все так, как сказано.

Отвечая на это, Эразм ссылается на отцов Церкви, говоря, что даже они часто противоречат друг другу в толковании одних и тех же мест. На это лютеране отвечали, что отцы Церкви — это всего лишь люди, которые могут ошибаться. Но кто же тогда дает истинное толкование? Лютеране: те, в которых есть Дух. А как определить, в ком есть Дух и почему нет Духа у отцов Церкви? Лютеране: проповедь Евангелия завершилась с апостолами и возобновилась лишь сейчас. Но почему вы уверены, что Святой Дух есть в вас? Докажите это чудесами. Ведь даже апостол Павел доказывал это чудесами, не говоря уж об отцах Церкви. На это лютеране отвечали, что чудес уже нет, да и Писание достаточно ясно, так зачем же его толковать и доказывать, что в нас есть Святой Дух? Но тогда почему противоречили друг другу отцы Церкви? Возникает порочный круг. Его блестяще воспроизводит Эразм в своей книге.

Он приводит рассуждения Августина о том, что Адам был создан с непорочной и свободной волей (у свободы человека была и формальная, и качественная сторона). Теперь в нас воля и особенно разум затемнены грехом, но воля испортилась не настолько, чтобы мы не могли служить благу. Благодать помогает нам направить на это свои усилия.

Не буду подробно приводить дальнейшие рассуждения Эразма, поскольку большая часть «Рассуждения о свободе воли» состоит из огромного количества цитат из Священного Писания, подтверждающих наличие у человека свободной воли, с чем трудно спорить, и аллегорического толкования тех цитат, которые вроде бы отвергают наличие свободной воли. Но Эразм делает характерный для эпохи Возрождения, хотя и несколько неожиданный вывод: приводя в основном августинианские методы, он говорит, что лучше всего проблему решил Лоренцо Валла, и приводит его аргументы, которые повторяют Августина (предвидение событий отнюдь не исключает их наступления; свобода и предопределение не исключают, а предполагают друг друга и др.).

Мы ознакомились с ренессансной философией возрожденческой Италии, затем увидели, как Возрождение проявилось на севере Европы, в Германии, где оно приняло формы религиозной революции. Наиболее значительным философом Возрождения во Франции считается Мишель Монтень.

**Мишель Монтень**

Мишель Монтень родился в 1533 г. в дворянском роде; отец его был весьма знатным человеком и заседал в Бордоском парламенте. Мать была крещеная еврейка. Мишель получил хорошее образование, прекрасно знал древние языки (греческий и латынь). Он учится в колледже в Бордо, затем идет по стопам отца и занимается политикой (некоторое время был даже мэром г. Бордо, поддерживал партию короля), но в 70-е годы XVI в. уединился в своем родовом замке и до конца своих дней занимался только литературной деятельностью, писал свои знаменитые «Опыты». Здесь он и умер в 1592 г.

Монтень является родоначальником нового литературного жанра — эссе. Его «Опыты» — это собрание различных эссе, написанных живым французским языком (не латынью), чтобы как можно больше людей познакомились с его произведениями, ибо он считал, что пишет главным образом для них.

Для Монтеня основная проблема — проблема человека, но не того, что занимает центральное место во вселенной, как у Пико делла Мирандолы, а человека обычного, конкретного. Это новый предмет для философии, в соответствии с ним Монтеннь придумывает и новую форму изложения своей философии.

Философия, по мысли Монтеня, должна вернуться к повседневной жизни. Орудием для этого является самопознание. Монтень призывает отказаться от любых авторитетов и школ, ибо они не могут привести человека к знанию. Поэтому он критикует схоластику, ибо она не истинна, так как основана на традициях, а не на четком и прочном философском фундаменте, который проверен и доказан.

Подлинная философия может быть только свободной, не принимающей на веру никакие доводы и положения. Поэтому она существовала в античном мире, но схоластика ушла от нее, и один из признаков того, что она не является подлинной философией, — то, что схоластика везде одинакова. Подлинная философия всегда свободна. Как разнятся друг от друга свободные люди, так разнятся друг от друга и философии. Такое разнообразие философских школ мы видели именно в античной Греции, поэтому античная философия и есть истинная свободная философия.

Главный порок для философии, по мысли Монтеня, это власть авторитета, отсутствие свободы. Поиск истины в такой философии подменяется толкованием, экзегетикой. А подлинная философия говорит о человеке, о его конкретных нуждах, о его радостях и болях, горе и счастье, и поэтому подлинная философия, как и подлинный человек, радостна и счастлива.

Потому и вносит Монтень новый метод в философию; этим же обосновывается и его выбор приоритетов среди античных философов. Монтеня не интересуют ни Платон, ни платоники, ни перипатетики (Аристотеля он не любит, потому что это философ, канонизированный схоластикой), наиболее близки ему скептики.

Несколькими десятками лет ранее были опубликованы трактаты Секста Эмпирика (вначале «Три книги пирроновых основоположений», а потом и «Против ученых»). Эти трактаты были изданы с целью предотвращения религиозных войн. Издатель Эрве, найдя книги Секста Эмпирика, подумал, что скептические аргументы могут дать людям понять, что истину они не знают, а потому не стоит спорить о том, в чем ты не можешь быть абсолютно уверен. Такая антиреформаторская направленность издателей Секста Эмпирика и привела к появлению книг этого античного скептика.

Трактаты Секста Эмпирика, однако, не стали очень известными. Реформаторы Лютер и Кальвин мало интересовались философией и даже, наоборот, упрекали в скептицизме других философов (в том числе Эразма). Монтень же стал тем философом, который популяризировал идеи античных скептиков.

В свое время вышла работа испанского богослова Раймунда Себундского, в которой тот, сам будучи католиком, пытался, оставаясь на томистских позициях, доказать невозможность рационального доказательства бытия Бога. На него ополчилась католическая церковь, и Монтень пишет «Апологию Раймунда Себундского», где пытается доказать справедливость положения Раймунда, что человеческий разум не может доказать бытие Бога. Но поскольку вопросы религии Монтеня, собственно, не интересовали, то это был лишь повод для возобновления интереса к скептическим аргументам.

Работа «Апология Раймунда Семундского» — это талантливый пересказ книг Секста Эмпирика, его аргументов, изложенных в не столь стройной форме, как в «Трех книгах пирроновых положений», а в форме эссе. «Апология» сводилась к тезису, что человеческий разум ничего не может доказать, в том числе и существование Бога.

Со временем благодаря влиянию, которое Монтень оказывал на современную ему Европу, идеи скептиков стали все глубже проникать в умы философов. Уже после Монтеня разражается настоящий скептический кризис, сменяющий то увлечение платонизмом, которое существовало в возрожденческой Италии. Преодолеть этот кризис сможет впоследствии лишь Рене Декарт.

Однако сам Монтень не был столь последовательным скептиком, как пирроники. Его скептические аргументы в основном были направлены против религиозного фанатизма. Как язвительно выражался Монтень, поджаривать человека ради следования некоторым положениям значит придавать им слишком большое значение. Самая большая ценность для Монтеня, конечно же, человек; никакие догматы и положения не могут по своей ценности сравниться с человеческой жизнью. Именно поэтому он и пишет «Апологию», поэтому и распространяет идеи скептиков.

Сомнения Монтеня направлены против общепризнанного, против традиций — т.е. того, что давно уже следовало изжить, преодолеть, что существует не потому, что является истиной, а потому, что люди привыкли в это верить, привыкли не сомневаться. Для того чтобы человек познал истину, необходимо сомнение во всем. Именно самоуверенность порождает все человеческие пороки. Чтобы прийти к истинному знанию, необходимо для начала убедиться в том, что человек ничего не знает. Именно для этого и используются скептические аргументы. Начиная с того момента, когда человек очистит себя от различных предрассудков, и начинается истинное познание. Поэтому скептицизм для Монтеня — не цель, не конец, а начало истинного философствования. Скептицизм есть средство очищения нас от различных предрассудков, в том числе философских и религиозных.

Но скептицизм есть не только начало познания, но и его результат, потому что чем больше человек познает, тем больше он убеждается в слабости своего знания, недостаточности своих познаний. Поэтому, не отвергая знания вообще, Монтень утверждает относительность знания: человек кое-что знает, но абсолютного знания у него быть не может. Процесс познания, по Монтеню, бесконечен. Знания начинаются от ощущений, но ощущения сами по себе текучи, как показывают тропы Энесидема, да и сам мир текуч, поэтому знание о мире хотя и возможно, но недостоверно.

Антирелигиозная направленность у Монтеня (антирелигиозная — т.е. антисхоластическая) соседствует с антиантропоцентристской позицией, утверждающей, что все, что существует в мире, существует для человека. Монтень же указывает, что человек есть часть природы — разумная, нравственная, но всего лишь часть. Поэтому человек должен признать тот неумолимый факт, что он живет по законам природы и, действуя согласно этим законам, может обрести свободу. Здесь явно повторяется стоический тезис, что свобода есть действие в согласии с необходимым, неумолимым законом природы.

Мишель Монтень возражает и против антропоморфного понимания Бога. Если о Боге и можно говорить, то только как о существе, безмерно превосходящем любые описания. Нельзя говорить о Боге как о человеке, наделяя Его такими категорями, как разум, воля, любовь и т.д. Бог находится выше всего, поэтому Он настолько выше мира, что отношение к нему у Него, как к весьма далекому предмету. Бог ничего не выделяет в этом мире, для Него все одинаково — и человек, и лист на дереве. Человек не должен кичиться своим положением, потому что для Бога все равны. Каждая часть природы для Бога одинакова, и управляет Он всем одинаково.

Разные религии потому и существуют, что они по-разному представляют далекого и непознаваемого Бога. В каждой религии, по мысли Монтеня, есть часть истинной религии, и христианство не должно претендовать на то, что оно есть религия истинная. Он доказывает это тем, что некоторые христиане по своим моральным качествам гораздо хуже, чем многие атеисты и язычники.

Принадлежность человека к той или иной религии определяется, по Монтеню, его национальностью. «Мы католики в такой же мере, как мы французы», — пишет он. Поэтому нравственность нужно строить не на религиозных, а на природных основаниях. Основы нравственности заложены в самой природе, а поскольку природа ничего не говорит нам о бессмертии нашей души, то душа не бессмертна и умирает вместе с телом. Но это не разрушает нравственность, и Монтень, как задолго до него Пьетро Помпонацци и некоторые аверроисты, повторяет тезис о том, что отсутствие веры в бессмертие души и надежды на загробное воздаяние не устраняют, а вносят истинную нравственность. Не веря в загробное воздаяние, человек лишается эгоистических основ своей жизни и живет по истинно нравственным законам. Эти нравственные законы устанавливаются природой; познавая их, человек живет нравственной жизнью.

Этика Монтеня перекликается с этикой эпикурейской, согласно которой человек, с одной стороны, должен прожить незаметно, довольствуясь благами, которые дает ему природа и не выдумывая излишних роскошеств (Монтень понимает Эпикура в аутентичном его смысле), а с другой — смысл и цель человеческий жизни состоят в стремлении к счастью. Поэтому и этика Монтеня жизнерадостна в эпикурейском смысле слова. Цель жизни может состоять только в самой жизни.

**Джордано Бруно**

Другим мыслителем, сильно повлиявшим на современную ему эпоху, был младший современник Монтеня — Джордано Бруно. Он родился в 1548 г. в г. Нола близ Неаполя и был сожжен на костре на Площади цветов 17 февраля 1600 г.

Джордано родился в семье мелкого дворянина, учился в местной латинской школе, затем слушал лекции в Неаполитанском университете. Чтобы продолжить образование, поступил в доминиканский монашеский орден в 1565 г. Однако Бруно не вписывался в рамки ордена. Он проявляет свободомыслие, начинается инквизиционный процесс, и Бруно бежит в Рим в 1576 г., потом странствует по Италии, а затем уезжает в Женеву, где его начинают преследовать уже не католики, а кальвинисты. Он попадает в тюрьму, выйдя из которой, уезжает во Францию и живет в Тулузе, преподавая в местном университете. После этого он уезжает в Париж, где также преподает философию. В 1583 г. он переезжает в Лондон (разумеется, не по своей воле), где живет до 1585 г., и это один из наиболее плодотворных периодов его жизни. Он пишет здесь большинство своих произведений в форме диалогов (выделяются два диалога — «О причине, начале и едином» и «О бесконечности, вселенной и мирах»; оба написаны в 1584 г. в Оксфорде), преподает в Оксфордском университете. Но вновь уезжает из Англии — сначала во Францию, потом в Германию. Преподает в Вюртемберге, где подвергается преследованиям со стороны лютеран. Бруно опять странствует и вынужден в конце концов вернуться на родину, в Италию.

В Венеции он устраивается домашним учителем к одному из патрициев (в Падуанский университет его не допускают). Хозяин начинает донимать Джордано требованием, чтобы тот рассказал ему о его тайном знании и поспособствовал его власти над миром. Бруно вынужден уехать. Хозяин, обидевшись, заявляет инквизиции о том, что у него жил еретик. Инквизиция хватает Бруно и в 1592 г. заключает в тюрьму — сначала в местную, венецианскую, а через год — в римскую. Восемь лет он находился в заточении, но не отказался от своих убеждений. 17 февраля 1600 г. Бруно был сожжен на костре. Известна его фраза после того, как произнесли приговор: «Вам должно быть гораздо более страшно выносить свой приговор, чем мне его выслушивать».

Что же это за ересь, в которой обвинили Джордано Бруно? Атеистическая пропаганда чаще всего говорила, что он был сожжен за свои научные убеждения.

Основная проблема Бруно обусловлена его философскими привязанностями. Его главным учителем был Николай Кузанский. Повлияли на него и мусульманские средневековые философы Авиценна и Аверроэс, а также естественнонаучные взгляды Николая Коперника. Их учения он и пытался синтезировать в своем учении, которое в целом является возрождением неоплатонизма.

В работах Бруно все время встречаются известные нам неоплатонические термины: «единое», «ум», «душа», «материя». Правда, понимает он их не как Плотин (не как уровни бытия), а в духе Кузанского, для которого Бог есть максимум и минимум, высшее единство мира. Для Джордано Бог также является Единым, что является исходным пунктом для понимания мира. Единое есть и причина бытия (ибо Бог есть Единое), и само бытие (ибо все бытие едино). Поэтому Бог и мир есть одно и то же. В мире соединяются все его противоположности — возможность и действительность, дух и материя. Мир не рождается и не уничтожается, поскольку мир и Бог есть одно и то же.

Собственно, у Джордано Бруно мы видим одно из наиболее последовательных выражений пантеистической концепции. Поскольку Бог бесконечен, постольку и мир бесконечен; поскольку Бог, будучи максимум, является и минимумом, постольку Он содержится и в каждой точке этого мира. Каждая часть, каждый атом мира есть одновременно и Бог. А поскольку движущим механизмом мира (тем началом, которое приводит мир в движение и одушевляет его) является Бог, постольку же в силу совпадения минимума и максимума каждая часть мира является Богом и потому каждая часть мира, каждый его атом имеют источник движения сами в себе. Мир и Бог тождественны, поэтому мир развивается сам.

В мире, как и в Боге, совпадают все противоположности, поэтому нельзя разделять мир на материю и форму. Будучи противоположностями, они совпадают, поэтому нельзя помыслить материю без формы, как и форму без материи. Поэтому же нельзя и определить Бога, ибо определение предполагает некоторое ограничение, а Бог, включая в Себя все определения, все противоположности, превосходит какое-либо определение. В Боге совпадают единственность и множественность, минимум и максимум, прямая является одновременно и кривой (явное заимствование у Николая Кузанского), холод одновременно является теплом, возникновение предполагает уничтожение и т.д. Весь мир постоянно изменяется, и ничто не тождественно самому себе. Такое же изменение есть и в Боге.

Джордано Бруно возражает против аристотелевского разделения материи и формы и указывает, что не существует никакой первоматерии. Материя и форма существуют всегда вместе, поэтому материя вечна. Мир не сотворен во времени, он так же бесконечен и вечен, как и Бог.

Материя развертывается самостоятельно (повторение термина Николая Кузанского о развертывании мира из единого). Материя имеет сама в себе способность к образованию форм и потому не мыслится вне формы. Именно так — как способность материи к самоформированию — и понимает Бруно душу мира, плотиновскую третью ипостась бытия. Душа — это всеобщая форма мира. Она есть и внутри материи как форма, присущая материи, и некоторое начало, объединяющее материю. Поэтому весь мир одушевлен, весь мир сам несет в себе жизненное начало.

Во вселенной, которая, как и Бог, является бесконечной, нет никакого центра. Ни землю, ни человека мы таковым считать не можем. Во вселенной все однородно, любая точка может быть одновременно названа и центром, и окружностью (и здесь очевидно влияние Николая Кузанского). Земля не находится в центре мира, а является одной из планет, которых в мире бесконечное множество. Здесь на основании агрументов, почерпнутых у Кузанского, Бруно одновременно критикует и концепцию Коперника, который остановился на изменении геоцентрической системы на гелиоцентрическую, оставив тем не менее сферу неподвижных звезд. Джордано возражает против этого и вслед за Николаем Кузанским утверждает, что мир бесконечен. Звезды — это такие же солнца, они тоже могут иметь вокруг себя планеты, на которых тоже может быть жизнь.

Таким образом, вместо плотиновской эманации и развертывания Николая Кузанского Бруно отождествляет Бога и природу. Бог не находится вне вещей, а содержится в самих вещах; Он есть внутреннее начало мира, а не находится над миром.

В теории познания Бруно следует за мыслью Николая Кузанского и повторяет ту же самую иерархию способностей человека: ощущения, обобщение, рассудок, интеллект, ум. Каждый раз человек, начиная свои познания от чувственных вещей, обобщает чувства, абстрагируется от них, делает обобщение, а затем производит рассудочный анализ, восходя от них к некоторым определениям, а затем от определений восходит еще выше — к мистическому созерцанию всего во всех противоположностях. Превосходя ограниченность дискурсивного мышления, ум созерцает Бога, объединяющего в Себе все противоположности.

Однако познание человеком Бога не самоцель. Бруно расходится с Плотином, утверждая, что знания имеют, кроме спасения человеческой души, еще и практическую цель: познавая мир, человек может создавать некую практическую магию (по терминологии Бруно) и таким образом управлять природными явлениями и совершенствовать человеческую жизнь.

Бруно отрицает личное бессмертие. Душа после смерти соединяется с Единым, поэтому человек должен искать смысл жизни в самой жизни. Главное для человека — постоянный труд по совершенствованию себя и мира. Именно в труде, в господстве над миром и состоит назначение человека. Вместо религии откровения Бруно настаивает на том, что должна быть религия разума.

Таким образом, преследование Джордано Бруно со стороны католической церкви не было преследованием за его естетвеннонаучные убеждения. Бруно не был самостоятельным ученым, его естественнонаучная теория была лишь фрагментом, заимствованным им у Николая Коперника, аспектом его пантеистического философско-религиозного учения.

Глава: Философия нового времени. Галилео Галилей. Френсис Бекон

**Галилео Галилей**

Галилео Галилей (1564–1642) происходил из знатного, но бедного флорентийского рода. Закончил медицинский факультет Пизанского университета, впоследствии преподавал математику там же, а еще позднее — в Падуанском университете. Изучает античную математику, античную философию, пишет ряд произведений, среди которых выделяется основное: «Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой» (1632).

В 1633 г. состоялся суд над Галилеем, на котором произошло его отречение от астрономических воззрений, после чего Галилей продолжал заниматься своей научной деятельностью.

В качестве философа Галилей, как и многие философы Средневековья, исповедует теорию двух истин. По Галилею, есть две истины: истина, изложенная в Св. Писании, и истина, изложенная в книге природы. Они не противоречат друг другу, поскольку Св. Писание является книгой Божественного откровения, а книга природы — книгой Божественного творения. Но познавать эти две книги мы можем разными способами. Оба они самостоятельны: познавая Св. Писание путем откровения, путем веры, или познавая книгу природы путем разума, мы приходим в конце концов к одним и тем же положениям. Св. Писание, по мысли Галилея, безошибочно, ошибаются его толкования. Здесь Галилей занимает антисхоластическую позицию. Библию не следует понимать буквально; главное в понимании Библии — аллегорическое ее исследование. Но когда человек изучает природу, он должен изучать именно природу, а не смотреть на Библию, иначе происходит подмена методов и пользы от такого исследования не будет.

Из других философских положений, кроме теории «двух книг», следует выделить учение о первичных и вторичных качествах (учение, впервые изложенное античными атомистами Левкиппом и Демокритом): материальные тела содержат в себе объективно первичные качества (протяженность, размеры, вес и плотность) и вторичные, которые самим вещам не присущи, а являются лишь отражением этих качеств в человеческом уме.

Но главная заслуга Галилея в том, что именно он стал основоположником современного научного естествознания. В чем состоит та революция, которую он совершил?

Обычно смысл ее сводится к нескольким положениям. В частности, утверждается, что новая физика, новая наука отошла от умозрительных принципов средневековой науки и стала больше опираться на эксперимент и опыт. Это положение верно и одновременно ошибочно. Иногда говорят, что наука стала деятельной, перешла от созерцания к деятельности. В этом несколько больше истины, но не намного. Утверждают также иногда, что наука Нового времени стала отдавать приоритет физическим способам исследования перед другими. Это также не совсем верное наблюдение, поскольку основное отличие науки Нового времени от науки средневековой и античной состоит в другом.

Современная наука возникла именно в 17 веке трудами Галилея и многих его последователей. Это факт, не подлежащий сомнению, и особый феномен человеческого знания: науки в современном смысле не было ни в Средневековье, ни в античности. Переворот, который совершил Галилей, конечно, был сделан не в одиночку. Во многом его положения существовали уже в работах Пико делла Мирандолы и Николая Кузанского.

Одно из главных положений современной науки состоит в утчверждении однородности пространства, однородности всего мира. Античная и средневековая культура всегда рассматривали мир иерархически. Предметы мира отличаются не только количественно, но и качественно. Скажем, по Аристотелю и томистской физике, есть сфера эфира, сфера звезд, где возможно совершенное движение (на земле движение несовершенно). Галилей и до него Джордано Бруно полностью отвергают такую точку зрения, утверждая, что все части мира подчиняются одним и тем же законам. Одно из следствий этого античного и средневекового принципа было представление о естественных и неестественных местах. Как объяснял Аристотель и вслед за ним средневековые физики падение тела? Тело движется вниз, поскольку низ является естественным местом тела. Почему огонь поднимается вверх? Потому что верх является естественным местом огня, там же находится эфир (огнеподобная сущность, квинтэссенция, пятая субстанция).

Естественного места не существует. Галилей полностью отвергает какое-либо качественное рассмотрение мира. В мире существуют только количественные принципы. И еще один принцип, показывающий, что Галилей полностью отрицает средневековое мировоззрение, и античное в том числе. Галилей произносит фразу, впоследствии ставшую афористичной: «Книга природы написана языком математики».

Вся средневековая физика вслед за Аристотелем утверждала, что математическое познание не имеет никакого отношения к природе. Мы помним аристотелевскую классификацию наук: кроме философии есть еще физика и математика; физика изучает подвижные сущности, существующие самостоятельно, а математика изучает неподвижные сущности, существующие несамостоятельно. Поэтому математика и физика разделены по своим предметам. Как может неподвижное число относиться к подвижным предметам? Математика к природе не имеет никакого отношения.

Галилей исходит из другой концепции — пифагорейско-платоновской. Ведь он родился во Флоренции, а традиции флорентийско-платоновской академии оставались в этом городе на долгие годы, и Галилей изучал труды и Платона, и флорентийских платоников. Эти идеи (в частности Пико делла Мирандолы) Галилей сформулировал таким образом, что человек познает мир посредством числа.

Вспомним платоновский диалог «Тимей», в котором говорится, что мир состоит из куба, октаэдра, додекаэдра и других првильных геометрических фигур. Казалось бы, странное положение. Однако если вспомнить, что античная математика не знала другой математики, кроме арифметики и геометрии, то как еще Платон мог выразить ту мысль, что в основе мира лежит число? Не какие-то демокритовские атомы, а именно число, которое человек может познавать, а познавая его, человек познает природу. Поэтому Галилей формулирует принцип, согласно которому книга природы написана языком математики. Именно от Галилея и берет свое начало современное математическое естествознание. До Галилея само понятие формулы, тем более формулы, описывающей движение, было просто бессмыслицей. Если число и может что-то выразить, то лишь некую статику, сосчитать неподвижные предметы, но описать движение — это противоречило определению, согласно аристотелевской физике.

Сама по себе аристотелевская физика, конечно, была замечательной вещью. Она исходила из опоры на чувственное познание. Аристотель отошел от Платона в том, что его не устраивала теория идей и он стремился вернуться к миру реальному. Вся средневековая физика вслед за Аристотелем была также физикой, ориентированной на чувственное познание.

Что мы видим в реальном мире? Мы видим, что предмет может быть приведен в движение лишь тогда, когда на него действует какая-то сила. Это и было одним из основных принципов аристотелевской и средневековой физики. Галилей формулирует принцип противоположный, известный как принцип инертности: любо тело, приведенное в движение, будет находиться в состоянии движении или покоя до тех пор, пока какая-нибудь сила не выведет его из этого состояния. То есть наоборот: толкни тело — и оно будет вечно двигаться.

Какое из этих положений основано на здравом смысле, а какое является идеалистическим вымыслом? Мы никогда не видим, чтобы тело двигалось бесконечно по прямой линии. Поэтому Галилей отходит от принципа чувственного познания и восходит к принципу познания идей. Если Галилей своим умом приходит к выводу, что движение должно быть бесконечно, значит, так оно и должно быть. Галилей в данном случае является последователем парменидовско-зеноновской традиции: если разум противоречит чувствам, то нужно отдавать приоритет разуму. И к какому бы странному выводу мы ни придем в результате анализа движения, предпочтение мы все равно должны отдавать разуму.

Утверждая, что любое тело движется только тогда, когда к нему приложена сила, аристотелевская физика сталкивалась с одной трудностью — трудностью объяснения летящего тела, брошенного камня. Почему летит брошенный камень, ведь на него не действует никакая сила? Аристотель утверждал, что камень летит, потому что на него действует воздух, который его толкает. Если бы камень был брошен в безвоздушном пространстве, движения не было бы. Но природа не терпит пустоты (другой аристотелевский принцип), потому движение и возможно. Частицы воздуха толкают камень.

Галилей выдвигает принцип, что камень летит по инерции. Откуда он взял этот парадоксальный принцип? Мы помним его эксперименты со знаменитой Пизанской башней: бросая предметы, Галилей замерял скорость их движения, ускорение и т.д. Однако камень летит слишком быстро, чтобы замерить время его падения, поэтому Галилей начал делать эксперименты на наклонной плоскости. Если шар движется по наклонной плоскости вниз, то всегда можно вычленить некоторую его вертикальную и горизонтальную составляющие и посчитать, за какое время он пройдет эту вертикальную прямую. Соответственно, если тело будет двигаться вверх, оно так же будет двигаться по вертикальной и горизонтальной составляющим с замедленной скоростью. Если вниз тело движется ускоряясь, а вверх — замедляясь, то пустив его по плоскости, мы приходим к выводу, что оно будет двигаться без ускорения, т.е. с одной и той же скоростью. Природа этому противоречит — Галилей настаивает, что это так. Поэтому Галилей формулирует принцип инерции наперекор чувственным данным. Как скажет впоследствии Гегель: «Если факты противоречат моей теории, то тем хуже для фактов».

Итак, современная наука берет свое начало из претворения платоновских принципов. Но почему Платон не создал науку? Если мы почитаем работы по квантовой механике известного физика Вернера Гейзенберга, мы увидим, что он считает основоположником квантовой механики именно Платона, а отнюдь не Демокрита, потому что Платон ввел число как принцип познания мира.

Платону не хватало одного для создания науки, а именно положения о Боге — Творце мира. Когда на протяжении многих веков христианство поселяет в людях убежденность в том, что миром посредством Бога Слова правит Бог, а человек есть образ Бога, который может познать Бога в Его проявлениях, то эта убежденность и является основой, на которой зарождается современная наука. Достаточно было только возрождения платонизма, чтобы идеи числа, лежащего в основе мироздания, и управляющей, законосозидающей силы привели Галилея к созданию математической науки, ориентированной на познание законов. Ибо что такое наука, как не уверенность в том, что миром правит некий закон? Античное миросозерцание знало лишь хаос. В мире нет никакого закона, есть хаотичное собрание материи. Если некоторые философы и утверждали, что миром правит некая судьба, фортуна, фатум, то эта судьба чужда человеческому разуму. Человек может лишь подчиниться ей. В христианстве же не так: во-первых, миром правит Бог, а во-вторых, Он правит миром через разум, а человеческий разум имеет ту же самую природу и потому может познавать эти законы. К тому же если законы выразить на языке математики, то их можно сформулировать в виде формул. Поэтому современная наука является одним из небольших частных следствий христианства.

В поддержку этого положения вспомним, где зародилась наука. Могла ли она зародиться в Индии, в Китае, мусульманских странах, в Америке? Наука зарождается именно в Европе. И не случайно именно такое соединение во времени и пространстве, как Флоренция. Конечно, идеи витали в возхдухе — это были идеи Джордано Бруно, Николая Кузанского, но лишь гений Галилео Галилея позволил соединить в себе принципы равномерности пространства всего мира, управления миром Бога через творимые Им законы и математики, посредством которой написана книга природы.

**Фрэнсис Бэкон**

На прошлой лекции мы говорили об учении Галилео Галилея. Именно этот мыслитель, физик, философ, математик, астроном проложил пути к созданию современного естествознания. Однако волею историков философии и науки, да и волею истории обычно в родоначальником современного научного мышления считается Фрэнсис Бэкон (1561–1626).

Бэкон имел знатное происхождение — родился в семье лорда-хранителя печати (на современном языке — министра юстиции), учился в Кембридже на юриста, какое-то время работал адвокатом, был членом английского парламента и сам был лордом-хранителем печати и лордом-канцлером английского парламента. Однако карьера Бэкона не была успешной. Его обвинили во взяточничестве, дело дошло до короля, и Бэкона посадили в тюрьму. Правда, вскоре он был освобожден, но к политике он утрачивает интерес и решает заняться философией, точнее естествознанием (собственно философию Бэкон не любил, понимая под этим определением философию схоластическую и противопоставляя ей свободное исследование природы). Как повествуют биографы, Бэкон настолько активно занимался исследованием природы, что от этого и погиб: проводя опыты по замораживанию, он простудился и умер.

Среди произведений Бэкона выделяется одно большое — «О достоинстве и приумножении наук», которое, правда, не является главным в его творчестве, хотя сам он и считал иначе, посвятив ему большую часть своей жизни. Главное его произведение называется «Новый органон» (понятно, что само заглавие предполагает противопоставление того метода, который создает Бэкон, старому, аристотелевскому, который, как мы помним, излагался в логических работах Аристотеля, совокупно называемых «Органоном»). У Френсиса Бэкона есть и другие работы, в частности несколько эссе, в которых он писал о мудрости древних; каждое из этих эссе посвящено некоему богу или герою: «Орфей, или Философия», «Пан, или Природа», «Нарцисс, или Себялюбие. В то время становились популярными разного рода описания идеальных государственных устройств (уже вышел «Город солнца» Ф.Кампанеллы, «Утопия» Т.Мора), и Бэкон пишет свою утопию — «Новая Атлантида», где писывает мифическое, выдуманное государство, в котором люди посвятили все свои силы изучению природы и на основе сделанных ими открытий могут жить комфортно, не напрягая себя тяжелым физическим трудом.

Таким образом, основная направленность мыслей Бэкона состояла в развитии естествознания и вообще наук. К этому времени наука развивается достаточно бурно: известен порох, изобретено книгопечатание, создан компас. Эти открытия Бэкон считал главными и призывал всех к тому, чтобы не останавливаться на достигнутом и стремиться к новым изобретениям.

Однако в отличие от Галилео Галилея, который создавал теоретическое, математическое естествознание, Бэкон развивает экспериментальное естествознание, указывая на то, что именно эксперимент, опыт должны быть идеалом науки. Любая наука, которая будет строиться на каких-то измышлениях, гипотезах, пустых построениях разума, обречена на неудачу. Наука может быть истинной только тогда, когда опирается на опыт, именно опыт есть, по Бэкону, и источник знания, и критерий истины, и единственное содержание науки. Такая концепция называется эмпиризмом.

В работе «О достоинстве и приумножении наук» Бэкон указывает, что человечество накопило слишком много лишних знаний. Особенно преуспело в этом Средневековье. Схоластика приложила много усилий к тому, чтобы обогатить человечество совершенно не нужными ему знаниями. В этом плане Бэкон делит всю историю человечества на три этапа: молодость, зрелость и старость. Молодостью являлась античность, а старостью — время Бэкона, время подведения итогов и создания серьезных научных систем.

Античность он рассматривает в двух планах: досократовская и сократовская философия. Досократовская философия была честным исследованием фактов, когда не было никаких школ, основанных на непроверенных гипотезах. Философы, собственно говоря, были не философами, а честными исследователями природы. Этот период, по Бэкону, продолжался около 200 лет. Затем усилиями Сократа (а главным образом Платона и Аристотеля) философия начинает заниматься не тем, чем нужно, а именно создавать системы. Платон и Аристотель нанесли наибольший вред науке, ибо говорили не о фактах, не об опытах, а о системах и школах. В этом смысле особенно «достается» Платону. На прошлой лекции я говорил, что именно благодаря возрождению идеяй Платона Галилей пришел к созданию математического естествознания. Бэкон, также стремясь к созданию науки, наоборот, считает Платона наибольшим врагом этой науки.

Затем наступает третий период античной философии — древнеримский, который становится наиболее благоприятным для развития науки. Философы отказываются от системопостроения, в философии преобладает прагматизм, а это и есть то, что необходимо истинной науке, которая всегда ищет полезное. Это самая благоприятная эпоха для развития научной философии. Именно идеи досократиков, с одной стороны, и эклектиков Древнего Рима — с другой составляют светлые моменты истории (600 лет: 200 лет досократиков плюс 400 лет Древнего Рима).

Главным исходным пунктом для Ф.Бэкона является природа. Первая афоризм «Нового органона» так и гласит: «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может». Знаменитый третий афоризм гласит: «Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие» (афоризм, который в краткой форме звучит так: «Знание — сила»). Поэтому только из понимания того, что человек не превосходит природу, а является ее частью, ее слугой и может быть лишь ее толкователем, и вытекают основные положения философии Бэкона: вся наука должна быть собственно экспериментальной, даже те науки, которые всегда строились на рассудочных началах. Среди последних Бэкон перечисляет психологию, историю, поэзию.

Ф.Бэкон строит классификацию наук на основе познавательных способностей человека. Таких способностей три: память, воображение и рассудок. Каждая из наук может быть отнесена к одной из трех познавательных способностей человека. Память порождает исторические науки (история, по Бэкону, является архивом фактов и должна копить для человечества то, что недоступно прямому наблюдению). Должны быть истории природных и человеческих фактов. Историю фактов Бэкон противопоставляет истории систем (собственно, истории философии). По Бэкону, история систем — совершенно бесполезное занятие. Воображение порождает такую науку, как поэзия. Поэзию Ф.Бэкон считает наукой, которая дает исходные факты для экспериментальной психологии, которой поэзия предоставляет переживания, эмоции. Основная познавательная способность — рассудок. Она порождает разные науки, главным образом философию, которую Бэкон понимает не как схоластику (сам термин «философия» Бэкон не отбрасывает, считая, что он является создателем истинной философии). Философия может быть метафизикой и физикой. Первая исследует основание всего сущего, т.е. форму (некий закон чистого действия, т.е. действия, происходящего без факта). Познанием этих законов и занимается метафизика. Физика занимается законами материи в ее частных проявлениях.

Бэкон признает и аристотелевское учение о четырех причинах, отрицая лишь четвертую причину — целевую и признавая другие три (формальную, действующую и материальную). Материальные причины есть предмет исследования физики, а формальные причины — предмет исследования метафизики.

Науки могут быть теоретическими и прикладными. Первые исследуют и открывают законы как формы чистого действия, и на основе этих законов или проявлениях этих законов в конкретных случаях (как в физике) создаются прикладные науки. Скажем, прикладную физику Бэкон называет механикой, а прикладную метафизику — магией (не в колдовском, а сугубо научном смысле; у Пико делла Мирандолы был термин «естественная магия», за неимением других терминов философы часто должны были использовать уже имеющиеся определения, в которые они вкладывали совершенно иной смысл. Если сейчас мы под магией понимаем нечто иное, то это не значит, что Пико делла Мирандола или Ф.Бэкон были сторонниками колдовской магии).

В свою классификацию Бэкон по примеру Аристотеля не включает математику, которая не входит в классификацию, поскольку является инструментом для всех наук.

Первая часть «Нового органона» — критическая. В этой части Бэкон не создает нового учения, он хотел сделать это во второй части, но она не была закончена. Бэкон доказывает несправедливость методов философии и раскрывает причины того, почему не была создана истинная экспериментальная наука. Одна из основных причин — в том, что не был найден истинный метод философии. Философы всегда пользовались методом дедуктивным и в качестве инструмента для дедукции использовали аристотелевскую силлогистику.

Дедукция — метод, основанный на том, что из некоей умопостигаемой общей истины выводятся частные конкретные случаи. По Бэкону, нужно идти обратным путем: набрав частные случаи, т.е. факты, обобщать их и приходить к общим правилам, на основе которых открывать законы, т.е. формы чистого действия. Это индуктивный метод. Во второй части «Нового органона» Бэкон разрабатывает этот метод, а в первой строит критику, чтобы выбросить различный мусор из голов людей.

Но есть и другие ошибки, не приведшие к созданию истинной науки. Здесь Бэкон предлагает свое учение об идолах. Человеческое сознание загружено четырьмя видами идолов: идолами рода, идолами пещеры, идолами рынка и идолами театра. Эти образные названия хорошо отражают суть учения Бэкона.

Идолы рода (идолы племени) — это идолы объективные, которых мы не можем избежать и которые можем только учитывать, и идолы, которые мы создаем сознательно и которых можем и должны избегать, если будем их знать. Идолы рода происходят от самой природы человека. Возникают они от смешения различных познавательных способностей, в том числе от наложения чувств (как эмоций и ощущений) на разум. С точки зрения наложения эмоций на разум Бэкон указывает, что человек всегда стремится найти в природе больше порядка, чем в ней есть. Он переносит порядок своей собственной души, свою собственную целесообразность на природу. В человеке есть свой порядок, своя целеполагающая деятельность, но это еще не значит, что эту свою особенность человек должен переносить на природу. (Попутно замечу, что немногим позднее Р. Декарт, гениальный ученый и философ, призывал, наоборот, искать в природе порядок даже там, где он не виден.)

Другой пример. Человек больше любит утверждать, чем отрицать. Эта особенность приводит к созданию догматических систем. Человек должен гораздо более критически подходить к своим знаниям. Отсюда возникла мысль, которая получила распространение лишь в 20 веке: отрицательный результат в науке гораздо более важен, чем положительный (последний еще нужно подтвердить, а отрицательный уже есть, и это закрывает ненужные направления поиска).

Чувства, т.е. ощущения, также накладывают отпечаток на разум, поскольку, перенося особенности своей познавательной природы на человеческий рассудок, они также мешают разуму прийти к обобщениям и осмыслению фактов.

Идолы пещеры возникают на основе личной индивидуальности каждого человека. Каждый из нас имеет свой талант, свое воспитание, каждый привык к определенному образу жизни, его интересует определенная профессия. То есть человек смотрит на мир как бы из своей пещеры.

Идолы рынка создаются (сознательно или бессознательно) самим человеком. Возникают они из-за общения при помощи слов. Слова создаются людьми, и многие из этих слов бессмысленны. Большинство философских терминов относятся именно к этим бессмысленным словам. Существуют три вида слов: истинные слова, ничего не обозначающие слова и плохо образованные слова. Большинство философских терминов относятся к ничего не обозначающим словам, многие научные термины являются словами плохо образованными и потому мешают человеку познать истину. Бэкон ругает аристотелевскую силлогистику и противопоставляет ей новую логику. Силлогистика и вообще дедукция, по Бэкону, обладают лишь проясняющей способностью. При помощи дедуктивных методов, в частности при построении силлогизмов, человек может лишь объяснить то, что он уже знает, — открыть новые знания при помощи дедукции невозможно. Эта логика может быть логикой доказательства того, что уже известно, а нужно развивать не логику доказательства, а логику открытия.

Идолы театра созданы засильем авторитетов. Человек имеет слабость преклонятся перед авторитетами, которые, как актеры на сцене театра, подавляют человека своим талантом. Поэтому люди доверяют гениальным философам, создавшим свои системы, и подвергаются их воздействию, поэтому некоторые философские системы, в частности системы Платона и Аристотеля, особенно вредны, потому что своей мощью, красотой и логичностью подавляют человека и отвлекают его от поиска истинной картины мира. Все ложные философские и научные учения Бэкон делит на три типа: софистические, эмпирические и суеверные. К софистическим Бэкон относит все философские системы и единственного досократика — Пифагора. Эмпирические ложные учения создаются алхимиками — людьми, которые слишком большое значение придают единичным случаям, не пытаясь их обобщить, классифицировать. Суеверны те учения, которые пытаются основываться на религиозных истинах, в том числе и христианской. Бэкон остается в рамках теории двойственной истины, указывая, что истина откровения — это одно, а истина науки — совершенно другое. Истина науки и истина религии не связаны; они не отрицают одна другую, но и не обосновывают друг друга, а развиваются параллельно. А смешение наук, в частности философии и религии, приводит к созданию суеверной философии, или еретической религии. Хотя Бэкон не отрицал и взаимодействия науки и религии, ему принадлежит гениальная фраза: «Небольшие глотки науки удаляют от Бога, а большие приближают к Нему». Действительно, мы часто видим, как человек, нахватавшийся научных фактов, считает, что он знает все, что наука доказала, что Бога нет. А истинный ученый, пришедший к вершинам научной истины, всегда в той или иной степени религиозен, хотя и не обязательно исповедует именно православную веру. Поэтому наука, по Бэкону, должна служить религии, доказывая бытие Бога исходя из анализа мира. Это единственная ниточка, связывающая науку с религией. В этом смысле в классификацию наук Бэкон включает то, что он называет экспериментальной теологией (теологией, которая основывается на знании мира).

Бэкон предлагает образное описание трех различных путей развития науки и философии: путь паука, или путь догматика (любой догматик, как паук, плетет из своего разума паутину философской системы), путь муравья (путь эмпирика, который только собирает факты, не делая из них выводов) и истинный путь — путь пчелы, которая собирает факты, как нектар с цветов, сносит их в улей и рассортировывает по сотам. Так же и истинный ученый собирает факты, классифицирует их, обобщает и приходит к открытию законов.

Опыты, по Бэкону, бывают двух типов: плодоносные и светоносные. Нужно ценить светоносные опыты, которые могут помочь поставить другие опыты. Они не дают сразу результаты, как плодоносные опыты. Такие опыты дают свет для лучшего понимания и обобщения других опытов.

Таково вкратце содержание первой части «Нового органона». Во второй части описываются различные науки, которые Ф.Бэкон приводит в своей классификации, и приводятся различные таблицы в качестве примера для будущих экспериментаторов по классификации различного рода данных по разным характеристикам (скажем, по теплоте, по весу и т.п.). Это малоинтересно, потому что наука пошла по иному пути, хотя Бэкон и оказал определенное влияние на экспериментальную науку.

Бэкон многое сделал для развития науки в духе создания индуктивной логики. Индуктивное, опытное познание сталкивается со множеством трудностей. Эти сложности вытекают из того, что существует два вида индукции (что было известно еще во времена Аристотеля) — полная и неполная. Полная индукция, или индукция по перечислению, означает примерно следующее. У меня в комнате, скажем, есть столько-то книг (100). Я их взвешиваю и обнаруживаю, что все они весят от 100 до 500 граммов. Я делаю вывод: все книги, находящиеся в комнате, весят не больше 500 и не меньше 100 граммов. Это абсолютно истинное утверждение, как, понятно, и абсолютно бесполезное для науки.

Очевидно, что интерес для науки может представлять лишь неполная индукция, построенная на обобщении ряда фактов. Я беру, скажем, один кирпич, который весит четыре килограмма, а потом второй и третий, которые весят столько же, и делаю вывод: все кирпичи весят четыре килограмма. Чем больше данных я соберу, тем больше вероятность того, что этот вывод будет истинным. Но эта истина не абсолютна, а вероятностна, ибо всегда среди тех кирпичей, которые я не видел, может найтись такой, вес которого отличается от четырех килограммов. Любое количество фактов, как бы много их ни было, не сможет привести человека к уверенности в истинности выдвинутого обобщения.

Все это было известно еще до Бэкона, и он предлагает различные методы построения неполной индукции, чтобы ее выводы были правомерными. Здесь, в частности, Бэкон предвосхитил методологию современной социологии, применяющей различного рода выборки. Скажем, если я опрошу стариков, женщин, детей, людей с высшим, низшим образованием и др., то тем самым я могу построить модель общества. Я могу сказать, как думают во всем обществе, опросив лишь его часть. Если же я опрошу лишь детей в детском саду, а потом скажу, что это есть выражение взглядов всего общества, то, очевидно, это будет пример неправильной индукции. От этого и предостерегает Бэкон, приводя много полезных примеров того, как пользоваться индуктивным методом. Но основного он все-таки не заметил: как бы замечательно ни были построены его таблицы, индукция всегда будет давать статистическую вероятность, но не точную и полную истину. Поэтому Бэкон не мог быть создателем новой науки. Он мог быть лишь некоторым ее помощником и интерпретатором. Своими трудами он лишь помог распространению науки, но не явился ее созидателем.

**Рене Декарт**

Гораздо больше для создания естественной науки, кроме Галилея, сделал другой философ 17 века — Рене Декарт (1596–1650). Он родился в городке Лаэ, учился в весьма престижном колледже, о чем сам пишет в «Рассуждении о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» (в первой части этого произведения, автобиографической, Декарт описывает систему преподавания в колледже и предметы, которые там изучались). Затем Декарт в университете города Пуатье изучает право и медицину, после чего в 1618 г. уезжает в Нидерланды. В 1619–1621 гг. служит в армии, принимает участие в военных действиях в качесте офицера. В 20-х годах знакомится с известным ученым и философом Мареном Мерсенном, и эта встреча, перешедшая в дружбу, повлияла на обоих. В 1628 г. Декарт поселяется в Голландии и живет там, но под конец жизни переезжает по приглашению шведской королевы в Стокгольм, чтобы обучить ее началам философии. Там Декарт умирает, сильно простудившись, 11 февраля 1650 г.

Декарт принадлежит к тем людям, которые сыграли ни с чем не сравнимую роль в истории человечества. Он стал создателем ряда наук, совершил переворот не только в философии, но и в науке вообще. Он явился создателем современной физики, развив идеи Галилео Галилея, современной механики (ему принадлежит открытие законов, которые предвосхитили законы Ньютона), он создал систему координат, совершил революцию в математике, переведя ее на тот язык, на котором мы с вами сейчас ее изучаем (введя понятие переменной, функции, обозначив ее буквой f, степени, обозначив ее при помощи надстрочного знака, введя буквы для обозначения констант [a, b, c] и неизвестных [x, y, z]). Декарт также создал аналитическую геометрию (то, что называется алгеброй в геометрии) — изучение геометрии при помощи не чертежей, а алгебраических уравнений, создал оптику (науку о распространении и преломлении света), физиологию (впервые разработал учение об организме животного, в том числе и человека; И. Павлов считал Декарта автором учения о рефлексах, а себя лишь его последователем). В каждой науке, которой занимался Рене Декарт, он стал создателем новых направлений. То же было и в философией.

Среди философских произведений у него можно выделить «Правила для руководства ума» (одно из первых, написано в 1627–1629 гг.), «Рассуждения о методе» (1637), «Размышления о первой философии» (1641), «Метафизические размышления» (1647).

Собственно, к своим положениям Декарт приходит лишь в «Размышлениях о первой философии», когда прошло уже 14 лет после написания первой философской работы. Далее он пишет ряд вышеперечисленных произведений, где разными словами описывает одно и то же, поэтому чтобы иметь представление о мировоззрении Декарта, достаточно прочесть одну из его работ — «Первоначала философии», «Размышления о философии» или «Метафизические размышления».

Декартовская философия явилась революционным переворотом в философии Нового времени. После Декарта уже нет и мысли о возврате к Средневековью, античности или к чему-либо другому. Декарт все расставил по своим местам, дал метод, предмет и цели философии, поэтому все более поздние философы находятся под огромным воздействием его гения и развивают принципы, заложенные в его философии. Вплоть до XIX века вся философия была, практически, развитием идей и принципов Декарта..

В своих автобиографических «Правилах для руководства ума» и «Размышлениях о методе» Декарт показывает, что главное для философа — найти истинный метод. Он пишет, что в колледже он изучал разные науки и это ему весьма нравилось, ибо читать разные книги, знакомясь с мнениями разных ученых и философов — это все равно что путешествовать. Но в конце концов, пишет Декарт, чем больше я читал, тем яснее мне становилось, что ни один из ученых истины не нашел. Я понял, что истины вообще нет нигде: когда я читал о разных нравах и религиях, я убеждался в том, что даже то, что кажется мне очевидным, для других таковым не является, ибо люди исповедуют другую мораль, других богов. Декарт не называет имен, но то, что он читал «Апологию Раймунда Себундского» Монтеня, которая повергла его в еще большие сомнения, — это известный факт.

Как пишет о себе сам Декарт, еще со времени учебы в колледже в юношеские годы его интересует вопрос о познаваемости истины, о том, можно ли достичь абсолютно достоверного, точного научного знания. Тогда же он решил пойти по пути построения и поиска истинной методологии, ибо главное — найти четкий метод достижения истины.

Среди правил, которые формулирует Декарт, есть правило 4-е: «Для разыскания истины вещей необходим метод». Декарт пишет, что недостаток всех предыдущих философов состоял в том, что ведомые любопытством, стремлением к познанию истины, они вели свои умы по неизведанным путям. Не зная, как направлять свой ум, они делали это, как бы пользуясь случайными попутными метками и знаками. А нужно иметь четкий метод, чтобы это любопытство получило строгую основу. Отсюда и 1-е правило: «Целью научных знаний должно быть направление ума таким образом, чтобы он мог выносить твердые истинные суждения обо всех тех вещах, которые ему встречаются». И 2-е правило: «Нужно заниматься только теми предметами, о которых наши умы очевидно способны достичь достоверного и несомненного знания». Декарт ограничивает область своего исследования только теми предметами, которые позволяют достичь знания, и вопросы гносеологии выдвигается Декартом на одно из первых мест.

Для достижения истины нужно тщательнее исследовать предметы познания и обращать внимание только на то, что является несомненным и ясным. Как говорит Декарт в 3-м правиле, «касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе». То есть критерием знания для Декарта уже в этой ранней работе является не внешнее знание, не авторитет, каков бы он ни был (даже Божественный), а только данные, исходящие из нашего собственного ума. Источниками знания могут быть непосредственное ясное умозрение и очевидное доказательство. И то и другое может познать истину, никакие аторитеты, никакие другие способы для Декарта не годятся.

В правиле 5 Декарт формулирует особенности того метода, который он хочет найти. «Весь метод состоит в порядке и расположении тех вещей, на которые надо обратить взор ума, чтобы найти какую-либо истину. Но будем строго придерживаться его, если шаг за шагом сведем запутанные и темные положения к более простым, а затем попытаемся, исходя из усмотрения самых простых, подняться по тем же ступеням к познанию всех прочих».

В 6-м правиле он рассматривает, как нужно отделять простые вещи от запутанных: важен порядок, последовательность, понимание того, что является простым, а что — сложным. 7-е правило является также развитием 5-го правила поиска метода. Если в 6-м правиле говорится о простоте, то в 7-м — о полноте; нужно рассматривать все исследуемые предметы так, чтобы нигде не было прерывающегося движения мысли, чтобы мысль ничто не могла упустить.

В 8-м правиле Декарт ставит себе жесткое ограничение: если в ряде вещей, подлежащих изучению, встретится какая-либо вещь, которую наш разум не в состоянии достаточно хорошо рассмотреть, то необходимо остановиться и не изучать другие вещи, следующие за ней, и воздержаться от ненужного труда.

Декарт формулирует различные правила, в числе которых есть одно, отличающее его от Фрэнсиса Бэкона. Как мы помним, Бэкон говорил, что познание человеком истины ограничено существованием ряда идолов, в том числе тем, что человеческий ум всегда ищет гораздо больше порядка там, где порядка на самом деле нет. Декарт же формулирует противоположный принцип: всегда надо искать порядок даже там, где его не видно. Как показывает история развития науки и философии, именно Декарт оказался прав, потому что действительно весь мир упорядочен, и если человеческий ум не видит в природе этого порядка, этой взаимосвязи различных явления при посредстве законов или философских положений, то это недостаток нашего ума или наша леность.

Итак, сформулировав в ранней своей работе эти знаменитые правила, Декарт начинает применять их на практике. Следующая его работа — «Размышления о первой философии, в коей доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом». Написав эту работу, Декарт рассылает ее выдающимся философам-современникам, в том числе своему другу Марену Мерсенну, английскому философу Томасу Гоббсу, французскому логику Антуану Арно, французскому философу Пьеру Гассенди, католическим философам, чтобы получить возражения на свою работу со всех позиций — и со стороны материалистов (Т.Гоббс и П.Гассенди), и со стороны логиков (А.Арно), и со стороны католиков (М.Марсенн и др.). Получив от них возражения, Декарт учел их при следующем издании работы.

Итак, каков же путь, по которому следует Декарт?

Вначале он исходит из того, что нужно следовать только тем положениям, которые абсолютно очевидны и ясны. Но, разыскивая таковые, Декарт сталкивается с огромной трудностью. Оказывается, что данные наших чувств не могут быть столь непосредственными и ясными, чтобы дать истину. Декарт приводит ряд примеров, взятых им из книги Мишеля Монтеня (в том числе знаменитый: о том, что весло в воздухе кажется прямым, а опущенное в воду — изломанным; но оба факта даются нам одними и теми же органами чувств — когда же они обманывают?). Данным чувств, даже если они обманывают нас в каком-то одном опыте, мы не имеем права доверять вообще, так что само существование внешнего мира ставится под сомнение. Данные органов чувств настолько не вызыват доверия, что даже наше тело мы не можем воспринимать как некую истину, ибо когда мы спим, нам может сниться, что мы летаем или что-то другое, столь же необычное. А иногда сон бывает настолько ярким, что недоумеваешь, проснувшись, где же явь. У больных людей бывают галлюцинации и бредовые состояния, когда они также не могут отличить вымысел от яви. Инвалид часто испытывает «фантомные боли» в ампутированной конечности — так что, может быть, и тела у нас нет. Может быть, недоумевает Декарт, вообще весь мир устроен так, что им правит некий злой гений, который направляет все наше сознание в сторону лжи и ошибки? Может быть, мы созданы таким существом, которое всегда нас заставляет обманываться?

Декарт обращает внимание на свое внутреннее «я», на самопознание, и говорит, что истину может дать только естественный свет разума (так гласит и одно из правил «Размышлений о первой философии»: истину можно найти только в себе при помощи ясных отчетливых положений или при помощи доказательств). То есть для Декарта основным источником истины является интуиция, которую он понимает несколько иным способом, чем понимали раньше. Под интуицией у Платона и христианских философов, в частности у Августина, понималось некоторое необычное состояние, сверхъестественное откровение. Декарт под интуицией понимает совсем другое: это естественный свет разума. Нашему разуму присущ некоторый естественный свет, естественная способность; поэтому разуму должна быть присуща истина. Декарт исходит из этого положения — он не просто ищет истину, а надеется ее найти, верит, что истина есть в разуме.

Чтобы найти, где же в нашем сознании содержится истина, Декарт обращает внимание на следующее: можно во всем сомневаться; можно сомневаться в правильности данных органов чувств, в том, есть ли даже тело. Но нельзя сомневаться в одном, говорит он: в самом факте сомнения. Это состояние сомнения является несомненным фактом.

Но что такое сомнение? Это есть некоторая деятельность души, «я», и деятельность разумная, то есть сомнение есть мышление. Следовательно, Декарт считает, что невозможно сомневаться в одном: в том, что я мыслю. Именно из того, что я мыслю, я заключаю, что я существую. Что это не сон, не галлюцинация, не бред, а ясное, отчетливое понимание моего собственного существования: «я мыслю — следовательно я существую» (знаменитое «Сogito, ergo sum»).

Правда, Антуан Арно упрекает Декарта в том, что не может ученый муж, учившийся в столь престижном колледже, не знать о том, что это положение задолго до него высказал св. Августин. А.Арно цитирует работу Августина «О свободе воли», хотя это же положение содержится и в «О граде Божием»: я сомневаюсь во всем; я не сомневаюсь в том, что я сомневаюсь, значит я мыслю; дальше у Августина идет другая логика: я не просто мыслю — я люблю свое мышление и знаю о своем мышлении, следовательно, я существую, поскольку Бог существует, и я люблю свое существование, поскольку Бог есть любовь, и я знаю о своем существовании, поскольку Бог есть истина. Августин делает вывод, что Бог не просто существует, а что Он есть Троица. Декарт, согласившись в самом начале с Августином, дальше идет по несколько отличному пути. Но это игнорирование Декартом исторической справедливости неслучайно: Декарту важно прийти к несомненно истинным положениям, а для этого необъодимо во всем сомневаться — в том числе и в мнениях самых авторитетных философов.

Декарт приходит к выводу, что человек все-таки существует, что несомненное в человеке — это его мышление. То есть человек — это существо мыслящее, или, как говорит Декарт, «мыслящая вещь». Именно мышление есть то, что делает человека человеком, поскольку именно в мышлении мы обнаруживаем то, что мы существуем. Но мышление есть некий процесс, который протекает сам по себе; мысль ни от чего не зависит. У нее нет ни протяженности, ни веса, ни других характеристик. Но об одном мы можем сказать: у мысли есть содержание; мы не просто мыслим, а мыслим что-то: понятия, логические фразы, суждения, доказательства. Мысль не просто некое вместилище, но наполненное вместилище, богатое своим содержанием.

Декарт исследует то, чем же является содержимое нашего мышления. Среди множества понятий Декарт видит одно главное: понятие Бога. Он подвергает исследованию именно эту идею. Может быть, это ложная идея, т.е. идея о чем-то несуществующем? Можем ли мы сказать, что эта идея отражает реально существующее Божество?

Да, утверждает Декарт, идея Бога есть отражение реально существующего Бога. Ибо что есть идея Бога? Идея Бога есть идея Существа абсолютно совершенного, Существа, обладающего всеми положительными характеристиками. Если это так, то среди этих характеристик должна быть идея существования. Следовательно, Бог существует. Значит ли это, что Декарт повторяет онтологическое доказательство Ансельма Кентерберийского? Да, но он вставляет это доказательство в совершенно иной контекст: у Ансельма это доказательство было в сугубо богословском трактате и служило способом толкования тринадцатого псалма, а у Декарта это служит совсем другой цели.

Декарт приводит еще доказательства существования Бога: Бог существует, поскольку мир совершенен, значит у этого совершенства есть еще более совершенный Творец. Декарт выдвигает и доказательства из анализа своего собственного «я». Анализируя свое «я», человек приходит к выводу: я являюсь лишь субъектом своего собственного познания, но как субъект, я не могу быть объектом. Я могу быть объектом только для какого-то другого «я». Этим высшим «я» является именно Бог. Отсюда вывод: Бог есть не просто мыслящее Существо, но Существо, имеющее свободную волю. Таким образом, при доказательстве бытия Бога Декарт не занимает ни платоническую, ни августиновскую, ни томистскую позицию — он применяет и онтологическое доказательство бытия Бога, идущее от Августина и Ансельма Кентерберийского, и томистское космологическое доказательство бытия Бога, которое о существовании бытия Бога судит на основе существования мира.

Бог есть единственное Существо, Которое включает в Себя все Свои атрибуты. Декарт приводит сравнение: как идея треугольника включает в себя сразу все свои ), так и идея°положения (в том числе то, что сумма углов треугольника равна 180 Бога включает в Себя все Его положения (в том числе Его совершенство, а следовательно и Его существование). От всех остальных существ Бог отличается самым главным: у Бога сущность предполагает существование, у всех остальных сотворенных предметов существоание и сущность разделены.

На эти суждения Декарта о Боге было получено наибольшее количество возражений. С одной стороны, Декарта упрекали в том, что его пример с треугольником неудачен, поскольку то, , не вытекает из понятия треугольника, а°что сумма его углов равна 180 доказывается определенной теоремой, поэтому и вначале следует доказать, что существование, вернее полнота всех характеристик, должна быть присуща Богу. С другой стороны, говорят Декарту, почему вы считаете, что только Богу присуще нераздельное единство сущности и существования? Разве можем мы представить себе сущность Платона отдельно от существующего Платона? Каждый человек, в том числе и Платон, есть цельное существо, существующее благодаря тому, что у него есть своя собственная сущность, а разделить сущность и существование мы можем только в уме. Поэтому и этот аргумент Декарта его противники не приняли.

Декарт продолжает свое рассуждение. Откуда у нас взялась идея Бога? Эта идея нам врождена, ибо если бы было иначе, то непонятно, как люди (и верящие в Бога, и отрицающие Его существование) под Богом всегда имеют в виду одно и то же: Всесовершенное, Всемогущее, Всеблагое Существо. Следовательно, если все люди согласны с тем, Кто такой Бог, каковы Его характеристики, то эта идея нам врождена.

Кроме нее, нам врождены и другие идеи: идеи математических положений (1 + 1 = 2), законы логики (закон тождества, противоречия и др.), очевидные положения, что часть меньше целого, понятия, позволяющие нам мыслить — бытие, категории и т.д.

Если идея Бога нам врождена и Он существует, то каковы характеристики Бога? Бог не есть тело, ибо Он один и един; если бы Он был телом, то Его можно было бы разделить, но поскольку Он неделим, то Он не есть тело. У Бога есть разум и воля (об этом мы также знаем исходя из знаний о Нем как о Существе совершенном, ибо не может совершенное существо не иметь разума и воли). Бог бесконечен, человек же конечен, поэтому понимание Божественной природы человеку никогда не может быть дано в полном объеме. Бог всегда превосходит наше понимание, и есть некоторые положения, о которых человек ни в коем случае не может рассуждать. Декарт приводит ряд общеизвестных христианских догматов (в том числе догмат о Пресв. Троице) и положений (о том, что такое причащение, литургия). То есть существуют положения, для постижения которых недостаточно способностей человеческого разума.

Но есть еще одна существенная характеристика Бога, которая важна для Декарта в аспекте построения его философии: Бог правдив, Бог есть Истина, Бог не может лгать. А если Он существует, если Он присутствует во мне в качестве врожденной идеи, то, следовательно, Бог, создавая меня с моим собственным мышлением, созданным по образцу мышления Божественного, не мог создать меня существом ошибающимся.

Таким образом, Декарт приходит к выводу, что его гипотеза о том, что человек был сотворен неким злым гением и вынужден всегда ошибаться, оказывается, к счастью, ошибочной. Поэтому все, что нами воспринимается, оказывается истинным. Бог, будучи правдивым и любящим Существом, создал человека таким, что он при помощи органов чувств и разума может познать истину. Однако очевидно, что человек может ошибаться и весьма часто это делает. Но ошибки происходят не от Бога, ибо Он есть Истина и не мог сотворить человека ошибающимся. Если человек и ошибается, то только из-за того, что у него кроме разума есть еще и воля. Так же как у Бога, у человека есть разум и воля, но в менее совершенном качестве, не в бесконечном, как у Бога, а в конечном, и человек не может нормально сочетать свой разум с волей. Отсюда и возникают человеческие ошибки.

Итак, то, что каждый человек судит о внешнем мире, является истинным: то, что нам кажется существующим, оказывается действительно существующим. И будучи существами, созданными правдивым Богом, мы с уверенностью можем сказать, что внешний мир — так, как он дается нам в наших органах чувств, — действительно существует.

Но внешний мир отличается от нашей души. Поэтому Декарт ставит вопрос о субстанции: есть ли у мира некая субстанция, которая объединяла бы столь большое количество разнообразных явлений? Если субстанция существует, то только одна, ибо субстанция есть вещь, которая существует, не нуждаясь для своего бытия в другой вещи. Такой субстанцией может быть лишь Бог — несотворенная субстанция.

Кроме несотворенной субстанции, есть и сотворенная субстанция, о которой можно говорить в двух аспектах: есть сотворенная мыслящая субстанция и сотворенная протяженная субстанция. Материальное и духовное, ум и тело.

Что такое ум? Что ему присуще? Ему присущ один атрибут: мышление, ибо главное, что отличает челдовека от всех остальных существ, есть мысль, мышление. Поэтому уму, духовной субстанции, присущ один атрибут — мышление. А что присуще материальной субстанции? Можем ли мы найти какую-нибудь характеристику в вещах, без которой вещи не могут существовать? Можно себе представить вещи без запаха, вкуса, цвета, формы — без чего угодно. Но не может быть вещи без протяженности. Если мы будем убирать все характеристики, о которых мы говорили, то вещь не перестанет существовать; если же мы уберем протяженность, то останется одна лишь точка. Поэтому единственным атрибутом сотворенной материальной субстанции является протяженность.

Протяженность есть некое первичное качество, присущее предметам, а есть вторичные качества (цвет, запах, вкус и др.), которые присущи не самим вещам, а возникают в процессе нашего познания вещи. То есть протяженность есть атрибут материи, основной ее принцип; все остальные ее свойства есть акциденции.

Таким образом, есть две сотворенных субстанции: мышление и протяженность. Именно поэтому, поскольку главное свойство материи есть ее протяженность, возникает геометрический и математический подход к познанию материи. Для Декарта это весьма важно, чтобы подвести прочную основу для физики и математики.

Отсюда возникает и другой принцип Декарта, характеризующий науку Нового времени: поскольку протяженность есть атрибут материи и ее субстанциальное свойство, материя везде одна. Мы не можем говорить, что материя на земле и на небесах — это разная материя, что у них разная сущность. Везде есть одна материая, ибо у нее один атрибут — протяженность, поэтому все свойства всего мира одинаковы.

Декарт настаивает на том, что именно протяженность является единственным атрибутом материи, и по очереди рассматривает различные другие свойства материи (движение и др.), утверждая, что они не могут быть субстанциальными свойствами. Движение не есть субстанциальное свойство материи, ибо можно представить себе вещь и недвижущейся. Но тем не менее движение в мире существует постольку, поскольку мир был приведен в движение Богом. Декарт в данном положении является чистым деистом, то есть для него вопрос об участии Бога в движении мира рассматривается только с точки зрения первоначального толчка. Бог сообщил миру некоторое количество движения, и в дальнейшем в процесс движения мира не вмешивается. Бог сообщил миру некоторые законы, а дальше мир развивается по этим законам, соблюдая заданное количество движения.

Исходя из этого положения, Декарт вывел свой знаменитый закон сохранения количества движения (закон сохранения импульса). Правда, впоследствии Лейбниц будет критиковать Декарта, утверждая, что нужно говорить не о законе сохранения количества движения, а о законе сохранения энергии. Если уж говорить о Боге как первоначальном толчке, то нужно говорить о Нем как о Существе, давшем некоторое количество энергии. Но, как мы знаем, в физике существует и закон сохранения количества движения, открытый Декартом, и закон сохранения энергии, открытый Лейбницем.

Лейбниц делает Декарту замечание, что он рассуждает не по-философски, ибо философ не должен прибегать к Богу как к некоему вспомогательному средству. Это возможно только в крайнем случае, а тот случай, к которому прибегает Декарт (доказательство бытия Бога, принцип движения мира), по мнению Лейбница, не является крайним. Но здесь можно спорить.

Таким же образом, как и к познанию мира, Декарт подходит и к познанию человеческой природы. Говоря о том, что в мире существуют две субстанции (протяженность и мышление), которые не имеют ничего общего, кроме того что являются сотворенными, Декарт рассматривает с этой точки зрения и человеческую природу. Тело человека и мышление, т.е. его душа, оказываются совершенно различной природы. Декарт является классическим выразителем психофизического дуализма, поскольку ни телесные функции не могут быть сведены к душевным проявлениям, ни наоборот — явления нашей душевной жизни не могут иметь причину в телесных проявлениях. Хотя проблема взаимодействия души и тела Декарта весьма интересовала. Противореча сам себе, он в одной из своих работ делает предположение, что существует одно место (так называемая шишковидная железа), где и происходит соединение души и тела. Несколько странное предположение, явно противоречащее декартовским принципам.

Из того, что действия тела не зависят от действия души и наоборот, вытекают различные следствия. Мы помним, что именно вывел Декарт из предположения о самостоятельной деятельности нашей души (доказательство бытия Бога, истинности нашего существования и т.д.), но не менее важные выводы для философии и главным образом науки Декарт делает и из факта независимого существования тела. Если материя не связана с духом, все познание материальных явлений может вестись только с точки зрения познания причинно-следственных связей. Никаких целеполагающих, никаких антропоморфных причин, которые существуют в человеке как существе духовном, в природе быть не может. Природа есть механизм, в котором есть причина и следствие, поэтому и познание природы может вестись только на причинно-следственном языке.

Поэтому же в теле животного действуют свои собственные законы (ибо оно не имеет души). Организм животного есть просто машина, считает Декарт. Поэтому для объяснения его деятельности достаточно только естественнонаучных каузальных (причинных) объяснений. Русский физиолог И. Павлов считал поэтому Декарта основоположником физиологии и предтечей своего собственного учения о рефлексах.

Декарт говорил, что телесная и мыслящая субстанции могут соединиться лишь в Боге как в несотворенной единой субстанции. То же и с человеком: познать его как существо, состоящее из души и тела, можно лишь на почве того, что человек является существом, сотворенным Богом, и только понимая его как существо, существующее в Боге, можно понять, как человеческое тело соединяется с человеческой душой. Этот вывод гораздо более логичен для Декарта, чем предположение о шишковидной железе.

**Картезианство**

Несмотря на многочисленные возражения, присланные Декарту на его «Размышления о первой философии», философские его идеи мгновенно получили поддержку и одобрение практически всей мыслящей Европы. У Декарта появляется множество учеников, хотя от многих из них, если бы он о них узнал, Декарт сам отказался бы. Так, многие философы увлеклись учением Декарта о теле как некоей машине и стали применять их и к человеку, рассматривать все особенности человеческой жизни, в том числе и психических явлений, на основе его физиологических действий. Одним из представителей такого направления в картезианстве был французский философ Ле Руа, который утверждал, что все психическое в человеке является выдуманным, а главным являются его физические законы. Впоследствии, изучая французских материалистов-просветителей, мы будем говорить о философе Ламетри, который напишет книгу «Человек-машина», созданную под влиянием декартовских идей.

Но есть и другое направление в картезианстве — идалистическое, основным представителем которого был католический философ Мальбранш, создавший теорию окказионализма (по-латыни «окказио» — «случай»). В своем учении он исходил из декартовского положения о том, что между психическими и физическими явлениями не может быть никакой связи; нет никакого взаимодействия между душой и телом — все, как говорил Декарт, есть взаимодействие, обсуловленное тем, что оно устанавливается Богом. Следовательно, делает вывод Мальбранш, все, что происходит в мире, в частности с человеком, происходит не по человеческой воле, что якобы человек своей волей, своей душой может повлиять на свое тело, а вследствие того, что Бог всякий раз производит некий акт нового взаимодействия души и тела, т.е. всякий раз делает новое творение мира.

Нет никакого движения, нет причинно-следственных связей — есть ежемоментное, ежесекундное творение мира Богом. А мы наблюдаем этот мир как движение, имеющее некоторые причины и следствия. Если бы Мальбранш жил в 20 веке, он употребил бы сравнение с кинематографом: в действительности есть набор отдельных кадров и нам лишь кажется, что на экране существует движение. Так же и в настоящем мире: есть ежесекундное творение мира Богом, а мы наблюдаем это творение как движение.

Из истории средневековой философии мы помним арабского философа Аль Газали, который, критикуя с точки зрения номинализма реалистически мыслящих Аль-Фараби, Ибн-Сину и других своих современников, утверждал тот же самый принцип: для всемогущего Бога не нужны никакие идеи и универсалии, при помощи которых он управлял бы миром. Бог всемогущ, поэтому Он управляет миром непосредственно, и настолько всемогущ, что может творить этот мир каждый раз заново.

Философия Рене Декарта оказала очень большое влияние на современную и последующую философскую и научную мысль. Это было не случайно, поскольку Декарт действовал идеально методологически и свою рационалистическую философию выводил из одной очевидной и достоверной аксиомы, в которой никто не мог сомневаться.

Влияние Декарта было обусловлено еще и тем фактом, что 17 век, названный «веком гениев», или «веком философов», был веком культа разума, точнее веком, в котором начинался культ разума, когда человек открывал перед собой безбрежность научного познания, когда, как всегда бывает в начале пути, мыслилось, что разум может все, что человек, открывая при помощи своего мышления законы природы и собственной мысли, может познать весь мир. Разуму представлялось открытым все: и природа, и человеческая душа — может быть, за исключением лишь Божественной природы, хотя многие философы-богословы и здесь пытались найти рациональные объяснения.

**Блез Паскаль**

Жизнь и произведения

Этот дух преклонения перед разумом не был присущ замечательному философу и ученому Блезу Паскалю (1623–1662) — младшему современнику Декарта. Время Паскаля — это было время абсолютистской монархии, правление Людовика XIII и кардинала Ришелье. Паскаль происходил из знатной семьи, его отец, Этьен Паскаль, принадлежал к дворянству мантии и кроме того, что был близок к королевскому двору, был еще и видным математиком, входил в вруг Марена Мерсенна, друга Декарта.

У Блеза Паскаля было две сестры, с которыми его связывала тесная дружба. Этьен Паскаль видел в своем сыне своего наследника и сам воспитывал сына. Блез нигде не учился — его образованием занимался отец. С ранних лет Блез был болезненным, и это во многом определило его жизнь. Паскаль всю жизнь страдал от жестоких головных и кишечных болей (у него была опухоль в мозгу и болезнь кишечника), хотя никогда не показывал, как мучительно его состояние. Наоборот, он всегда благодарил Бога за то, что Он так к нему благоволит, показывая, что все его устремления должны быть в мире не земном, а Божественном.

Отец Блеза понимал, что математика настолько увлекательная наука, что может заполнять собою все сознание человека. Поэтому он скрывал от сына свои книги по математике и даже запретил домочадцам упоминать само название этой науки. Придерживаясь рационалистического принципа, что все языки связаны друг с другом различными грамматическими формами, Этьен считал, что его сын должен сначала изучить два-три древних языка, что сделает возможным его дальнейшее знакомство с остальными языками. Понимая, что отец скрывает от него какую-то важную науку, Блез как-то спросил, что же такое математика, на что Этьен ответил только, что математика — это наука о правильных фигурах. Тогда 12-летний Блез, уединившись, стал размышлять о том, что такое правильные фигуры и рисовать их, определил, что правильными фигурами являются, по всей видимости, квадрат, ромб, окружность. Он не знал их названий, поэтому окружность называл «колечком», отрезок — «палочкой» и т.д. Отец однажды неслышно вошел в комнату и спросил, чем занимается Блез; тот, опешив от неожиданности, что отец застал его за занятием математикой, ответил, какая проблема его интересует. Так Этьен Паскаль обнаружил, что его юный сын самостоятельно открыл тридцать одну теорему Эвклида, т.е. сам создал эвклидову геометрию. Отец понял, что у сына необычайное дарование и отвел его в кружок математиков к Мерсенну, где Блеза приняли очень тепло, и уже в 13 лет он становится членом этого математического кружка, из которого впоследствии выросла Французская Академия наук.

Еще раньше, в возрасте 10 лет, Блез написал трактат о звуках. Его заинтересовало, почему, когда он стучит ножом по тарелке во время еды, звук получается один, а если тарелку придержать рукой — то другой. Паскаль задумался и написал небольшой трактат, удивив взрослых тем, что мальчик совершенно правильно объяснил природу возникновения звука.

В возрасте 16 лет Паскаль пишет трактат «Опыт о конических сечениях», поразивший членов кружка Мерсенна, которые рекомендовали немедленно опубликовать трактат, представлявший собой шедевр математического творчества, считая, что он еще более поразит современников, если они узнают, что автор его — 16-летний юноша. Но Паскаль был далек от стремления к славе: он тут же забыл о трактате, и при его жизни эта работа так и не была опубликована. Тем не менее юный Блез оказался создателем нового направления в геометрии — синтетической геометрии, противостоящей аналитической декартовской геометрии.

В Париже Этьен Паскаль и его семья жили на ренту. Однако в 1639 г. Ришелье запрещает ренту. Этьен Паскаль высказывает недовольство, и король, недовольный этим, назначает его на должность интенданта Руана, связанную с большим количеством вычислений. Чтобы помочь отцу, Блез в 1645 г. создает счетную машину — ту самую, которую Норберт Винер, известный математик 20 века и создатель кибернетики, считал первым в мире компьютером.

В это же время в Руане Паскаль начинает заниматься физическими экспериментами с жидкостями и вакуумом, обдумывает опыт Торичелли, опровергает тезис Аристотеля и согласного с ним Декарта о том, что природа боится пустоты, доказывая, что существует вакуум, и открывает атмосферное давление.

В 1646 г. Паскаль-старший сломал ногу. Чтобы лечить отца, в доме поселяются два известных костоправа, которые оказались к тому же очень образованными людьми, убежденными христианами, приверженцами голландского философа и богослова Янсения, написавшего за несколько десятков лет до этого книгу об Августине, где рассматривал популярный в католической философии вопрос о соотношении свободы и благодати. Янсений пытался следовать духу блаж. Августина и доказывал, что для человека, пораженного грехом, свободы не существует, что вся его жизнь, в том числе и спасение, полностью зависят от Божественной благодати. Иезуиты же обвинили Янсения в приверженности ереси кальвинизма и начали борьбу против янсенистов.

В свое время, изучая философию Эразма Роттердамского и сравнивая ее с философией Лютера, мы видели, насколько современными тогда оказывались многие философские взгляды Августина и Пелагия. Так же было и во времена Паскаля. Эти споры не ослабевали — наоборот, они возникали в новых странах и в новых аспектах. Однако янсенисты не отступали от своих позиций, доказывая, что они не сторонники кальвинистов в протестантизме, хотя действительно их кое-что объединяло. Но и разделяло — хотя бы то, что, согласно кальвинистам, у человека от создания не было свободной воли, а янсенисты вслед за Августином утверждали, что человек потерял свободную волю после грехопадения. Но в остальном они были согласны, и янсенизм обычно рассматривают как протестантское направление внутри католической церкви.

Итак, Паскаль знакомится через братьев-костоправов с янсенистами, проникается идеями Янсения (и Августина) и сам становится членом христианской католической церкви. Он убеждает и свою сестру Жаклин, гораздо более впечатлительную натуру, и та уходит в известный женский монастырь Пор-Рояль в Париже.

Паскаль ведет светскую жизнь, которую ему прописали врачи, поскольку усиленные занятия науками сильно подорвали его здоровье. Паскаль окунается в мир придворных балов и интриг. Это формирует его стиль, который мы видим и в «Письмах к провинциалу», и в незаконченных «Мыслях», — стиль, которому присуща искрометность мысли, краткость фразы (все то, что особенно ценилось во французских высших кругах).

По просьбе друзей, азартных картежников, Паскаль занимается математическим анализом карточной игры и создает теорию вероятностей и математическую индукцию. Но самый резкий поворот в его жизни происходит, когда ему исполняется 31 год. В это время он уже был знаком и с янсенистами, и с парижскими интеллектуалами, объединившихся вокруг монастыря Пор-Рояль (во главе с известными философами Арно и Николь). Нападки иезуитов против янсенистов все время усиливаются — до того, что папа издает буллу, обвиняющую янсенизм в ереси.

Янсенисты решили защищаться и стали думать, кому бы поручить написать опровержение, чтобы показать, что папа ошибся, приняв доводы иезуитов за истину. Кандидатура Паскаля оказалась самой лучшей, ибо он знал языки и был замечательным философом и математиком. Он пишет знаменитые «Письма к провинциалу». В семнадцати письмах он излагает возражения против иезуитов. «Письма» оказались настолько великолепно написаны и так логично опровергали все положения иезуитов (Паскаль сначала излагал точку зрения иезуитов, а потом, используя их же аргументы, показывал их нелогичность и противоречие основным христианским положениям, их лживость и нечестность), что взбудоражили всю французскую общественность. Они издавались не однажды — сначала под псевдонимом, потом стал известен автор. Общий тираж «Писем» достиг 10 тысяч экземпляров — по тем временам цифра неслыханная.

Именно благодаря «Письмам к провинциалу» слово «иезуит» стало нарицательным, обозначающим человека неискреннего, лицемерного. Если янсенизм и не был оправдан в глазах папы римского, то авторитет иезуитского ордена оказался подорван. Эти же «Письма» послужили и образцом великолепного французского языка.

Когда Паскалю был 31 год, произошло два случая, которые оказали сильное влияние на всю его дальнейшую жизнь. Как то Паскаль ехал в карете, и лошади вдруг понесли. Гибель казалась неминуемой, карета оказалась на краю моста и вот-вот должна была обрушиться в реку, но постромки оборвались и карета зависла на самом краю. С этого момента Паскаль еще отчетливее испытывает ощущение пропасти — даже сидя в комнате на стуле, он отодвигал его от воображаемого края пропасти. Конечно же, он увидел в этом случае перст Божий, что заставило его отойти от мирской жизни.

Через некоторое время произошел и второй случай — Паскалю было дано откровение, которое он не преминул тут же записать. Записку он зашил в полу сюртука, и нашли ее уже после его смерти. Начиналась она словами: «Я есмь Бог Исаака, Бог Иакова, Бог Авраама, а не Бог ученых и философов». Полностью эту записку можно прочесть в недавнем издании Паскаля и в приложении к «Столпу и утверждению истины» П.Флоренского (с некоторыми комментариями о.Павла).

После этих случаев Паскаль уходит послушником в монастырь Пор-Рояль. Он не постригается в монахи, но живет при монастыре, хотя и не порывает с наукой, за что корит сам себя. В частности, он приписывает себе грех «влечения разума» и страдает, что не может от него избавиться.

В 35 лет Паскаль сообщает своим друзьям о замысле написать «Апологию христианства». Но осуществить его ему не удалось — через 4 года Паскаль умирает. После его смерти были обнаружены многочисленные записки, которые существовали разрозненно и без названия до тех пор, пока Вольтер на назвал их «Мыслями».

**Философские взгляды Паскаля**

Как я уже сказал, Паскаль был знаком с Декартом, но оба испытывали взаимную неприязнь. Однако Декарт, будучи старшим современником Паскаля, оказал на него весьма сильное влияние. Это влияние сказывалось прежде всего в методе Паскаля — как и Декарт, он был рационалистом. Культ разума, уверенность в том, что именно разум, мысль могут возвысить человека над всем мирозданием, — с этим Паскаль был совершенно согласен. В одной из своих «Мыслей» он говорит о том, что величие человека заключается в его разуме и именно в этом он должен себя совершенствовать, а не в пространстве и не во времени.

Но в отличие от Декарта, который видел всемогущество разума (пожалуй, за исключением области религии, да и то не всей религии, а некоторых таинств и догматов христанства), Паскаль видел и ограниченность разума. И если Декарт утверждал, что чувства полностью обманывают человека и полностью истину человеку может дать только разум, Паскаль утверждал, что и чувства, и разум (в том числе и вера, и сердце — Паскаль признавал его органом познания) так же дают человеку познание истины — каждое в своей области. И если человек обманывается, то происходит это по его собственной воле.

По-разному относились Паскаль и Декарт и к Богу. Паскаль негодовал по поводу того, что Декарт прибегал к Богу, как к некоторой палочке-выручалочке, которая помогла ему в создании его философии и физики. И когда Декарт доказал, что именно Бог дал миру законы, что именно Он сообщает человеку истинность его знаний, он отказывается от Бога — Он оказывается ему больше не нужен. Паскаль был возмущен этим, он считал, что это нечестно и неправильно; для Паскаля Бог был не Богом философов, а Богом личным (см. его записку).

В отношении теории познания у Паскаля есть некоторое сходство с положениями Декарта. Паскаль высказывается, что принципы чувствуются, теоремы доказываются; и те и другие достоверны. Здесь можно увидеть как бы сходство с положениями Декарта об интеллектуальной интуиции, однако это сходство, которое могло быть некоторым влиянием Декарта на Паскаля, на самом деле было скорее сходством, чем влиянием, потому что то, что Паскаль называл чувствованием принципов, на самом деле было не интеллектуальной декартовской интуицией, а скорее некоторым психологическим феноменом, а не интеллектуальным, как это было у Декарта. Принципы чувствуются не интеллектуальной интуицией, а некоторой бессознательной областью нашего сознания, нашей личности (ближе к тому пониманию иррациональной интуиции, которая начала разрабатываться в конце 19 — начале 20 веков в философии жизни, во фрейдизме, в современном психоанализе).

По-разному понимали субъект познания Декарт и Паскаль. Если Декарт в субъекте познания видел абстрактный гносеологический субъект, некоторое абстрактное «я», лишенное каких бы то ни было психологических характеристик, то Паскаль подчеркивал, что познает конкретный человек, конкретная личность, а не некий абстрактный субъект. Поэтому, как утвержал Паскаль, надо не только доказывать истину, но и убеждать в ней других людей, а здесь важна уже не только логика, но и ораторское искусство, знание нравов и обычаев и т.д.

Еще одно отличие Декарта от Паскаля — их отношение к свободной воле и вообще к воле человека. Согласно Декарту, человек в своих поступках всегда подчинен своему разуму (Декарт развивал сократовско-платоновскую линию), свобода есть действие разумное. Паскаль возражал: человек в своих поступках руководствуется чем угодно, только не разумом — своим эгоизмом, своими эмоциями, погодой, господствующими нравами. Паскаль говорил, что разум может убедить человека в чем угодно, но как только человек отвлекается от этих доказательств, он тут же о них забывает.

Вообще противоречие между человеком и его разумом всегда волновало Паскаля. С одной стороны, он, может быть, и рад был бы находиться на позициях Декарта (о чем говорит тот факт, что он пишет «Апологию христианства», надеясь обратить еретиков и атеистов к истинной вере путем доказательств), а с другой стороны, Паскаль видит, что это невозможно, поэтому он часто не доказывает, а обращается к конкретному человеку, иногда прибегая к слабым, с нашей точки зрения, аргументам, чтобы любыми способами вывести человека из мрака неведения.

Пытаясь вернуть людей в лоно христианской церкви, Паскаль исходит из представления о бесконечности. Это представление было, может быть, главным движущим мотивом всего его миросозерцания. Мы говорили, что он переживал это в своей жизни как некоторую зияющую пропасть. Паскаль всегда повторял, что в мире все бесконечно — и Бог, и мир. Причем Паскаль не разделял то, что принято считать актуальной или потенциальной бесконечностью, как это было у Николая Кузанского (Бог бесконечен актуально, а мир — потенциально). У Паскаля существует только актуальная бексонечность. И если потенциальную бесконечность можно еще как-то понять (на языке математики она формулируется как некоторое множество, к которому всегда можно прибавить единицу, т.е. это формализуемо на языке рассудка), то актуальная бесконечность не формализуема, она ускользает от нашего понимания. Именно это ощущение иррациональности бесконечности и поражало Паскаля, повергало его в ужас перед бытием.

Для Паскаля мир, как и Бог, был бесконечным; он повторял образ, который мы встречали у Николая Кузанского и Джордано Бруно: мир есть окружность, центр которой везде, а окружность нигде. Мир бесконечен и вширь, и вглубь. Человек находится между двумя бесконечностями, и его потерянное состояние в бесконечности показывает его полное ничтожество. Эта потерянность в бесконечности — одна из основных интуиций Паскаля. Бесконечность постигается не разумом, потому что он бессилен в ее познании. Здесь человеку может помочь другая способность его познания — сердце.

Разум действительно бессилен в познании мира, но он также и всемогущ. Это противоречивое отношение Паскаля к разуму показывает как бы вторую основную характеристику его философии — стремление видеть в человеке противоположности.

Паскаль испытал большое влияние Мишеля Монтеня. Это сказалось и в стиле произведений Паскаля, и в его философствовании. Паскаль соглашался со многими положениями Монтеня в его отношении к скептицизму. Он также говорил, что полной истины человек никогда не сможет достичь, ибо, во-первых, мир бесконечен, а человек, затерянный между двумя бесконечностями, есть существо конечное, ограниченное, и своими ограниченными силами познать истину целиком не может. Во-вторых, человек есть существо сложное, состоящее из души и тела, а мир есть создание, состоящее только из материи. Но материя сама себя познавать не может, поэтому, познавая мир (Паскаль исходит из принципа «подобное познается подобным»), человек познает не мир, а некоторый идеальный его образ. Поэтому человек, познавая своей душой, своим разумом, познает не подобное — познает материю. Поэтому адекватного совпадения он добиться не может.

Разум тоже не может познать истину, потому что он, кроме того что затерян между двумя бесконечностями, в конечном мире действует также в ограниченном интервале. И разум, и другие способности человека не переносят крайностей. Сильная жара и сильный холод, сильное удаление и сильное приближение, слишком громкий и слишком слабый звук — все это человеку недоступно. Он теряется. Истина достигается только в некотором очень малом интервале звуков, цветов и т.п. И, что немаловажно для Паскаля, в отличие от Декарта, в познании истины человеку всегда мешает его личный интерес.

Паскаль видит некоторые особенности человеческой природы. Декарт и особенно Фрэнсис Бэкон (в своем учении об идолах) надеялись, что человек избавится от личностных или родовых идолов, Паскаль же видит здесь непреодолимую преграду для познания человеком истины. Паскаль в парадоксальной форме формулирует эти противоречия. Он пишет, что жужжание мухи может отвлечь величественный разум от созерцания истины.

Но нельзя соглашаться и со скептиками, которые утверждают, что истина непознаваема. Истина существует; если бы не было истины, не было бы и Бога (здесь Паскаль соглашается с Августином и Янсением, которому всегда следовал). Паскаль возражает скептикам-пирронистам, что законченного пиррониста никогда нельзя увидеть. Пирронисты противоречат сами себе, ибо нельзя найти человека, который сомневался бы во всем; такой человек сомневался бы даже в своем собственном существовании.

Природа, по утверждению Паскаля, поддерживает немощный разум, поэтому истина доступна всем познавательным способностям человека, но доступна лишь как некоторая относительная истина. Эта истина доступна всем человеческим способностям: разуму, чувствам, сердцу, вере. Поэтому, как и эпикурейцы, Паскаль говорил, что чувства никогда нас не обманывают. И если мы видим сломанным весло, погруженное в воду, то чувства дают нам истинную картину познания, которую разум должен объяснить.

Может быть, больше всего Паскаль уделял внимание природе человека, хотя сам же подчеркивал, что это самый сложный и самый важный из всех существующих на земле вопросов. Как говорит Паскаль, именно сложность человека заставляет ученых заниматься чем угодно, только не познанием человека.

Человек — существо парадоксальное. Паскаль предпочитает использовать парадоксы и противоречия для описания природы человека. Один из наиболее известных образов, который он использует, — это образ мыслящей тростинки. Человек — это тростинрка, но это тростинка мыслит; не нужно всей вселенной ополчаться на человека, чтобы раздавть, — достаточно дуновения ветерка или песчинки, чтобы убить человека. Но при этом человек выше всей вселенной, ибо вселенная не почувствует, что ее уничтожают, а человек это чувствует. Поэтому величие человека состоит в осознании своего собственного ничтожества.

Именно эту парадоксальную природу человека подчеркивает Паскаль. Человек есть существо, предназначенное для самых высших целей, для спасения посредством христианской Церкви. Однако человек занимается чем угодно, но не спасением себя.

В «Мыслях» есть мысль, поражающая своей логичностью и убедительностью. Обращаясь к атеистам, Паскаль говорит: прежде чем возражать против христианской религии, надо изучить ее. Но атеисты отрицают существование Бога, не разобравшись даже в основах христианской религии.

Тот факт, что самое важное — это спасение человека, и что человек предпочитает заниматься сиюминутными делами, уделяя им гораздо больше внимания, чем своему спасению, говорит о том, что человек находится в плену у сатаны, поскольку действительно невозможно себе представить, что, находясь в здравом уме, можно выбрать пятиминутное развлечение взамен вечного блаженства. Так необычно Паскаль доказывает существование диавола.

Паскаль предлагает аргумент, известный под названием «Пари Паскаля». Он говорит воображаемому атеисту: все мы вынуждены держать пари о том, существует ли вечная жизнь после смерти, существует ли Бог. Хотим мы того или нет, мы втянуты в это пари. Если мы держим это пари, мы можем потерять две вещи: истину и благо. Поставить в заклад в этом пари мы можем также две вещи: свой разум и свою волю, свое сознание и свое блаженство. Поскольку для разума все равно, мы должны выбирать между наличием и отсутствием блаженства. То есть в любом случае — между тем, существует Бог или не существует. Если Бога нет, то человек ничего не проиграет, утверждая Нго бытие; а если Бог есть и человек держит пари, что после смерти его ничто не ожидает, то он не получит вечного блаженства и проиграет. Поэтому в любом случае человек должен жить так, как будто Бог есть.

Паскаль всегда чувствует потерянность человека в этом мире, его ответственность перед Богом, его стояние перед Богом один на один, и главная мысль позднего Паскаля состоит в том, что человек должен познать истину о своей смертности. Он сравнивает человечество с узниками, помещенными в камеру смертников, и спрашивает, чему посвящают себя люди, знающие, что на рассвете их казнят. Конечно, они будут думать только о смерти.

Человечество напоминает ту же камеру смертников, но не знающих дату своей смерти. Люди думаю о чем угодно, только не о самом главном — о смерти. Главная же задача человека состоит именно в осознании смерти, в спасении себя, а оно может быть достигнуто только на путях осознания своего ничтожества перед Богом. Только осознав свое ничтожество, человек осознает и свое величие.

**Бенедикт Спиноза**

Бенедикт (или евр. Барух) Спиноза родился в Амстердаме 24 ноября 1632 г. в еврейской семье. Отец — Михаил де Спиноза был купцом, который мечтал видеть свеого сына преемником в торговом деле. Годы молодости Барух проводит в еврейском религиозном училище, после окончания которого отец берет его в помощники. Однако любви к торговому делу у Спинозы-младшего нет, он занимется чем угодно, только не торговлей: изучает латынь, входит в политическую жизнь, знакомится с республиканцами, проникается идеями либерализма. Барух не живет жизнью еврейской общины, и члены ее несколько раз пытаются образумить его и вернуть в общину, но он не слушается, и тогда его даже грозятся убить. В конце концов 27 июля 1656 г. Спинозу отлучают от общины (Голландия была наиболее веротерпимой страной, где евреи со всей Европы спасались от гонений).

После отлучения Спиноза уезжает из Амстердама в деревню, где в тиши занимается писанием книг и шлифовкой линз, вследствие чего, как предполагают, он заболеет туберкулезом и умрет еще нестарым. В это время он пишет многие свои трактаты, первый из которых — «О Боге, человеке и его счастье».

Впоследствии Спиноза поселяется близ г. Гааги, знакомится с главой правительства Амстердама Яном де Виттом, который оказывает ему покровительство. Барух пишет другие трактаты, в частности (анонимно) «Богословско-политический трактат». В 1672 г. де Витта убивают, начинаются гонения на его сторонников, и Спиноза опять уезжает в провинцию, а трактат его запрещают.

После этого Спиноза уже не занимается политикой. Он пишет другие трактаты, в том числе основной — «Этика», который увидел свет в 1675 г. «Политический трактат» — одно из последних его произведений, который Спиноза не успел закончить: 21 февраля 1677 г. он умирает. Кроме названных работ, стоит отметить трактат «Об усовершенствовании разума», в котором Спиноза говорит о своих гносеологических воззрениях, и критическую работу «Основы философии Декарта».

На прошлой лекции мы говорили о том духе рационализма, который господствовал в 17 веке. Рационалистическая философия возникает как следствие общего духа эпохи, уверенности в успехах разума и наук. Одним из родоначальников этой философии был Рене Декарт, но, знакомясь с философией Спинозы, мы увидим, что никакой другой философ не может быть назван рационалистом в той степени, как Спиноза. Даже сама «Этика» имеет необычную для философских работ структуру. Написана она под огромным влиянием естественных наук, а образцом научного знания в то время была математика, поэтому в качестве образца Спиноза берет работу Эвклида «Начала геометрии». «Этика» построена по тем же принципам, что и произведение Эвклида: в начале каждой главы Спиноза дает ряд определений и аксиом, на основе которых доказывает теоремы, из которых выводит следствия (которые называет короллариями). При доказательстве каждой из теорем он ссылается на определенную теорему, определение, аксиому или королларий — и так на протяжении всех пяти книг этой работы, так что вся «Этика» по структуре, композиции и способу мышления напоминает математический трактат. Спиноза хотел таким образом достичь абсолютно истинного познания (как в математике) при помощи философских методов. Поэтому сам метод философствования Спинозы оказал огромное влияние на последующую философскую мысль. Все философы, хотевшие научиться методологии, рано или поздно обращались к мыслям Спинозы. Сам же он восходит к декартовскому поиску истинного метода, опоры на истинные аксиомы (такой аксиомой для Декарта была уверенность в существовании познающего субъекта), поэтому Спиноза является последователем картезинской школы.

Цель философии, по Спинозе, — счастье. Вообще цель жизни — счастье, и философия должна направлять свои усилия для достижения человеком счастья. Поэтому этика является главным разделом в любой философии, и основную свою работу Спиноза назвал «Этикой». Примерно такой же взгляд на философию бытовал и в эпоху эллинизма, когда и стоики и эпикурейцы физику и логику считали вспомогательными средствами для этической части философии.

Для того чтобы определить, что такое счастье человека, нужно ответить на вопрос: что такое человек? Для этого надо ответить на вопрос, в чем сущность человека? Для ответа на этот вопрос необходимо узнать, что такое природа и сущность вообще? Так что все упирается в вопрос о субстанции. Поэтому и начинается «Этика» Спинозы с рассмотрения этих, казалось бы, далеких от насущных проблем вопросов: что такое субстанция? что такое природа? и т.д.

Прежде чем перейти к анализу трактата Спинозы, несколько слов о том, как он мыслил познаваемость мира. Согласно убежденности Спинозы, мир познаваем, причем познаваться он может как при помощи чувственных способов, так и при помощи разума. Отличие этих двух способностей человеческого познания в том, что идеи, доставляемые при помощи чувств, смутны и недостоверны. Они истинны, но их истинность ограничена, тем более что в силу смутности идей человек не всегда может увидеть ту долю истины, которая содержится в идеях, дающихся при помощи органов чувств. Идеи же, которые даются при помощи разума, истинны и достоверны. Поэтому разум является основным орудием человека при достижении истины. Отсюда и упор Спинозы на рациональные доказательства.

Приведем ряд определений, с которых Спиноза начинает свою «Этику». «Субстанция есть то, что существует само в себе и представляется само через себя». «Причина самого себя есть то, сущность чего заключает в себе существование» (как и философия Декарта, философия Спинозы корнями своими уходит в средневековье). «Бог есть субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов».

Забегая вперед, сделаем небольшое замечание о религиозности Спинозы. В советской философии бытовало мнение о материализме Спинозы. Это мнение вытекало из мнений Маркса и Ленина, именно так трактовавших философию Спинозы, однако это представляется несколько странным — уже потому, что первая книга «Этики» называется «О Боге», причем о Боге там говорится отнюдь не так, как говорил бы философ-атеист. Поэтому Спиноза, конечно же, ни в коей мере не может быть назван философом-материалистом или атеистом. Большую роль сыграли его общественно-политические мировоззрения и то, что Спиноза отождествляет Бога и природу (о том, как он понимает природу, мы поговорим немного позднее и увидим, что под природой Спиноза понимает совсем не то, что имеет в виду современный человек).

Исходя из этих определений, Спиноза доказывает ряд теорем. Первая гласит: не может быть двух или более субстанций одной и той же природы с одним и тем же атрибутом, поскольку субстанция представляется сама через себя и потому всегда является причиной самой себя. Другой вывод в отношении субстанции гласит: одна субстанция не может производиться другой субстанцией. Вследствие этого Спиноза доказывает, что природе субстанции присуще существование, т.е. субстанция необходимо существует, не может не существовать. Спиноза доказывает это так: поскольку субстанция есть причина самой себя, следовательно, субстанция-сущность заключает в себе существование, а поскольку субстанция не может производиться другой субстанцией, то, следовательно, субстанция необходимо существует. Это напоминает онтологическое доказательство бытия Бога.

Еще одно свойство субстанции, которое выводит Спиноза: субстанция не может быть конечной, она необходимо бесконечна. Субстанция одна, и если бы она была конечна, то было бы и еще кое-что помимо субстанции. По этой же причине субстанция не может быть и временной, поскольку, если субстанция ограничена во времени, то тогда она сменяет в своем существовании что-либо другое — иначе мы должны предположить, что существуют две или три субстанции (чего не может быть). Поэтому субстанция вечна. Субстанция не изменяется, т.е. не развивается; она неделима. Поэтому в силу определения, что Бог есть субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, понятно, что все высказывания Спинозы о субстанции относятся и к понятию о Боге. То есть Бог, таким образом, есть Существо, необходимо существующее; Бог есть Существо, существующее вечно; Бог есть Существо простое; Бог один; Он неделим, бесконечен и т.д. Отсюда вытекает 14-я теорема Спинозы: кроме Бога, никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляемой. Вывод: существует только Бог и только одна субстанция.

Что такое атрибут? Атрибут есть то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность, т.е. то, каким образом человек мыслит субстанцию; атрибут представляется существенным свойством субстанции — то есть атрибут является тем, без чего субстанция не может быть представлена. Модус есть состояние субстанции. То есть субстанция всегда представляется нами не сама по себе, а посредством различных атрибутов. В силу того, что субстанция одна, неделима и бесконечна, человеческий ум не может помыслить субстанцию иначе, чем посредством атрибутов.

По Спинозе в Боге существует бесконечное количество атрибутов, в Нем все атрибуты совпадают (поскольку Бог есть существо неделимое и простое, в Нем нет никаких различий и Он непротиворечив). Поэтому в Боге, или в субстанции, все атрибуты и все модусы совпадают.

Хотя атрибутов и бесконечное множество, но Спиноза называет лишь два атрибута субстанции: протяженность и мышление. Очевидно возражение Спинозы Декарту, который считал протяженностье и мышление двумя субстанциями, не зависящими одна от другой. Хотя это возражение Декарт мог бы и не принять, поскольку мы помним о декартовском различии между несотворенной и сотворенной субстанцией; по Декарту, есть только одна несотворенная субстанция — Бог и две сотворенные — протяженность и мышление. Но дальше Декарт отпускает понятие Бога как субстанции и говорит о двух субстанциях — протяженности и мышлении.

По Спинозе, ни протяженность, ни мышление не могут быть субстанциями, ибо протяженность есть всегда протяженность чего-то,; субстанция не может представляться о чем-то еще, она есть причина самой себя и, по определению, представляется сама через себя. Доказывая какое-то положение, Спиноза всегда ссылается на теорему или определение. Так и здесь: он доказывает, что протяженность не может быть субстанцией, поскольку субстанция всегда представляется сама через себя, я протяженность представляется через какой-то другой носитель протяженности.

То же самое и относительно мышления: оно не может быть субстанцией, поскольку мышление есть всегда мышление о чем-то. Следовательно протяженность и мышление есть атрибуты субстанции, а не сама субстанция.

Поскольку субстанция существует реально, то реально существуют и протяженность и мышление. А поскольку в субстанции совпадают все атрибуты, то, соответственно, совпадают и атрибут мышления и атрибут протяженности. Поэтому и оказывается возможным при помощи мышления постигать мир протяженных вещей, и ряд идей совпадает с рядом вещей. Отсюда возникает и сама возможность познания мира. Таким образом Спиноза решает проблему, казавшуюся неразрешимой для многих философов: каким образом оказывается возможным познать при помощи нематериального разума материальный мир вещей, ведь подобное познается только подобным.

Поскольку протяженность совпадает с мышлением, а протяженность сама по себе есть тот мир, в котором мы живем, называемый природой, то можно сказать, что и протяженность и мышление можно назвать природой. Поэтому Спиноза далее говорит как бы через запятую: Бог, или природа. Природа понимается Спинозой не только как ее материальная составляющая; природа существует постольку, поскольку совпадает и с мышлением и с Богом.

Отсюда легко сделать пантеистические выводы, и Спиноза тут же был обвинен в пантеизме, в том, что он отождествил Бога и природу (материальную). Разумеется, это обвинение справедливо, хотя сам Спиноза и стремился его избежать. Отсюда же и обвинение Спинозы в материализме: если мы говорим «Бог или природа», то всегда есть соблазн одну из составляющих этого тождества убрать: если природу мы видим, наблюдаем и уверены в ее существовании, то зачем нам нужен Бог? Отсюда и материалистическая трактовка Спинозы, но такая трактовка в мировой историко-философской науке не является наиболее распространенной. Она была трактовкой, принятой лишь в советской философии. Объяснялась она во многом тем, что Маркс при разработке своей философии использовал многие положения Спинозы и находился под большим его влиянием.

Итак, хотя Спиноза и называет всего два атрибута (а их существует бесконечное множество), то модусов существует действительно бесконечное множество. Модус есть состояние субстанции, т.е. конкретная реальная вещь, как мы ее представляем и наблюдаем в мире. Модусы бывают простые и сложные. Простые модусы — это длина, ширина (то, что представляется само через себя). Сложный модус — это, например, модус пространства (пространство состоит из длины, ширины и др. составляющих). Один из видов модуса — тело; это есть модус протяжения, а поскольку субстанция существует реально и протяженность как атрибут субстанции существует реально, то и тело как модус протяженности также существует реально. Поэтому нет смысла сомневаться в существовании чувственного мира, как это делали скептики или Декарт.

То есть Спиноза сначала доказал возможность и необходимость познания при помощи разума мира вещей, а потом доказывает существование мира вещей, реальность существования мира. Но поскольку протяженность в Боге совпадает с мышлением (другим атрибутом Бога), то тело как модус протяжения совпадает с душой как модусом мышления. Душа, по мнению Спинозы, есть не что иное, как идея тела: человек мыслит свое тело и таким образом имеет понятие о теле, и это есть его душа. Но это еще не вся душа, потому что кроме такого понятия о душе есть еще понятие о самосознающей душе. Это есть идея идеи тела, идея души.

Кроме конечных модусов, каковыми являются душа и тело и все многообразие вещей в мире, есть бесконечные модусы. Их всего два. Один — движение и покой (бесконечный модус, относящийся к атрибуту протяжения), а другой — бесконечный разум (модус, относящийся к атрибуту мышления). Эти модусы являются бесконечными, поскольку нет ни одной вещи, относящейся или к протяжению, или к разуму, которая не имела бы этих модусов. Нельзя представить себе ни одну материальную вещь, которая не находилась бы в состоянии движения или покоя. С другой стороны, нельзя представить себе ни одной мыслящей вещи, которая не обладала бы мышлением, а все мыслящие вещи объединяются бесконечным разумом.

Благодаря движению, этому бесконечному модусу, все в мире связано. Таким образом, в мире господствует полный детерминизм (объективная закономерность и причинная обусловленность всех явлений природы).

Модус бесконечного разума есть посредник между бесконечным Божественным разумом, атрибутом мышления, и нашими конечными душами, конечными мышлениями. При помощи бесконечного разума все люди мыслят одинаково, а не так, что у каждого человека есть своя логика и свои законы мышления. Как любая материальная вещь находится в движении или в покое и это есть бесконечный модус, присущий всем материальным вещам, так и бесконечный разум присущ каждому индивидуальному разуму, каждой душе. В силу этого каждая индивидуальная душа мыслит одинаково со всеми остальными душами. Этот модус бесконечного разума позволяет нам понимать друг друга, познавать мир и сознавать самих себя как часть природы.

Человек, по Спинозе, есть действительно часть природы, а не ее венец или центр вселенной. Он подчиняется всем законам природы, а не диктует их.

Таким образом, в силу связанности при помощи атрибутов и модусов мы обнаруживаем у Спинозы всеобщий детерминизм: нет ни одного события в мире, которое происходило бы случайно или своевольно. Причиной самой себя является только субстанция, только Бог, все остальное действует постольку, поскольку причастно субстанции и существует в субстанции, т.е. в Боге.

Обычно из этого учения Спинозы о детерминизме выводят и его учение о фатализме — признании неизбежности того, что все события в мире будут протекать именно так, а не иначе, и неспособности человека повлиять на эти события. Однако сам Спиноза, хотя и был детерминистом, все же стремился к опровержению фатализма и доказательству того, что человек есть существо свободное. Здесь и возникает одна из основных сложностей философии Спинозы: каким образом доказать и обосновать свободу человека в рамках этого детерминизма (а детерминизм охватывает собою все модусы, т.е. не только модус протяжения, но и модус мышления, что говорит о том, что все события, протекающие как в материальном, так и в духовном мире, как среди вещей, так и среди мыслей, обусловлены единственно Богом: ни одна наша мысль, ни одно наше представление, ни одна наша идея не имеют причины в самой себе или в другой идее; все мысли, представления и идеи восходят к субстанции, т.е. к Богу).

Анализу человеческой свободы Спиноза посвящает две последние главы своей «Этики». И если 4-я глава называется «О человеческом рабстве, или О силах аффектов», то 5-я глава называется «О могуществе разума, или О человеческой свободе». Рассмотрим, каким образом Спиноза совмещает представление о детерминизме, о человеческом рабстве, с уверенностью в человеческой свободе.

Во-первых, Спиноза дает определение того, что такое свобода: свобода есть то, что само определяет себя к действию или действует в соответствии с необходимостью только своей собственной природы. То есть свобода противопоставляется не необходимости, а принуждению. Свободным является тот, кто сам определяет себя в своем собственном действии. Поэтому понятно, что свободным в собственном смысле является только Бог. Только Бог, или субстанция, является причиной самой себя; только Бог Сам определяет Себя к действию и действует в соответствии с необходимостью только Своей собственной природы.

Субстанция, таким образом, абсолютно свободна, но она же и абсолютно необходима, ибо эта ее свобода существует в силу того, что сущность субстанции заключает в себе существование и потому абсолютная свобода субстанции совпадает в ней с абсолютной необходимостью. Поэтому в Боге свобода и необходимость совпадают. Это противоречие человек может видеть только на уровне действующего, реального мира, но поскольку реально существует лишь субстанция, то основная задача Спинозы состоит в том, чтобы доказать, что и в материальном мире свобода так же не противоречит необходимости, а свопадает с ней. Отсюда другая задача — доказать существование человеческой свободы. Из всех предыдущих размышлений Спинозы вытекает, что модус в силу своей конечности не может быть свободным, ибо модус всегда появляется согласно абсолютной необходимости, вытекает из субстанции. Но существует модус не с абсолютной необходимостью, ибо абсолютно необходимым существом является только Бог. Если бы модус существовал с абсолютной необходимостью, он существовал бы всегда, был бы вечным и имел бы те атрибуты, которые присущи лишь субстанции. То есть модус существует необходимо, т.к. он включен в причинно-следственную связь мировых событий, но не существует с необходимостью, т.к. так существует лишь Бог.

Прежде чем рассмотреть понятие о человеческой свободе или о ее необходимости, Спиноза рассматривает человеческие аффекты (страсти).

Во-первых, он утверждает, что у человека нет свободы воли. Чтобы доказать, что человек есть существо свободное, Спиноза доказывает, что человек есть существо, не имеющее свободы воли. Казалось бы, парадоксальный подход, поскольку практически все философы предлагали противоположный подход: если человек существо и не свободное, то по крайней мере свободу воли он уж наверняка имеет. Спиноза рассуждает иначе: свободы воли не существует потому, что воля и мышление есть одно и то же. Просто воля есть мышление при помощи неявных, неотчетливых идей (воля есть неотчетливая идея). Как это понимать?

Спиноза пишет, что младенец убежден, что он свободно просит у матери молоко; трус убежден, что он свободно бежит с поля боя; пьяница убежден, что он свободно каждый раз прикладывается к бутылке. Но любой здравомыслящий человек понимает, что у них нет никакой свободы, просто эти люди не понимают того, что делают (в силу падшести или младенческого возраста). То есть у младенца, пьяницы и труса идея своего собственного существования является неявной, неотчетливой. Как только человек начинает иметь отчетливую идею, он понимает, что поступок обусловлен какими-то другими явными причинами. И чем более отчетливой является идея, тем более человек понимает, что в нем нет никакой свободы воли, что его так называемая свобода воли есть просто незнание всех причинно-следственных связей. Такое же представление было, скажем, у Демокрита, который говорил, что случайной вещь может казаться только по нашему неведению. Спиноза соглашается с таким представлением и также говорит, что случайным событие может казаться только тогда, когда человек не знает истинной его причины, но переносит этот подход и на внутренний мир человека, понимая под случайностью то, что называют свободой воли.

Любой человек всегда стремится поддерживать свое существование. Это стремление определяет его эмоциональную жизнь и выражается в аффектах. Спиноза насчитывает 4 вида аффектов:

— влечение (т.е. стремление к поддержанию существования);

— желание (когда человек осознает свое влечение);

— радость;

— печаль (два последних аффекта человек испытывает, когда достигает или не достигает своего влечения).

Все остальные аффекты есть частные случаи этих четырех аффектов.

Аффекты пассивны, они существуют в нас независимо от нас и потому называются страстями. Но человек может превратить страсти в действительно свободные активные аффекты. Когда человек не осознает, что он действует в рамках зависимости от аффектов, он остается существом, рабски зависимым от этих аффектов. Поэтому человек, не осознавая истинной причины своих аффектов, бессилен перед своими страстями и всегда находтся в рабстве у них. Но если человек начинает осознавать свои аффекты, понимать истинные причины их, тогда он становится свободным так же, как свободен Бог. И здесь нет противоречия, потому что в Боге необходимость совпадает со свободой.

Человек может действовать свободно, т.е. непринужденно (ведь свобода противопоставляется не необходимости, а принуждению). Человек может свободно выбирать, свободно действовать в рамках познанной необходимой цепи явлений. И как только человек начинает действовать свободно, понимая, что он часть природы и включен в необходимую связь явлений, тогда он и становится действительно свободным. А свободным он становится тогда, когда он не просто понимает, но и познает необходимую связь явлений. Поэтому, ощущая себя свободным, человек становится и счастливым. Он живет нравственной добродетельной жизнь, понимая, что счастье не достигается посредством добродетельной жизни, но есть сама добродетель. Счастье не есть результат чего-то, сделанного человеком, — счастье есть состояние свободы, состояние добродетельной жизни. Добродетель, как утверждает Спиноза в одной из своих теорем, не ведет к счастью, а есть само счастье.

Таким образом, философия Спинозы сходна со школой стоиков. Стоики говорили, что глупца судьба тащит, а мудрого ведет, и что свободным является тот человек, который познал законы судьбы. Так и Спиноза утверждает, что свободным является человек, познавший необходимую природу вселенной.

Несколько слов о теории познания Спинозы.

Спиноза не отрицает достоверность чувственного познания — наоборот, он доказывает посредством своих теорем, что поскольку ряд вещей совпадает с рядом идей, а душа есть идея тела, то чувства дают нам также истинное познание. Однако истинность идей, которая постигается посредством чувственных органов, не абсолютна, это всего лишь первый этап познания. Чувственный опыт бывает трех видов: через непосредственное восприятие, через знание понаслышке и через беспорядочный опыт. Ни тот, ни другой, ни третий вид чувственного знания не даст нам абсолютной истины, но приводят к созданию образов и абстракций, т.е. универсалий, которыми являются все категории человеческого познания, в том числе и философские категории. При помощи этих категорий человек действует на втором уровне познания — на уровне рассудочном.

Рассудок избавлен от посредника, которым является тело, и дает адекватное познание модусов природы, но познает их лишь как части природы; не будучи способным постигнуть природу как целое. Знание о модусах является адекватным, поскольку рассудок пользуется истинным методом — определениями, доказательствами и т.п..

Наиболее адекватное познание — интеллектуальная интуиция. Если рассудочное познание есть познание о частях природы и всегда действует в пространстве и времени, то интеллектуальная интуиция действует, как говорит Спиноза «под знаком вечности». При помощи интеллектуальной интуиции человек познает всю природу и таким образом познает Бога, и двигают его к этому познанию уже не определения, не дискурсивный метод, а совсем другая способность — любовь, природный эрос, который существует в человеке в качестве отдельной познавательной способности. Это не обычная человеческая любовь, а некоторый вид интеллектуальной любви к Богу. Поскольку интеллектуальной интуицией человек познает только Бога, то это познание есть любовь к Богу, которую Спиноза именует интеллектуальной любовью к Богу. И только это знание является самым истинным, самым адекватным знанием, поскольку оно есть знание о субстанции, т.е. о том, что необходимо существует.

В теории познании Спинозы мы видим, насколько тесно связан он с религиозно-философской традицией. Даже его высшая способность познания есть не что иное, как разум Николая Кузанского, разум Плотина или мистический экстаз средневековых философов. И здесь Спиноза также является философом скорее религиозным, чем материалистически направленным.

Выводы об атеизме Спинозы делаются во многом благодаря его «Богословско-политическому трактату», который был запрещен сразу после его выхода и сыграл негативную роль в жизни Спинозы. В нем Спиноза подверг жесткой критике текст Св. Писания, прежде всего Торы. Основываясь на анализе языка (а древнееврейский язык он знал блестяще) и на логике, Спиноза пытался показать, что в Св. Писании есть много событий, которые надо толковать не так, как их толкуют католические и иудейские богословы. Он показал, что Пятикнижие Моисеево написано не Моисеем, т.е. не тем человеком, который жил в Египте и о котором повествуют книга Исход и другие книги. Анализ языка и тех реалий, о которых повествуется в Торе, говорит о том, что написал эти книги человек, живший гораздо позже.

Спиноза протестовал против аллегорического толкования Св. Писания, полагая, что там содержится только религиозная истина. Он был одним из последовательных сторонников теории двух истин и говорил, что то, что доступно разуму, можно постичь только разумом, и никакая вера для этого не нужна. Вера нужна для воспитания нравственного человека; для этой цели и существует Св. Писание. Таким образом, Св. Писание — не что иное, как набор исторических событий, в которых повествуется о людях, чьим поступкам мы можем подражать, которые высказывали мудрые мысли и учили нас добру, отвращали от зла — но не более того. Приписывать пророкам философские мысли — значит приписывать им то, чего они никогда не знали.

Спиноза показывает, что некоторые пророки были людьми темными, не знали истину и не могли ее знать — это была не их задача. Св. Писание учит, что пророки были людьми простыми (пастухами, воинами, ремесленниками), но не философами. Поэтому понимать Библию надо так, как она написана.

Бог, по Спинозе, существо не личное, не имеющее свободы воли в том плане, как мы это понимаем. Но здесь нужно помнить, что свободы воли, по Спинозе, вообще нет и потому нельзя мыслить Бога по аналогии с человеком. Бог есть бесконечная субстанция, а наш разум конечен.

Обращаю ваше внимание на статью Владимира Соловьева «В защиту философии Спинозы». Тогда же, в 19 веке, вышла и статья известного русского философа-кантианца Введенского «Об атеизме в философии Спинозы». Как пишет Соловьев, он посчитал своим долгом написать ответ Введенскому, поскольку Спиноза был юношеской любовью самого Соловьева. Введенский же доказывает, что Спиноза является атеистом, ссылаясь на понимание Спинозой Бога. Спиноза мыслит Бога как существо безличное, абсолютно бесконечное, как субстанцию, состоящую из множества атрибутов, поэтому Бог, по Спинозе, не действует по целям и не является личным существом. Следовательно, Спиноза отрицает вообще бытие Бога, на что Соловьев возражает, говоря, что приписывать Богу то понимание личности, которое есть у нас, это значит слишком принижать Бога. Любой мало-мальски грамотный христианин знает, что Бог личен не в человеческом плане, что у Него Три Личности и что если Он и личен, то не так, как мы, а сверхличен. Так что Спиноза выразил в своем учении понятие о Боге как Вседержителе (а это именно так, потому что Бог сказал о Себе: «Аз есмь Сущий»). Бог есть Тот, Кто существует Сам по Себе; весь остальной мир существует благодаря Богу. А именно это определение Бога и кладет в основу своей философии Спиноза. Поэтому обвинять Спинозу в атеизме Соловьев ни в коем случае не советует. Конечно, он соглашается с тем, что у Спинозы много недостатков, что он отрицает у человека свободу воли и т.д., но Спиноза отнюдь не атеист.

**Томас Гоббс. Джон Локк**

Сегодня мы поговорим о двух основных представителях английского сенсуализма 17 века — Томасе Гоббсе и Джоне Локке. Влияние, которое оказали эти мыслители на последующее развитие философии, чрезвычайно велико. На примере их творчества мы можем проследить дальнейшее развитие картезианской мысли, увидеть, какие выводы сделаны из декартовской философии.

Томас Гоббс

Томас Гоббс (1588–1679) родился в семье сельского священника. Учится в Оксфорде, по окончании университета работает воспитателем в графском семействе, близком к королевскому роду. Во время Английской революции переезжает на 10 лет во Францию, а потом возвращается на родину и занимается философией. Свою первую работу Гоббс написал в возрасте 52 лет («О гражданине»). Вместе со следующими работами — «О теле» и «О человеке» — она составила основное произведение Гоббса — «Начала философии» (1-я часть — «О теле», 2-я — «О человеке» и 3-я — «О гражданине»). После этого он пишет еще одну работу — «Левиафан», где дает общий очерк своей философской системы, но с большей социальной направленностью.

Гоббс продолжает линию бэконовской философии, развивает ее сенсуализм и эмпиризм. Опора на сенсуализм и эмпиризм являются характерными для английской философии не только 17 века, но и современной. Однако в отличие от Бэкона Гоббс уделяет большое внимание системности своей философии. В качестве идеала он, как и Спиноза, принимает математику, и пытается построить философию так же логично, как строится математическая дисциплина.

В своей первой работе «О теле» Гоббс строит теорию познания, ибо прежде чем заниматься дальнейшими философскими исследованиями, вначале следует определить, познаваем мир или не познаваем, а если познаваем, то в каких границах, что является критерием истинности человеческого знания и т.п.

В теории познания Гоббс является последовательным сенсуалистом и утверждает, что все наши знания происходят из ощущений, и только из них. Ощущения — основной и единственный источник знания. Однако чувства все же не ограничивают разум в его деятельности, ибо разум, получая данные от органов чувств, начинает оперировать ими и добывать таким образом новое знание. Поэтому знание, по Гоббсу, бывает двух видов: чувственное и рациональное. Истина достигается на путях рационального знания; чувственное же знание не совсем достоверно. Рациональное знание — это знание необходимое, всеобщее и достоверное. Пример его, по Гоббсу, и есть математика.

В ощущениях Гоббс отмечает два элемента: реальный и воображаемый. Реальный элемент — это физиологическая реакция тела на раздражение. Воображаемый элемент — это то, что представляется в снах, галлюцинациях и других кажущихся или ошибочных восприятиях. Поскольку воображаемого элемента в действительности не существует — ни в ощущениях, ни, следовательно, в нас, т единственным источником знания являются реальные ощущения.

В результате ощущений в уме возникают представления. Представления — это угасшие ощущения, которые производят некоторый отпечаток в душе, который может некоторое время сохраняться, постепенно теряя свою яркость и отчетливость. Но бесследно ощущение не исчезает. Такая способность сознания, как память, может эти представления отделять, усиливать, что достигается с тем большим трудом, чем больше времени проходит от того момента, когда было ощущение. Тем не менее все ощущения хранятся в памяти и могут быть отделены друг от друга и усилены.

Эти представления рассудок начинает сопоставлять и сравнивать, чт являет собой рассудочную деятельность, протекающую в виде мысленной речи. Поэтому для познания, по Гоббсу, очень важна роль слов.

Для исследования роли слов Гоббс предварительно изучает теорию знаков вообще. Что такое знак, по Гоббсу? Это то, что нечто обозначает, то есть некий материальный предмет. В качестве знака мы можем выбрать любой предмет, который будет нам напоминать и обозначать другой предмет. Гоббс приводит пример тучи, которая есть знак дождя, или наоборот: дождь есть знак тучи. Поэтому знак, по Гоббсу, всегда материален и мы всегда познаем его посредством ощущений.

Один их видов знаков, по Гоббсу, — слово. Слово есть некоторая материальная вещь, которая обозначает некоторый другой материальный предмет. То, что человечество в свое время додумалось в своей речи заменять вещи словами, является величайшим открытием. Поэтому и язык как то, при помощи чего формулируется наше мышление, обладает не самостоятельным существованием, а является отражением некоторой действительной связи между предметами, существующей в реальности.

Слова являются для памяти знаками, при помощи которых она может вспомнить о представления, еще не совсем угасших, и оперировать ими при помощи слов-знаков, обозначающих те ощущения, которые возникли от воздействия предметов на органы чувств. Этот язык, при помощи которого человек мыслит и общается (а общение также является одной из главных функций языка — знаковой системы), существует для экономии мышления (мыслить при помощи языка и слов, т.е. при помощи знаков и связей между ними, гораздо удобнее, чем без них), а также для удобства. То, что выбираются именно такие знаки, а не другие, достигается посредством взаимоотношения между людьми. Т.е. язык вырабатывается на основе конвенции. Гоббс, таким образом, разрабатывает теорию конвенционализма: слова и вообще язык — это результат соглашения между людьми, он не имеет самостоятельного существования.

Язык и слова являются знаковой системой, а эта система появляется в результате того, что люди на определенном этапе согласились употреблять именно такие слова, а не другие. Никакой онтологической роли, оправдывающей их самостоятельное существование, у слов нет. Слова существуют как знаки вещей и возникают в результате договоренности между людьми. Поэтому знание формулируется всегда в языковой форме — в форме связи между словами, высказываниями, предложениями, суждениями, умозаключениями и т.д. Поэтому истинными или ложными могут быть только высказывания, а не предметы или вещи. А значит критерием истинности, по Гоббс, выступает непротиворечивость суждения, а не соответствие нашего знания материальному миру. Здесь вновь проявляется то влияние, которое оказала на Гоббса математика, ибо именно в математике критерием истинности является логичность и непротиворечивость ее высказываний. Соответствуют или не соответствуют математические высказывания материальной действительности — для математика это не имеет смысла. Поэтому в любой теории все положения должны быть связаны логическими законами, а все высказывания должны быть выведены одно из другого.

Такая теория истины впоследствии получит название когерентной теории истины: критерием истинности является непротиворечивость высказывания, а не соответствие высказывания материальному предмету. Классическую концепцию истины, как соответствие высказывания или мысли реальному предмету, высказал еще Аристотель (истинным является высказывание, которое соответствует действительному положению вещей в материальном или духовном мире).

В мире, согласно Гоббсу, существуют единичные тела, и ничего, кроме них, не существует. Гоббс является последовательным номиналистом, ибо обобщение, слово или понятие, возникает только в качестве знака; всякое всеобщее имя или слово как таковое не существует — оно существует только как знак в нашем уме. Имена, по Гоббсу, бывают разные: имя первой интенции (т.е. имя, обозначающее реальный предмет), и имя второй интенции (что мы называем понятием, которое есть знак знака). Как правило, мы оперируем в нашем сознании именами второй интенции.

Гоббс возражает против понятия субстанции, которое ввел Декарт, утверждая, что никакой абстрактной субстанции в мире не существует, ибо все наше знание происходит из ощущений. Никакая абстрактная субстанция на наши ощущения не действует. Действуют только единичные материальные тела, кроме которых ничего не существует. То, что мы называем субстанцией, это есть единичное тело. Поэтому в мире имеется бесконечное множество субстанций.

Кроме естественных, природных тел, Гоббс различает и тела искусственные. Естественные тела — это тела природные, а искусственные — все, что создано человеком. В качестве примера искусственного тела Гоббс приводит человеческое общество.

В третьей части «Начал философии» («О гражданине») и главным образом в «Левиафане» Гоббс ставит вопрос о происхождении человеческого общества, его развитии и возникновении различных его институтов — таких, как государство, законы, учреждения (полиция, армия и т.д.). При объяснении возникновения государства и человеческого общества Гоббс последовательно придерживается всех своих основных положений теории познания.

Исходным принципом для построения человеческого общества является стремление человека к самосохранению — из этого положения возникают все отношения между людьми. Первоначально все люди находились в так называемом естественном состоянии, т.е. каждый человек обладал абсолютной свободой и, соответственно, абсолютным правом. Однако абсолютное право и абсолютная свобода сталкиваются с заложенным в человеке природой принципом самосохранения, вступают с ним в противоречие. Ибо любой человек, реализуя свое абсолютное право, стремится к обладанию чем-то другим, что может потребовать убийства себе подобного, так что каждый человек может ожидать от другого, в силу и его абсолютной свободы и абсолютного права, притязаний на свою жизнь. Таким образом, в первоначальном, естественном состоянии люди были врагами друг другу («Homo homini lupus est» — «Человек человеку волк»). Все понимают это, как и то, что для самосохранения они должны ограничить свою свободу и вместо абсолютного права ввести право относительное, ограничив его некоторыми обязанностями. Поэтому люди заключают договор, в котором они отказываются от части своих прав, ограничивая себя в свободе. Эти права и свободу они передают одному человеку, избираемому всеобщим согласием, — монарху. Только монарх обладает абсолютным правом и абсолютной свободой: он может казнить или привлечь к наказанию за нарушение договора, который люди заключили в целях самосохранения.

Впрочем, эта свобода может быть передана не одному человеку, а группе людей. Так возникает другие формы правления — демократическая или олигократическая.

Таким образом, по Гоббсу, государство, как и речь, возникает вследствие конвенции.

В отношении к религии Гоббс был во многом согласен с современными ему философами. Он казался себе в душе истинным христианином и не собирался выступать против официальной религии. Но тем не менее религиозность Гоббса проще назвать термином «деизм» (мир создан Богом; Бог дал миру некоторые законы, в том числе и принципы устроения, но в дальнейшем Бог не вмешивается в дела мира и людей). Бога Гоббс понимает как некое философское существо типа аристотелевского Бога, чем как Бога Вседержителя и Бога Промыслителя. Другим объектом его критики являются суеверия, которые возникают вследствие страха перед природой. Этот страх следует изгонять посредством знания. Истинное (с точки зрения Гоббса) христианство есть и истинная религия, основанная на знании, которое позволяет избегать суеверий и бороться с ними, и позволяет удерживать общество в состоянии общественного договора, ибо дает человеку те нравственные принципы регулирования, которые и изложены в Св. Писании.

Джон Локк

Локк (1632–1704) получил первоначальное образование в монастырской школе при Вестминстерском аббатстве. Затем в 1652 г. он поступает в Оксфордский колледж Крестовой церкви. Локк испытывает интерес к естественным наукам, прежде всего математике. С 1667 г. он работает домашним врачом у лорда Шефтсберри и оказывается втянутым в политику, входит в оппозицию к королю. В 1672 г. уезжает в Париж, где знакомится с идеями Декарта. В 1679 г. возвращается в Лондон, но из-за политического преследования уезжает в Голландию. В 1689 г. возвращается в Англию, где и живет до конца жизни.

Во время этих переездов Локк пишет многие свои работы. Одна из первых — «Опыт о веротерпимости», имевшая социальную направленность, поскольку в то время Локк чувствовал себя политическим деятелем. И действительно, он оказал большое влияние на становление либеральных взглядов, явившись одним из основоположников буржуазного либерализма. Эти взгляды и изложены в его первой работе.

Впоследствии он пишет более развернутые «Письма о веротерпимости». Но основная его работа — «Опыт о человеческом разумении», которую он писал около 20 лет и опубликовал в 1690 г. Кроме вышеназванных, перу Джона Локка принадлежит «Разумность христианства» (1695), написанная по просьбе короля обосновать разумность англиканской религии. Локк так увлекся, что доказал совершенно другие принципы и опубликовал работу анонимно. Его же перу принадлежат два трактата: «О государственном правлении» и «Некоторые мысли о воспитании». Последний достаточно интересен, и Жан Жак Руссо, один из столпов педагогики, говорил, что многие педагогические идеи он заимствовал у Локка.

Предмет философии, по Локку, примерно такой же, как и у Гоббсу: исследование происхождения знания. Прежде чем заниматься познанием, нужно знать возможности и пределы человеческого познания. Если человек не будет знать, что он может знать, это может привести его или к опасности ошибочного догматизма, или в болото скептицизма. Для того чтобы проделать это исследование, считает Локк, совсем не обязательно исследовать все способности человеческого разума — достаточно знать границы его применения. Для моряка совсем не обязательно иметь такой длинный лот, чтобы он доставал до самого дна моря, — необходимо знать глубину своего лота, чтобы не сесть на мель. Так же и наш разум: он должен знать границы его применения, как бы длину своего лота, или линя, которая позволит ему не сесть на мель в процессе своей познавательной деятельности. А от незнания наших способностей и возникают или скептицизм, или догматические ошибки.

Локк утверждает, что если он покажет, каким образом человек получает знания, то он покажет пределы и возможности нашего знания. Поэтому в первую очередь Локка интересует вопрос о происхождении и об источниках знания. Локк оговаривается, что будет часто использовать термин «идея», под которым он понимает все то, чем занят ум во время мышления (чтобы не придавать этому никакого платоновского смысла). В то время существовала достаточно влиятельная школа кембриджских платоников, которая возрождала платонизм в теории познания и учила врожденности идей. Чтобы не путать свое понятие идеи с их понятием, Локк и дает такую формулировку: идея — это то, чем занят наш ум во время мышления.

Возражая кембриджским платоникам и Декарту, Локк начинает свой «Опыт о человеческом разумении» с критики теории врожденности идей. Для того чтобы показать, что идеи не врождены человеку, достаточно показать, откуда они происходят. Среди доказательств того, что некоторые идеи человеческого познания являются врожденными, философы приводят несколько примеров. В частности, они говорят, что некоторые идеи известны всем. Такова, например, фраза: «То, что есть, есть». Однако Локк возражает: даже это кажущееся самоочевидным положение совсем неизвестно большому количеству людей, среди которых дети, умственно отсталые и неграмотные люди и т.д. Очевидным, казалось бы, является и положение: «Целое больше части», тем не менее и оно совершенно не знакомо ни детям, ни больным, ни неграмотным людям. Поэтому принцип общеизвестности не подтверждает того, что существуют врожденные идеи.

Сторонники врожденности идей иногда говорят, что врожденностью называется не тот факт, что некоторые идеи врождены, а что врождена сама способность к познанию. Но тогда, пишет Локк, непонятно, почему же сами философы, упомянувшие это высказывание, так энергично начинают защищать врожденность положений — не потому ли, что они противоречат сами себе? Ибо врожденность способности не есть выражение их основного учения.

Некоторые говорят, что врожденность идеи состоит в том, что разум может эти идеи открыть сам в себе, т.е. что они врождены потенциально, а разум в процессе своей деятельности их актуализирует. В таком случае, пишет Локк, врождено все: и аксиомы, и теоремы, а не только некоторые идеи. Поэтому получается, что врождено абсолютно все.

Иногда говорят, что врожденность идей может быть доказана посредством существования нравственности. Но Локк приводит примеры того, что существуют разные народы, у которых нравственными являются отнюдь не приветствуемые другими народами положения.

Врожденной, говорят, является идея Бога. На это Локк также возражает: с одной стороны, существуют разные религии и люди верят в разных богов, а с другой — есть и многочисленная когорта атеистов, которая опровергает положение о врожденности понятия Бога.

Причиной уверенности во врожденности идей Локк называет леность нашего мышления. Человеку лень отыскивать действительные источники познания, поэтому он и утверждает, что знание врождено человеку. Себя Локк ленивым не считает и начинает поиски действительных источников нашего знания.

Единственным источником знания является опыт. Опыт бывает двух видов — внутренний и внешний. Внешний опыт дает нам знание о предметах внешнего мира, а внутренний — о нашем внутреннем мире. Поэтому, разделяя идеалы сенсуализма (учения о том, что все знание происходит из ощущений), Локк тем не менее строит гораздо более широкую систему, которую следует назвать эмпиризмом. Эмпиризм — это учение, в соответствии с которым все знание приходит из опыта, а чувственный опыт является лишь одним из видов возможного опыта; другим видом является внутренний опыт.

При рождении душа человека представляет из себя чистую доску — «tabula rasa» (знаменитый термин, который употреблялся задолго до него философами-стоиками). При помощи воздействия на органы чувств в душу входят идеи, поэтому в уме есть только то, что приходит в него посредством наших чувств. Локку принадлежит знаменитое положение: нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах. Посредством чувств в нашу душу проникают идеи. Они входят простыми и несмешанными, хотя в вещах качества соединены. Одни идеи приходят в душу посредством только одного чувства (идея света, звука, запаха, вкуса, плотности), другие — при помощи нескольких чувств (идеи пространства, формы, покоя и движения).

Есть простые идеи, которые приходят в душу посредством рефлексии. Таковы действия ума в отношении его других идей — идея мышления, идея воли (это также простые идеи, которые возникают посредством нашего внутреннего опыта). Есть простые идеи, которые возникают посредством как ощущения, так и рефлексии (идея удовольствия, идея страдания, идеи существования, единства).

Идеи возникают в уме посредством воздействия на душу какого-либо качества предметов. Качества бывают разные. Локк впервые вводит термин первичных и вторичных качеств, хотя учение о первичных и вторичных качествах существовало еще у Демокрита, а позднее этого же учения придерживался Галилео Галилей. Самим телам присущи не все качества, которые порождают в нас простые идеи. Самим телам присущи лишь некоторые качества, которые неотделимы от тела, — это первичные качества. Таковыми являются плотность, протяженность, форма и подвижность. Эти качества, воздействуя на наши органы чувств, порождают в нас простые идеи. Такие качества, как цвет, вкус, звук, запах, в самих вещах не находятся, а представляют собою только некоторые силы, которые посредством различных первичных качеств возбуждают в нашей душе различные первичные идеи, представления. Эти качества, которые самим телам не принадлежат, вызываются в нашей душе только первичными качествами, представляют преломление в нашей душе этих первичных качеств, которые воздействуют на нас при помощи других органов чувств. Поэтому идеи первичных качеств суть сходство с самими телами, а идеи вторичных качеств не являются таковыми, т.е. не являют собою сходства с первичными качествами.

Ум, который в дальнейшем начинает оперировать простыми идеями, производит операции по образованию различных сложных идей. Сложные идеи могут образовываться разными способами. Простые идеи могут соединяться в одну сложную, могут сравниваться одна с другой (так образуются сложные идеи отношения). Сложная идея может образовыватья из другой сложной идеи посредством обособления идей от всех других идей. Локк говорил, что качества, которым соответствуют идеи в нашем уме, являются соединенными в предметах, в самих вещах. Ум может разделять эти идеи в процессе познавательной деятельности и таким образом образовывать сложную идею абстракции. Поэтому и общие идеи (идея белизны, идея цвета), которые не имеют никакого соответствия в материальных телах, в действительности, по Локку, образуются нашим умом из простых идей путем различного рода соединений, сопоставлений (отношений) или абстрагирования. Этими тремя действиями ограничивается все действие ума в отношении простых идей.

Не буду останавливаться на всех подробностях книги Локка о том, как образуются дальнейшие сложные идеи, как формируются различные виды познания, как появляются конкретные сложные идеи. У Локка, например, много места занимает анализ идеи субстанции, идеи истины, этих важных для философии понятий. Достаточно сказать, что под субстанцией Локк вслед за Гоббсом понимает индивидуальные тела, отрицая субстанцию в привычном, спинозовском смысле слова. Правда, Локк говорит о том, что субстанция имеет некоторое реальное существование только в том плане, что наш ум занимается деятельностью абстрагирующей, выделяя некоторую идею, которая показывает существование этих вещей, и эта идея существования в абстракции и приводит к созданию идеи субстанции.

В учении о познании и об истине естественно упрекнуть Локка в субъективизме. Поскольку единственным источником знания являются наши органы чувств, то, если быть последовательным, можно сказать, что чувства являются и тем элементом познания, который делает ненужным внешний мир, — ведь идея появляется в результате того, что ум получает данные только из наших органов чувств. Этот приводет в дальнейшем к субъективизму Беркли и Юма. Локк все-таки стремился показать, что его учение соответствует всем критериям классической теории истины, что истинным является то высказывание, которое отражает реальную связь между вещами. Хотя Локк и развивал многие положения Гоббса, но в учении об истине был гораздо более последовательным материалистом, чем Гоббс. Сказать, насколько соответствует идея или высказывание самой вещи, достаточно сложно, ибо между идеями и вещами стоят наши органы чувств. Здесь Локк призывает на помощь здравый смысл: любому человеку понятно, что идея возникает как отражение вещи в самой душе и поэтому философски это нельзя логически обосновать, но здравый смысл показывает, что истинным является то положение, которое отражает действительное положение вещей. Поэтому истинными или ложными могут быть только связи между идеями и вещами, а не сами идеи и тем более не сами вещи. По Гоббсу, истинными или ложными могут быть только взаимоотношения между словами как знаками, а не отношения между словами и вещами (слово есть знак вещи, поэтому говорить об истинности бессмысленно). По Локку наоборот: бессмысленно говорить о взаимодействии между идеями; истинным является только связь между идеями и вещами. И если мы говорим об истинности в гоббсовском смысле (об истинности связи между идеями), то понимать это следует так, что эти идеи связаны так, как предметы, отражением которых являются идеи, связаны в действительности.

В теории познания Локк стоит перед многими трудностями, в том числе и перед известной трудностью, стоящей перед любым сенсуалистом и эмпиристом: каким образом вывести из единичных воздействий знание общих вечных истин? Локк понимает эти трудности и кроме чувственного (то есть сенситивного) знания, которое сообщает нам знание простых идей и является вероятностным, а не достоверным знанием, вводит еще и интуитивное, демонстративное знание.

Истина достигается на уровне интуитивного и демонстративного знания. Интуитивное знание достигает абсолютной достоверности, это относится к созерцанию простейших аксиом, законов логики, истинности нашего существования. Это вроде бы приближает Локка к Декарту, поскольку у Декарта именно посредством интуитивного знания достигается знание о некоторых аксиомах — таких, как «часть меньше целого» и др. Но Локк пытается придерживаться материалистической линии, показывая, что сами по себе эти идеи все же возникают посредством чувств, а потом уже наш разум интуитивно схватывает истинность этих положений (здравый смысл). Демонстративное знание, которое также дает абсолютную истину, получается с помощью логического доказательства: идеи сопоставляются друг с другом, одни положения выводятся из других. Поэтому демонстративное знание основывается на интуитивном и дает абсолютную истину.

В отношении к религии Локк также был деистом, солидаризировался с Ньютоном в его физико-теологическом аргументе, доказывающем Бога от устройства мира (знаменитый аргумент «Бога-часовщика»: Бог как бы дает первый толчок миру, подобно тому как часовщик заводит часы, а в дальнейшем «часы» идут уже без своего Создателя).

Локка отличает от Ньютона его гораздо большая социальная направленность. Как явствует уже из названия одной его работы, Локк пишет о веротерпимости, о том, что все люди имеют право исповедовать различные религии, и принадлежность человека к другой религии не является поводом для его преследования. Но в целом Локк считает себя христианином, приверженцем англиканской церкви (с деистической поправкой).

**Лейбниц**

Готфрид Вильгельм Лейбниц без преувеличения может быть назван одним из величайших философов и ученых человечества. По образному выражению Д.Дидро, Лейбниц был для Германии одновременно и Платоном, и Аристотелем, и Архимедом.

Лейбниц родился 1 июня 1646 г. в Лейпциге, в семье профессора Лейпцигского университета. Еще учась в школе, Лейбниц проявил большой интерес к науке, особенно к логике. В 1661 г. он поступает в университет, где изучает логику и математику, но в конце концов выбирает юридический факультет, где и защищает докторскую диссертацию “О запутанных судебных случаях”. Попутно он пишет диссертацию о комбинаторном искусстве, в которой разрабатывает идеи логики и математики, в частности математической логики.

В 1666 г. он заканчивает университет, а через два года поступает на службу к министру Майнцского курфюрства и в это же время продолжает заниматься математикой, разрабатывает идеи механики. Появляется у него интерес и к богословию, который носит экуменический характер: Лейбниц мечтает объединить всех христиан, вынашивает планы работы, в которой он выскажется, как можно объединить все христианские конфессии.

С 1672 по 1676 гг. он живет в Париже и работает на дипломатической службе; часто наезжает в Лондон. В это время он изучает работы Декарта и Паскаля, знакомится с известным механиком Джоном Гюйгенсом, который также повлиял на становление Лейбница как ученого и философа. В это же время он развивает логические и математические идеи Паскаля, усовершенствует его знаменитую счетную машину.

В 1675 г. Лейбниц создает дифференциальное и интегральное исчисление, хотя публикует свои идеи только через девять лет. Эта разница во времени между открытием и публикацией послужила поводом для судебных разбирательств между Лейбницем и Ньютоном. Тяжба эта не делает чести ни тому, ни другому мыслителю, история же распорядилась так, что основное уравнение дифференциального и интегрального исчисления называется «формулой Ньютона-Лейбница».

Вообще вклад Лейбница в математику был велик — может быть, не менее, чем вклад Декарта, разработавшего основные положения современной математики. Лейбницу также принадлежат многие нововведения, в частности понятия фунцкии, дифференциала, координат, алгоритма.

В 1676 г. он побывал в Голландии, где познакомился с идеями Спинозы; с этого же времени он работает в Ганновере инженером в рудниках, занимается геологией, пишет книгу «Протогея» (1691), в которой рассматривает концепцию эволюции Земли. В 1686 г. пишет «Теологическую систему», в которой излагает теоретическую основу для унии различных христианских конфессий. В 1689 г. едет в Италию, где создает Итальянскую академию наук. Папа римский предлагает ему пост хранителя Ватиканской библиотеки, но Лейбниц, будучи по вероисповеданию протестантом, отказывается от этой должности, т.к. возражает против отношения католиков к естественным наукам (католики в то время достаточно подозрительно относились к разным научным изысканиям).

В 1697 г. Лейбниц знакомится с Петром I и по его просьбе составляет ряд записок, в том числе план создания Российской академии наук в Петербурге.

Умер Лейбниц 14 ноября 1716 г. в Ганновере.

Интересы Лейбниц были достаточно разнообразными: философия, богословие, математика, механика, физика (ему принадлежит открытие закона сохранения энергии), геология. У Лейбниц насчитывается огромное количество произведений (75 тысяч работ разного объема). В философском плане отметим главную, как он сам считал, работу — «Теодицею» (сам же он и ввел впервые этот термин, ныне широко используемый). В этой работе он ставит задачу доказать, что существование в мире зла не противоречит тому, что миром правит всемогущий и благой Бог.

Другая фундаментальная работа Лейбница — «Новые опыты о человеческом разуме», опубликованная уже после его смерти, в 1765 г. Уже из названия следует, что эта работа направлена против локковских «Опытов о человеческом разуме». Интересна и полезна она тем, что в ней Лейбниц, строго следуя структуре локковского произведения, предлагает свои ответы на каждый из параграфов философии Локка. В частности, Лейбниц делает добавление к знаменитому тезису Локка («Нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах») — «кроме самого ума». Таким же образом Лейбниц остроумно отвечает и на другие материалистические идеи Джона Локка.

Однако не эти работы я рекомендую вам читать, а гораздо меньшую — «Монадология». Это небольшая работа, в которой Лейбниц часто ссылается на «Теодицею», написанная в форме тезисов, как бы афоризмов. Одна из первых его работ, написанная им еще в университете, но свидетельствующая о зрелости ума, называется «Метафизическая диспутация о принципе индивидуации». Работы раннего Лейбница показывают его основные интересы: “Свидетельства природы против атеистов”, “О первой материи”. Все они помещены в первом томе русского собрания сочинений Лейбница. Здесь же помещена и его переписка с Кларком — сторонником английского ученого Исаака Ньютона (фактически, это спор с самим Ньютоном). Много работ Лейбниц написал по логике, считая одной из своих основных задач создание универсального языка науки, универсальной логики, которая объединяла бы все научные дисциплины, ведь еще со времен Бэкона и Декарта мы видим недовольство формальной логикой, не дающей прироста научного знания.

Ч

тобы понять философию Лейбница, необходимо представить его себе как личность, не отрывая его философские взгляды от других его воззрений — математических, физических и богословских. Лейбниц был ученым — физиком, математиком, т.е. человеком, развивавшим науку, введшим основные принципы в современную физику. Как философ, он эти принципы осмыслял и задавал себе вопросы об их сущности и значимости.

Одно из понятий, которое вводилось в современную науку, — понятие силы. Оказывалось, что все взаимодействия между телами в материальном мире могут быть описаны на языке функций, в качестве переменных в которой стоят различные силы. Везде функционирует понятие силы; именно силы оказываются теми параметрами, которые действуют в мире, которые связывают все тела и все явления.

Собственно говоря, кроме сил, размышляет Лейбниц, в мире ничего нет. Если мы что-то и наблюдаем, то лишь потому, что на нас действует какая-то сила. Все ощущения — осязание, обоняние и пр. — возникают вследствие того, что на человека, на его органы чувств действуют некие силы. Если мы ощущаем какой-то предмет, то только потому, что этот предмет оказывает нам какое-то сопротивление, т.е. действует на нас с какой-то силой. Все предметы в мире также взаимодействуют посредством силы.

Наблюдая себя, свое собственное сознание, человек также обнаруживает, что в его душе также имеются некоторые силы, что тело движется постольку, поскольку им управляет душа, а не само по себе, поэтому и в духовном мире, а не только в материальном, действуют различные силы.

Ни декартовская, ни спинозовская философия не объясняет ни многообразия мира, ни причин его движения, ни его развития. Учение Декарта о субстанции не устраивает Лейбница по причине того, что оно непоследовательно. Протяженность, по Лейбницу, не может быть субстанцией, ибо протяженность всегда есть протяженность чего-то (так же как и мышление всегда есть мышление о чем-то). Этот аргумент мы уже видели у Спинозы. Но понятие Спинозы о субстанции также не устраивает Лейбница, поскольку если допустить, что субстанция одна и едина, то отсюда невозможно вывести многообразие мира и его развитие, движение.

Одна субстанция не объясняет наличие многообразия и движения в мире. Поэтому субстанций в мире должно быть много, а именно бесконечное множество — столько же, сколько в мире сил. Субстанция — это и есть сила. Название, которое Лейбниц дает субстанции -это «монада» (от греч. «монос» — «один»). Парадоксален вывод о том, что в мире существует бесконечное множество субстанций, хотя, как мы понимаем, сама субстанция есть нечто, лежащее в основе всего, поэтому, казалось бы, должна быть одна субстанция. Но это представление о единой субстанции противоречит и обычным нашим наблюдениям, и научным открытиям. Поэтому именно научный взгляд на мир приводит Лейбница к выводу о том, что существует множество субстанций: если бы была одна субстанция, не было бы бесконечного количества вещей.

Сущностью субстанции (монады) является сила. В чем это проявляется?

Каждая монада есть некоторая направленность, способность к движению, развитию. Монада есть сила. Поэтому же на эту субстанцию ничто не может воздействовать. Монада существует так, как будто в мире существует только она одна. Поскольку сущностью монады является сила (ее способность действовать), она только действует, но ничего не воспринимает. Поэтому, по образному выражению Лейбница, монада «не имеет окон». Она ничто не воспринимает в себя извне — она только действует.

Поскольку сила — понятие нематериальное, следовательно, и монада также нематериальна, непространственна, непротяженна и неделима. Монада абсолютно проста. Монада постигается не чувствами, а только разумом, поэтому понятие силы, лежащее в основе современных наук, есть понятие не научное, а метафизическое (духовное).

Только монада существует реально, поскольку она есть субстанция. Все остальное, в том числе и материя, только кажется нам, поскольку не есть субстанция. Все, что не есть сила, есть ничто; существуют только монады, т.е. силы.

По Лейбницу, существуют различные виды монад. Именно множественностью монад и объясняется многообразие мира, а рзличными видами монад, их качественным отличием друг от друга объясняется наличие в мире одушевленных тел и неодушевленной материи (людей, Ангелов и Бога — все это есть различные монады.

Монада, которая может сама себя созерцать, есть душа. Одна из монад, которые мы можем непосрдественно наблюдать, есть наша собственная душа. На ее примере мы можем наблюдать то, каким образом монада имеет в себе источник движения, имеет в себе силу, каким образом она проста, имеет в себе различные способности, в том числе восприятие, или перцепцию.

Понимая, что у каждого человека есть своя собственная душа, мы можем понять и то, каким образом отличаются монады, будучи абсолютно простыми, но тем не менее качественно отличающимися друг от друга. Именно такая духовная монада может быть истинным атомом, поскольку материальный атом, по Лейбницу, есть понятие, противоречащее само себе, ибо невозможно представить себе, что есть материальное тело, которое нельзя было бы далее разделить. Материя всегда делима до бесконечности, лишь духовное начало может быть абсолютно простым.

Единственное действие монады — это ее самоопределение; монада всегда действует исходя из себя. Это самоопределение называется представлением. Так же, как каждый человек отличается от другого своими собственными идеями и представлениями, так же и монады отличаются друг от друга своими представлениями. Эти представления могут иметь различные степени. На высших ступенях развития монады представление превращается в понятие.

Но если, как говорит Лейбниц, существует лишь монада, а материя существует нереально, то как объяснить существование материи — не духовной, а чувственной реалии?

Лейбниц вводит понятие двух видов представлений: темных (или смутных) и ясных (или отчетливых). Действие монады, ее сила и активность есть ее отчетливое представление. Поскольку монада не имеет окон, но состоит тем не менее во взаимодействии со вселенной, то это взаимодействие оказывается возможным, поскольку монада имеет в себе смутное представление о всей вселенной. То есть представление монады о других монадах есть смутное представление, а о себе самой — это ясное представление.

Для человеческой души знание мира есть смутное представление, а знание самого себя — ясное представление. Именно поэтому человек гораздо более уверен в существовании самого себя, чем внешнего мира; он может сомневаться во внешнем мире, но не в существовании самого себя (так отвечает Лейбниц на дилемму, стоявшую перед Декартом). Поэтому материя в данном аспекте есть не что иное, как мир других монад, т.е. материя есть другие монады, как они представляются каждой монаде. Материя есть созерцание монадой своих границ. Когда душа как монада созерцает границы самой себя (осознает границы самой себя), то все, что выходит за границы этой монады, есть материя, есть внешний мир. Поэтому представление о своей границе есть представление о другом. А поскольку монада нематериальна, то другое должно представляться как отличное от нематериального. Поэтому это другое для монады представляется как материя. Материя не есть нечто существующее объективно и независимо, а есть просто некоторая форма представления монады, осознание самой монадой себя и своих собственных границ. Когда монада сознает себя и свою деятельность, то она имеет ясное представление; когда она сознает границы себя, она представляет себе материю как нечто другое. Поэтому материя есть темное представление — представление, существующее внутри монады, но как то, что якобы воздействует на монаду. Но на монаду ничто не воздействует, она не имеет окон. Здесь мы не должны видеть никакого противоречия: мы видим внешний мир, но познание внешнего мира заложено в нас самих. Мы знаем, какие противоречия возникают при допущении существования внешнего мира: как раз именно в этом случае оказывается невозможным познание внешнего мира. Как душа может познать то, что душой не является? Как дух может познать материю? Ведь подобное всегда познается подобным — этот принцип является основным принципом философии (как и принцип тождества бытия и мышления). Поэтому познание всего мира содержится в самой душе. Даже более того: если бы монада имела в себе окна, то не было бы такого понятия, как сила. Воздействие одной силы на другую изменяло бы эту силу, но ведь сила не может меняться, она существует как таковая; существует взаимодействие сил, их равнодействующая, но одна сила другую изменить не может. Поэтому все монады существуют как не имеющие окон, каждая монада знает лишь себя и свои собственные представления — и больше ничего.

Как же мир существует при таком «эгоизме» монады, ведь получается, что каждая монада действует, как ей захочется, тем не менее мир существует, и существует в виде гармоничного целого?

На этот вопрос, конечно, невозможно ответить без допущения Творца и Промыслителя мира, поскольку необходимо допустить, что все монады действуют синхронно, управляемые неким Промыслителем, т.е. Богом. В рамках лейбницевской теории предустановленной гармонии каждая монада действует как бы так, как она хочет, но все представления, которые в ней имеются (о себе и о внешнем мире) заложены в нее Богом, поэтому все действия всех монад находятся в удивительно синхронной гармонии друг с другом. Каждая монада имеет в себе знание о всем мире («все во всем»), но как бы в темном, смутном, не отчетливом виде.

Но почему все-таки она имеет знание о всей вселенной?

Лейбницу помогает его интуиция ученого-физика, поскольку понятно, что если все в мире управляется силами, то можно сказать, что любое тело взаимодействует с любым телом, где бы оно ни находилось — хоть на границах вселенной в сотнях тысяч световых лет от Земли. Правда, сила этого взаимодействия может быть ничтожно малой, но ее тем не менее можно вычислить. А поскольку эта сила имеется, то монада имеет представление о всей вселенной. Поскольку же эта сила ничтожна, это представление является смутным, неотчетливым.

Это представление заложено в каждую монаду Богом — так же, как и принцип действия. Нельзя сказать, что каждая монада действует, как ей захочется. Все монады имеют ту силу и движутся в том направлении, которое заложено в нее Богом. Поэтому те законы, которые связывают различные монады, т.е. различные силы, это и есть способ управления мира Богом.

Монады не взаимодействуют, между ними есть только согласованность, гармония. Один из примеров такой согласованности, по Лейбницу, мы можем видеть в самих себе. У каждого человека кроме души есть еще и тело. Тело также состоит из различных монад, и управляет телом душа — не потому, что она так хочет (не монада управляет), а так Бог согласовал действия монады души с телесными монадами. То есть Бог согласует действия души и тела.

Однако понятие Бога не является очевидным для всех людей, и Лейбниц приводит различные доказательства. Во-первых, доказательство существования Бога от достаточного основания (все, что существует в мире, должно иметь причину существования). А во-вторых, доказательство от совершенства Бога: если Бог возможен, то Он необходим. Если мы можем представить себе Бога как некое возможное существо, то поскольку Бог совершенен, а совершенство включает в себя понятие бытия, то Бог необходимо существует, Ему присуще необходимое бытие. Лейбниц соединяет и онтологическое, и космологическое доказательство бытия Бога в своей философии.

Поскольку в мире существуют вещи, которые могли бы не существовать (они существуют как бы случайно), то Бог является именно той Причиной, Которая дает этой случайности необходимое существование. Лейбница дает своеобразную трактовку случайности. Спиноза говорил, что случайным человек называет то, причин чего он не знает. Лейбниц понимает случайность по-другому: случайно то, противоположное чему остается всегда возможным. Если я существую, хотя мог бы и не существовать, значит, мое существование случайно. А необходимо то, противоположное чему невозможно. Существование Бога необходимо, потому что невозможно Его несуществование. А существование всех вещей в нашем мире случайно, потому что возможно и их несуществование.

Единственное необходимое существо в мире — это Бог, потому невозможно только Его несуществование. А все, что есть в мире, может существовать и не существовать, поэтому все, что в мире находится, случайно. Значит и наш мир, существующий в том виде, в каком он существует, случаен, а значит, возможно существование и других миров. Следовательно, Бог создал наш мир, выбрав в Своем уме из различных других возможностей. А поскольку Бог есть существо разумное и благое, то поскольку Он выбрал именно наш мир, то наш мир есть наилучший из всех возможных миров, которые могли бы существовать. Если в нашем мире есть разные недостатки, то это не значит, что наш мир создан неправильно. Бог лучше нас знает, какой мир создать, и наш мир есть наилучший из всех возможных миров.

У Бога есть три способности: могущество, воля и знание. Могущество дает основание существованию всех монад; знание дает способность восприятия, а воля — способность к стремлению каждой монаде. Своей волей Бог выбирает наилучший из возможных миров, Своей мощью Он приводит его к существованию, а Своим разумом упорядочивает этот мир, дает ему законы, истину и благо (которые познает человек и действует в соответствии с ними). А поскольку весь мир гармоничен, то, следовательно, Бог один и Един (невозможно допустить существование нескольких богов).

С представлением о мире как наилучшем из возможных миров не совсем стыкуется обыденное мнение о существовании в мире зла. Эта проблема для Лейбница — одна из основных, ей он посвящает трактат «Теодицея». Основные выводы его нам уже известны: зло как таковое не существует, у зла нет своей субстанции, так же как нет ее у тьмы. Но есть и метафизическая причина существования в мире несовершенства. Поскольку совершенным является лишь Бог, все остальное не есть Бог, поэтому заключает в себе несовершенство уже в силу того, что это — творение. Мир сотворен Богом, он не есть Бог и потому несовершенен. Если бы мир был совершенен, это все равно как если бы Бог сотворил Сам Себя, повторил Сам Себя, а существование двух богов невозможно. В этом, по терминологии Лейбница, состоит метафизическое зло — в ограниченности мира. Бог беспределен, мир же ограничен в метафизическом смысле, поэтому в мире необходимо существует метафизическое зло. Все остальные виды зла (физическое и моральное) не необходимы, а всего лишь возможны. Необходимыми их делает только сам человек.

Физическое зло состоит в страданиях, а моральное — в грехе. Страдания появились с грехопадением человека, а грех (здесь Лейбниц не открывает ничего нового) состоит в отпадении человека от Бога, в его свободе. Свобода человека является основным принципом лейбницевской метафизики: поскольку каждая душа есть монада и имеет в себе принцип действия, поэтому она и свободна. Хотя Лейбниц, как и Спиноза, отрицает понятие свободы воли. Свободы воли не существует в виде «я хочу то, что я хочу» — человек может хотеть только то, что заложено в него Богом. Желания, которые Бог дает в виде возможностей, человек часто актуализирует и превращает возможность физического и морального зла в действительность.

Но почему тогда Бог творит этот мир, если Он знает, что творение Его будет несовершенным и, следовательно, в нем будет зло? Бог творит мир в силу того, что Он благ. Именно благость Бога является основной причиной творения мира. Существовать лучше, чем не существовать, — это основное положение, лежащее в основе онтологического доказательства бытия Бога. Поэтому существовать нашему миру, даже несовершенному, лучше, чем вообще ничему не существовать, кроме Бога. Поэтому, проявляя Свою благость, Бог и творит мир, который несовершенен и имеет в себе зло.

Лейбниц предлагает и другие объяснения существования в мире зла. Например, что благоденствие злодеев только кажущееся, а на самом деле злодеи испытывают страдания, несравнимые с теми, что испытывает праведник, а после смерти наказание злодеев очевидно. То, что нам кажется злом, на самом деле таковым не является; то, что есть зло для части, для целого является благом. Лейбниц проводит последовательно принцип предустановленной гармонии. Эта гармония существует не только в мире материальном, но и между миром материальным и духовным. Духи, т.е. разумные монады, образуют между собой некоторое сообщество; совокупность всех духов образует град Божий. Этот град есть мир нравственный, наиболее возвышенный и совершенный из всех дел Бога. Между градом Божиим и земным миром также существует предустановленная гармония, поэтому все поступки в земном мире связаны с событиями в граде Божием, а значит за земные грехи человек будет отвечать после смерти, и наоборот — за праведную жизнь он получит достойное воздаяние. Бог часто дает награды чисто физические, понимая, что физический мир связан и с духовным бытием. Поэтому добрые дела награждаются, а злые получают возмездие. Значит, Бог есть цель жизни человека, в стремлении к Богу и в познании Бога состоит счастье человека.

Лейбница обычно называют одним из последних метафизиков. Знаменит его ученик Христиан Вольф. У Лейбница не было изложения своей системы, подобного спинозовскому или локковскому; все, что он написал, кроме «Монадологии», есть размышления над некоторыми проблемами. Вольф изложил систему Лейбница и тем самым, по мнению многих философов, как бы умертвил ее, лишил яркости и живости. У Вольфа учился наш русский гений Ломоносов, по учебнику Вольфа будет преподавать философию Иммануил Кант, поэтому влияние Лейбница на философию велико, в том числе и на русскую (он был первым западным философом, оказавшим непосредственное влияние на российскую философию), а также на западную культуру, поскольку, как мы увидим, Кант, преодолевая метафизику Лейбница, во многом будет основываться на его положениях. По традиции считается, что Лейбниц был последним метафизиком. Следующие мыслители — Беркли, Юм и особенно Кант будут развивать критическую направленность в философии, а не метафизическую.

**Джордж Беркли**

Родился Беркли на юге Ирландии в 1685 г. в английской дворянской семье, учился сначала в школе, где до него учился Джонатан Свифт, а в 15 лет поступил в колледж Св. Троицы Дублинского духовного университета. В 1704 г. Беркли становится бакалавром искусств, а с 1707 г. преподает в этом же колледже. В 1709 г. его рукополагают во диакона англиканской церкви. В это же время выходит его первая работа «Опыты новой теории зрения».

После этого работы у Беркли выходят достаточно часто, он интенсивно разрабатывает свою новую теорию, корнями уходящую в сенсуализм Локка. В 1710 г. он публикует трактат «О принципах человеческого знания» (основная его работа), а в 1713 г. идеи, изложенные в этом трактате, Беркли излагает в более популярной форме в работе «Три разговора между Гиласом и Филонусом». Это диалоги между вымышленными героями («Гилас» от греч. слова +ul)h — «материя», а Филонус — «любитель ума», «философ»).

В 1728 г. он уезжает в Америку на остров Лонг-Айленд, где хочет основать колледж для обучения проповедников для миссионерской деятельности в Америке, но дело это не получилось, и в 1731 г. он возвращается на родину. В 1732 г. выходит «Антифрон» — богословская работа, апология христианства В 1734 г. Беркли становится епископом англиканской церкви и до 1752 г. служит в г. Клейн на юге Ирландии. В это время он практически не пишет, единственная работа — «Сейрис», где он подвергает критическому анализу математические идеи Ньютона и Лейбница. В 1752 г. его приглашают в Оксфорд, но в 1753 г. он умирает.

Задачу своей философии Беркли видел в апологии христианства и критике атеизма. Именно исходя из этого и следует понимать всю его философию, иначе мы действительно будем трактовать Беркли как субъективного идеалиста, каковым он, конечно же, не являлся. В противном случае он вообще не являлся бы христианином, даже членом англиканской церкви, как бы к ней ни относились. Даже англикане не берутся утверждать истинность субъективного идеализма и утверждать, что кроме познающего субъекта в мире ничего нет.

Итак, цель философии Беркли — апология христианства и критика атеизма. Своим главным врагом Беркли считал атеизм и материализм. Откуда берется вера в объективное, независимое от человека существование материи? Именно ответ на этот вопрос и пытается найти Беркли в своей первой работе «Опыт новой теории зрения».

Причину этой веры Беркли находит в убежденности в объективном существовании пространства и подвергает критике ньютоновское понимание пространства как некоторого вместилища тел. В следующей работе — трактате «О принципах человеческого знания» (и в «Трех раговорах между Гиласом и Филонусом») Беркли уже более последователен и видит причину существования материализма в вере людей в существовании материи. Именно критике этой уверенности Беркли и посвящает две данные работы.

Вначале Беркли рассматривает проблему общих понятий. Он пишет, что основное заблуждение людей состоит в том, что они верят в существование общих понятия, в то, что общее понятие образуется посредством абстракции. Человек, наблюдая различные предметы (скажем, мел, сахар, снег), обнаруживает свойство всех этих предметов быть белыми, поэтому он абстрагирует свойство белизны от носителя этого свойства и считает, что таким образом образуется понятие белизны. Далее человек может производить следующую ступень абстракции — вводить понятие цвета и т.д. вплоть до самых общих понятий, наиболее общим из которых является понятие материальной субстанции. Поэтому для опровержения веры в существование материи (материальной субстанции) Беркли вначале рассматривает проблему образования общих понятий.

Он утверждает, что, как он иронически пишет, если кто-то из людей и обладает способностью к абстрагированию (свойством образования абстракций), то он готов встретиться с этим человеком, потому что сам он такой способностью не обладает. Какое бы общее понятие Беркли ни пытался себе представить, он всегда представляет его в совокупности с неким материальным носителем. Если Беркли пытается представить себе белизну, он представляет себе снег или мел, если он пытается представить себе человек вообще, то это ему тоже не удается — в его уме всегда возникает образ какого-то конкретного человека. Поэтому общих понятий не существует — это ошибка философов, которая, по Беркли, возникает вследствие неправильного употребления слов (точнее, вследствие злоупотребления словами), поскольку люди, пользуясь словами (а такие слова, как «белизна» и «человек», конечно же, существуют), считают, что эти слова действительно что-то обозначают.

По Беркли, эти слова ничего не обозначают, кроме конкретного материального предмета. Нет человека вообще — есть только конкретный индивидуальный человек; нет идеи человека — есть идея конкретного человека. Поэтому слово является знаком (здесь Беркли согласен с Гоббсом), но знаком не общей идеи, существующей в нашем уме, а знаком идеи, соответствующей конкретному предмету. Поэтому нет и понятия материи, как нет идеи материи как наиболее общего понятия, а то, что это понятие к тому же еще вредно и противоречиво, Беркли пытается показать в своем трактате.

Свою задачу Беркли рассматривает с точки зрения философии Джона Локка, который, как мы помним, говорил, что существуют первичные и вторичные качества. Беркли утверждает, что различия между ними нет. Первичными качествами Локк (а до него Галилей и еще раньше Демокрит) называет качества, принадлежащие самому материальному предмету. Таковыми являются его форма, вес, размеры и т.д., а вторичные качества (вкус, цвет и запах) предмету не принадлежат, а возникают в уме воспринимающего эти качества субъекта.

Беркли утверждает, что нет разницы между первичными и вторичными качествами, а поэтому материальным предметам не принадлежат ни те, ни другие качества. В своей ранней работе «Опыты новой теории зрения» Беркли подверг критике только зрение, считая, что вещам не присуще такое первичное качество, как цвет, а затем, применяя эти же принципы ко всем другим качествам, он доказал, что у предмета нет никаких качеств.

Беркли исходит из принципа, что о существовании вещи мы судим на основе того, что мы ее воспринимаем, т.е. утверждает, что существовать — значит быть воспринимаемым. Поэтому чувственные вещи — это такие вещи, которые могут быть восприняты чувствами непосредственно, а не через слова, понятия и т.д.

Что мы воспринимаем посредством чувств? Конечно же, в чувствах нам даются некие качества, но не сами предметы, поэтому чувственные вещи есть лишь набор этих качеств или сочетание их, но не сам предмет. Беркли рассматривает каждое конкретное качество, чтобы показать, что ничто из них не принадлежит предмету.

Вначале он рассматривает теплоту и говорит, что поскольку сильная теплота и сильный холод вызывают страдание, а страдание есть свойство лишь живого мыслящего существа, то теплота не может принадлежать неодушевленному материальному предмету. Например, если человек поместит одну руку в холодную, а другую — в горячую воду и затем погрузит обе руки в теплую воду, то эта вода покажется одной руке теплой, а другой — горячей. Поскольку одна и та же вода не может быть одновременно и теплой и горячей, то, значит, вода не имеет в себе теплоты или холода. Теплота и холод — это свойства воспринимающего субъекта.

То же самое Беркли проделывает и с другими вторичными качествами — вкусом и запахом. Вкуса и запаха тоже не может быть в предмете, они могут быть только в человеке. Звук также не может принадлежать самому предмету, хотя он и представляет собой, как утверждают ученые, колебания воздуха (колокол не звучит, если его поместить в вакуум). На это Беркли возражает: если звук есть колебания атомов или молекул воздуха, то тогда мы должны были бы звук видеть или ощущать его колебания. Если же мы звук слышим, то, таким образом, мы также отличаем звуковой образ, который возникает в нашем сознании, от тех колебаний, которые происходят в воздухе или в самом теле. Поэтому и звук также принадлежит только субъекту.

О цвете. Если цвет принадлежит субъекту, то, скажем, облако будет на закате пурпурным, а не белым, каково оно есть днем. Еще со времен античности существуют и другие доказательства субъективности цвета. Так, больной желтухой воспринимает цвета совсем иначе, чем здоровый человек; если на предмет, окрашенный в один цвет, посмотреть в микроскоп, то там мы увидим совсем другие цвета. Поэтому нельзя сказать, что цвет принадлежит самому предмету — цвет является свойством субъекта.

Но эти аргументы мы уже знаем, встречались они у Демокрита, Галилея, Локка. Беркли же утверждает, что не только вторичные, но и первичные качества предметам не принадлежат. Действительно, величина, т.е. протяженность и форма, не может быть присуща самому предмету, поскольку один и тот же предмет может казаться и большим, и маленьким — вблизи или вдали от него мы находимся. Бывают мелкие животные, которым одна и та же вещь может показаться значительной большей, чем нам (вещь не может быть и большой и маленькой одновременно). Другое первичное качество, движение, также не присуще самим вещам, потому что движение относительно и мы можем сказать, что вещь движется быстро, медленно или покоится в зависимости от того, с какой точки мы на нее посмотрим. Плотность — это сопротивление тела действующей на него силе, поэтому и плотность мы воспринимаем также исходя из наших органов чувств, а значит, она не принадлежит предметам. Поэтому нет никаких первичных качеств.

Другой аргумент. Как мы воспринимаем первичные качества — скажем, протяженность, форму и движение? Не может быть тела, имеющего протяжение, не окрашенного ни в какой цвет. Мы не можем воспринимать плотность тела без осязания. Поэтому мы всегда воспринимаем первичные качества при посредстве качеств вторичных. Если бы тело не было окрашено ни в какой цвет, то мы не воспринимали бы ни форму, ни движение, ни размеры этого тела. Поэтому нет ни первичных, ни вторичных качеств, и ошибка людей, признающих объективность первичных качеств, состоит в том, что первичные качества при воздействии на человека не вызывают у него никаких эмоций, а вторичные качества вызывают у него состояние удовольствия или неудовольствия. На этом основании делается вывод, что вторичные качества существуют в человеке, а первичные объективны. Но то обстоятельство, что первичные качества не вызывают никакого удовольствия и вообще никаких эмоций, еще не говорит в защиту их объективности.

Далее Беркли переходят к критике понятия материи, материального субстрата.

Что значит, что материя протяженна? Что вообще означает слово «поддерживать», которое мы употребляем, говоря о субстрате, о субстанции (что субстанция есть как бы поддержка, некое вещество, находящееся под всеми вещами — то, что поддерживает все многообразие материальных вещей)? Что такое «поддерживать», что такое «простираться под», — спрашивает Беркли. Я вижу конкретные предметы, но что под ними находится, что их поддерживает, я не воспринимаю. Я воспринимаю ощущения об этих предметах; никакого ощущения о материи у меня нет. Поэтому понятия материи на основании ощущения не возникает, а потому нет и никакого материального субстрата (вспомним, что для Беркли основным принципом было существовать — значит быть воспринимаемым).

На основании данных аргументов можно было бы сделать вывод, что не существует ни материи, ни материальных вещей. Но это не совсем так. Беркли хочет показать, к каким абсурдным выводам можно прийти, если допустить объективное, независимое существование материи. Получается, что существование материи самопротиворечиво: допустив, что материя существует и что она воздействует на наши органы чувств, мы приходим к выводу, что не существует ни материи, ни материальных тел. Но Беркли утверждает, что материалист впадает в свойственную ему ошибку: исходя из существования материального субстрата приходит к выводу, что материального субстрата не существует. То есть если мы допускаем, что чувства отражают свойства реального материального мира, то мы приходим к выводу, что этого мира не существует. Поэтому понятие материи не только излишне (поскольку мы познаем лишь данные своих органов чувств и никакого понятия материи для этого нам не нужно), но и противоречиво, поскольку допуская, что существует материя, мы приходим к выводу, что никакой материи не существует. Поэтому, говорит Беркли, мы должны исходить из совершенно других принципов познания, поскольку мы доказали, что материализм самопротиворечив и приводит к отрицанию самого себя.

Беркли утверждает, что все многообразие вещей реально существует, но не как независимая от моего ума материальная действительность, а как то, что существует лишь в уме. Беркли не говорит «в моем уме», но просто: «в уме». Все люди воспринимают одни и те же предметы одинаково — следовательно, они существуют не в моем уме, но в уме вообще. Поэтому если мы уверены, что мир существует, то существует и некий ум, который порождает этот мир. Таким образом Беркли приходит к доказательству существования Бога. Обычно люди, говорит Беркли, проводят несколько иную логическую цепочку: они верят в Бога и на основании своей веры заключают о существовании мира. Я же верю в существование мира и заключаю, что существует Бог.

Понятна логика Беркли: существовать — значит быть воспринимаемым; если я воспринимаю в себе некоторые чувства, то я делаю вывод, что мир существует; я делаю также вывод, что для этого совершенно не необходима никакая материальная субстанция. Поскольку я знаю, что этот мир воспринимается точно так же и другими людьми, я понимаю, что мир существует не только в моем уме, но и в уме другом, который объемлет и этот материальный мир, и наши души.

Примерно такая же система построения философии была у Плотина: мир существует в Уме, мы познаем чувственные объекты (материальный мир) постольку, поскольку каждая душа содержится в мировой душе и имеет в себе идеи, принадлежащие ко всеобщему уму. Поэтому Беркли не стоит на позициях субъективного идеализма (если кого и можно упрекнуть в этом, то, наоборот, оппонента Беркли —материалиста, который действительно, логически рассуждая, приходит к выводу, что существует лишь ум, лишь познающий субъект, что никакого материального носителя нет и никакого вообще внешнего мира нет).

По Беркли, внешний мир существует, он реален, как реален и каждый человек, а не только субъект, познающее Я. Это доказывает, что существует Бог. Иное было бы сложно допустить, понимая, что Беркли был христианином и главную цель своей философии видел в апологии христианства.

Учение Беркли не получило поддержки со стороны англиканской церкви, но и особых возражений оно не вызвало, поскольку Беркли продолжал свое диаконское служение, а впоследствии был даже рукоположен во епископа.

Итак, Беркли подвергает критике понятие субстанции, но только материальной субстанции. Не существует материальной субстанции — существует лишь духовная субстанция, ею является Бог. Бог полностью активен, Он создает идеи и наши души. Идеи полностью пассивны, а наши души могут быть и пассивными, и активными. Активны они, если воспринимать их с точки зрения познающих идей, а пассивны постольку, поскольку созданы Богом. Поэтому нет никакого материального мира — есть лишь Бог, и больше ничего. Бог создает души и вкладывает в них идеи; Он создает души таким образом, что во все души вкладывает одинаковые идеи. Поэтому и работают все души так же одинаково и воспринимают идеи одинаково — не только окружающий мир, но и законы нравственности, логики, эстетики и вообще того, что нельзя отнести к материальному миру.

Если исходить из веры в существование материи, то невозможно объяснить познаваемость материального мира, потому что подобное познается подобным, дух может познавать только дух. Если мы познаем внешний объективный мир, то это показывает, что мы познаем духовную природу, а не материальную, иначе бы мы его не познали. Если существуют науки, изучающие законы природы, то законы также не могут принадлежать к материи — материя косна и недвижна; эти законы могут принадлежать только Творцу этого мира. И поскольку мы познаем эти законы, мы имеем одну природу с Творцом и с этими законами. Для Беркли очевидно, что не существует никакой материи, что существует только дух — Божественный Дух и наши души и что Бог создает в нас идеи, которые связываются, следуют одна за другой, а по их последовательности мы заключаем, что одно явление является причиной другого и т.д. На самом деле никакое явление не является причиной другого, а причиной всего является Творец, Который располагает эти идеи в нашей душе именно таким образом, а не иным.

Таким образом, Беркли по-своему выполнил свою задачу, показав, что материализм самопротиворечив и признание материи как объективной реальности излишне и не вытекает ни из каких наших чувственных данных.

Положения Беркли, которые вытекали из локковского сенсуализма, развивал другой английский (точнее шотландский) философ — Давид Юм.

Глава: Философия нового времени.(продолжение)

**Давид Юм**

Юм родился в 1711 г. в обедневшей дворянской семье. В 20 лет он поступает в Эдинбургский университет, работет некоторое время коммерсантом, а затем едет во Францию, желая получить лучшее образование (хотя английское образование считалось более совершенным), и поступает в 1734 г. в иезуитский колледж Ла Флеш, где учился и Декарт. В 1737 г. он его оканчивает.

В 1738 г. Юм издает первую работу — «Трактат о человеческой природе». Издает в Англии, хотя написан трактат во Франции. Книга достаточно объемна и написана тяжеловесным языком. По этим причинам книга не была замечена публикой, что несколько озадачило Юма, намеревавшегося устроить переворот в философии (переворот он устроил, но ожидал, что это будет гораздо легче).

Через 10 лет Юм выпускает другую книгу — «Исследование о человеческом познании», где повторяет многие тезисы «Трактата о человеческой природе», многие опускает, но пишет более простым языком, отвечая на некоторые возражения, поступившие к нему в частном порядке. После этого Юм пишет множество других работ (эссе). В 1751 г. издает «Исследование о принципах морали», тогда же пишет работу «Диалоги о естественной религии» (опубликована посмертно), ряд эссе на политэкономические темы (Юм был достаточно сведущ и в этой области: Адам Смит, известный английский политэконом, говорил, что он развивал многие идеи, высказанные Юмом). В 1754 г. издается первый том «Истории Англии» Юма, а в 1756 г — второй том, который принес автору особый успех. В 1757 г. выходит «История естественной религии». С 1763 г. он работает в Париже дипломатом, через четыре года возвращается в Лондон, где работает в должности госсекретаря, которую в 1765 г. оставляет. Умер Юм в 1776 г.

Юм был настроен более прагматично, чем Беркли, и не ставил перед собой никаких возвышенных задач типа опровержения материализма и защиты христианства. Он чувствовал себя ученым, сугубо рационалистом, и недостатком всех наук считал то, что все они базируются на человеческих способностях, но сами эти способности не изучают. Отсюда вытекает непрочность всех наук — и естественных и гуманитарных, — поскольку они базируются на непрочном фундаменте — неисследованных человеческих способностях. Прежде всего нужно построить науку о человеке, о человеческих спосбностях, а из нее уже выводить все остальные науки (похоже на Локка). Поэтому Юм и назвал свою первую работу «Трактатом о человеческой природе», хотя в нашем понимании о человеческой природе там не говорится.

Наука о человеке, по Юму, должна быть эмпирической, а не строиться по образцу схоластических учений, которые прежде всего рассматривали абстрактную сущность. Юм согласен с тезисом Локка и Беркли, что нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах, поэтому эмпирический метод мы также должны последовательно применять к исследованию человека, и в первую очередь человеческой способности к познанию, ибо зная пределы человеческого познания, мы можем поставить и пределы всем остальным наукам.

Познавательный опыт, по Юму, делится на два этапа: впечатления и идеи: идеи есть образ впечатлений в мышлении. Человек воспринимает некоторые ощущения, из которых потом образуются идеи, дающие человеку внутренний опыт. Впечатления существуют сами по себе; они просты и являются некоторыми атомами чувственного познания. За впечатлениями ничто не стоит, мы не можем сделать никакого вывода о существовании их причины. Мы наблюдаем только впечатления и потому исследуем только их. Никакой связи с реальными предметами мы обнаружить не можем и потому оставляем это за рамками нашего исследования.

Походя Юм разбирает вопрос о врожденных идеях, которые ставили Локк, Декарт, Лейбниц и другие философы. Юм считает, что дал радикальное решение этого вопроса, и говорит, что весь спор основывается на путанице в словах: разные философы не понимают, о чем они говорят. Если под врожденностью понимать естественность, то идеи естественно врождены, потому что составляют природу человека. Если врожденность означает первичность познания, то врождены впечатления, атомы познания, а не идеи. А если врожденность означает совпадение со временем рождения, то этот момент установить невозможно, потому что медицина не может установить, когда человек начинает мыслить, — настолько сложно установить рост и развитие человека в эмбриональном состоянии.

Впечатления, по Юму, делятся на впечатления ощущений и впечатления рефлексии. Причина ощущений неизвестна, а рефлексия возникает от воздействия на ум идей ощущения. Ощущения возникают от неизвестных причин и порождают в нашем уме некоторые идеи ощущения, за ними следуют впечатления рефлексии, порождающие, в свою очередь, соответствующие им идеи. Память и воображение сохраняют в себе и перерабатывают в уме все впечатления в некоторые идеи. Таким образом, идеи ощущений образуются в нашем уме в результате воздействия впечатлений, которые, соответственно, могут перерабатываться во впечатления рефлексии, которые вырабатывают в нашем уме идеи рефлексии. Например, впечатление стола — это впечатление ощущения. Впечатление белизны — это уже впечатление рефлексии, т.к. белизна — это уже некоторое абстрактное свойство, получаемое в результате деятельности ума по отношению к впечатлениям ощущения. То есть впечатления рефлексии и ощущения вырабатывают идеи. А ум уже оперирует с этими идеями.

Юм рассматривает, откуда в уме появляются идеи: они появляются в результате внешнего и внутреннего опыта (ощущений и рефлексии). Далее мы имеем идеи, но пока идеи простые: идея стола, идея белизны — это идеи простые, поскольку они соотносятся с соответствующими им впечатлениями. Кроме простых идей существуют и сложные идеи.

Большую часть «Трактата о человеческой природе» Юм посвящает исследованию именно вопроса о происхождении сложных идей, ибо именно они являются предметом научного знания. Сложные идеи образуются вследствие ассоциации идей. Так же, как некоторые тела тянутся друг к другу, так и идеи могут тянуться друг к другу по некоторому принципу. Юм называет семь видов отношений идей, посредством которых образуются ассоциации. Четыре вида постигаются интуитивно: посредством сходства, противоположности, качества и количества. Нет необходимости их объяснять — это достоверно и очевидно в процессе познания.

Другие три вида — пространственно-временные, причинные ассоциации и отношения тождества гораздо более сложны. Больше всего внимания Юм уделяет исследованию причинного отношения между идеями, ибо только на основании этого отношения человек делает вывод о существовании тех предметов, которые непосредственно в чувственном опыте не даются. Что касается отношений тождества, причинных и пространственно-временных, то эти отношения возникают только из опыта, а не интуитивно, и лишь причинные отношения между идеями являются такими отношениями, которые производят в уме сложные идеи, отсутствовавшие в уме, т.е. являются источником формирования новых идей. Ведь, по Юму, как и по Локку, нет ничего в уме, чего не было бы первоначально в чувствах, то определить, как появляются причинно-следственные отношения, остается для Юма одной из основных задач.

Попутно Юм, как и Беркли, проводит критику идеи субстанции, говоря, что идея субстанции не имеет под собой никакого впечатления, поэтому идея субстанции есть лишь совокупность некоторых простых идей, объединенных воображением. Идея субстанции возникает в результате некоторой ассоциации простых идей — пространственно-временных, тождества и т.д. Вступая в эти отношения, наш ум посредством воображения формирует идею субстанции. Но у этой идеи нет никакого носителя в виде впечатлений, поэтому это есть просто некая удобная фикция воображения. Все абстрактные идеи поэтому единичны (Юм — сторонник номинализма). Общие идеи выражаются только посредством языка.

Рассмотрим подробнее причинно-следственные отношения между идеями, поскольку только это отношение знакомит нас с невоспринимаемыми объектами, лишь это отношение выводит человека за пределы данных чувств.

Идея причинности предполагает соотношение двух идей, причем эти идеи, соответствующие двум объектам в пространстве, должны быть смежными и один объект должен предшествовать другому во времени. Кроме того, должна существовать некая необходимая связь между этими объектами, что важнее всего, ибо понятно, что следствие есть необходимое действие причины, иначе причинно-следственная связь не является таковой.

В результате такой ассоциации — пространственной смежности, временного предшествования и необходимой связи — у нас в уме появляется идея причинно-следственной связи между этими объектами. Но сама по себе идея причинно-следственной связи не имеет под собой никакого материального носителя. Поэтому и причинно-следственная связь также является фикцией. На самом деле ее нет, есть лишь два различных воспринимаемых объекта. Эти идеи можно сопоставлять и сравнивать по принципу их пространственного и временного отношения, но необходимой связи между ними усмотреть нельзя. Для того чтобы увидеть, что два соседствующих события соединены причинно-следственной связью, мы должны, во-первых, допустить, что одно событие происходит раньше другого (причина происходит раньше следствия), а во-вторых, допустить, что они соприкасаются друг с другом, т.е. они одновременны. Поэтому понятие причинно-следственной связи противоречиво. Если причина раньше, чем следствие, то она не соприкасается со следствием и не является его причиной; если причина соприкасается со следствием, то во времени они одновременны, поэтому они также не могут быть связаны причинно-следственной связью. Тем более что впечатления причинно-следственной связи не существует.

Тем не менее человек всегда делает вывод, что множество объектов связаны именно причинно-следственной (каузальной) связью. Почему? Потому что все делают обычную ошибку, вызванную тем, что полагают: то, что наступает после известного события, наступает по причине этого события. «После этого — значит, по причине этого». В действительности есть лишь два события, и не более того. Связь между ними эмпирически не регистрируется.

Почему человек делает такую ошибку? Потому что события происходят достаточно часто, мы к этому привыкаем и в результате этой привычки делаем этот вывод. Но большое количество опытных данных еще не говорит об их истинности. Юм разделяет скептицизм в отношении индуктивного способа познания и говорит, что индукция никогда не может дать нам абсолютной уверенности. Она может дать некую относительную истину, но строить на индукции веру в абсолютную истину (а именно таковой является вера в причинно-следственные связи) ни в коем случае нельзя. Вера в причинно-следственные связи есть лишь вера, наступающая в результате привычки. Это понятие (вера) Юм обозначает термином bilief, в отличие от религиозной веры, которую он обозначает термином faith. Эта вера есть свойство нашей души. Это не свойство материальных предметов, тем более что мы о них ничего не знаем, а есть лишь свойство нашей души.

Попутно Юм разбирается и с понятием духовной субстанции. В отличие от Беркли он считает, что духовной субстанции не существует, поскольку данные о внутреннем мире, как и данные о внешнем мире, даются в результате опыта — только не внешнего, а внутреннего. Наблюдая свой собственный внутренний мир, я не наблюдаю ничего, кроме смены ощущений, смены разного рода идей и восприятий, находящихся в душе. Поэтому в душе нет ничего постоянного, нет никакого единства личности, нет никакого Я — все постоянно изменяется, поэтому и не существует никакой духовной субстанции, ибо главное свойство субстанции — постоянство. Объяснять все при помощи субстанций оказывается вредным, потому что приводит к разного рода ошибкам. И личность, и понятие Я — это лишь некоторые данные моего внутреннего опыта. Я также воспринимается как некоторое впечатление. Поэтому не существует ни тождества личности, ни Я. Тождество личности — такая же фикция, как и субстанция, материя, дух и все остальное.

**Французское Просвещение**

Термин «Просвещение» впервые употреблен Вольтером, а определение понятия «Просвещение» дал Иммануил Кант: «Просвещение есть необходимая историческая эпоха развития человечества, сущность которой состоит в широком использовании человеческого разума для реализации социального прогресса».

Можно назвать Просвещением эпоху, но можно так назвать и концепцию, суть которой — вера в то, что силами человеческого разума возможно достигнуть социального прогресса и совершенствовать общество во всех его положениях (с точки зрения естественно-научного прогресса, нравственного состояния, права и т.д.). С точки зрения этой концепции, единственным регулятором прогресса является человеческий разум. Надежды на некое потустороннее, Божественное (или неких других сил) вмешательство, на то, что у человека нет никакой свободы и все в мире детерминировано (как в лучшем, так и в худшем смысле), — все эти концепции отбрасываются; человек уверен, что он — существо свободное, разумное, что разум может все, в том числе и переустроить общество на разумных, нравственных, добрых началах.

Концепция Просвещения, как и само Просвещение, — понятие достаточно противоречивое. Из определения видно, что Просвещение может существовать и возникать в различные периоды человеческого общества. Так, мы знаем, что Просвещением можно было в некотором смысле назвать эпоху софистов и Сократа, XII век в Средневековье, когда существовали Шартрская и Сен-Викторская школы, а также эпоху Возрождения, но все это можно принять лишь с некоторой натяжкой. Просвещение же, относящееся к 18 веку и имевшее место преимущественно во Франции, — это классическое Просвещение, являющееся концептуальной основой современной цивилизации. Как бы мы ни относились к французскому Просвещению, к таким людям, как Вольтер, Руссо и Дидро, нельзя не признать, что непосредственные основы современной цивилизации лежат именно во французском Просвещении. Правовое устройство нашего общества, умонастроение большинства людей, вера в прогресс — все это уходит корнями в эпоху французского Просвещения.

Термин «французское Просвещение» не следует путать с термином «французский материализм», который обычно используется в некотором смысле как синоним французского Просвещения, но это не синонимы — ибо отнюдь не все французские просветители были материалистами.

Эпоху Просвещения принято делить на четыре этапа. В качестве первого этапа называют предшественников просвещения — Пьера Бейля и Жана Мелье. Собственно первое, старшее поколение просветителей — Вольтер и Монтескье. Этот этап берет начало в конце 10-х годов 18 века и длится до середины 40-годов. Второй этап — с середины 40-х годов до конца 80-х годов (до Французской революции): Руссо, Кондильяк и четыре великих французских материалиста (Ламетри, Дидро, Гельвеций и Гольбах). Третье поколение просветителей, существовавшее во времена Великой французской революции — Кондорсе, Марешаль и Дюпюи. Это поколение мы рассматривать не будем, как и некоторых из тех, кого я назвал.

Классифицируя не по времени, а по идеям, которые развивались французскими просветителями, можно сказать, что Просвещение было течением достаточно неоднородным. Просветителей можно разделить по различным лагерям: материалисты и сторонники христианского мировоззрения, как правило, существовавшего в различных неортодоксальных формах (деизм, пантеизм). К материалистам относятся вышеупомянутые четыре французских материалиста, деистическую религию исповедовал Вольтер; новую разновидность подхода к христианству — религию чувства — развивал Руссо.

С точки зрения социальной были сторонники буржуазии (их большинство) и сторонники бедных слоев населения — утопические коммунисты. Поскольку все просветители объединены идеей переустройства общества, то вставал вопрос: каким образом это общество переустраивать? Большинство просветителей склонялись к идеям реформизма, меньшинство (например, Мелье, Руссо) были революционерами.

А теперь рассмотрим в хронологическом порядке некоторых из названных мною французских мыслителей.

Как я уже сказал, к числу предшественников Просвещения относят Пьера Бейля и Жана Мелье.

**Пьер Бейль**

Пьер Бейль (1647–1706) считается предшественником просвещения, поскольку эти идеи изложены в его основной работе — «Историческом и критическом словаре», который стал бестселлером своего времени. В этом словаре он пытался подвести некоторый итог развития различных христианских концепций, собрал различные подходы к познанию Бога, Его описанию и пришел к выводу: поскольку сами эти концепции противоречивы и не согласуются между собой, любой человек вправе исповедовать любую форму христианства. Ни одна из них не имеет права заставлять людей быть только своим сторонником, поскольку каждая из этих конфессий в равной степени достоверна и доказуема. Бейль был одним из первых философов, выдвинувших принцип свободы совести.

Сама по себе идея «Словаря», новая для своего времени, также основывалась на том принципе, что публикация всех знаний позволит каким-то образом изменить мнение людей на определенные, в частности религиозные, истины и таким образом будет способствовать улучшению нравственного климата в обществе. То есть в основе публикации «Исторического и критического словаря» лежала именно просветительская идея.

Бейль выдвинул еще одну идею, за которую его высоко ценили в курсах так называемого научного атеизма: он был первым в истории философии человеком, отстаивавшим принцип, согласно которому общество атеистов возможно и даже будет нравственным. До Бейля люди всегда считали само собой разумеющимся, что отрицание Бога ведет к отрицанию нравственности и что такое общество, если оно будет построено, будет саморазрушительным. Бейль в своем «Словаре» пытался доказать, что такое общество не только возможно, но и будет гораздо более нравственным, чем общество, основанное на принципах религиозной морали.

**Жан Мелье**

Другим предшественником Просвещения является Жан Мелье (1664–1729). Это был сельский священник, живший в провинции Шампань, хотя истинных взглядов своего пастыря его прихожане не знали. После его смерти обнаружились записки, которые были опубликованы не без участия Вольтера, давшего им название «Завещание», под которым они и вошли в историю.

Из «Завещания» следует, что Мелье был совсем не тем человеком, который может быть священником, поскольку он выступает ярым атеистом, материалистом и революционером. Пожалуй, из всех просветителей он был ближе всего к марксизму. Ни материалисты Дидро и Гольбах, ни революционер Руссо не могут сравниться с Мелье в этом плане.

Основное положение Мелье состояло в том, что народ отягощен страданиями. В мире царствует зло; богатые богатеют, бедные беднеют. Виновниками бедности бедняков являются богатые, которые грабят и унижают народ, поэтому необходимо приложить все силы для того, чтобы установить в мире справедливость своими силами, не уповая на Божью волю, тем более что, по уверенности Мелье, Бога не существует.

Поскольку основой происхождения зла является имущественное и политическое неравенство, необходимо от него избавиться, так как люди по природе своей равны. Для этого нужно людей просвещать, ведь они темны и забиты, верят в различные вымыслы и суеверия и не знают, что их счастье — в их же руках.

Среди суеверий выделяется в первую очередь христианская религия, придуманная богатыми, чтобы держать народ в повиновении. Без какой-либо религии (а христианство лучше всего подходит для этого) трудно держать народ в узде. Поэтому необходима борьба с религией, прежде всего с христианством. Христианство есть вымысел, оно выдумано людьми, поэтому просветительскими средствами можно добиться того, чтобы люди узнали правду о христианстве.

Мелье не останавливается на просветительском реформизме, он понимает, что богатые будут держаться за свою власть, поэтому в конце концов он считает необходимой революционную борьбу бедняков против своих поработителей.

Среди аргументов против существования Бога Мелье выделяет следующие. Говорят, что Бог существует, поскольку мир совершенен, в нем присутствует красота. Однако Мелье утверждает, что красота — это понятие, присущее материальному миру и есть его свойство, поэтому придумывать некоего Источника этой красоты совершенно не необходимо. На аргумент, что если мир совершен, то он создан совершенным существом, Богом, Мелье возражает, что это несостоятельно, поскольку предполагает бесконечную цепочку: совершенство Бога означает наличие критерия совершенства, которому подчиняется Бог, следовательно, если Бог совершен, то Он также требует своего Творца и т.д. Получается бесконечная бессмысленная цепочка.

Доказательство Фомы Аквинского от первотолчка (материя не может иметь принцип движения в себе самой) Мелье тоже отвергает: материя сама в себе имеет начало движения, поэтому не нужно допускать никакого неподвижного Перводвигателя.

В отношении души как непосредственно данного нам нематериальной сущности, доказывающей нам существование нематериального мира, Мелье утверждает, что душа также материальна, просто является тонкой материей и со смертью рассеивается. Поэтому в мире не существует ничего, кроме материи, все остальное — лишь ее свойства, форма существования.

**Монтескье**

Собственно просветителями старшего поколения являются Монтескье и Вольтер.

Одно из первых сочинений Монтескье (полное имя — Шарль Луи де Секонда, барон де Монтескье, 1689–1775) называется «Персидские письма», написано в 1771 году. В нем Монтескье подвергает критике существовавший во Франции строй (абсолютистскую монархию и феодализм), высказывается против Церкви, указывая, что духовенство не может служить примером нравственности, и приводит множество примеров развращенности духовенства. Он высказывает положение, что история христианской Церкви полна войн и насилия. Поэтому за многие века своего существования христианство оказалось неспособным установить мир на земле. Как и Бейль, Монтескье высказывался за необходимость веротерпимости и свободы совести.

Вторая его работа — «О духе законов» (1748). Это наиболее известная из его работ, где он исследует причины существования той или иной формы социального устроения на Земле. Монтескье задается вопросом: почему в разных странах, расположенных в разных местах, существуют совершенно различные формы государственного устройства? Он приходит к выводу, что это не случайно, что не сами люди выбирают себе форму государства — это зависит от того, в каком месте они живут, от климата, преобладающего в данной местности, от почвы и множества других факторов.

Оставаясь на деистических позициях, Монтескье указывает, что Бог при сотворении мира дал обществу и природе некие законы, которые распространяются не только на природный мир, но и на мир общественный таким образом, что законы природы влияют на общество посредством климата, почвы и т.п.

Монтескье заметил, что, скажем, жаркий климат способствует тому, что господствуют страсти, а не разум. В странах с жарким климатом людям не нужно бороться за свое существование, им не нужно строить теплые жилища, добывать пропитание с опасностью для жизни, шить теплую одежду. Поэтому им не нужно напрягать свой разум, чтобы совершенствовать жизнь. Они живут постольку, поскольку природа им это позволяет. К тому же этот климат способствует тому, что эти люди гораздо более страстны и разум не господствует над их страстями. Поэтому в жарком климате отсутствует привычка к труду, из-за чего возникает имущественное неравенство и рабство.

В странах же с очень холодным климатом люди вынуждены все время тратить на борьбу за жизнь. Люди только трудятся. Поэтому они грубы, поглощены заботой о собственном существовании и у них нет времени друг друга порабощать, а значит они свободны, но тоже не отличаются высоким уровнем развития, т.к. у них нет времени для занятия науками, искусством.

И только умеренный климат способствует тому, что люди вынуждены бороться за существование (строить жилища, добывать пищу), но все же у них остается свободное время, которое они могут посвящать совершенствованию жизнеустроения. Поэтому в этих странах (Европа как раз и находится в этом климате) возможно поступательное развитие цивилизации. Здесь люди уравновешены, разум и эмоции их находятся в гармонии; здесь в меньшей степени есть и рабство и анархия.

В умеренном поясе господствуют две формы правления: монархия и республика. Монарх, так же как и деспот в южных странах, является единственным правителем, но в отличие от южного деспота, который существует сам для себя, монарх уважает законы. Республика или монархия возникают в зависимости от других географических факторов: почвы, величины территории, от наличия морей или их отсутствия. Если страна мала, люди могут сами обмениваться информацией друг с другом, и тогда возникает республиканская форма правления. В странах же с большой территорией возникает монархия. Там, где почва плодородна, развивается земледелие, что обеспечивает изобилие и богатство; здесь люди консервативны, а такому складу ума также соответствует монархия. Там же, где почва хуже, люди вынуждены передвигаться с места на место, что способствует общению людей. Поэтому здесь возникает республика.

Таким образом, мы видим, что у Монтескье есть много интересных и верных наблюдений, но, однако, его концепция — это яркая форма географического детерминизма, когда форма правления определяется не потребностями человека, не верой в его собственный разум, а только внешними факторами.

**Вольтер**

Первым мыслителем, употреблявшим слово «Просвещение» (и потому первым просветителем в собственном смысле слова), является Вольтер. Это его псевдоним, а настоящее имя — Франсуа Мари Аруэ (1694–1778). Не буду останавливаться на его биографии, об этом вы можете прочитать в любой энциклопедии. Скажу лишь, что он вынужден был много скитаться. Жил во Франции, потом был выслан за критику религиозного фанатизма. Жил в Англии, потом вернулся, затем попал в Голландию, затем опять во Францию. Жил в Германии, но в конце концов обосновался в пригороде Женевы — городе Ферме.

Помимо литературной деятельности, занимался, как известно, бизнесом и сколотил себе достаточно большое состояние. Купил замок неподалеку от Женевы и последние годы жизни посвятил литературной деятельности.

Основные идеи Вольтера изложены им в различных книгах. Он был многогранно одаренным человеком, и его перу принадлежит множество литературных произведений — драм, поэм, а также философских работ.

Если охарактеризовать в нескольких словах воззрения Вольтера, то можно сказать, что в теории познания он находился на сенсуалистических позициях, считая себя философом, который развивает и пропагандирует идеи Локка, его сенсуализм и критику врожденных идей. У Вольтера много полемических выпадов, сам он был заядлым спорщиком и находил счастье в спорах с другими людьми. Поэтому его философская концепция часто выражается в полемике с различными философами, в т.ч. его предшественниками.

Выступал против имматериализма Беркли, ибо говорил, что материя существует, поскольку существует пространство (здесь Вольтер стоял на позициях Ньютона). Критиковал Лейбница и его «Монадологию» и противопоставлял лейбницевским монадам демокритовские атомы. Критиковал Декарта и стоял на позициях философии Ньютона, который считал, что нужно познавать материю и ее свойства (по крайней мере так думал о Ньютоне Вольтер, хотя на самом деле Ньютон, видимо, считал несколько иначе — сводить Ньютона к чистому материализму ни в коем случае нельзя).

Практически любой трактат Вольтера, особенно раннего, начинался с рассмотрения вопроса о том, существует ли Бог. Именно этот вопрос, считал Вольтер, является одним из основных для выработки мировоззрения. «Метафизический трактат» в этом плане не отличается от других работ. Здесь Вольтер сразу же ополчается против материалистов, отрицающих Бога. Он приводит примеры существования проблем, неразрешимых без допущения Бога. Понятно, что речь идет о чисто философском Боге (перефразируя Паскаля, можно сказать: о «Боге философов, а не Боге Авраама, Исаака и Иакова»).

Первая из этих проблем — проблема источника движения. Вторая — проблема целесообразности в биологическом мире (почему все живые существа действуют исходя из некоей цели?). Третья — проблема законов природы (очевидно, считал Вольтер, что должен быть некий Законодатель или, как он Его называл, «Верховный Геометр»). В противовес материалистическим взглядам Вольтер выстраивал свою собственную концепцию, которая называется деизмом (Бог создает мир, дает ему законы и больше не принимает участия в развитии мира; Бог — Творец, но не Промыслитель). Эта концепция возникает впервые у Анаксагора, хотя принято почему-то считать, что она появляется в 17 веке (вероятно, среди ученых, которые стремятся примирить науку и религию: с одной стороны, хотят оставаться верными и последовательными христианами, а с другой — хотят познавать неизменные законы, которые в случае допущения Бога-Промыслителя непонятно откуда берутся).

Итак, Вольтер развивал деистическую концепцию и выдвигал в противовес материалистам несколько доказательств существования именно такого Бога. Поскольку, с точки зрения Вольтера, мир может быть уподоблен часам, где все так слаженно, что невольно приходит в голову сравнение с часовщиком: так же как часы не могут показывать время без того, чтобы их не завел прежде часовщик, так и у мира есть свой Часовщик, Который создал этот мир и завел его. Другой аргумент (восходящий к Фоме Аквинскому) — космологического плана. Он гласит: поскольку бытие материальное преходяще (оно может существовать и не существовать), то, следовательно, должна существовать некоторая сущность, существующая абсолютно, — та, которая и дает существование нашему миру.

Третий аргумент вошел в историю в виде фразы: «Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать» (эта фраза часто используется в ином контексте, подразумевающем, что Вольтер был атеистом). Это аргумент социально-этический, исходящий из того, что нравственность в мире не может существовать без допущения Бога. Даже если Бога не было бы, Его нужно было бы выдумать, поскольку общество атеистов не может существовать.

В последующие годы Вольтер несколько изменил свои религиозные воззрения и стал на позиции более пантеистические, считая, что Бог все же некоторым образом участвует в управлении миром, хотя и не говоря о Боге как личном существе.

Вольтер боролся против Церкви, а не против религии (слова «Раздавите гадину» имеют в виду не религию, а католическую церковь; религию же он пытался освободить от всех, по его мнению, кошмарных наслоений, которые принесло христианство). Вольтера ужасают десятки тысяч жертв ветхозаветного иудаизма и христианства. Ему претят христианские обряды и обычаи своей бессмысленностью и бесчеловечностью. Во Христе он видит только мудрого человека, которому он готов поклоняться, но не как Богу.

Проблема человека — одна из главных для Вольтера: «Метафизический трактат» начинается так же, как работы Юма и Локка, с того, что во главу угла ставится проблема человека. Человек, по Вольтеру, существо свободное, но смертное в абсолютном смысле, т.е. душа его не бессмертна.

Смертность души Вольтер доказывал исходя из локковского сенсуализма: поскольку человек познает при помощи чувств, то невозможно допустить, чтобы душа, покинув тело, могла бы познавать, т.к. у нее нет никаких чувств. С таким же успехом, иронически восклицает Вольтер, я могу допустить, что эта душа будет есть, пить и справлять естественные надобности, не имея тела. Поэтому душа смертна, хотя современники и критиковали за это Вольтера, упрекая его в том, что его религиозность непоследовательна: если он считает, что Бога необходим, то тогда зачем нужен Бог, если Он не может наказывать грешников и давать воздаяние праведникам?

Вольтер считал, что человек, будучи существом разумным и свободным, обязан самостоятельно совершенствовать жизнь на земле, а не уповать на загробную жизнь. Вольтер отрицал и пессимизм Паскаля, и оптимизм Лейбница. Он считал, что Паскаль вывел свой пессимизм из абсолютизации некоторых своих математических открытий. Познание бесконечно малых и бесконечно больших привело его к эмоциональному восприятию места человека в мире, от чего Паскаль впал в чисто эмоциональный пессимизм. Оптимизм Лейбница, выражавшийся в формуле: «Наш мир есть наилучший из возможных миров, и Бог делает все, чтобы этот мир становился еще лучше» — беспочвенный. Оптимизм неправилен и даже вреден, поскольку он делает ненужными человеческие усилия по совершенствованию этого мира.

В частности, у Вольтера есть поэма о гибели Лиссабона — о страшном землетрясении, в котором город был разрушен и погибло огромное количество людей. Вольтер со всем доступным ему сарказмом обрушивается на Лейбница, говоря, что именно этот мир, в котором гибнут ни в чем не повинные люди, является наилучшим из возможных миров и что Бог, создавший такой мир, не может быть назван Благим Богом.

По Вольтеру, зло в мире существует, но не по причине того, что Бог его создал таким, а в силу естественных законов. Бог не вмешивается в текущие события и потому не ответствен за то, что сейчас происходит. Нравственное же зло исходит из людского неразумия и злой воли, поэтому за него Бог также не отвечает.

Пессимистическим идеям Паскаля и оптимизму Лейбница Вольтер противопоставлял свой просвещенческий призыв усовершенствовать общество на основах разума. Просветительской была и историческая концепция Вольтера, и именно Вольтер ввел в обиход термин «философия истории». Как мы помним, первым философом, введшим историю в качестве предмета философского размышления, был Августин; термин же «философия истории» ввел Вольтер.

По Вольтеру, человечество имеет историю, которая направлена в сторону прогресса. Имеет место прогресс знаний, культуры, хотя он может прерываться, чередуясь с эпохами упадка. Но тем не менее история человечества показывает, что прогресс все-таки существует.

Вольтер выделяет четыре эпохи расцвета: век Перикла в Древней Греции, век Августа в Древнем Риме, век Медичи в эпоху Возрождения и век Людовика XIV в современности. Существование этих периодов обнадеживает и свидетельствует о том, что прогресс действительно существует, и поскольку человечество становится умнее, то и такие эпохи прогресса будут более длительными и более постоянными.

Вольтер первым из историков (а его перу принадлежат и множество исторических работ, в том числе и «История России») выдвинул положение, что нужно рассматривать не только европейские народы, но включать в исторические концепции все народы, населяющие землю, поскольку все люди равны и нельзя какой-то один народ предпочитать другим народам. История должна быть историей народов, а не политических деятелей и правительств. Вольтер указывал, что для истории и для человечества постройка шлюза гораздо важнее, чем деяния какого-нибудь полководца. Тем не менее миром правят именно великие личности — те самые полководцы, о которых так небрежно сказал Вольтер.

**Ж.Ж.Руссо**

Жан-Жак Руссо (1712–1778), возможно, одна из самых интересных и противоречивых фигур французского Просвещения. Знаменит Руссо стал после того, как Дижонской академией в 1750 г. был объявлен конкурс на тему: «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов». Руссо представил свою работу «Рассуждения о науках и искусствах», которая заняла первое место на этом конкурсе, хотя и была написала в совершенно ином ключе, чем все остальные представленные на конкурс работы.

В этой работе Руссо развивал идею о том, что ни науки, ни искусства не способствуют улучшению нравов, а, наоборот, играют совершенно противоположную роль. Он указывает, что науки вредны, поскольку создают бедность. Все народы и правительства вынуждены тратить огромные средства на науки и искусства, которые нужны только ограниченному числу людей. Науки и искусства существуют сами для себя, для очень небольшого слоя людей, а остальные люди вынуждены расставаться со своими деньгами, и с каждым годом затраты на науку и искусство все больше растут.

Кроме того, науки и искусства сами по себе имеют неблагородное происхождение. Руссо перечисляет различные исторические данные: математика вытекает из торговли, астрономия — из астрологии, осужденной Церковью, и т.д. Поэтому наука и искусство, по образному сравнению Руссо, есть гирлянды цветов на цепях, опутывающих народ. Писатели и ученые высасывают соки из государства, и трудящиеся беднеют. Хотя, конечно, науки и искусства нужны: Руссо не был таким уж мракобесом: но в духе Просвещения указывал на то, что нужен союз правителей и народа, чтобы и науки и искусства развивались так, чтобы не приводить к обнищанию населения и порче нравов.

Среди других работ Руссо выделяется «Рассуждение о происхождении о основаниях неравенства между людьми» (1755). Здесь Руссо развивает идею общественного договора, знакомую нам по «Левиафану» Т.Гоббса. По мысли Руссо, человек по природе добр, а плохим становится в обществе. В первобытном состоянии люди равны, всё добывают своим трудом, и потому в первобытном состоянии нет ни зависти, ни насилия, ни других негативных нравственных качеств. Все люди здоровы, счастливы, и это общество — самая счастливая эпоха за все время существования человечества. Однако когда-то появился человек, взявший себе некоторый участок земли и сказавший: «Это — мое». Со временем возникают и другие формы собственности. Появляется железо, вырастает на этих участках хлеб, начинается торговля, так что и хлеб и железо есть зло для человечества, ибо приводят к неравенству.

Чтобы уничтожить неравенство, приводящее людей к несчастьям и бедствиям, нужно отвергнуть цивилизацию и вернуться в то состояние блаженства, в котором существовали первобытные люди. Вольтер тут же откликнулся на это произведение Руссо и ехидно сказал, что еще не было такого произведения, в котором человек так старался бы показать свою собственную глупость, и что, может быть, кто-то и последует идее Руссо, и он рад бы, но не может, поскольку уже разучился ходить на четвереньках, да и возраст у него уже такой, что он то и дело обращается к врачам. Можно вспомнить и о реакции Руссо на гибель Лиссабона: ничего плохого в том, что погибло несколько десятков тысяч человек, он не видит, потому что для истории иногда полезно такое самоочищение, тем более что люди погибли по своей собственной вине — в Лиссабоне были 7-этажные здания, поэтому они и разрушились, а если бы люди жили в лесу, они бы этого землетрясения и не заметили.

Руссо принадлежит ряд художественных произведений, среди них «Эмиль, или О воспитании» — работа, посвященная педагогическим проблемам. Здесь Руссо применяет принцип «назад, к природе» в области педагогики. Эти идеи Руссо во многом опередили свое время и являются довольно современными, отнюдь не просветительскими. Современная педагогика постепенно отказывается от чисто просветительского подхода, что человек своим разумом может абсолютно все, в том числе и воспитать и перевоспитать ребенка, и возвращается к идеям Руссо, который исходит из более здравых посылок: в воспитании ребенка важно прежде всего познание его природы; естественное самовоспитание — прежде всего. Нравственность присуща ребенку, она не зависит от внешних факторов. Нужно дать возможность человеку свободно, не находясь под принуждением развиваться, опираясь на свои природные задатки, а не на испорченную разумом культуру, — и тогда воспитание будет наиболее успешным. Эти идеи об автономности, независимости этики от культуры оказали огромное влияние на И.Канта, развившего потом эти мысли в своей “Критике практического разума”.

В этой же работе помещена известная «Исповедь савойского викария», в которой Руссо излагает свои религиозные взгляды. Руссо всегда возражал против католического рационализма, стремления доказать бытие Бога. По Руссо, Бога нельзя доказать, потому что Он выше человеческого разумения, Его можно только чувствовать. Бытие Бога доказывается человеку сердцем.

Этот эмоциональный аргумент используют многие богословы — особенно протестантские. Послушаешь их проповедь по телевидению — типичный руссоизм: давят на эмоции, на чувства, на сердце. Но чувства могут привести и к противоположному выводу — к отрицанию Бога.

Такой поворот мысли люди действительно делают, и совершенно справедливо, потому что религия чувства достаточно беспочвенна. Религия может основываться на божественном откровении, на разуме — на чувстве религию не создашь. Она не сможет существовать в виде Церкви. Даже такой атеист, как Бертран Рассел, сказал: если бы мне нужно было выбирать между религией Фомы Аквинского и религией Руссо, я бы, несомненно, выбрал религию Фомы Аквинского. Здесь хотя бы все четко и доказательно — против религии Фомы Аквинского не возразишь. Из религии же Руссо вытекает атеизм.

История во многом показала справедливость этих положений, поскольку французские революционеры, в частности Робеспьер, были последователями именно Руссо. Он был первым философом, прах которого перенесли в пантеон великих людей Франции. Робеспьер насильственно ввел культ Высшего Существа, пользуясь аргументацией и мыслями Руссо, который говорил не о личном, не о христианском Боге, а о высшем существе — некоем безличном Боге, высшем разуме, Высшем Геометре (говоря словами Вольтера).

Поскольку Руссо был убежден, что общество атеистов существовать не может, потому и религия должна существовать, а правительство — заботиться о том, чтобы она была прочной. Если люди не соглашаются с религией, их нужно перевоспитывать, а если они упорствуют, их нужно уничтожить. Французские революционеры во главе с Робеспьером практически буквально претворяли в жизнь эти идеалы Руссо.

Руссо, развивая далее положения об общественном договоре, говорит, что когда люди уже отошли от состояния свободы и счастья, понимают, что миром начинают править сильные. Эти сильные подавляют права и свободы других людей. В конце концов народ объединяется и приходит к некоему договору, на основе которого власть передается некоей части народа. Люди отдают часть своей свободы или одному человеку, или нескольким людям, которые ими управляют. Но при этом вся власть остается у народа — сувереном, по терминологии Руссо, является народ, и суверенитет народа неотчуждаем, неотделим. Народу принадлежит вся полнота законодательной власти, а избранным ими правителям принадлежит только исполнительная власть. Даже по терминологии мы видим, насколько идеи Руссо прижились в современной ситуации.

В мире правит общая воля людей — суверенов, и если некий человек не подчиняется этой общей воле, то судебная власть заставляет его подчиниться этой воле. В дальнейшем, к сожалению, общественный договор стал нарушаться, поскольку правительство, не довольствуясь долей исполнительной власти, стало силой присваивать себе и законодательную власть. Часто интересы у правительств начинают главенствовать над общей волей, так что общая воля оказывается обманутой. В таком случае возможен и необходим революционный способ борьбы с таким правительством, чтобы народ-суверен, власть которого неотделима и неотчуждаема, вернул себе эту власть.

**Французские материалисты (Дидро, Гельвеций, Ламетри и Гольбах)**

Из французский материалистов наиболее известен Дени Дидро — не столько тем, что был наиболее ярким выразителем идей французского материализма (таковым, как известно, был Гольбах), и даже не эпатичностью своих взглядов (поскольку Ламетри больше всего поражал современников неожиданностью своих воззрений), а именно своей организаторской, общественной и другой, в том числе литературной, деятельностью, Дидро был организатором работы над «Энциклопедией». В то время начинается интерес к разного рода словарям, и Дидро получает заказ от одного издателя на перевод с английского языка энциклопедического словаря, чрезвычайно популярного в Англии. Он берется за работу, но понимает, что словарь имеет множество недостатков, и предлагает издателю написать собственный словарь, который в конце концов разрастается до 35-томной «Энциклопедии». Это первое в истории человечества энциклопедическое издание, в котором были собраны и обобщены все научные, философские, религиозные, культурные, литературные и т.п. знания. Главной целью издания была цель просветительская, способствование прогрессу. «Энциклопедия» была завершена и пользовалась огромной популярностью, несмотря на многотомность и дороговизну. Было продано несколько тысяч экземпляров — очень большой тираж для Франции того времени.

В круг энциклопедистов, кроме Дидро, входили в разное время Вольтер, Руссо (впоследствии отошедший из-за идейных разногласий), Монтескье, Кондильяк, Гольбах, Тюрго, Бюффон. Наиболее активное участие в работе над «Энциклопедией» принял известный математик Д'Аламбер, отвечавший за естественно-научную часть.

Работа над книгой заняла почти всю жизнь Дидро — с 1751 по 1780 гг. (умер он в 1784 г.). Кроме статей в «Энциклопедии», перу Дидро принадлежат множество работ, в том числе и литературные («Племянник Рамо», «Монахиня» и др.). Среди философских произведений наибольшую известность приобрели небольшая работа «Разговор Д'Аламбера и Дидро», в которой сформулировано мировоззрение Дидро, и «Письмо о слепых, предназначенное зрячим», где Дидро впервые выразил свои мысли как зрелый философ, избавившийся от некоторых своих сомнений. Поскольку Дидро учился в иезуитской школе, ему прочили карьеру священника. Некоторое время он считал себя христианином и был деистом, но в последней работе открыто выражает материалистическое, атеистическое мировоззрение.

Нас интересует прежде всего отношение французских материалистов к религии, особенно к христианству, поэтому рекомендую прочесть небольшую работу, как бы примыкающую к другой, которая называется «Философские мысли» — «Прибавление к “Философским мыслям”, или Разные возражения против сочинений различных богословов». Работа эта написана в афористичной форме и читается легко, хотя и трудно с той точки зрения, что принадлежит перу человека, совершенно чуждого нам по мировоззрению. На мой взгляд, это одно из наиболее сильных атеистических произведений, где автор в жесткой (и даже жестокой) форме выражает свои парадоксальные взгляды, поражающие тем не менее своей логичностью и полезные для нас, поскольку побуждают нас дать отчет в своем уповании.

Однако начнем по порядку, и поскольку именно у Гольбаха в наиболее развернутой форме изложено механистическое материалистическое мировоззрение, то на его примере и рассмотрим этот материализм. В наиболее систематической форме принципы материализма изложены в работе Гольбаха «Система природы». Хотя первой работой, ставшей манифестом французских материалистов, стала работа Ламетри «Естественная история души» (а наиболее нашумевшей была его же работа «Человек-машина»).

Собственно говоря, этот материализм всем нам хорошо знаком, и ничего существенно нового мы не узнаем. В частности, Гольбах утверждает, что материя — это единственная, никем не сотворенная, вечно существующая субстанция. Следовательно, нет и Бога-Творца. Определение Гольбаха звучит так: «Материя есть все то, что воздействует на наши чувства».

Слабость этого определения очевидна: оно дается через познавательную способность человека, а способность эта в конце концов будет даваться через определение материи, потому что кроме материи ничего не существует. Очевидно, мы видим здесь круг в определении. Более того, если человека не существует, то не существует и принципа, на котором можно строить какое-либо представление о материи. Налицо и нелогичность определения, и тяготение к солипсизму (представление, в соответствии с которым из положений, что человек является мерой всех вещей и критерием истины, вытекает утверждение о существовании только этого человека).

Представления о материи французских материалистов мало чем отличаются от современных (скажем, диалектико-материалистических): о том, что материя объективна, что объективны и первичные и вторичные качества (возражение Галилею, Локку, Беркли и др.), что кроме материи нет ничего; материя состоит из атомов, которые движутся в результате причинно-следственных связей; что материя делима, находится в постоянном движении, обладает различными свойствами (непроницаемость, протяженность, способностью к самодвижению — хотя Энгельс и критиковал французских материалистов за их метафизичность, говоря, что они не видели источника движения материи, но эта критика не совсем справедлива, поскольку принцип самодвижения все же они признавали, отрицали диалектику, но в действительности это, скорее, их заслуга, чем недостаток). Движение есть способ существования, вытекающий из сущности материи; материя движется благодаря собственной энергии; материя вечна; движение так же вечно, как и материя, а все, что существует, есть результат движения материи, в том числе и все духовные идеальные явления в настоящем мире. Покой есть лишь некоторая форма движения, поэтому он также есть свойство материи. Материя существует в виде природы; природа есть некое единое целое; все явления природы связаны друг с другом, и связь эта выражается в виде законов природы. Законы существуют не только в материальном неорганическом мире, но и в органическом мире и в человеческом обществе, поэтому ничто не происходит случайно, все имеет свою причину и в обществе, и в природе. Кроме движущих причин, нет никакой другой причины, в т.ч. целевой; цель природы находится в самой себе, ибо вне природы нет ничего. Вначале существовала только неорганическая природа, потом из нее возникла органическая (здесь опять парадокс: что значит «вначале»? Если материя вечна, то почему жизнь возникает на каком-то определенном этапе? Даже Гераклит был более последователен, говоря, что мир то сгорает, то опять возникает). У французских материалистов часто можно увидеть очевидные нелепости, как в случае с возникновением жизни в вечном мире.

Человек — продукт природы, и его познавательная способность есть следствие материальной организации. Нет никакой способности познания, отличной от материальной познавательной способности; все познается через чувства. Разум есть также высшая форма организации материи. Характерны последовательный сенсуализм, критика учения о врожденных идеях. Душа представляет собой чистую доску. Истина есть адекватное отражение внешнего мира; критерием истины является опыт. И так далее. Практически во всем последующие материалисты, в том числе и диалектического пошиба, будут повторять положения французских материалистов.

Более интересны (в смысле своей необычности, но не в смысле полезности) социально-этические взгляды французских материалистов. Здесь они не столь едины и отличаются друг от друга по некоторым воззрениям, хотя в чем-то и сходились: в атеизме, отрицании нематериальности души, ее бессмертия, божественного происхождения морали. Но в чем именно состоит мораль, в чем смысл жизни человека — здесь были и расхождения.

Наиболее парадоксальным и эпатирующим общество был Ламетри. Поскольку, по его мнению, душа смертна, то нужно по-другому взглянуть и на мораль. Религиозной концепции нравственности не существует, ибо нет вечной жизни, а мораль существует постольку, поскольку нравственное чувство врождено. Существует некий нравственный закон, как и законы природы. Этот нравственный закон есть даже у животных, а поскольку человек есть порождение животного мира, то здесь нет ничего странного, просто человек — высшая форма развития животного.

Далее Ламетри несколько отходит от этой концепции и в работе «Человек-машина» высказывает своеобразные и отличные от других материалистов мысли, склоняясь в сторону гедонизма. Ламетри был врачом, поэтому его исследования человека с точки зрения его физиологии было следствием его профессионального интереса. Ламетри развивал точку зрения Декарта: животное есть некоторая «машина», которая действует по своим законам. Никакой души (растительной, животной или какой-то другой) или чего-то еще, что выдумывали различные метафизики и богословы, просто не существует. У человека же есть душа, но организм его действует по тому же принципу, как и организм животных и, следовательно, независим от души.

Это концепция психо-физического параллелизма и дуализма (есть материальная субстанция и духовная субстанция, не зависящие друг от друга и существующие в гармонии лишь в Боге, непосредственно же сами по себе они независимы и друг на друга не воздействуют). Поэтому законы материальной субстанции справедливы только для материального мира, а законы духовной субстанции — для мира духовного. Ламетри развивает в определенном направлении эту концепцию: поскольку души как отдельной нематериальной субстанции не существует, то и человек есть, соответственно, тоже «машина» — в том смысле, что все процессы в человеке обусловлены причинно-следственными связями, они необходимы и не зависят ни от какой свободной воли или душевного порыва, а также других проявлений духовной субстанции. В человеке абсолютно все есть следствие его материальности: и мысли, и эмоции, и все остальное. Таково жесткое, последовательное выражение материалистической концепции, которое впоследствии будет разрабатываться многими учеными, особенно психологами, в 20 веке (Фрейд и др.).

Для Ламетри характерен гедонизм: нужно искать критерий счастья и цель жизни человека среди материального составляющего человека, а потому таким критерием является чувственное наслаждение, являющееся главным для человека. Поэтому нравственность как таковая есть понятие вымышленное, предрассудок, совесть также бесполезна, нужно освободить человека от ее угрызений и объяснить людям, что это понятие несуществующее, ибо все люди нравственны постольку, поскольку все ищут наслаждения.

Более последовательно разрабатывал этические взгляды Клод Адриан Гельвеций в работе «О человеке». Согласно Гельвецию, также не существует никакой врожденной нравственности (эту мысль разделял и Дидро), не врожден и порок. И добродетель и порок есть результат воспитания, поэтому именно от общества зависит, каким будет человек. Воспитание всемогуще, человек всем ему обязан. Воспитание Гельвеций понимает широко: это не только увещевательные слова родителей и педагогов, но совокупное воздействие окружающего мира — и общества, и природы.

Основой воспитательного процесса, по Гельвецию, является физическая чувствительность человека к боли и к наслаждению. Именно через восприятие того и другого человек начинает понимать, что для него хорошо, а что плохо. Каждому человеку свойственна любовь к себе, которая есть глубочайший импульс человеческой деятельности. Из любви к себе через чувствительность к боли и наслаждению вырастают все страсти. Интересы, смысл жизни, стремление к счастью — все вырастает через чувствительность к боли и наслаждению.

Апологию страстей Гельвеций нарочито выпячивает, противопоставляя ее христианскому учению о страстях, о том, что человек должен уметь управлять своими страстями. По Гельвецию, страсти нужно культивировать и понимать их необходимость, поскольку они движут миром.

Гельвеций проводит анализ разных страстей. Например, такие страсти, как интересы, перекликаются с выгодой и пользой и приводят к развитию общества и появлению частной собственности. Налицо попытка вывести мораль и все нравственные предписания из природы самой по себе, отход от той точки зрения, что мораль существует как некоторое не зависящее от природы установление. Христианская церковная мораль (даже пантеистическая и деистическая) французским материалистам была чужда, поскольку они боролись не просто против Церкви, а против религии. Любая религия, по их мнению, есть результат обмана, невежества и человеческого страха, но в конце концов все это реализуется в результате интересов и страстей некоторых людей. То есть религия вырастает из обмана одних людей другими — теми, кто понимает, что своими силами удержать людей в повиновении не удастся, поэтому придумывают всемогущее существо, которое все может и всегда все видит, и держат в повиновении при помощи этого существа темный, невежественный и суеверный народ. В страхе и надежде на посмертное воздаяние угнетенные люди пытаются найти свое счастье.

Таким образом, возникает формула: «Религия есть опиум для народа». Обращаю ваше внимание на предлог «для», поскольку отличие марксистско-ленинской концепции, о которой мы будем говорить позднее, от концепции французских материалистов состоит в отмене предлога «для». По Марксу и всем остальным, «религия есть опиум народа». Это коренное отличие в вопросе о происхождении религии: никто народ не обманывает, он сам придумывает себе этот опиум. Если спроецировать Марксово понимание возникновения религии на понимание французских материалистов, то вполне возможна фраза «Религия есть опиум для народа» — с этой формулой, я думаю, согласились бы и Дидро, и Гольбах, и Гельвеций.

Философские воззрения французских материалистов достаточно поверхностны и выражают скорее точку зрения обыденного сознания, а не философски мыслящего ума. Проблемы познания, вторичных и первичных качеств, законов природы и т.д. для них как бы не существуют, они их обходят, считая как бы само собой разумеющимися. Поэтому в этом плане идеи французских материалистов не оказали сколько-нибудь серьезного влияния на последующую философскую мысль.

А вот их социально-политические воззрения оказали влияние, и достаточно серьезное, поскольку французская демократия — то, что образовалось в результате претворения в жизнь идей французских просветителей во время Французской буржуазной революции, — явилась образцом для демократии большинства стран. И то, что сейчас на Земле существуют цивилизованные правовые государства, есть результат реализации идей французского Просвещения.

**Иммануил Кант**

Жизнь и произведения

Иммануил Кант (1724–1804) всю жизнь провел в Кенигсберге. Происходил из простой семьи: отец его был мастером одного из цехов. Получил обычное гимназическое образование, потом окончил университет. Долгие годы работал библиотекарем, преподавал в университете. Профессором он стал лишь в возрасте 46 лет — как раз тогда, когда наступил переломный момент в его философском творчестве. Потом стал деканом одного из факультетов, ректором Кенигсбергского университета. В старости он отошел от преподавательской деятельности.

С детства Кант отличался слабым здоровьем и впоследствии сам разработал для себя распорядок дня. Как гласит легенда, жители города по Канту, шедшему на лекции в университет, сверяли часы. Лишь дважды он опоздал: первый раз он зачитался работой Руссо «Эмиль, или О воспитании», а второй раз его вывело из равновесия сообщение о взятии Бастилии восставшим французским народом. Собственно говоря, вся биография Канта укладывается в один абзац. Поэтому жизнь Канта является жизнью духовной, творческой, именно здесь гораздо больше событий.

**Источники кантовской философии**

Творчество Канта обычно делят на два периода: докритический и критический (соответствнно названиям трех его основных работ: «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения»). Первую работу Кант написал в 47 лет. До этого возраста (докритический период) он преподавал метафизику по учебнику Баумгартена — ученика Вольфа (ученика Лейбница), то есть был, что называется, школьным метафизиком лейбницианского направления. Интересовался научными проблемами — в основном космологией и астрономией, разработал свою теорию возникновения мира, которая до сих пор входит в различные энциклопедии. Затем, как пишет сам Кант, чтение работ Давида Юма пробудило его от догматической дремоты.

Это чтение показало, что проблема познания не так проста. Юм показал, что если исходить из того, что знания поступают посредством чувств, то оказывается, что никакого знания о внешнем мире нет. Научное знание — это знание о причинно-следственных связях, но знание о причинности, по уверению Юма, существует только как привычка человека, как некая вера. О самой по себе причинности в природе мы ничего не можем знать. Но возникает парадокс. Существуют такие науки, как математика, естествознание (главным образом физика), которые явно оперируют понятиями причинно-следственных связей, открывают истину, но тем не менее разум неумолимо жестко указывает, что такие связи непознаваемы.

Осознание этого парадокса пробудило Канта от догматического сна, и он решает подвергнуть сам разум критическому исследованию, чего до него никто никогда не предпринимал. Он пишет первую работу — «Критика чистого разума», во Введении к которой говорит о том, что он имеет в виду не критику различных философских школ и систем, а критику самого разума, самой познавательной способности человека. Разум же имеется в виду чистый, т.е. не наполненный эмпирическим содержанием, разум как таковой, как способность к познанию. Здесь явно видно влияние лейбницевской школы, поскольку, как мы помним еще из спора Лейбница с Локком о теории врожденных идей, на аргумент Локка, что нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах, Лейбниц добавил: «кроме самого ума». То есть ум, как некоторая способность мыслить, все-таки не зависит от чувств. Это разделение на разум как способность мышления, как некоторая форма мышления, и чувственный материал как содержание этого мышления, то, что приходит из опыта, — это разделение Кант переносит в свою критическую философию из докритического периода. Поэтому нельзя резко противопоставлять докритического и критического Канта — это был один философ, и на пустом месте ничто не возникает.

Из других философов, которые повлияли на Канта, стоит отметить Жан-Жака Руссо, но он повлиял уже на написание второй работы — «Критика практического разума», где Кант исследует вопросы происхождения морали. В третьей работе («Критика способности суждения») Кант пытается объединить идеи, высказанные в «Критике чистого разума», исследующей начала науки, и «Критики практического разума», исследующей начала нравственности», соединить их при помощи анализа целеполагающей деятельности. Человек всегда действует посредством целеполагания, оно имеется в форме и нравственной, и научной деятельности, и в природе самой по себе. Поэтому эта работа является заключительной из трех «Критик».

Кроме того, следует отметить еще одну работу позднего Канта — «Религия в пределах только разума». Кант еще в начале «Критики чистого разума» пишет, что он предпринял этот труд, чтобы освободить веру, указав пределы разума. Задача вполне благородная, ибо проблема соотношения веры и разума (что чему подчиняется и что кого может контролировать) существовала не одно столетие, и Кант почувствовал, что у веры есть свой объект познания и что разум имеет свои пределы, за которыми не может действовать; тем самым Кант освобождает место вере.

Работа Канта была встречена в церковных кругах достаточно воинственно, поскольку Кант не принял многие догматы христианства, в частности догмат о Страшном суде. Христианство Канта — предмет отдельного разговора. Кант считал себя лютеранином, но слова его часто расходились с делами. Впоследствии Кант написал другую работу, в которой попытался смягчить свои взгляды.

Кант настолько логично ответил на многие вопросы, настолько скрупулезно исследовал проблему, что в начале 19 века, до появления разного рода ницшеанских, позитивистских и других околофилософских (поскольку сами себя они к философии не относили) течений, система Канта считалась как бы образцом философского анализа. Поэтому среди многих богословов (протестантов, католиков и даже православных) высказывалось пожелание изложить христианскую догматику не так, как они изложены святыми отцами Церкви (а они использовали философию Платона и Аристотеля), а на основе системы Канта. Многими философами такие попытки предпринимались.

Есть у Канта еще одна работа — «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» (или просто «Пролегомены»), написанная после «Критики чистого разума» и являющаяся ее авторским конспектом. Поэтому прежде всего я рекомендую читать «Пролегомены» — она более краткая и, что самое главное, содержит в себе практически все мысли, изложенные в «Критике чистого разума», но в схематичной форме, без доказательств.

**«Критика чистого разума»**

Работа состоит из Введения, чрезвычайно важного для понимания, и из двух книг («Трансцендентальное учение о началах» и «Трансцендентальное учение о методе»). Последнюю из них мы не будем изучать, а первая делится на два больших раздела: «Трансцендентальная эстетика» и «Трансцендентальная логика». (Прошу не путать слова «трансцендентальный» и «трансцендентный». Первое означает то, что относится не к самим предметам, а к видам нашего познания предметов (чистого познания, в котором отсутствует всякий эмпирический материал), а второе — то, что превосходит возможности нашего познания. То есть это термины, можно сказать, противоположные: то, что исследует чистое познание, и то, что превосходит познание вообще. Бог трансцендентен, но не поддается трансцендентальному познанию). «Трансцендентальная логика» также делится на два раздела: «Трансцендентальная аналитика» и «Трансцендентальная диалектика». В этих двух разделах («Эстетике» и «Логике») Кант исследует соответственно две человеческие способности познания: чувственность и разум. «Эстетика» не имеет никакого отношения к искусству, этот термин Кант берет в чисто этимологическом смысле, производном от греческого слова «айстесис» («ощущение»). Поэтому «Трансцендентальная эстетика» есть раздел «Критики чистого разума», объясняющий механизм чувственного познания, а «Трансцендентальная логика» объясняет, каким образом возможно познание разумное.

Разум может применяться человеком по-разному: во-первых, строго по правилам, продиктованным самим разумом (в рамках формальной логики, научного познания — это будет собственно рассудочное познание, к которому привыкли люди, и эта способность дает нам научное знание, не претендующее на познание мира вещей в себе); во-вторых, разум (Кант не делает сущностного различия между рассудком и разумом, как это будет делать впоследствии Гегель или как это делали Плотин, Николай Кузанский или Спиноза; по Канту рассудок и разум есть одна познавательная способность, просто рассудок опирается на опыт, а разум пытается выйти за пределы опыта) может делать попытку проникнуть в мир вещей в себе или охватить некую целостность, которая не дается нам в опыте. Такой рассудок, такой разум следует подвергнуть особому исследованию, поскольку тенденция имеется, есть склонность изучать, исследовать мир вещей в себе и подвергать исследованию некоторые общие целостности, чем и занимается философия, понимаемая как метафизика. Именно это стремление разума проникать в мир вещей в себе Кант и исследует в «Трансцендентальной диалектике».

Для того чтобы подвергнуть критическому анализу познавательные способности человека, Кант проводит сначала классификацию всех суждений. Он утверждает, что, с одной стороны, все суждения могут быть или априорными, или апостериорными (апостериорными — т.е. выводящимися из опыта; например, как пишет Кант, суждение «дом стоит на пригорке» явно вытекает из опыта). Суждения априорные не зависят ни от какого опыта (к таковым относятся все врожденные, как утверждали сторонники теории врожденных истин, суждения типа: «часть больше целого» или закон тождества, закон непротиворечия). Они появляются в нашем уме независимо от всякого опыта.

С другой стороны, что очень важно для Канта, суждения бывают аналитическими и синтетическими. Аналитические — это те суждения, в которых все содержание вывода имеется уже в посылках, т.е. это суждения, в которых нет прироста знания. Синтетические суждения — те, в которых содержание вывода больше того содержания, которое находится в посылках. Понятно, что любое научное суждение ценно именно своей синтетичностью, т.е. тем, что дает прирост знания. Аналитическое суждение — то, при помощи которого поясняют что-нибудь известное, делают его более удобным и ясным. Это как раз те суждения, которые критиковали еще Ф.Бэкон и Р.Декарт, т.е. составляющие метод схоластической логики, неспособной привести к научным открытиям, а лишь растолковывающей то, что и без того всем давно известно.

Апостериорные суждения, будучи индуктивными, не абсолютно истинны, поэтому научными, дающими совершенные, истинные знания, могут быть только априорные суждения. С другой стороны, научными суждениями могут быть только синтетические суждения, которые дают прирост знания. Поэтому Кант ставит вопрос: как возможны синтетические суждения априори? Ответ на вопрос о том, какова природа научного (в данном случае это означает: истинного) знания, кроется в ответе на вопрос: как возможны синтетические суждения априори?

Все апостериорные суждения — явно синтетические, поскольку данные опыта всегда дают нашему уму какую-нибудь новую информацию. Когда я смотрю вокруг себя, я всегда вижу что-то новое. Поэтому суждения типа: «этот дом стоит на пригорке» — это суждение и синтетическое, и апостериорное, но не собственно научное.

Кант, как и его предшественники, в том числе Платон, не подвергает сомнению, что истинное знание существует. Вопрос лишь в том, как возможно это знание. То, что истинное знание существует в некоторых науках, для Канта также очевидно. Примером являются математика и естествознание. Математические суждения, по Канту, всегда синтетичны и априорны; любая математика оперирует числами, не возникающими из чувственных восприятий, поэтому и числа, и геометрические понятия — точки, прямой, окружности — являются данными нашего ума и, следовательно, априорны. Любое математическое высказывание (кроме нескольких аксиом) всегда синтетично.

Кант приводит пример: 7 + 5 = 12, и это синтетическое суждение, поскольку 12 не содержится ни в 7, ни в 5. И сколько бы мы ни рассматривали каждое слагаемое этого равенства, мы не найдем ни в одном из них той суммы, которая в конце концов получается. Поэтому математические суждения синтетичны и априорны.

Естествознание также включает в себя некоторые синтетические априорные суждения. Суждения, являющиеся принципами, законами естествознания, являются синтетическими и априорными. Например, как указывает Кант, это закон сохранения материи, а также закон, согласно которому всякому действию существует противодействие, равное ему по величине (третий закон Ньютона). Такие суждения являются синтетическими (они дают новые знания) и априорными, поскольку они не вытекают из частного конкретного опыта.

Если метафизика претендует на то, чтобы быть наукой, т.е. давать истинное знание и прирост знания, она также должна включать в себя синтетические априорные суждения. Поэтому, по Канту, ответ на вопрос: возможна ли метафизика — также сводится к ответу на вопрос: имеются ли в метафизике такие суждения, которые могут быть названы синтетическими и априорными? Поэтому истинная задача чистого разума заключается в ответе на следующий вопрос: как возможны априорные синтетические суждения?

Неопределенность и шаткость метафизики до сих пор, как уверяет Кант, состояла в том, что философы не различали аналитические и синтетические суждения.

Вся структура «Критики чистого разума» сводится к ответу на три вопроса:

- как возможна чистая (лишенная всякого эмпирического содержания) математика;

- как возможно чистое естествознание (а то, что оно существует, — это факт);

- как возможна метафизика в качестве природной склонности (то, что метафизика существует, тоже очевидно, но пока что никому не удалось доказать, что метафизика есть наука. По крайней мере очевидно, что метафизика существует как некая природная склонность человека).

Из третьего вопроса вытекает основной вопрос «Критики чистого разума»: возможна ли метафизика как наука? В дальнейшем мы увидим, что Кант дает на этот вопрос отрицательный ответ: метафизика как наука возможна только как критика разума, но не как метафизика в том понимании, в каком она бытовала до сих пор, т.е. как учение о душе, о мире, о Боге, — такая метафизика невозможна.

Итак, структура «Критики чистого разума» сводится к четырем вопросам:

- как возможна чистая математика?

- как возможно чистое естествознание?

- как возможна метафизика как природная склонность?

- возможна ли метафизика как наука?

Прежде чем перейти к ответу на эти вопросы, Кант дает несколько определений. Вообще эта работа ценна тем, что написана очень строгим логичным языком, и прежде чем дать то или иное понятие, Кант поясняет, что значит тот или иной термин и каково должно быть его определение. Здесь Кант четко следует научному аксиоматическому методу.

Такими понятиями, весьма важными для понимания «Критики чистого разума», являются понятия «вещи в себе» и «явления», а также часто используемые Кантом понятия «трансцендентальный» и «трансцендентный».

Кант пишет: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможно априори». То есть трансцендентальным является познание не опытное, не эмпирическое, а то познание, которое оперирует только априорными данными. Трансцендентальное познание — это познание, занимающееся видами нашего знания постольку, поскольку это знание возможно априори. Собственно, вся кантовская философия, изложенная в «Критике чистого разума», есть трансцендентальная философия.

Слово «трансцендентный», которое Кант также использует, означает «превосходящий все наши способности познания». В данном случае можно сказать, что это пара понятий: трансцендентальное познание — это чистое познание, лишенной всякой эмпирической данности, а трансцендентный — это то, что превосходит пределы нашего познания. Нельзя сказать: «трансцендентное познание» — это нонсенс, «горячий лед».

Другая пара понятий — «явление» и «вещь в себе». Кант был озадачен всеми проблемами, которыми наполнилась философия в 17 веке, в том числе и проблемами, вытекавшими из философии Беркли и Юма. Из философии Беркли вытекали странные положения. Если отбросить апологетическую направленность этой философии, то оказывается, как сам Беркли показывает в своих трактатах, что в принципе нельзя доказать существование внешнего мира, нельзя быть в нем уверенным.

Кант назовет такую ситуацию (когда философия будет вынуждена доказывать реальность внешнего мира и окажется, что она неспособна это сделать) скандалом в философии. Внешний мир, оказывается, ускользает от нашего познания. Поэтому одна из целей кантовской философии — попытаться доказать реальность существования внешнего мира. Ведь если мы будем считать, что все существующее во внешнем материальном мире дается познанию посредством наших органов чувств, то оказывается, что знание о мире — это знание о моих восприятиях, и поэтому нет разницы между внешним миром и восприятием. Следовательно, от внешнего мира я могу спокойно отказаться. Это путь, по которому шла философия сенсуализма, вытекавшая из локковских принципов и доведенная до логического конца в учениях Беркли и Юма. Поэтому, логично рассуждает Кант, если мы уверены в существовании внешнего мира, мы должны сделать вывод и о том, что не все, что есть во внешнем мире, существует в качестве явлений, т.е. в качестве того, что является нашим органам чувств, а также иным познавательным способностям человека. Это то, что Кант назвал «вещью в себе»: некоторая объективная реальность, существующая независимо от человека и никоим образом не могущая быть им познанной — ни посредством его разумной, или рассудочной, способности, ни посредством чувственных восприятий. Если бы это было возможно, мы могли бы сказать, что это лишь явление и потому сводится к данным органов чувств, а отсюда лишь один шаг до солипсизма (признания единственной реальностью только своего «я»).

Человек в познавательной деятельности всегда имеет дело с явлениями. Но явления существуют постольку, поскольку существуют вещи в себе; явления обусловлены вещами в себе. Без вещей в себе явлений не существует. Но познать вещи в себе, сказать о них ничего нельзя, поскольку они есть именно вещи в себе. Казалось бы, это очевидно, но почему-то всегда возникает непонимание: почему нельзя познать вещь в себе? По определению. Если мы ее познаем, она уже становится явлением, а не вещью в себе. А если познал, значит вещи в себе уже нет, а есть явление; значит, внешнего мира нет. Мы опять попадаем в ситуацию скандала в философии.

Вторая проблема, которую Кант стремится решить и которую также можно назвать скандалом в философии, — это проблема, которую поднял Юм, что причинно-следственные связи непознаваемы. То есть то, что познают науки, то, что человек познает всю свою жизнь, оказывается в принципе непознаваемым.

Юм строил свою критику причинно-следственных связей на основе сенсуализма Локка и Беркли. Поэтому естественно, что ответ на вопрос о том, каким образом все же возможно познание каузальных связей, для Канта возможен только при посредстве использования дихотомии «вещь в себе» и «явление».

Для Юма, как мы помним, причинность существует только в виде привычки, некоторой веры, нашей способности верить в то, что эта причинность существует. Эту проблему Кант и будет решать: каким образом познается причинность (причинно-следственные связи как то, что составляет основу и науки, и нашей жизнедеятельности вообще).

Ответ на вопрос, как возможна чистая математика, дается Кантом в «Трансцендентальной эстетике», исследующей чистые чувственные созерцания; на вопрос, как возможно чистое естествознание, дается в «Трансцендентальной аналитике», исследующей чистый рассудок без примеси чувственных данных. Существование метафизики в качестве природной склонности и возможность ее существования в качестве науки исследуется Кантом в разделе «Трансцендентальная диалектика», имеющем своим предметом разум как некую рассудочную способность познания, пытающуюся выйти за пределы явлений.

«Трансцендентальная эстетика», как и все остальные разделы, начинается с определений. Все я называть не буду, скажу лишь, что Кант, следуя терминам, восходящим к аристотелевской традиции, разделяет то, что нам дается в явлении, на два типа: с одной стороны, в каждом явлении есть его материя — то, что именно является в данном явлении, что соответствует ощущениям, а с другой стороны — форма явления, т.е. то, что это явление в нашей чувственной познавательной способности неким образом упорядочивается. «То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его материей, — пишет Кант, — а то, благодаря чему многообразное в явлении может быть упорядочено определенным образом, я называю формой явления».

Понятно, что материя всегда соответствует апостериорному познанию, в форма дает знание априорное, ибо она есть то, что упорядочивает данную материю. Поэтому ответ на вопрос о том, как возможны синтетические априорные восприятия, о том, как возможно вообще восприятие внешнего мира упорядоченным образом, сводится именно к исследованию формы явления. Кант изолирует чувственность, изолирует материю, изолирует конкретное содержание чувственности и исследует только форму явления.

Отсекая таким образом последовательно все содержание материальных явлений, отсекая любую данность явлений (то, что может быть названо материей), Кант утверждает, что после такой операции отсекновения остаются только две чистого формы чувственного созерцания как принципы арпиорного знания: пространство и время. Материя есть все многообразие материального мира, которое дается нам в явлениях, а формы только две — пространство и время. Благодаря этим формам и достигается упорядочивание мира явлений. Благодаря форме пространства мы видим предметы отделенными друг от друга, а благодаря форме времени мы видим предметы следующими друг за другом.

Исследуя последовательно пространство и время как принципы априорного знания, Кант утверждает, что пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта, ибо сам внешний опыт становится возможным благодаря представлению о пространстве. Поэтому пространство есть необходимое представление и при этом представление априорное, поскольку оно невыводимо из опыта и лежит в основе всех внешних созерцаний. Пространство упорядочивает только явления, оно есть априорная форма нашего созерцания, поэтому пространство не относится к миру вещей в себе. Пространство есть лишь свойство нашего сознания, т.е. не что иное, как форма всех явлений внешних чувств, субъективное условие чувственности. Само восприятие внешнего мира как упорядоченного многообразия явлений и предметов становится возможным лишь потому, что пространство как форма созерцания уже имеется в нашем сознании. Пространстве не есть явление. Наоборот, любое явление становится явлением постольку, поскольку существует в пространстве.

Наука, основывающаяся на этом априорном принципе, на пространстве как априорной форме чувственности, есть геометрия. Поэтому геометрия и есть наука, что она имеет в своей основе некую априорную форму, при помощи которой и достигается возможность точного научного знания. Фраза: «Все вещи как внешние явления находятся друг подле друга в пространстве» общезначима и является выражением некоего закона тождества.

То же самое Кант пишет о времени. Время также не есть эмпирическое понятие, выводимое из опыта, ибо в основе нашего познания также лежит априорное представление о времени. Время тоже есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний. Все явления могут исчезнуть, но само время устранить нельзя. Попытайтесь закрыть глаза и представить себя в некоем нематериальном мире — время тем не менее будет существовать. Поэтому время существует априорно, только, в отличие от пространства, время есть внутренняя, а не внешняя априорная форма чувственности (вспоминаем деление Локком опыта на два вида — внешний и внутренний).

Время априорно, поскольку его нельзя получить из опыта. Скажем, положение, что время имеет одно измерение, невозможно получить из опыта — это есть свойство, уже заданное нашему сознанию. Поэтому мы можем судить о движении в мире постольку, поскольку уже имеем в сознании некое представление о времени. Время, как и пространство, не есть свойство вещей в себе. Если бы оно было присуще вещам в себе, оно не было бы предметом познания, поэтому время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, априорная форма созерцания.

Таким образом, существуют только два источника чувственного познания, делающие это познание истинным и необходимым: пространство и время. Только из этих двух источников можно априори почерпнуть синтетическое знание. На основе этих форм и строится математика: на основе внешней формы чувственности — пространства — основывается геометрия; на основе времени как априорной внутренней формы чувственности основывается арифметика. Это две науки, являющиеся основными, на их основе строятся все остальные многочисленные математические науки.

По Канту, вытекает странный вывод, который, впрочем, нам уже знаком: пространство и время не есть свойства объективного мира, не есть свойство вещей в себе, а есть свойство человеческого сознания. Подобные рассуждения по поводу времени мы уже видели у Августина. Но Августин говорил о времени как о «протяженности души» и «протяженности духа» (имеется в виду, возможно, Дух Святой). То есть время для Августина — это и субъективная, и объективная категория, но не материальная.

У Канта же никакого перехода ко времени и пространству как объективным категориям нет. В отличие от Августина и Плотина (в действительности, впервые концепция пространства и времени как объективных форм чувственности встречается именно у Плотина). Кант пытается следовать только по научному пути, сознательно избегая всякой религиозной проблематики, хотя он не считал себя человеком неверующим. Тем не менее в своей философии он пытался рассуждать с точки зрения ученого как беспристрастного исследователя истины. Так вот, оказывается, что разум нам говорит одно: пространство и время в мире объективно не существуют, они есть субъективные формы нашей чувственности.

Следующий раздел кантовской «Критики чистого разума» — «Трансцендентальная логика». Первым делом в «Трансцендентальной аналитике» Кант исследует проблему рассудка. Кант сразу утверждает, что чистого рассудка и чистого разума в природе нет; любое знание всегда начинается с опыта, и знание без опыта пусто, знание всегда имеет в себе некую материю. Но чтобы исследовать то, каким образом это знание в нас существует и формируется в виде суждений и умозаключений, нужно тем не менее постараться абстрагироваться от материи познания и сосредоточиться только на чистом рассудке, т.е. на форме рассудка — так же, как в первой части Кант сосредоточился на формах созерцания. «Трансцендентальная аналитика» есть один из наиболее сложных и запутанных разделов кантовской «Критики чистого разума», поэтому я столь подробно останавливаться на ней не буду. Скажу лишь, что метод, к которому прибегает Кант в «Трансцендентальной эстетике», применяется им и в «Трансцендентальной аналитике», только в более детальном виде.

Кант отвлекается от всяких частностей, от материи познания и имеет дело только с формой мышления. Форма мышления выражается в чистых понятиях, которые существуют не сами по себе, а всегда связываются в суждения. Поэтому любая операция рассудка есть операция по формулированию некоторых суждений. Следовательно, все действия рассудка можно свести к суждениям. «Рассудок есть способность составлять суждения».

Но рассудок не просто составляет суждения, но составляет их, пользуясь некоторым принципом, находящимся в нем самом, благодаря которому все многообразие данных, поступающих в рассудок от органов чувств, этой функцией рассудка приводится в некое единство. Существует огромное многообразие внешних предметов, это многообразие через чувственность поступает в рассудок, и рассудок делает некое суждение Эта операция рассудка есть некоторая функция, вытекающая не из данных органов чувств, а на том, что в рассудке имеется некоторая способность, подводящая все различные впечатления и представления под одно общее представление. То есть рассудок — это некоторая функция, способность соединять, приводить в единство все чувственные восприятия.

Далее Кант рассуждает следующим образом. Поскольку вся унифицирующая, объединяющая деятельность рассудка сводится к формулированию суждений, то чтобы исследовать априорные формы рассудка, нужно исследовать все виды суждений. Поэтому Кант разбивает все суждения на четыре вида: суждения о количестве, суждения о качестве, суждения отношения и модальности.

В каждом из этих видов есть три типа суждений, поэтому все суждения сводятся к одному из 12 типов.

[/Суждения количества Суждения качества:

/]Общие (все S есть P) Утвердительные (S есть P)

Частные (некоторые S есть P) Отрицательные (S не есть P)

Единичные (одно S есть P). Бесконечные (S есть не P).

[/

Суждения отношения: Суждения модальности:

/]Категорические (S есть P) Проблематические (S, может быть, есть P)

Гипотетические (если S, то P) Ассерторические (S фактически есть P)

Разделительные (S есть или P1, или P2) Аподиктические (S необходимо есть P).

Соответственно двенадцати типам суждений Кант выводит двенадцать категорий, группируемых по четырем типам: категории количества, категории качества, категории отношения и модальности.

Категории количества: 1) единство, 2) множественность и 3) целокупность.

Категории качества: 1) реальность, 2) отрицание и 3) ограничение.

Категории отношения: 1) субстанция и акциденция, 2) причина и действие, 3) общение (или взаимодействие между причиной и действием).

Категории модальности: 1) возможность — невозможность, 2) существование — несуществование, 3) необходимость — случайность.

Кант утверждает, что именно эти 12 категорий объемлют собою все возможные формы рассудка, при помощи которых возможен синтез многообразного в познании. То есть эти категории и есть искомые априорные формы рассудка.

Категории не даются в качестве материи познания, они не познаются опытным путем — наоборот, все наше рассудочное познание возможно только потому, что в сознании имеется понятие, скажем, о субстанции, о единстве, о множественности и т.д. Это есть априорные формы нашего рассудка.

Каким образом эти категории выполняют функцию рассудка, каким образом они участвуют в функции приведения в единство материальных данных нашего познания?

Кант утверждает, что в человеческом сознании имеются две формы, которые приводят в единство наши рассудочные и чувственные знания, два принципа, обеспечивающие возможность знания: принципы синтетического единства апперцепции и трансцендентального единства апперцепции. Принцип синтетического единства апперцепции, попросту говоря, показывает один очевидный факт — факт единства познающего субъекта. То есть субъект есть некое единое целое, «я», и познание в этом «я» приводится в единство (синтетическое единство апперцепции). Это «я» априорно и никоим образом не выводится из опыта.

Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Не просто созерцание предмета, а именно понятие предмета — то, что мы можем выразить в некоем определении: когда я вижу перед собой стул, стол или книгу, я имею в себе понятие, основанное на различных суждениях — о том, что книга толстая, хорошая, в переплете, посвящена определенной проблеме и т.д. Масса этих суждений объединяется в некоторое понятие книги; это понятие возникает в нас, потому что существует некая способность рассудка, именуемая трансцендентальным единством-апперцепцией. Сама эта способность существует благодаря тому, что есть некий познающий субъект и этот субъект также представляет собой некое единство, некое «я».

Очевидна антиюмовская направленность этих утверждений Канта. Юм утверждал, что «я» человека непостигаемо, что невозможно ни в каком опытном знании воспринять в себе собственное «я», можно воспринять лишь некоторое свое внутреннее состояние — мысли, аффекты, страсти и т.д.

Кант утверждает, что, действительно, «я» в опыте не дается, оно не апостериорно, а априорно, но никакой опыт без наличия познающего субъекта, без наличия «я» невозможен. Познать «я» действительно невозможно, и здесь Юм прав. Но не прав он в том, что «я» не существует; если бы не было «я», не было бы и опыта. Весь опыт возможен благодаря тому, что есть синтетическое единство апперцепции, благодаря чему обеспечивается и трансцендентальное единство апперцепции.

Таким образом, по Канту получается, что научное знание, т.е. знание, основывающееся на синтетических суждениях априори, также существует постольку, поскольку в человеческом сознании существуют априорные формы рассудка и существует сам субъект познания. Из «Трансцендентальной аналитики» Канта также вытекает парадоксальный, на первый взгляд, вывод о том, что законы природы существуют не как законы объективного мира (мира вещей в себе), а как законы нашего рассудка. Человеческий рассудок оказывается законодателем природы. Не сами по себе вещи вступают во взаимодействие, которое определяется некими законами природы. Об этом ничего сказать нельзя. Законы природы существуют постольку, поскольку существует субъект познания этого мира.

Какой вывод мы можем сделать из этих положений «Трансцендентальной эстетики» и «Трансцендентальной аналитики»?

Казалось бы, Кант противоречит самым обыденным представлениям о мире: о том, что пространство и время не есть свойства вещей, о том, что законы мира также не есть свойства этого мира, а все это — и пространство, и время, и законы — суть свойства разума и показывают конституирующую способность рассудка, т.е. именно разум создает, предписывает миру законы, которые мы познаем в качестве якобы законов этого мира. Но в действительности то, к чему Кант пришел, является серьезным и большим открытием в области философии.

Даже при неглубоком размышлении становится очевидным, что противоположный взгляд на мир (что пространство и время есть свойства вещей в себе, что законы также есть свойства мира) есть взгляд материалистический.

Можно возразить, что и точка зрения Канта отнюдь не является религиозной: в ней нет понятия о Творце, о Высшем Законодателе и т.п. Но в данной работе Кант не ставит своей целью исследование религии — он поступает как строгий ученый, исследуя те данные, которые даются нам в опыте. Если кто-нибудь скажет, что загробный мир и Бог даются каждому человеку в ежедневном опыте, он будет, мягко выражаясь, заблуждаться. В опыте дается только внешний мир (и, соответственно, внутренний мир человека), и анализ этого опыта показывает, что пространство, время и законы есть лишь следствия нашего разума. Но если законы мира не принадлежат самому миру, а принадлежат человеческому разуму, то, поставив следующий вопрос: откуда взялся человеческий разум? — можно прийти к не столь уж и агностичным и атеистическим, как это иногда представляют себе противники Канта, не совсем разобравшиеся в его философии.

Очень часто философы-христиане (в частности, Н.О.Лосский) упрекают Канта за то, что он не развил учение о Боге в своей «Критике чистого разума», о том, что возможно чувственное, опытное познание Бога, что есть некоторый религиозный опыт, который Кант в своем учении об опыте как источнике знания совершенно игнорирует. Но представим себе, что произошло бы, если бы Кант действительно включил учение о религиозном опыте в «Критику чистого разума». Опыт, по Канту, существует только как некий источник, материальное содержание научного знания. Для Канта опыт есть источник существования научного (т.е. абсолютно достоверного) знания. И если бы Кант включил в «Критику чистого разума» религиозный опыт, следствие было бы неизбежным: он создал бы религию как науку, т.е. науку о Боге, как есть наука о числах, о природе — математика и естествознание. Но для любого человека очевидно, что наука о Боге невозможна. Невозможна наука об абсолютно свободном и абсолютно независимом Существе, обнимающем Собою все, — это парадоксальное и противоречащее самому себе утверждение. Поэтому не стоит обвинять Канта в этом плане.

**Перейдем к «Трансцендентальной диалектике».**

Чувственность оперирует созерцаниями, единство этих созерцаний обеспечивается некоторыми априорными формами чувственности; рассудок оперирует категориями, и категории являются априорными формами рассудка. Но разум может оперировать и идеями. Именно идея есть понятие, являющееся ключевым для «Трансцендентальной диалектики».

По Канту, идея пока еще имеет в себе больше вопросов, чем ответов. Здесь Кант приступает к наиболее трудному для него исследованию. Если в первых двух разделах ответ как бы стоял у него перед глазами, он знал, что математика как наука существует и нужно просто исследовать, благодаря каким способностям она существует (то же было и в «Трансцендентальной аналитике»), то в «Трансцендентальной диалектике» Кант пускается в свободное плавание исследователя: он не знает, каков будет ответ (возможна метафизика как наука или невозможна?). Поэтому и понятие идеи не столь ясно с самого начала, как понятие созерцания и понятие рассудка.

Для Канта ясно одно: метафизические идеи есть идеи целокупности — идеи, в которых разум пытается выйти за пределы опыта (а в опыте всегда дается некоторая частность).

Идея оперирует всегда целокупностью. Философа-метафизика не интересует конкретный премет — его интересует душа, мир в целом, бытие Бога. Эти три проблемы, по Канту, и составляют единственно истинное общее содержание любой метафизики -роблема души, проблема мира и проблема Бога.

Таким образом, существуют три метафизические идеи, сводящиеся к трем идеям единства: единство нашего внутреннего опыта; мир как единство, т.е. идея, содержащая в себе абсолютное единство всех внешних явлений; и Бог как идея, обеспечивающая единство всех явлений вообще — внутренних и внешних.

Поскольку метафизика пытается посредством разума ответить на вопрос о том, каковы условия единства внутренней жизни человека (т.е. осветить идею души), единства внешних явлений и всеобщего единства, то предметом рассмотрения в «Трансцендентальной диалектике» являются рациональная психология, рациональная космология и рациональная теология.

Соответственно вопрос о том, возможна ли метафизика как наука, сводится к трем вопросам:

- возможна ли рациональная психология?

- возможна ли рациональная космология?

- возможна ли рациональная теология?

Меньше всего проблем у Канта возникает с рациональной психологией. Здесь он просто повторяет аргументы Юма. Положения рациональной психологии — что душа проста, самотождественна, нематериальна, бессмертна и т.д. — из опыта невыводимы, а потому необоснованны. Человек при анализе своей собственной души, своего собственного мира не обнаруживает некоей души как целостного образования — он обнаруживает только множество впечатлений, восприятий, мыслей, аффектов, страстей и т.д., некоторого комплекса своего внутреннего мира. Никакого понятия души, дающегося нам в опыте, человек не получает. В опыте даются лишь проявления нашего внутреннего мира. Знание о душе как целостности выходит за рамки опыта и потому не может быть предметом научного знания, ибо оно всегда опирается на опыт. Отсюда и идут все ошибки философов, противоречия и непонимания, ибо в действительности человек может знать самого себя и мир только лишь как явления, а понимание души как некой субстанции выходит за пределы опыта. Поэтому рациональная психология как наука невозможна.

Сложнее обстоит дело с космологической и теологической идеями. Им в «Критике чистого разума» уделено гораздо больше места.

Космологическая идея — это идея полноты всего мира. Рассматривая эту идею, Кант сводит ее к тому, что о мире в целом возможны различные высказывания, и оказывается, что разум может высказать о мире равнодоказуемые противоположные суждения. Всего таких суждений он насчитывает четыре и называет их антиномиями чистого разума.

Эти четыре антиномии возникают, поскольку существуют четыре группы категорий. Поэтому эти антиномии Кант также делит по следующему принципу:

1-я антиномия —задача абсолютной полноты сложения;

2-я антиномия — задача абсолютной полноты деления;

3-я антиномия — задача абсолютной полноты возникновения;

4-я антиномия — задача абсолютной полноты зависимости существования.

В каждой антиномии есть пара высказываний: тезис и антитезис. Тезис первой гласит: мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве. Антитезис: мир не имеет начала во времени и границ в пространстве, он бесконечен и во времени, и в пространстве. Кант доказывает каждое положение от противного (во многом повторяя идеи, идущие еще от Зенона), что, с одной стороны, можно доказать, что мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве, а с другой — так же доказуемо и положение, что мир не имеет начала во времени и границ в пространстве.

Вторая антиномия. Тезис: всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей (и вообще существует только простое или то, что сложено из простого). Антитезис: ни одна сложная вещь не состоит из простых вещей (и вообще в мире нет ничего простого). Тот, кто внимательно изучал античную философию, вспомнит апории сложения и бесконечного деления и множественности Зенона Элейского. С одной стороны, можно предположить, что существует какая-то простая неделимая вещь, ибо всякая сложная вещь потому и называется сложной, что сложена из чего-то простого. Но всегда есть желание разделить эту простую вещь — и так до бесконечности. То есть и то и другое равнодоказуемо.

Третья антиномия. Тезис: причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность. То есть в мире, кроме необходимости, есть свобода. Антитезис: нет никакой свободы, все в мире совершается только по законам природы.

Четвертая антиномия. Тезис: к миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность. Антитезис: нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины. То есть тезис гласит, что Бог есть, а антитезис — что Бога нет.

Первые две антиномии Кант называет математическими (не потому, что они относятся к математике; с терминами у Канта надо быть крайне осторожным — многие обвинения в его адрес происходят как раз из-за неправильного понимания его терминологии. Кант использует обычные слова, но в совершенно другом смысле, как это было с терминами «разум» — в значении «рассудок», «эстетика», которая не имеет ничего общего с искусством; то же мы увидим и в «Критике практического разума» — здесь особенно много непониманий. Что касается математических антиномий, то они названы математическими постольку, поскольку имеют дело с количеством). Антиномии второй пары (третью и четвертую) Кант называет динамическими, поскольку они оперируют некоторыми силами, качествами.

В первых двух антиномиях речь идет разнородных понятиях — о конечном и бесконечном, сложном и простом. Как мы знаем, конечное и бесконечное, сложное и простое относятся лишь к миру явлений. Они не могут быть применены к миру вещей в себе. А поскольку мир дается только в опыте, а опыт всегда незавершен, всегда частичен (мир как целое не может даться нам в опыте), поэтому вопрос о мире как целом (делится ли он до какого-то конца, имеет ли начало во времени, ограничен ли в пространстве и т.д.) поставлен неправильно. Мир как целое не дается нам в опыте, поэтому первые две антиномии неправильны — и тезис, и антитезис.

Вторые две антиномии — динамические — говорят о другом: о том, что и тезис, и антитезис правильные. Но ошибка разума, который пытается противопоставить тезис антитезису в третьей и четвертой антиномиях, состоит в том, что разум не замечает, что тезис относится к миру вещей в себе, а антитезис — к миру явлений. Поэтому противопоставление тезиса и антитезиса неправомерно — они оба истинны. Мы можем говорить и о свободе, и о Боге. Точнее, Кант говорит не о Боге, а о некоей Необходимой Сущности— именно потому, что решение этих антиномий достигается в мире вещей в себе. Есть некая Необходимая Сущность, и она является вещью в себе.

Если же мы исследуем мир явлений, тогда действительно видим, что миру не принадлежит никакая Безусловная Сущность (это очевидно: Бога не видел никто никогда), свобода в мире также не дается как некоторое следствие опыта. Если исследовать только мир явлений, мы можем все свести только к причинно-следственным необходимым связям.

Третья антиномия, говорящая о наличии или отсутствии в мире свободы, есть следствие того, о чем Кант говорил в «Трансцендентальной аналитике», ибо там Кант, исследуя мир явлений, обнаруживает, что все в мире подчиняется строгому законодательству разума и разум диктует законы миру явлений. Но в мир вещей в себе разум не проникает. И, как покажет Кант в «Критике практического разума», мир вещей в себе не подчиняется законодательству разума, а является миром свободы.

Четвертая антиномия предвосхищает то, о чем Кант будет говорить в третьем разделе «Трансцендентальной диалектики» — о теологической идее. В отношении этой идеи Кант утверждает, что разум, пытаясь познать Бога как некое общее единство — субъекта и объекта, души и мира, — делает попытку доказать существование Бога. Поэтому основная задача теологической идеи есть задача доказать бытие Бога.

Человечество, по Канту, выработало всего три группы доказательств: онтологическое, космологическое и физико-теологическое. Онтологическое доказательство основывается на понятии о бытии вообще; космологическое — на некотором неопределенном опыте (существует нечто); физико-теологическое строится на основе совершенно определенного конкретного опыта (порядка в мире, связей в нем и т.п.).

Сначала Кант рассматривает онтологическое доказательство, ибо и космологическое, и физико-теологическое доказательства имеют в своей основе доказательство онтологическое. Напомню суть онтологического доказательства: поскольку у каждого человека есть понятие Бога (даже у безумца, даже у атеиста), а понятие Бога включает в себя Его абсолютное совершенство, то одним из свойств абсолютно совершенного существа является Его существование. Следовательно, Бог существует. Здесь делается переход от мысли, от представления о бесконечно совершенном существе к Его существованию.

В двух других доказательствах структура такова, что вначале говорится: поскольку в мире все действует по причинно-следственным связям (физико-теологическое доказательство) и невозможно предположить, что эти связи конечны, ограничены во времени и сами являются причинами самих себя, то следует предположить, что есть некоторая абсолютная Причина, являющаяся началом всех причинно-следственных связей в мире. Т.е. внвчале у нас возникает понятие об абсолютной причине, а затем уже делается вывод, что эта причина существует. Кант вычленяет этот момент в доказательстве: вначале в уме богослова, строящего физико-теологическое доказательство, возникает идея абсолютного существа, а затем этот богослов перескакивает от возникновения этой идеи в уме к ее существованию. То есть на последнем этапе в доказательстве опять же используется онтологическое доказательство: у меня возникла идея абсолютного существа — значит, это существо существует.

Но в лучшем случае, как говорит Кант, физико-теологический аргумент может доказать, что миром управляет некоторый так называемый верховный геометр, как говорили в древности, или часовщик (по Ньютону, мир напоминает часы и существует часовщик, который эти часы завел), но не то, что это именно Бог как совершенное всеблагое существо, — это уже совершенно необоснованный скачок мысли. Поэтому в основе всего лежит онтологический аргумент, и Кант первым делом рассматривает именно его.

Онтологический аргумент, по Канту, недействителен постольку, поскольку здесь делается ошибка в заключении. Человек, мыслящий при помощи онтологического аргумента, не замечает, что он смешивает связку «есть» (скажем, вещь есть белая) с предикатом «вещь есть», т.е. «вещь существует». На самом деле это совершенно разные вещи: одно дело — сказать, что вещь есть, а другое — что вещь есть белая.

В том, что философ или богослов отождествляют связку и предикат, есть свое рациональное зерно, в котором и заключается ошибка. Поскольку говоря «вещь белая», мы предполагаем, что вещь действительно существует, мы отождествляем логическую связку и предикат. Но в данном случае следует сказать, что логическая связка, превращаясь в утверждение существования, ничего не добавляет к вещи. Сказать «стол» и «стол существует» есть одно и то же — мы ничего не добавляем к понятию стола (от Юма). Иначе было бы невозможно мышление об отсутствующей вещи: но очевидно, что мысль о предмете всегда одинакова — существует ли она в данный момент или не существует. Существование предмета ничего не добавляет к понятию предмета.

Поэтому все предикаты к предмету могут принадлежать, ничего не говоря о его существовании или несуществовании. Когда мы мыслим некий предмет, мы одновременно мыслим и все его предикаты: мысля стол, я одновременно мыслю и его форму, и его ножки, и материал, из которого он сделан, и его цвет, упругость и т.п. Если я мыслю, что стол не существует, я тем самым ничему не противоречу — ни тому, что стол, скажем, круглый, ни тому, что он деревянный. Эти предикаты перестают существовать вместе с предметом. Поэтому можно мыслить отсутствие вещи вместе с отсутствием ее предикатов, не впадая при этом в противоречие. И когда безумец говорит: «Нет Бога», он не впадает в противоречие (Кант анализирует Ансельмовскую, а не Декартовскую и не Лейбницевскую формулировку). По Ансельму, нельзя мыслить Бога и мыслить Его несуществующим — это противоречие. Кант доказывает, что здесь никакого противоречия нет. Все противоречие возникает из-за нашего непонимания разницы между субъектом и предикатом. Когда я мыслю субъект, я мыслю его со всеми его предикатами. А по Ансельму получается, что можно мыслить предикат, т.е. существование Бога, без субъекта. У Льюиса Кэррола есть замечательный образ, проливающий свет на критику онтологического аргумента Кантом: как исчезает Чеширский Кот и остается улыбка Кота. Здесь примерно то же самое: представить себе предикат без субъекта — это все равно что представить себе улыбку без Кота. Если существование — это особый предикат, то мыслить вещь существующую, — это не то же самое, что мыслить отсутствующую вещь. Но весь процесс познания основан на обратном — на том, что мысль о вещи всегда одинакова, есть она в наличии или ее нет. «Сто действительных талеров не содержат себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров». Существование их — особый акт, не вытекающий из их понятия. Далее, суждение «предмет существует» является, по Канту, синтетическим, ибо факт существования предмета выводится из особого познавательного действия — скажем, зрения. В онтологическом же доказательстве существование Бога выводится из понятия о Нем — т.е. это суждение аналитическое. Аналитическое же суждение не дает прироста знания, т.е. не может и ничего доказать.

Итак, все три идеи чистого разума — онтологическая, космологическая и телеологическая, — оказывается, не имеют под собой научной основы. То есть метафизика в качестве науки существовать не может. Метафизика если и может существовать, то только в качестве критики чистого разума — именно того, чем Кант и занимался в одноименной работе.

**«Критика практического разума»**

Казалось бы, Кант разрушил всю метафизику, но в следующей работе он, можно сказать, пытается воссоздать то, что он с таким усердием разрушал. Кант не создает метафизики, но если в «Критике чистого разума» он утверждал непознаваемость вещей в себе, то в «Критике практического разума» он утверждает, что о мире вещей в себе кое-что можно сказать. Если в «Критике чистого разума» Кант утверждал, что бытие Бога нельзя доказать, то в «Критике практического разума» он выдвигает собственные доказательства бытия Бога.

Практический разум, по Канту, есть разум деятельный, относящийся к деятельности человека как свободного нравственного существа. То есть практическое есть все то, что возможно благодаря свободе. У человека есть только две способности познания — чувственность и разум. Разум можно по-разному применять: по отношению к познанию истины, а можно применять по отношению к практической деятельности людей, к этике. Такой разум, направленный на нравственный предмет, называется практическим разумом — это тот же самый разум, о котором шла речь в «Критике чистого разума», просто направленность его несколько иная. Поскольку разум тот же самый, то и задачи исследования практического разума остаются теми же самыми, как и способы и методы исследования.

Структура «Критики практического разума» напоминает структуру «Критики чистого разума» — за одним исключением: в «Критике практического разума» нет «Трансцендентальной эстетики». Она состоит из двух частей: «Трансцендентальной аналитики» и «Трансцендентальной диалектики». Отсутствие «Трансцендентальной эстетики» объясняется тем, что исследуется только разум, что чувственность не имеет отношения к этике.

Во-первых, Кант утверждает, что человек свободен. Этот факт есть некое противоречие с тем, что доказывалось в «Трансцендентальной аналитике»: все, что в мире делается, делается по принципам законодательства самого же разума. Но оказывается, что сам человек свободен, и именно исследование человека как свободного существа есть предмет исследования практического разума.

Понятие свободы есть опора всего здания практического разума. Разум мы знаем априори, значит, и понятие свободы мы также знаем априори, поэтому разум является условием морального закона. Поскольку моральный закон коренится в самом разуме, а не постигается при помощи органов чувств, то в «Критике практического разума» отсутствует «Трансцендентальная эстетика». Все законодательство практического разума исходит из самого же разума.

Конечно, есть некоторые данные о мире, которые входят в нас через органы чувств, и эти факты могут каким-то образом способствовать нашим поступкам, которые можно оценивать с точки зрения нравственности или безнравственности, и это также может быть названо моралью, но эта мораль, эта этика не есть собственно этика.

Кант различает два вида этики: этика автономная и этика гетерономная. Собственно этика есть этика автономная, самостоятельная — этика, в которой разум сам диктует себе законы. Этика гетерономная — это этика, зависящая от чего-либо другого, в данном случае от каких-либо внешних обстоятельств. Понятно, что внешние обстоятельства могут на нас воздействовать, мы можем под влиянием этих обстоятельств совершать поступки, но легко понять, что этот поступок будет оцениваться как нравственный или безнравственный с точки зрения автономного разума, автономной этики. Кант приводит в качестве примера спасение утопающего. Я могу спасти утопающего постольку, поскольку знаю, что мне за это дадут медаль или другое вознаграждение. Этот поступок допустим (как говорит Кант, легален), но он не собственно морален, каковым будет тот поступок, если я буду спасать утопающего ради самого этого человека, ради того, чтобы его спасти, независимо от того, будет ли мне за это дано вознаграждение. Такая этика будет этикой автономной, и любой человек будет оценивать поступок не по тому, получит он награду или нет — наоборот, он будет оценивать свой поступок с точки зрения истинной, действительной этики.

Этика ориентируется всегда не на то, что существует, а на должное — на то, что человек должен делать. Поэтому понятие долга в этике Канта, в его «Критике практического разума» является одним из основных понятий. Мы все понимаем долг как некое принуждение, некую неприятную, обременительную обязанность. Человек должен что-то сделать, но ему не хочется, и он всех ругает, клянет судьбу, но вынужден, скажем, утром делать зарядку, чистить зубы, помогать ближним — и все это ему страшно надоело. Долг в понимании Канта есть нечто совсем другое — а именно законодательство разума. Долг для практического разума — то же самое, что закон для разума чистого. Нравится мне это или нет, но закон всемирного тяготения действует, являясь, по Канту, свойством не природы, не вещей в себе, а самого моего разума. Долженствование разума в области этики тоже есть закон разума — только разума практического.

Кант и здесь выступает как строгий последовательный ученый: есть факты существования разума, свободы и нравственности. Мы должны исследовать эти факты. Остальное — существование Бога, загробное воздаяние — нам не известно и мы не можем на них основывать никакую науку (подчеркиваю: науку, а не учение о нравственности и не нравственное богословие!), тем более науку о нравственности.

Есть некоторое правило, которое характеризует наше долженствование, вынуждающее объективное принуждение к поступку. Есть долг, т.е. нравственный закон в нас, который выступает в качестве некоторого правила, которое мы можем выразить при помощи языка, формализовать. Это правило Кант называет императивом. Этот императив объективен, поскольку не зависит от человека и тем самым отличается от максимы (т.е. субъективного правила — правила, которому может следовать каждый отдельный человек). В примере со спасением утопающего я могу поступить согласно любой максиме: потому, что я умею плавать; потому, что меня наградят медалью; потому, что я получу загробное воздаяние, и т.п. Это моя личная максима. Но долг повелевает мне спасти человека — это императив.

Императив объективен, он есть свойство самого разума. Объективен не в том смысле, что существует вне человека — разум объективен постольку, поскольку он не зависит от человека; человек рождается с разумом. Императив определяет только волю, а не сам поступок, поэтому он категорический. Я могу повиноваться этому императиву или не повиноваться, но он определяет мою волю. Поэтому императив всегда будет категорическим.

Этот императив отвечает всем требованиям, которые Кант предъявлял к синтетическим суждениям априори; императив всеобщ (ибо он априорен и потому есть свойство самого разума), он формален, т.е. есть форма, а не зависит от содержания (этим объясняется, что этика автономна, а не гетерономна ).

Категорический императив, т.е. основной закон чистого практического разума (чистого разума, т.е. оперирующего только формами мысли, без материи) гласит: поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства. Проще говоря, поступай так, чтобы причина, повод, по которому ты совершаешь тот или иной поступок, могли быть объявлены всеобщим нравственным принципом. Если я уверен, что мой поступок вызван именно этим правилом, значит, это и есть категорический императив.

Хочу предостеречь вас от неправильной трактовки этого понятия. Категорический императив не есть некоторый долг, который вынуждает нас как-то действовать: поступайте так, чтобы вам не было стыдно за бесцельно прожитые годы... и т.д. Это не есть некоторое воспитательное правило — это закон, который вложен в нас, мы живем с этим законом. Это внутреннее законодательство нашего практического разума. Мы можем его не слушаться, можем забыть или постараться залить его вином, но совесть, которая есть проявление категорического императива, подсказывает нам, что мы поступаем нехорошо.

У Канта есть другая формулировка этого же принципа, которая гласит: поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился к нему только как к средству. Долг, резюмирует Кант, велит нам собственное совершенство и чужое счастье.

В этике Канта воля не зависит от эмпирических условий, от знаний о внешнем мире — это чистая воля, которая определяется только формой самого закона. Поэтому моральный закон есть императив, он повелевает категорически, т.е. это ничем не обусловленный закон. Наша воля зависит от этого закона и принуждается им посредством разума, поэтому моральный закон проявляется как долг.

Кант выводит важный принцип о святости воли: святость есть неспособность к максимам, противоречащим нравственному закону. Воля святая — это воля, которая имеет такую же максиму, как и категорический императив, в которой повод поступка и долг совпадают. Это воля, которая осуществила категорический императив.

Итак, поскольку разум подчиняется только категорическому императиву, то, следовательно, разум не зависит от мира внешнего, от мира явлений (этика автономна, а не гетерономна) — значит, разум свободен. Наличие в нас категорического императива показывает, что разум свободен, как бы ни казалось некоторым противоречием, что разум подчиняется долгу и одновременно свободен.

Нет, говорит Кант, поскольку в нас есть категорический императив и он не зависит от внешнего мира, следовательно, наш разум свободен, потому что он свободен и в положительном смысле — имеет свое собственное законодательство. Ведь кто может считаться свободным? Тот, кто сам себе господин. Так вот, наш разум — сам себе господин, т.е. имеет в себе самом свое собственное законодательство. Он свободен и в отрицательном смысле, т.е. не зависит от внешнего мира.

Поскольку разум свободен, то основой этики не может быть принцип счастья, ибо счастье всегда есть некоторая эмпирическая данность. Принцип счастья, исходящий из максимы себялюбия и благоразумия, может лишь советовать, как нам поступить, а нравственный закон, категорический императив повелевает. Поэтому наше отношение к моральному закону есть долг и обязанность: долг в качестве закона и обязанность в качестве нашего понимания этого закона. Я знаю, к примеру, что закон всемирного тяготения действует (это долг), а наша обязанность — не прыгать с десятого этажа, поскольку мы можем разбиться. Так и здесь: мы должны иметь нравственное законодательство в себе и следовать ему, потому что иначе будет нехорошо (почему — об этом дальше).

Категорический императив, по Канту, не противоречит христианскому нравственному законодательству, поскольку заповеди «возлюби Бога больше всего» и «возлюби ближнего, как самого себя» совпадают с категорическим императивом, ведь «возлюби ближнего своего» есть выражение второго варианта категорического императива, а любовь к Богу не может быть объектом опыта, поэтому не может относиться к гетерономной этике, а может относиться только к миру вещей в себе, т.е. к области автономной этики. Поэтому любовь к Богу есть не принцип гетерономии, а принцип автономии, и он не нарушает законодательства чистого рассудка. На этом этапе «Критики практического разума» Кант констатирует (выводы он будет делать дальше), что его максима совпадает с максимой евангельской.

Обычный человек имеет не святую, а обычную волю, поэтому обычное моральное состояние человека — это состояние добродетели, а не святости. Добродетель — это состояние борьбы со своими желаниями и помыслами за выполнение категорического императива, а святость — это уже обладание состоянием. В христианстве святой человек — не тот, кто имеет святую волю и победил все страсти, а тот, кто может овладевать страстями и стремится к этому. Канта же дает чисто философское определение, хотя очевидно и влияние идей протестантизма.

Нравственный закон не зависит от мира явлений. В мире явлений царствует полный детерминизм. Следовательно, нравственный закон относится к миру вещей в себе. Тем самым Кант переходит ту грань, которую он наметил в «Критике чистого разума», и указывает, что мир вещей в себе можно познать через осознание человека как свободного существа. То есть миру явлений свойственна необходимость, а миру вещей в себе свойственна свобода (вывод, сделанный еще в третьей антиномии чистого разума).

Человек есть существо, принадлежащее и внешнему, материальному, и нравственному миру. Здесь-то и возникает основное противоречие его как существа, принадлежащего к обоим мирам. С одной стороны, человек как существо физическое подчиняется всем законам материального мира, а с другой — человек как существо нравственное абсолютно свободен, исвобода его гарантируется нравственным долгом.

Нравственный закон, долг, автономен, не зависит от внешнего мира. Поэтому человек есть одновременно и явление (явление мира чувственного, материального), и вещь в себе (как существо свободное и имеющее автономную волю). Категорический императив (т.е. императив, заставляющий человека действовать не просто в интеллигибельном, духовном мире, но в мире чувственном, материальном) есть также синтетическое суждение априори, ибо к воле, т.е. к форме чувства, присовокупляются впечатления, идущие из внешнего мира. Человек эти впечатления внешнего мира формирует в соответствии со своей чистой, автономной волей, и, таким образом, нравственное поведение человека, поведение этическое, есть поведение, основанное на создании синтетических априорных суждений.

Свобода у человека возможна потому, что человек есть вещь в себе, а вещь в себе, как мы помним еще из «Трансцендентальной эстетики», не подчиняется времени и пространству. Причинно-следственные связи, природный детерминизм всегда действует во времени и пространстве, иначе причинно-следственные связи действовать не могут. Поэтому и человек духовный как вещь в себе действует не в пространстве и не во времени и потому не подчиняется детерминации природного мира, а значит есть существо свободное.

Каким образом реализуется категорический императив, как он действует в реальных жизненных условиях и что является гарантом его осуществления? Об этом Кант пишет во 2-м разделе своей «Критики практического разума», которая называется «Диалектика чистого практического разума».

Аналогично «Диалектике чистого разума» «Диалектика практического разума» начинается с того, что Кант выдвигает некую идею целокупности. Подобно тому как в чистом разуме Кант рассматривал три идеи целокупности (идея души, идея мира и идея Бога — психологическая, космологическая и теологическая идеи), так же и в «Диалектике чистого практического разума» Кант указывает, что существует некая идея безусловной целокупности предмета чистого практического разума, и эта безусловная целокупность имеет имя высшего блага.

Во все времена философы и мудрецы искали некое высшее благо. Поэтому вопрос «Диалектики практического разума» сводится к тому, каким образом возможно познание и существование этого высшего блага. Высшее благо есть такое благо, в котором добродетель и человеческое счастье необходимо соединяются. Философы часто ставили одно из этих положений в качестве основного, а другое выводили из него. Что в данном случае первично: счастье есть основа добродетели или добродетель есть основа счастья?

В этом плане Кант формулирует антиномию практического разума, которая утверждает: или желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, или максима добродетели должна быть действующей причиной счастья. То есть тезис гласит: желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, а антитезис гласит: максима добродетели должна быть побудительной причиной счастья. Человек становится добродетельным постольку, поскольку стремится к своему счастью — таков тезис. Антитезис говорит об обратном: человек является счастливым, поскольку уже живет добродетельной жизнью.

Мы знаем, что то и другое положение в многообразии встречалось в философии, начиная с античности. Скажем, антитезис выдвигали стоики, а тезис — французские материалисты, считавшие, что человек всегда стремится к счастью и потому строит свою добродетель. Кант решает эту антиномию свойственным ему способом, указывая, что тезис ложен безусловно, поскольку желание счастья не может быть побудительной причиной максимы добродетели. Это возможно только в случае гетерономной, а не автономной этики; в автономной этике ничто, в том числе и желание счастья, не может возбуждать нашу нравственность, быть побудительным источником категорического императива; категорический императив автономен.

Антитезис тоже ложен, но не безусловно. Положение, что максима добродетели должна быть действующей причиной счастья, ложно только в том случае, если мы постулируем существование лишь чувственного мира. В чувственном мире, существующем отдельно от мира духовного, действительно добродетель не может считаться автономной, независимой от мира. Все в этом мире должно быть подчинено причинно-следственным связям, поэтому из существования только материального мира вытекает только гетерономная этика.

Но если мы признаем, что кроме материального существует и мир духовный (кроме мира явлений — мир вещей в себе), то тогда антитезис не оказывается ложным. Поэтому основная антиномия практического разума разрешается только в том случае, если мы постулируем существование нематериального мира. Таким образом, Кант вводит три постулата чистого практического разума.

Первый — постулат свободы воли, т.е. автономии человеческой воли. Не может быть разговора о нравственности, если нет свободной воли. Свободная воля — это воля, которая подчиняется только нравственным законам. Применительно к данному случаю Кант формулирует свой знаменитый афоризм: «Ты должен — значит ты можешь». Понятно, что можно трактовать этот афоризм и расширительно, но в понимании Канта это означает, что если в человеческом мире действует долг как нравственный закон, значит, человек может выполнить этот нравственный закон.

Второй постулат практического разума — постулат, который вытекает из необходимости и возможности решения антиномии практического разума и который предполагает существование духовного мира. Это постулат бессмертия души. Высшее благо возможно только в том случае, если в высшем благе будет полное соответствие убеждений человека с моральным законом — то, что мы вслед за Кантом называем святостью. В высшем благе невозможна такая ситуация, когда воля человека противоречит категорическому императиву (все желания человека соответствуют категорическому императиву). Но святость, по Канту, может быть достигнута не реально, а лишь в бесконечном приближении, а поскольку высшее благо существует, то должна существовать и святость воли, которая, будучи реализуема в бесконечном приближении, выводит за собой постулат бессмертия души. Таким образом, должно существовать бессмертное бесконечное существование души, иначе просто невозможно вести речь о высшем благе. Бесконечной перспективой достигается соответствие добродетели и счастья.

Третий постулат: достижение счастья в бесконечной перспективе возможно лишь при условии бытия Бога. Это Кант объясняет посредством того, что счастье, которое достигается человеком в этой бесконечной перспективе, есть такое состояние разумного существа в мире, когда все его существование происходит согласно его воле и желанию. «Мораль, собственно говоря, — пишет Кант, — есть учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а о том, как мы должны стать достойными счастья. Только в том случае, если к ней присоединяется религия, появляется надежда когда-нибудь достигнуть счастья». Поэтому конечной целью Бога, по Канту, является не счастье людей, а высшее благо, которое к счастью людей добавляет еще одно условие — быть достойными счастья, т.е. быть нравственными. А поскольку человек должен стремиться к высшему благу и содействовать ему, то должна быть постулирована и некая высшая причина всей природы, в которой есть полное соответствие счастья и нравственности. Условие достижения счастья, таким образом, есть существование Бога. Если допустить, что Бога не существует, тогда антиномия чистого практического разума оказывается ложной и в отношении тезиса, и в отношенииантитезиса и оказывается невозможным существование нравственности. Бог есть гарант разума и этики, следовательно, Он является источником этических законов. Исследование разума и воли предполагают бытие Высшего Существа, являющегося Источником и разума и воли, т.е. Творца (понятно, что Творец есть Существо личное, т.е. имеющее волю и создающее мир по некоему разумному плану, т.е. имеющее разум).

Возможно, здесь сказывается протестантизм Канта, желаниедоказать абсолютную свободу человека, независимость его от Бога (в том числе и от Церкви), возможность самостоятельного спасения человека.

Учение Канта мгновенно нашло приверженцев и противников. Канта уже при жизни часто обвиняли и за то, что он постулируетсуществование вещи в себе, что вещь в себе противоречит явлениям, ведь если вещь является причиной явлений, то почему мы не можем через эти явления как следствия познать и причину. С другой стороны, Канта упрекали и за то, что он слишком субъективизировал познание. Почему он счел познание функцией лишь разума и оторвал его от материального мира?

**Глава: Философия нового времени (продолжение)**

**Иоганн Готлиб Фихте**

Среди последователей Канта следует выделить Иоганна Готлиба Фихте, который является одновременно и его критиком(1762–1814).

Фихте происходил из бедной крестьянской семьи, рос без образования, и ждали его, по всей видимости, только труд и заботы по добыванию хлеба насущного. Но случилось так, что судьба его сложилась иначе. Когда Фихте было 8 лет, в село, где он жил, приехал богатый сосед-помещик, чтобы послушать знаменитого проповедника, который разъезжал по Германии. Но на проповедь он опоздал и был ужасно разочарован. Однако ему сказали, что здесь есть мальчик, который может практически дословно пересказать проповедь. Когда привели 8-летнего Фихте, тот не просто пересказал осмысленно проповедь, но и повторил пафос знаменитого проповедника. Слушатель был настолько поражен, что выделил мальчику стипендию и отправил его учиться в школу, а затем в университет, на теологический факультет — сначала в Йену, потом в Лейпциг. Но после смерти своего благодетеля Фихте стал испытывать нужду вынужден был постоянно подрабатывать.

Так и не окончив Лейпцигский университет, он устроился домашним учителем к одному студенту, и тот попросил его объяснить книги Канта. Фихте прочел книги, пришел от них ввосторг и поехал в Кенигсберг учиться к Канту, который принял его благосклонно.

Фихте написал свою первую работу — «Опыт критики всяческого откровения». Он выпустил ее в свет анонимно, и читатели, не зная, кто автор, приписали ее перу Канта, так что тот вынужден был выступить с публичным опровержением (хотя и сказал при этом, что согласен с положениями книги), чем только привлек внимание к молодому философу.

После этого Фихте длительное время разъезжает по разным городам, преподает в Йенском университете, но после возникшего там спора об атеизме, в котором его обвинили, Фихте был вынужден уйти оттуда в 1799 г. Он преподает в Берлинском университете с перерывом с 1806 по 1010 гг., потом становится ректором этого университета — до 1812 г. Фихте это очень тяготило, потому что Германия была в то время оккупирована наполеоновскими войсками, а он был патриотом германской нации, и занимать официальную должность, тем самым сотрудничая с оккупационными властями, было для него в тягость. После победы русских войск над Наполеоном Фихте по-своему участвует в борьбе против оккупантов: он работает в госпитале, ухаживает за ранеными, но заражается тифом и умирает.

Основой своей философии Фихте считал преодоление недостатков кантовской философии. Фихте указывал, что Кант совершил переворот в философии и что после него философия может развиваться только как трансцендентальный критицизм, но говорил и о том, что у Канта есть существенный недостаток: в его философии нет обоснования того, каким образом появляются категории чистого разума. Фихте считает, что философия должна быть достроена до ее основоположений, должна быть совершена дедукция категорий, т.е. свою философию он видел как некоторое дополнение к кантовской философии.

Фихте, как и Кант, имел для себя в качестве образца научное познание, а поскольку все науки исходят из какого-то одного или нескольких очевидных принципов (аксиом), то и философия также должна быть построена на этом очевидном принципе.

Но философия, в отличие от наук, сама есть наука, находящаяся в основании всех остальных наук: именно она дает основу познания, критерий истинности и т.п. Поэтому философия может существовать только как учение о науке. Свою философию Фихте называл наукоучением, так назвал и основные свои работы: «О понятии наукоучения», «Основа общего наукоучения» и др. Именно эти работы являются основными для понимания его философии, хотя у него есть и работа популярного плана с длинным названием «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии». Но в этом «Сообщении...» совершенно непонятно, какое отношение имеет эта работа к «Наукоучению». Есть еще «Речь о достоинстве нации» — чисто политического плана.

Философия Фихте имеет название «наукоучение». Наукоучение — это именно учение о знании, трансцендентальный идеализм. Суть его — в преодолении догматизма, ибо Кант, по Фихте, не смог сделать это до конца и последовательно. Догматизм имеется в кантовской философии, поскольку Кант постулирует существование вещей в себе, а это догматизм. Последовательный же идеализм (имеется в виду трансцендентальный идеализм — для Фихте это синонимы) должен вывести все познание и весь мир из одного только сознания. Догматизм же поступает наоборот: выводит все явления сознания из внешнего объективного мира. Догматизм — это не только материализм.

Основным своим противником Фихте считает Спинозу, который является как бы образцом догматика, пытающегося вывести все из понятия субстанции, из того, что существует объективно. А субстанция, как мы помним, у Спинозы имеет два модуса - материю и сознание, поэтому догматизм, по Фихте, может быть и идеалистический.

Самое достоверное положение нашего сознания (а именно из сознания должна выводиться вся философия) есть положение о нашем самосознании, о том, что в нашем сознании существует некоторое ядро, некоторое наше Я, которое тождественно самому себе. Первое самоочевидное положение: Я есть Я. Именно из самосознания Фихте стремится вывести все данные нашего сознания, в том числе и бытие.

Переход от мышления к бытию вполне возможен, поскольку можно мыслить мысль о предмете (мысль и то, о чем мысль существует, — это одно и то же, о чем мы помним еще со времен Парменида), а переход обратный (от предмета к мысли) просто невозможен. Поэтому тезис о тождестве бытия и мышления справедлив, по Фихте, только в одну сторону: о тождестве мышления и бытия. Мышление содержит в себе все бытие. Бытие выводится из мышления, а точнее из самосознающего субъекта.

Первый факт: Я есть Я. Фихте сразу же постулирует отличие этого своего положения от аристотелевского. Как мы помним, основная аксиома философии, по Аристотелю, есть положение о тождестве: невозможно одному и тому же быть и не быть присущим одному и тому же в одном и том же отношении и т.д. То есть, по Аристотелю, основное положение философии — в том, что А есть А, предмет равен сам себе (или акциденция предмета равна самой себе). Поскольку А есть А, то, как частное свойство, и наше Я так же тождественно самому себе. Эту аристотелевскую логику Фихте называет перевернутой и указывает, что, наоборот, тождественность предмета самому себе возможна только потому, что Я тождественно самому себе, ибо любой предмет находится в нашем сознании. Поэтому Я есть не акт знания, а некий акт воли (здесь отличие Фихте от Декарта). Я есть прежде всего действующее самосознание.

При познании мы видим, что объект и субъект познания различаются; особенность же нашего Я — в том, что в нем объект и субъект совпадают. Поэтому суждение «Я есть» есть не суждение, а деятельность, есть акт — свободный произвольный акт, который недоказуем, как нельзя доказать и обосновать любую свободную деятельность. Именно в этом и состоит, по Фихте, сущность кантовского критического трансцендентализма: все должно быть положено в Я. Именно в этом — его противоположность любому догматизму, который видит источник любого знания вне нашего Я, за его пределами.

Из человеческого Я можно вывести все — не только форму, но и содержание сущего, т.е. не только явление, но и вещь в себе. Здесь Фихте сам утверждает, что он продолжает не «Критику чистого разума», а целиком Канта, ибо уже в «Критике практического разума» Кант отказался от непознаваемости вещи в себе. В «Критике практического разума» Кант утверждает, что воля человека автономна, независима, рождает саму себя, и именно такое самопорождающее Я и есть исходный предмет философии, согласно Фихте. Поэтому Я объединяет в себе и умопостигаемый, и чувственный миры. Можно сказать, что здесь Я сливается с тем, что обычно люди понимают под Богом, именно в этом состояла суть обвинения Фихте в споре об атеизме.

Это полагание Я самим себя есть первый акт воли. Второй акт воли есть отрицание Я самим себя. Я, полагая само себя, тем не менее наблюдает его как бы со стороны, как некоторый объект. Тем самым Я полагает некоторое не-Я.

Итак, в самом Я возникает не-Я, но здесь возникает некий парадокс, поскольку, как указывает Фихте, если Я полагает только себя, то каким образом оно может что-то отрицать? Иначе говоря, как возможно возникновение из самосознания сознания, ибо сознание есть одновременно данность и Я и не-Я, т.е. данность и субъекта, и объекта. Поэтому если мы утверждаем вслед за Фихте полагание Я и не-Я, то надо допустить, что Я не абсолютно, оно делимо. Но, с другой стороны, Я не может быть делимо, поскольку оно есть дух. Следовательно, из первых двух актов воли вытекает третий акт, третье положение наукоучения, которое Фихте формулирует так: Я противополагаю в Я делимому Я — делимое не-Я. То есть в третьем основоположении вводится понятие абсолютного Я: оказывается, что то Я, которое противополагает самому себе некое не-Я, есть не абсолютное Я, а конечное делимое Я. Поэтому субъект, т.е. Я, одновременно является и абсолютным, и относительным, и полагающим самое себя, и полагающим некую противоположность самого себя. То, как Я полагает само себя, есть абсолютное Я; то, как оно полагает некое противоположное самому себе не-Я, есть относительное делимое Я.

Отсюда возникают первые две категории: Я дает категорию реальности, а «не-Я» дает категорию отрицания. Поскольку Я и не-Я взаимодействуют в третьем синтезе, третьем основоположении, то в силу их взаимоопределения возникает категория взаимодействия. Здесь у Фихте возникает, как впоследствии определит Гегель, очередное диалектическое положение. Поскольку в этом взаимодействии Я всегда активно, то не-Я не может воздействовать на Я. Но оказывается, что Я ограничено именно не-Я, т.е. не-Я все же каким-то образом воздействует на Я. Каким образом? Это возможно только в том случае, если Я в самом себе будет противополагать эту самую пассивность, т.е. существование объекта, не-Я, полагается в самом Я как его пассивность. Поэтому все в действительности выводится не из объекта, не из не-Я, а из самого Я (причинность содержится в самом Я).

Таким образом, возникает четвертая категория — категория причинности. Причинность содержится в самом Я как взаимодействие активности с пассивностью, ибо пассивность есть некое проявление активности. Поскольку и активность и пассивность содержатся в самом Я, то в Я содержится все — и содержание сознания, и его форма, т.е., говоря языком Канта, и категории, и явления (в том числе вещи в себе). Здесь возникает переход от Я абсолютного к Я относительному, от Я бесконечного к Я делимому. Для Фихте это проблема: каким образом Я бесконечное соотносится с Я конечным?

Фихте приводит следующий пример: бесконечное Я в своей деятельности всегда само себя ограничивает. Например, говоря «Я мыслю», Я тем самым себя уже ограничиваю, поскольку это означает только «Я мыслю», а не «Я желаю» или «Я действую». То есть любое действие бесконечного Я есть уже самоограничение, переход в делимое Я. Поэтому абсолютное Я есть субстанция, а конечное Я есть акциденция. Отсюда возникает категория субстанциональности. Эта методика Фихте послужит отправной точкой для гегелевской диалектики, для гегелевского построения философии путем триад (тезиса, антитезиса и синтеза). Это полагание Я самого себя, а потом не-Я и снятие этого противоречия в некоем абсолютном Я есть проообраз знаменитой гегелевской триады.

Таким образом, получается, что Я деятельно, и деятельность Я не обусловлена его сознанием — Я деятельно бессознательно. Именно поэтому оно свободно. Сознавать самое себя Я может лишь как продукт своей деятельности. Поэтому созерцательное (то есть теоретическое, спекулятивное) отношение к миру есть отношение не свободное, а свободное отношение к миру есть бессознательное, т.е. практическое. Именно поэтому Фихте считал свою философию не только подведением основоположений под кантовскую «Критику чистого разума», под его дедукцию категорий, но и продолжением его «Критики практического разума», выведением отсюда всех положений и следствий. Ведь для теоретического Я возникает неразрешимая проблема существования мира; для теоретического Я мир есть лишь некая иллюзия, греза, а обретается бытие только в практическом Я — как некая необходимость препятствия для Я.

Я требует в самом себе для своей деятельности некоего ограничения, препятствия, ибо если Я не будет ограничено, то деятельность его будет идти в бесконечность и потому будет абсолютно бесплодной. Поэтому само абсолютное Я требует противоположения в виде не-Я.

Основной формой практического Я является стремление, потребность преодолеть препятствие в виде не-Я. Это влечение проявляется в двух формах: как влечение к удовлетворению чувственной потребности и как влечение к власти над объектом, к самостоятельности. Вторая тенденция показывает, что Я принадлежит не материальному миру, а поднимается над ним. Человек, таким образом, является господином всей природы, он стремится подчинить ее себе, овладеть ей. В этом и состоит смысл существования человека — в том, чтобы превратить Хаос в Космос. Человек, по Фихте, должен понять, что единственное, перед чем стоит благоговеть, — это его автономная нравственная воля. В природе нет ничего выше человека. Природа абсолютно бездейственна, она есть полная косность и инертность; человеческое Я абсолютно деятельно, и в самом человеке как в существе, принадлежащем двум мирам, также есть бездеятельность, косность, инертность, и именно в этой инертности Фихте видел источник первородного греха. Спасение же человека от первородного греха есть преодоление в себе этой косности через деятельное Я.

**Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг**

Жизнь и сочинения

Шеллинг родился 27 января 1775 года и умер 20 августа 1854 года. Он застал и XVIII, и большую половину XIX века, он жил и действовал в совершенно различных эпохах. Он учился еще до Великой Французской революции, застал идеи свободомыслия, сам был ими во многом воодушевлен, потом в них разочаровался, примкнул к немецкому романтизму, который стремился преодолеть ограниченность французского просвещения; но впоследствии и романтизм его перестал устраивать. Он жил и в то время, когда на арену стали выходить совсем другие философские системы, когда мыслители Европы стали пытаться заново переосмыслить философию. Шеллинг же остался верен старым ценностям и в середине XIX века проповедовал классическую философию, за что его во многом не понимали. От Шеллинга требовали новых идей, а он продолжал стоять на старых позициях. В этом, может быть, трагедия жизни Шеллинга, который в своей жизни познал и славу, и почет, и насмешки. Так что умер Шеллинг если не забытый, то как философ никого уже не интересовавший.

Несколько слов о жизни Шеллинга. Родился он близ Штутгарта. Отец его был священнослужителем, диаконом лютеранской церкви, пастором он мечтал видеть и своего сына. Сначала Шеллинг учится в духовной семинарии, затем поступает на богословское отделение Тюбингенского университета, где судьба его сводит с двумя людьми. В одной комнате в студенческом общежитии живут вместе Шеллинг, Гегель и Гельдерлин, впоследствии знаменитый немецкий романтик. Эта студенческая дружба во многом повлияла и на взгляды каждого из этих мыслителей; дружбу они сохранили на долгое время, хотя творческие пути их значительно разошлись.

Во время учебы в университете Шеллинг вдруг читает "Критику чистого разума" Канта и понимает, что не богословие его влечет, а философия. Он начинает изучать философию, в 1793 году знакомится с Фихте и под его влиянием начинает создавать собственное философское учение, пытаясь преодолеть недостатки кантовской философии с точки зрения философии Фихте. Одни из первых его работ - "О возможной форме философии", "Я, как принцип философии" (1795) - уже в самом ее названии видно огромное влияние Фихте. Но уже в следующей его работе "Философские письма о догматизме и критицизме", написанной в том же 1795 году, виден отход от чистого фихтеанства. Шеллинг замечает, что резкие нападки Фихте на догматизм, на спинозизм (в терминологии Шеллинга) достаточно односторонни. Он пытается соединить в некоторую единую систему и догматизм Спинозы, и критицизм Фихте.

В 1795 году Шеллинг оканчивает университет и некоторое время работает домашним учителем. В это время он живет в Лейпциге, пишет ряд работ, посвященных в основном философии природы. Именно здесь происходит изменение ориентиров — Шеллинг понимает ограниченность фихтевской философии и пытается соединить ее со спинозовским догматизмом. Работы этого периода: "Идеи философии природы" (1798), "О мировой душе" (1798).

По ходатайству Гете Йенский университет приглашает Шеллинга на должность профессора философии. Он долгое время преподает в Йенском университете, и этот период считается наиболее плодотворным в жизни Шеллинга. Он пишет одну из основных своих работ - "Систему трансцендентального идеализма" (1800), "Изложение моей философской системы" (1801), "Бруно, или о божественном и природном начале вещей" (1802). В это же время он со своим юношеским другом Гегелем начинает издавать философский журнал, который выходит в течение нескольких лет.

В Йене Шеллинг знакомится и с другими романтиками - братьями Августом и Фридрихом Шлегелями, Новалисом и Тиком, разделяя их романтические идеи. Образуется достаточно тесный кружок романтиков. Однако жена Августа Шлегеля, Каролина, полюбила Шеллинга и развелась со своим мужем. Шеллинг женится на Каролине, отношения между друзьями, естественно, расстраиваются. Шеллинг с Каролиной живут достаточно дружно, они любят друг друга. Но в 1809 г. Каролина умирает, и этот год становится переломным годом в жизни Шеллинга.

После смерти жены Шеллинг практически не пишет работ, по крайней мере не так много, как ранее. Если до этого времени Шеллинг практически не рассуждал о религии, и в его работах содержались атеистические и даже материалистические взгляды, то после 1809 года и в работах, которые выходят, и в черновиках видно, что Шеллинг все больше склоняется к вере в бессмертие души, а в поздний период он окончательно становится христианином. Он верит не только в бессмертие души в платоновском смысле, но и в бессмертие всего человека.

В 1841 году Шеллинг переезжает в Берлин на должность зав. кафедрой философии (до этого он жил в Мюнхене, где был президентом Академии наук). В Берлине он начинает читать курс "Философия откровения", в котором пытается сформулировать новые философские и религиозные взгляды. Европа уже успела соскучится по Шеллингу за время его длительного молчания. Первая лекция, которую он начал читать в Берлине, собрала огромную аудиторию. Прослышав о том, что Шеллинг начинает читать новый курс лекций, к нему начинают приезжать из разных стран — приехал Бакунин из России, Кьеркегор из Дании, Энгельс. И насколько был огромный интерес к Шеллингу, настолько было велико и разочарование; на последующих лекциях практически не было уже никого. Продолжали ходить только лишь самые послушные студенты. Сам Шеллинг по реакции слушателей видел, что курс его достаточно сырой и недоработан. Еще большим ударом явилась публикация курса лекций Шеллинга, на которую осмелился один из студентов, опубликовавший свои записи, не спросив на то разрешения самого преподавателя. Шеллинг был в гневе, он начинает судиться с этим студентом, но лекции уже вышли. Шеллинг в расстройстве, всеми забытый, вскоре умирает.

**Общая характеристика философии Шеллинга**

Обычно всю философию Шеллинга делят на несколько периодов. Первый период называют философией природы или натурфилософией. Второй период — трансцендентальный идеализм. Третий — философия тождества. Затем — философия искусства и, наконец, — философия откровения. Хотя сам Шеллинг утверждал, что никакой эволюции у него не было, а было постепенное скрупулезное развитие тех идей, которые Шеллинг высказал в первых своих работах. И действительно, таких резких противоречий, как, скажем, у Канта между его докритическим и критическим периодами, мы у Шеллинга не встречаем.

Основная идея Шеллинга, которая встречается практически во всех его работах раннего, среднего и позднего периодов, состоит в следующем. Главное открытие Канта и Фихте состоит в том, что они создали систему трансцендентального идеализма. Они впервые исследовали истину со стороны субъекта. Но что такое истина? Истина есть адекватное отражение действительности, познающейся в субъекте, т.е. иначе говоря, истина есть тождество, совпадение субъекта и объекта. Это классическое понимание истины исходит от Аристотеля, и большинство философов, за небольшим исключением, скажем, Гоббса или Канта, считали именно таковой концепцию истины (совпадение, тождество субъекта и объекта). А поскольку субъект и объект тождественны, то, следовательно, можно, исследуя объективный мир, вывести из него субъект. И, наоборот, занимаясь трансцендентальной философией, т.е., исследуя "я", чистое знание, можно из него вывести объективный мир.

В первый период творчества Шеллинг как бы пытается восполнить тот недостаток, который был в философии Канта и Фихте. Чересчур увлеченные трансцендентальной философией, Кант и особенно Фихте, у которого "все есть я", свели все к субъекту. Но это лишь одна сторона тождества субъекта и объекта. В своей критике спинозизма Фихте забыл о второй части этого тождества - о том, что из объекта также можно вывести знание, вывести субъективный мир. Поэтому в своей философии Шеллинг и пытается провести реконструкцию субъекта исходя из природы. Именно в этом состоит смысл его первого периода, периода философии природы.

Во второй период, особенно в работе "Система трансцендентального идеализма", Шеллинг пытается подойти к истине с другой стороны и стремится вывести природу исходя из субъекта.

В следующей работе "Изложение моей системы философии" Шеллинг переходит к следующему этапу своей эволюции — к философии тождества. Он пытается показать, что же есть истина, в чем состоит тождественность субъекта и объекта. Исследуя систему тождественности, Шеллинг, увлеченный идеями романтиков, понимает, что тождественность субъекта и объекта существует в некоем абсолюте, напоминающем плотиновское "единое" или "максимум" Николая Кузанского, совершенно недостижимом для рационального человеческого познания. Абсолют открывается в эстетическом творчестве гения. Шеллинг пишет "Философию искусства", в которой излагает свое понимание природы гения. Он пишет, что вначале было искусство, поэзия, затем из поэзии стали вычленяться некоторые рационалистические формы — мифология, философия и наука. А в основе всего лежит непосредственное переживание единства абсолюта — поэзия.

Шеллинг в дальнейшем развивает эту концепцию и, анализируя абсолют, который для него все больше и больше становится синонимом Бога, особенно после его личной трагедии, понимает, что абсолют живет своей жизнью, что это есть не просто некое безличное начало, а есть личность, и существовать он может только лишь открывая себя кому-то. Поэтому следующий и окончательный этап философской эволюции Шеллинга - это философия откровения.

Как мы видим, Шеллинг действительно не совсем лукавил, когда утверждал, что не было у него скачков, а было плавное развитие одних и тех же принципов. Шеллинг "философии откровения" и Шеллинг "философии природы" - это один и тот же Шеллинг. Беда его состояла не в том, что он, по словам Энгельса, "сделал эволюцию от материализма к теизму", а в том, что в 40-е годы XIX века, когда философы пытались распроститься с классической философией, когда уже не только идеи Спинозы или Канта, а даже идеи Гегеля на западе уже мало кого интересовали, в моде был позитивизм, вскоре должны были появиться работы Ницше, Маркса, отрицающие все классические представления о философии, Шеллинг все еще отстаивал старое понимание философии.

Шеллинг для нас интересен еще и тем, что он был первым европейским философом, оказавшим непосредственное влияние на российскую философию и культуру. Мы знаем, что Ломоносов учился у Христиана Вольфа, ученика Лейбница; в Россию проникали идеи Канта и Фихте. Но Шеллинг оказал влияние, непосредственное и по масштабам своим несравнимое с влиянием Канта или Лейбница. В начале XIX века появляется все больший и больший интерес к идеям Шеллинга. Первым русским последовательным шеллингианцем был Д.М. Велланский, который осуществил перевод некоторых работ Шеллинга на русский язык. Последователем Шеллинга был и один из преподавателей Царскосельского Лицея, учитель А.С. Пушкина, А.И.Галич, позднее — профессор Петербургского университета М.Г.Павлов. Один из декабристов, Г.С.Батеньков в свое время вспоминал: "Еще во время утомительных походов французской войны нас трое - Елагин, я и некто Паскевич вздумали пересадить Шеллинга на русскую почву, и в юношеских умах наших идеи его слились с нашим товарищеским юмором. Мы стали изъясняться в новых отвлечениях легко и приятно".

В 20-е годы выходят три философских шеллингианских журнала: "Атеней", "Мнемозина" и "Московский вестник". Последний издавался Погодиным, редактором "Мнемозины" был Одоевский, там же сотрудничали Веневитинов, Киреевский, Шевырев, Кошелев, примыкали Кюхельбекер, Хомяков, Погодин. С увлечения Шеллингом начинал Станкевич, из кружка которого вышли Белинский, Бакунин, Аксаков, Самарин. Аполлон Григорьев, известный русский поэт и философ, также был большим поклонником Шеллинга; в частности его цитата: "Шеллингизм проникал меня глубже и глубже - бессистемный и беспредельный, ибо он жизнь, а не теория". Ф.Тютчев, который долгое время жил в Мюнхене в качестве сотрудника русского дипломатического представительства, был лично знаком с Шеллингом; стихи его были написаны также под влиянием его идей. В.Ф.Одоевский под впечатлением разговора с Шеллингом записал: "Шеллинг стар, а то верно бы перешел в православную Церковь", т.е. те идеи, которые Шеллинг высказывал в своих работах позднего периода откровения, явно многими воспринимались как идеи, близкие православию. Да и сам Шеллинг достаточно нелестно отзывался о протестантизме, считая его некоторым промежуточным этапом на пути к истинному христианству.

**Философия природы**

Она основывается на попытке преодоления фихтевского трансцендентального идеализма, и Шеллинг исходит из спинозизма, т.е. из догматизма. Догматизм по определению, которое дал еще Фихте, и Шеллинг с ним совершенно согласен, исходит из существования внешнего мира как аксиомы. Как физик исследует природу, не сомневаясь в ее существовании, не задаваясь философскими вопросами - существует ли природа или нет, познаваема она или нет, - так и для Шеллинга «философии природы» существование природы и ее познаваемость является аксиомой. Поэтому и философия природы, по Шеллингу, должна исходить именно из такого понимания природы. Отличие физики от философии состоит лишь в том, что физика исследует материю, формы движения, а философия поднимается до более общих вопросов. Шеллинг называл философию спинозизмом физики, потому что, с одной стороны, это есть учение о природе, так же, как и физика, а с другой - есть не просто физика, а философская физика, умозрительная, ориентированная не на опытное познание. Она не изучает связь между движениями тел, а исследует, откуда эта связь происходит, почему мир имеет такой вид, а не другой, почему он трехмерен, а не двухмерен или четырехмерен и т. д. Поскольку природа познается, то, следовательно, истина существует. А поскольку истина есть совпадение объекта и субъекта, то от природы возможно восхождение к субъекту. Поэтому природа представляется для Шеллинга не как нечто бездушное, не как торжество смерти, не как некая неподвижная материя. В ранних работах он пишет, что в природе "разлита душа" или, как писал Тютчев под влиянием этих идей Шеллинга: "Не то, что мните вы природу, не слепок, не бездушный лик; в ней есть душа, в ней есть свобода, в ней есть любовь, в ней есть язык".

Главный принцип, из которого исходит Шеллинг в своем понимании природы, это принцип единства природы. Этот принцип был для Шеллинга одним из наиболее последовательных эвристических принципов; он был убежден, что все природные явления связаны друг с другом. Эти идеи Шеллинга оказали очень серьезное влияние и на современную ему физику. Скажем, в то время уже были открыты явления и электричества, и магнетизма. Известный датский физик Эрстед под влиянием идей Шеллинга длительное время пытался найти единство и связь этих явлений. Именно благодаря такой его убежденности и был открыт электромагнетизм.

Шеллинг рассматривал природу как живую и творящую, а не бездушную и неподвижную. В самой природе можно рассматривать два аспекта: 1) природа как нечто сотворенное, нечто готовое, как то, что познает физик-экпериментатор; Шеллинг здесь использует термин Спинозы "natura naturata" — природа сотворенная. 2) Природа как продуктивность, как субъект этого творения ("natura naturans"). Поэтому природу можно рассматривать с двух сторон — как объект, как продукт, что рассматривают естественные науки, и как субъект, как продуктивность, то, что рассматривается только лишь философией. Природа едина и поэтому продукт и продуктивность в ней совпадают, но, совпадая, они тем не менее ограничивают друг друга. Это ограничение и совпадение двух противоположностей по Шеллингу является основным принципом рассмотрения всей природы. Вся природа состоит из такого рода полюсов; в качестве примера Шеллинг, в частности, приводил полюса магнита, которые существуют, дополняя друг друга; или кислоту и щелочь в химии, плюс и минус в математике. Эти примеры Энгельс спокойно переписал в свою работу "Диалектика природы".

В природе возникают противоположности, противоречия — это первый постулат натурфилософии. Противоположность есть движущая сила развития природы, это тот механизм, благодаря которому существует продуктивность. Возникает чередование различных явлений, неразрывно связанное с единством природы, тождественностью, что в конце концов есть тождественность противоположностей.

Шеллинг на этом не останавливается и пытается рассмотреть, как из принципа продуктивности возникает материя. Тайна продуктивности состоит в слиянии сил. Шеллинг видит три основные силы, в которых проявляется материя, — магнетизм, электричество и химизм. Эти три понятия Шеллинг называет категориями изначальной конструкции природы, при помощи которых природа продуцирует сама себя из себя. Впоследствии такую же конструкцию Шеллинг будет находить и в органической природе, и в высшей разумной природе. Эти три силы Шеллингу нужны для того, чтобы обосновать существование трехмерного пространства. Магнетизм есть сила, которая действует только лишь по прямой линии; он обеспечивает одномерность пространства. Электричество, соответственно, обеспечивает двумерность, а химизм дает третью составляющую пространства; возникает таким образом объем. В конце концов из химизма возникает следующий этап, раздражительность, возникает органическая природа. Там происходит своя эволюция — из раздражительности возникает чувствительность, из чувствительности - ощущения, из ощущений - мышление и далее мыслящая природа и, как результат, познающий субъект. Первую задачу философии природы Шеллинг считает выполненной — он показал, как ему кажется, как из философии природы возникает субъект. Меня это не убеждает и кажется весьма натянутым.

**Трансцендентальный идеализм**

Не менее натянутыми, хотя более близкими мыслям Канта и особенно Фихте, представляются идеи, высказанные Шеллингом в его системе трансцендентального идеализма — философии второго периода, где он показывает, как из субъекта возникает объект, демонстрируя вторую сторону тождества. Здесь для понимания учения Шеллинга важен термин "интеллигенция", обозначающий не то, что мы с вами привыкли вкладывать в это слово, а некоторый носитель интеллекта, субстанцию, которая может мыслить. Интеллигенция есть то, что имеет свойство интеллекта. Понятно, что именно интеллигенция исследуется Шеллингом в трансцендентальной философии. Если философия природы, натурфилософия исходила из того, что для нее аксиомой является существование объективного внешнего мира, то трансцендентальная философия исходит из другой аксиомы, из уверенности в том, что существует лишь субъект, "я". Поэтому основным принципом трансцендентальной философии является принцип скептицизма. Именно эту линию неосознанно развивали все философы античности, когда пытались сомневаться в существовании внешнего мира. Особенно радикально этот поворот был виден у Рене Декарта. Как показывает Шеллинг, это лишь одна часть истинной философской системы.

Трансцендентальная философия начинает с повального сомнения и в результате этого сомнения приходит к убежденности в существовании только субъекта, только мыслящего фихтевского "я", или кантовского трансцендентального разума. Здесь на первых порах Шеллинг рассуждает подобно тому, как рассуждал в свое время Фихте. Если для человека единственной достоверной реальностью является "я", то философ в трансцендентальной философии начинает с положения, что "я" полагает "я". "Я" мыслит и созерцает только лишь себя. Но "я" созерцает себя ограниченным и в этом ограничении себя оно понимает, что существует некоторое "не-я". Если существует "не-я", то, значит, оно воздействует на "я", а поскольку кроме "я" ничего не существует, то значит это "не-я" есть аффицирование "я" самим себя со стороны самого себя. То есть "не-я", объект познания возникает из самого же субъекта, из самого познающего "я". Поэтому "я" созерцает себя ощущающим (когда сознается, что существует еще "не-я"). Поэтому следующий факт, который наблюдает мыслитель, трансцендентальный философ, это факт уже не созерцания, а ощущения - ощущения объективного мира. То есть возникает представление о внешнем мире.

На этом же этапе Шеллинг исследует и второй раздел трансцендентальной философии — практическую философию. Трансцендентальная философия есть философия, состоящая из двух частей: теоретической философии, исследующей познание, и практической философии, исследующей свободную, т.е. нравственную деятельность человека. В субъекте совпадает и познавательная деятельность, и нравственная. Но законы, которые познают ученые, и свобода противоречат друг другу. Это очевидное противоречие свободы и необходимости, поэтому разрешиться оно может в более высокой философии.

Эта философия может быть основана на принципах, превосходящих человеческий разум. Таким учением для Шеллинга является принцип предустановленной гармонии. Шеллинг высоко оценивал Лейбница и всю его философию. Он писал: "Какую работу Лейбница я ни возьму, какую фразу ни прочитаю, везде видна огромная мысль. И нет такой работы, в которой бы Лейбниц не изложил свое гениальное видение". В преодолении противоречия свободы и необходимости возникает понятие целеполагания — предустановленная гармония существует ради какой-то цели.

Целеполагание, о котором Кант говорил в "Критике способности суждения", опять же обнаруживается в субъекте, т.е. философ вновь, как бы уходя от субъекта для разрешения противоречия между необходимостью и свободой, возвращается к субъекту. И вообще Шеллинг указывал, что этот круг в философии не есть порочный круг, а, наоборот, признак действительной системы философии, ибо истинность системы как раз и состоит в том, что философия в своем последнем пункте возвращается к своей исходной точке, из которой она исходила. То есть истинная система всегда должна быть системой всеохватывающей, цикличной, круговой.

**Философия тождества**

Единство целеполагающей, свободной и познавательной деятельности образуется в субъекте, в "я". "Я" оказывается таким образом единством, превосходящим обычную разумную познавательную деятельность. Единство, существующее в "я", включает в себя тождество противоположностей — разума, свободы и цели. Поэтому в человеке проявляется более высокое начало. Именно в этом состоит творчество гения, который может находить в своем "я", в своей интеллигенции принципы, превосходящие человеческий разум. Художник, гений всегда творит, не понимая, откуда исходит источник его творчества, не понимая того механизма, при помощи которого происходит это творение. На самом деле существование гения и доказывает то, что человеческое "я" есть гораздо более сложная система, чем ее представляли себе мыслители типа Декарта, сводивших все человеческое "я" только к разумной познавательной деятельности.

Поэтому, если мы вместе с Шеллингом видим единство в субъекте, то мы необходимо должны прийти к существованию особой познавательной способности, при помощи которой гений и творит. Эту способность Шеллинг называет привычным для нас словом "разум", понимая его не в кантовском смысле, для которого не было различия между рассудком и разумом, а в платоновском, точнее неоплатоническом. Как мы помним, различие рассудка и разума встречается впервые у Платона, хотя Платон сам не разрабатывал эту тему подробно, что сделано у Плотина и Николая Кузанского. Эти мыслители видели в рассудке деятельность, существующую во времени, подчиняющуюся законам формальной логики, и поэтому действующую на основании принципа "или - или", принципа запрещения противоречия.

Разум же восходит к истине вневременной, к истине вечной. Поэтому разум может превосходить все эти противоречия и созерцать, зрить истину, объемлющую в себе все многообразие мира, все противоречия. Именно этим разумом и мыслит гений, творец, мыслит и человек, находящийся на стадии не просто научного, а на стадии религиозного познания, о чем Шеллинг будет говорит в последующих работах.

Шеллинг в последующих работах все больше и больше объективирует единство человеческого "я", понимая, что субъект и объект, которые раньше он выводил друг из друга, на самом деле образуют единство, которое существует не только в человеке и природе. Это единство абсолютное, в котором субъект и объект полностью совпадают. То есть это абсолют, который существует неразличенно, но раздваивается в процессе своей собственной жизни, непостижимой для нас, на субъект и объект, на то, что мы непосредственно и наблюдаем. Это мысли Шеллинга периода философии тождества.

Шеллинг все больше и больше мыслит как христианский философ, и проблемы, которые теперь волнуют Шеллинга, уже не столько проблемы спинозизма или трансцендентального идеализма. Это проблемы, всегда интересовавшие западную христианскую философию, — проблемы существования зла в мире (теодицея), свободы и благодати.

**Философия откровения**

Шеллинг в свем трансцендентальном идеализме, как и Фихте, делает "я" принципом всей философии. Но "я" есть начало деятельное и, прежде всего, нравственное. Деятельность "я" состоит в выборе между добром и злом. "Я", прежде всего, свободно, а свобода есть способность к добру и злу, способность выбирать между добром и злом. А в этом и состоит наибольшая трудность, пишет Шеллинг в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», - в том, что зло или действительно существует или не существует вообще: либо манихейское решение проблемы, либо истинно христианское, что зло не существует. Но если зло действительно существует, тогда фактически отрицается понятие Бога, всесовершенного и всемогущего Существа. А если отрицается реальность существования зла, то отрицается реальность свободы, ибо свобода человека состоит в выборе между добром и злом; если нет зла, значит нет свободы. И тот и другой вариант получаются тупиковыми, в том числе и для богословия, — ибо, если зло существует объективно, следовательно Бог попускает существование зла в мире. Или, если зла объективно не существует, значит свобода, как выбор между добром и злом, существует лишь как иллюзия, реальной свободы не существует, и поэтому за зло, существующее в мире, ответственен не человек, а его Творец, т.е. Бог. Значит в любом случае, и при том, и при другом варианте решения этой проблемы, ответственным за зло является Бог.

Дальше, рассуждает Шеллинг, все положительное в мире исходит из Бога. Поэтому, если в зле есть нечто положительное, то оно тоже исходит из Бога. Этот аргумент приводился еще Августином. Августин понял, как может существовать зло, не имея при этом субстанциальной основы. Пример с гниением — дерево гинет, и гниение возможно лишь тогда, когда существует дерево, т.е. существует добро. Если дерево сгнило, добра нет, то, следовательно, и процесса гниения нет, т.е. нет зла. Зла как такового нет, оно есть лишь умаление добра. Шеллинг рассматривает и другой вариант решения: если положительное - то есть то, что существует, - есть добро, а зло существует как умаление добра, то, следовательно, есть некоторое сущее в зле, т.е. то, что существует в зле, и оно есть добро. Откуда же берется то, в чем существует сущее зла, некий базис зла? Возникает опять же неразрешимая проблема, ибо получается, что зло необходимо должно иметь некоторое основание в себе. Тем более, что в зле являет свое существование некоторая сила. Она, конечно, менее совершенная, чем сила Божественная, но, тем не менее, она все же существует. Следовательно, если все, что существует, — от Бога, то она тоже существует от Бога. Бог есть Творец этой злой силы.

Шеллинг пытается честно рассмотреть все возможные варианты проблемы существования зла в мире и приходит к тому, что ни один из существующих вариантов решения не может нас устроить. Поэтому он пытается осмыслить его с другой позиции. Понятно, что, как пишет Шеллинг, позиция философского идеализма, т.е. фихтевской философии, есть уход от решения проблемы зла, потому что для философского идеализма природы вообще не существует, поэтому не существует вообще деятельности "в чем-то".

Шеллинг рассуждает следующим образом: Бог есть существо всемогущее и всеобъемлющее, поэтому вне Бога нет ничего. Но Бог существует, следовательно должна существовать и основа Его существования, некоторая природа в Боге. Но вне Бога нет ничего, поэтому природа, основа существования Бога, существует в Самом Боге. Получается некоторое противоречие: основа существования Бога не есть по определению Бог, но существует в Боге, поэтому она есть Бог. Поэтому эта природа в Боге неотделима от Бога, но тем не менее не есть Бог.

Сущность Бога состоит в жизни. В нашем мире вещи движутся, но принцип их движения не может находиться в самих вещах, он находится в Боге, поэтому становление вещей происходит из Бога. Но Бог есть Существо всеобъемлющее, поэтому Он порождает все и в конце концов Сам Себя, стало быть окончательного единства в Боге не существует. Для Себя Бог существует как некоторая воля и то, что Он порождает есть Его представление о Самом Себе, есть Его Слово, есть Логос. Это представление Бога о Самом Себе существует в некотором духовном начале, т.е. в Духе.

Этими рассуждениями Шеллинг пытается философски обосновать и прийти к действительной необходимости существования Пресвятой Троицы. Бог представляет Сам Себя в некотором действии, т.е. в Разуме, в Слове, творит и представляет нечто другое, а действие разума состоит всегда в разделении, поэтому и творение Богом единого мира невозможно без существования в этом мире принципа делимости, множественности вещей. Но множественность вещей существует только лишь в единстве как в некотором семени. Поэтому вещи, существующие в мире, всегда имеют двойную природу, двойное начало. Первое - то, которое отделяет вещи от Бога, показывает, что они есть, говоря привычным языком тварь, а не Творец. Другое начало - то, которое показывает их сотворенность, то, что они существуют в Боге, существуют в Его основе. Принцип философствования Шеллинга, последовательно проводимый им, — наличие некоторой основы в Боге, основы, которая проявляется и в вещах. Вещи могут существовать, потому что в самом Боге существует Его основа, то, что в Боге не есть Сам Бог. Поэтому и вещи могут существовать в Боге и не быть Богом. Они поэтому имеют двойную природу.

В человеке эта двойная природа проявляется в его свободе. Из-за того, что человек произведен из основы Бога (потому что человек не есть Бог), он содержит относительно независимое от Бога начало. Но это начало, в отличие от природы, освящено светом Божественного Логоса; это начало есть Разум, Свет. Но самость человека, который есть дух, разум, тем не менее отличается от сущности Бога, ибо она происходит из Божественной основы, т.е. отличается от Бога. Поэтому человек, с одной стороны, имеет в себе все от Бога, и все, что он делает, он делает силой Божией, с другой - он происходит из этой основы в Боге, поэтому он может творить то, что не имеет Божественного происхождения, т.е. творить зло. Поэтому человеческая воля, действует, с одной стороны, в природе, а с другой — возвышается над природой. Поэтому эта самость, т.е. воля человека может и отличаться и от природы, и от Божественного света, т.е. Разум и Воля, неразрывно связанные в Боге, у человека могут разделяться, различаться. Поэтому человек делает поступки, не подлежащие никакому разумному осмыслению, поступки безнравственные. Таким образом возникает способность творить зло.

Достаточно сложная логика Шеллинга может быть по-новому воспринята при изучении русской философии, и тогда станут понятными те извечные проблемы, которые нас всех так волнуют.

**Георг Вильгельм Фридрих Гегель**

Гегель - один из наиболее сложных философов за всю историю мировой философии. Сложен он не столько своим учением, своей системой, сколько языком, которым он излагает свои положения. Читать Гегеля весьма сложно. Гегель попытался построить систему философии, которая включала бы в себя все. Как писал В.С. Соловьев в статье «Гегель», опубликованной в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона, «Гегель может быть назван философом по преимуществу», т.е. если и называть кого философом, то в первую очередь Гегеля. Обычно с понятием философа ассоциируется в первую очередь имя Сократа, у которого философия и жизнь были единым целым. Для Гегеля же философия заменяет собой все — и мир духа, и мир природы, и мир творений человечества — искусство, науки и даже религию, как частный случай общей абсолютной идеи. Поэтому изложить все, изложить при этом логично в двух лекциях невозможно. Попытаюсь показать основные исходные принципы гегелевской философии и набросать основные моменты логического развертывания абсолютной идеи Гегеля.

Биография Гегеля не выделяется какими-нибудь событиями. Родился он в 1770 году в Штутгарте, в семье богатого чиновника. Еще во времена учебы в гимназии Гегель увлекся античностью, что впоследствии сказалось на его становлении как философа. В дальнейшем он поступает в Геттингенский университет, изучает философию, учась на теологическом факультете. Вначале он хотел быть пастором, но передумал, и интерес к философии подавил в нем все остальные влечения. Он изучает философию лейбнице-вольфовской школы, заканчивает университет со степенью магистра философии и кандидата теологии. В дальнейшем Гегель изучает Канта, что производит некоторое изменение в его мировоззрении.

После окончания университета наступает пора путешествий и преподавания в различных университетах. Какое-то время он был домашним учителем в Берне, во Франкфурте-на-Майне, потом по рекомендации Шеллинга преподает в Йенском университете. Во время работы в этом университете защищает две диссертации — одну по философии, другую по натурфилософии «Об обращении планет». В это же время он пишет работу «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга». До этого философские идеи Гегеля, в основном, отличались или интересом его к раннему христианству и античности, или он мыслил скорее в духе своего друга Шеллинга. В вышеназванной работе мы уже видим некоторый отход от идей этих двух философов, хотя здесь он стоит несколько ближе к Шеллингу.

Во время преподавания в Йенском университете он пишет в 1807 г. свою первую фундаментальную работу «Феноменология духа». В этой работе он выступает как самобытный философ, окончательно разошедшийся с идеями Шеллинга. Затем с 1806 по 1816 год преподает в гимназии в Нюрнберге. Это его наиболее плодотворный период. Он пишет «Науку логики», где излагает свои основные идеи, которые потом будет развивать в «Энциклопедии философских наук». Эту работу он пишет в период преподавания в Геттингентском университете. «Энциклопедия философских наук» состоит из трех частей: «Наука логики», «Философия природы» и «Философия духа». Затем его приглашают в Берлинский университет, где он работает в качестве профессора до 1831 года, года его смерти от холеры. В Берлине он практически работ уже не пишет, только лишь читает различные курсы лекций. После его смерти ученики издают все курсы лекций, которые он успел начитать; это курсы лекций по философии религии, истории эстетики, истории философии и др.

Гегель — это типичный академический философ, который всю жизнь преподавал и писал философские работы. В молодости Гегель увлекался античностью и планировал посвятить себя богословской деятельности. Эти идеи молодости сказались на некоторых его ранних работах, которые были изданы гораздо позднее, в 1907 году, в Германии (юношеские рукописи Гегеля). Среди них выделяются: «Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии» и «Народная религия и христианство». Работы эти привлекли большой интерес, ибо Гегель в них выглядел совсем не так, каким он был в работах «Феноменология духа» и «Энциклопедия философских наук».

В ранних работах Гегеля интересуют проблемы человека, личности, человеческого духа, жизни, которые он рассматривает на примере переломной эпохи в истории Европы, а именно в момент перехода от язычества к христианству. Гегеля интересует причина того, почему все же Европа оказалась христианизированной, почему язычество было побеждено христианством. Его идеи, изложенные в этих работах, не выдерживают, вообще-то, никакой критики с точки зрения православного богословия. Например, в работе «Жизнь Иисуса» не повествуется о таких известнейших событиях, как рождество Иисуса и Его смерть на кресте и воскресение, которые известны любому человеку, даже не открывавшему ни одного из Евангелий. Он пишет только о проповедях Христа, опуская все чудеса, в том числе и связанные с рождеством и с Его воскресением.

В работах «Позитивность христианской религии» и «Народная религия и христианство» Гегель исследует язычество, пытается найти те его черты, которые не смогли удержать язычество в Европе. По мнению Гегеля, язычество соответствовало духу античной Европы - духу свободомыслия. Это действительно народная религия (дословно язычество — религия, придуманная народом, языцами). В язычестве интересы народа были, прежде всего, земные. Люди не думали об ином мире, у них не было желания вечного бессмертия. Христианство же, которое в это время возникало на Ближнем Востоке, было совершенно другой религией. Эта религия, прежде всего, несла индивидулистические идеи, она заставляла думать людей не об обществе, а о своей душе, в том числе и о посмертной судьбе человека. Поэтому идеал и смысл жизни человека в христианстве переносится в мир иной. Человек, по мнению Гегеля, в христианстве превращается из гражданина в подданного, в раба. Человек утрачивает чувство свободы, поэтому христианство способствовало гибели античности, оно воспитывало в людях чувство покорности и отказа от своей собственной свободы.

Эта авторитарная направленность христианства существовала многие годы, до тех пор, пока не появился Мартин Лютер, который воскресил христианство, придав ему истинный смысл - а именно смысл свободного человеческого бытия. Задача любого христианина - поддержать идеи Лютера, развить позитивность христианства, вернуться к античности, к позитивным ее идеям, т.е. идеям свободы и ценности земного существования. Гегеля не интересуют проблемы христианских догматов, его прежде всего интересует личностный и социальный аспект христианства.

Но не в юношеских рукописях Гегеля кроется тайна его популярности, ведь действительно философия Гегеля еще во времена его жизни стала чрезвычайно популярной, всех покоряла фундаментальность и всеобъемлемость гегелевской философии. Сам Гегель указывал, что в его философии, которая является системой, все взаимосвязано, поэтому нельзя сказать, что существует какой-то один единственный исходный пункт философии. По Гегелю, если философия есть система, объемлющая все бытие, то это означает, что развивать эту систему можно с любой точки, с любого понятия. Две такие попытки он нам и оставил. Одна попытка излагается в первой его фундаментальной работе - «Фенономенология духа», где система философии развивается из самосознания человека, т. е. из того, что будет названо Гегелем впоследствии «из субъективной идеи». В «Энциклопедии философских наук» Гегель подходит по-другому, развивает систему философии, исходя из понятия бытия, из понятия чистого мышления, не из субъективного, а объективного мышления, из объективной абсолютной идеи.

Рассмотрим философию Гегеля так, как он ее излагает в «Энциклопедии философских наук». Несколько слов об этой работе. Это работа, одна из немногих, которая написана самим Гегелем. Состоит эта работа из трех частей: первый том имеет название «Наука логики», второй том — «Философия природы» и третий том — «Философия духа».

На структуре «Энциклопедии» я останавливаюсь неслучайно, ибо сама структура этой работы Гегелем построена таким образом, что из структуры вытекает основная идея его философии. Эту работу Гегель строит по своему принципу, ставшему знаменитым, принципу триады, состоящей из тезиса, антитезиса и синтеза. В данном случае «Наука логики» представляет собою тезис; «Философия природы» есть отрицание идеи, т.е. антитезис; и синтез этих двух положений содержится в «Философии духа». Каждая из этих работ строится по этому же принципу, поэтому для интересующегося достаточно открыть оглавление этой работы, и многое становится понятным. Скажем, «Наука логики» состоит из трех разделов; каждый раздел состоит из трех глав; каждая глава состоит из трех параграфов. Везде виден принцип триадичности. Это основной принцип, который пронизывает собой всю гегелевскую философию.

Классики марксизма упрекали Гегеля за то, что он возводит принцип триадичности в систему, что противоречит духу диалектики. Классики марксизма пытались принцип диалектики возвести в абсолют, отрицать все неизменное, в том числе и систему построения философии.

Еще одно замечание в отношении принципа построения гегелевской философии. На самых первых страницах Гегель показывает отличие своей философии от предыдущих философских систем, прежде всего, философии Канта, Фихте и Шеллинга. Он показывает те идеи, которые заимствует у этих немецких философов, и то, в чем он с ними, прежде всего, не согласен. Эти свои несогласия с предыдущими философами Гегель раскрывает нам в первых параграфах «Науки логики», которые называются «Об отношении мысли к объективности». По Гегелю, логика есть наука о чистой идее, т. е. идее в абстрактной стихии мышления. Поэтому мышление - это стихия, в которой живет идея, в которой идея проявляется как логическая. Логика объемлет собою все мышление, и предметом логики является мышление и истина. Поскольку мысль есть единственный способ, при помощи которого можно постигнуть вечное и в себе и для себя сущее бытие, то поэтому содержанием логики является сверхчувственный мир. Но не только сверхчувственный мир; поскольку предметом логики является истина, а один из моментов истины еще со времен Аристотеля является совпадение субъективного и объективного, бытия и мышления, то предметом логики является все — и мышление, и бытие. Поэтому логика действительно объемлет собою все. Логика, по мнению Гегеля, есть не только логика, но и метафизика, гносеология и онтология; она действительно наиболее общая из всех наук. «Наука логики» - это не учебник по логике, это основная книга Гегеля, которая включает в себя основные методологические принципы его философии, которые затем будут развиваться и разрабатываться в других книгах. Ядро всей философии содержится именно в «Науке логики» Гегеля. Понять философию Гегеля, не прочитав «Науку логики», невозможно. Но понять «Науку логики» за короткий срок тоже невозможно.

Продолжим. Что такое логика для Гегеля? Гегель пишет, что существует три стороны логического: абстрактная т.е. рассудочная, логика, диалектическая и спекулятивная.

В абстрактной или рассудочной логике мышление, как рассудок, не идет дальше неподвижных определенностей. Здесь Гегель использует известное, идущее от Платона и Плотина, деление всех познавательных способностей человека на разум и рассудок. Рассудок, по Гегелю, также как и по Плотину, есть мышление, оперирующее неподвижными определенностями, оперирующее всегда во времени и избегающее противоречий. Эти неподвижные определенности всегда обособлены друг от друга. Мышление вынуждено эти противоречия рассматривать как исключающие одна другую, и выбирать один член противоречия в противовес другому. По мнению Гегеля, абстрактная логика ограничена, и эта ограниченность была гениально подмечена еще Кантом в знаменитых антиномиях чистого разума. Единственный недостаток Канта состоял в том, что он нашел всего лишь четыре антиномии, считая, что к ним сводится вся антиномичность нашего разума. В действительности, как утверждает Гегель, антиномиями пронизан весь мир, все наше мышление. Поэтому антиномии, которые взаимно друг друга отрицают, показывают специфику нашего мышления, что мышление наше противоречиво по своей природе.

Вторая, диалектическая сторона логики, по мнению Гегеля, обнаруживает наличие диалектики, т.е. того, что каждое противоречие связано с другой стороной противоречия и переходит в это противоречие. Но и это не есть окончательная логика.

Окончательная логика, сторонником которой считал себя Гегель, это логика спекулятивная, которая постигает единство этих ограниченных определений в их противоположности. Обычно мы в силу терминологии говорим о том, что слова «диалектика Гегеля» для нас есть некоторое устоявшееся словосочетание. Хотя сам Гегель называет свою логику спекулятивной. Но диалектическая логика также используется им в позитивном смысле, хотя она и не показывает еще снятия этих противоположностей. Диалектика обнаруживает противоположности, обнаруживает соединение их, взаимный переход противоположностей друг в друга. Но снимает противоположности лишь спекулятивная логика.

Термин «снятие» — одно из самых сложных понятий гегелевской философии; означает оно в переводе на обычный человеческий язык такую операцию с противоположностями, в которой противоречие в этих противоположностях не исчезает, но, переходя на другой уровень, как бы разрешается. Для этого Гегель и использует термин «снятие». То есть снятие есть решение противоречия. Гегель подметил очевидную истину, что всегда развитие человеческой мысли происходит путем разрешений противоречий. Например, возникает некоторая мысль в уме мудреца; впоследствии другой мудрец выдвигает противоположную мысль. Возникает, таким образом, противоречие между этими двумя мыслями. Обычно считалось, что противоречия решаются в пользу одного или другого члена этого противоречия. Например, аристотелевская физика утверждает, что скорость падения тел зависит от их веса. Галилей утверждает, что скорость падения тел не обусловлена их весом. Возникает противоречие, которое подвергается исследованию. В конце концов одна из сторон побеждает — выясняется, что действительно Галилей прав, а Аристотель прав относительно, поскольку он не учитывал сопротивления воздуха.

Вот так обычно и считалось, что противоречия решаются в пользу одного или другого члена этого противоречия. По мнению Гегеля, это неправильное решение, это рассудочное, метафизическое решение противоречия. Противоречие всегда остается, оно решается путем восхождения на новый уровень, на котором противоречия снимаются. То есть противоречие остается на низшем уровне, а на высшем — возникает некоторое единство.

Гегель также сравнивает логику спекулятивную с логикой абстрактной, более известной нам по термину «формальная логика». По мнению сторонников диалектики, формальная логика есть частный случай логики диалектической. Это весьма заманчивое сравнение, оно показывает, что диалектика Гегеля и марксистско-ленинская философия, унаследовавшая этот метод, развивается, не отрицая, не отбрасывая все достижения человечества, а творчески усваивая, перерабатывая и восходя на новый уровень. Но это даже не ошибка, а явный обман, потому что между диалектической логикой и логикой формальной существует именно противоположность, противоречие. Мысли человека устроены таким образом, что противоположности всегда существуют, мы не можем их снять просто так. Всегда противоположности остаются, и поэтому диалектика всегда вынуждена оперировать принципом, который замечетьельно выразил Ленин в «Философских тетрадях». С поразительной откровенностью он указал, что сущность диалектики есть единство, даже тождество противоположностей. Есть противоположность «А» есть «не-А»; то диалектика утверждает, что «А» равно «не-А». Ни о каком переходе на новый уровень по сравнению с логикой абстрактной, формальной, которая утверждает, что «А» равно только «А» и больше ничему, здесь быть не может. То есть возникает не переход на новый уровень, а очевидное и простое противоречие между логикой формальной и логикой спекулятивной. Этот метод мышления основан на абсолютно ложной системе мышления. Здесь не только не может быть никакого научного развития, а вообще никакого мышления. Вместо того, чтобы спорить и выяснять истину, мы соглашаемся и говорим, что обе стороны правы, т.е. существует единство противоположностей. И как бы сторонники диалектики ни уходили от такого прямого обвинения, диалектическая работа всегда будет построена именно так.

Вернемся к гегелевской философии. Те мысли, которые я изложил, они в очевидной форме в гегелевской философии все же не содержатся. Они вытекают из нее, как результат ее и основа методологии, но то, как рассуждает Гегель, действительно может соблазнить логичностью и претензией на всеобъемлемость.

Гегель начинает с того, что говорит о том, что логика есть наука о чистой идее, о мышлении. Мышление есть всегда мышление о всеобщем, поэтому значение сути дела, сущности, истины всегда содержится во всеобщем. Только всеобщее обладает этой истинностью. Но, утверждает Гегель, нельзя противопоставлять всеобщее и единичное, особенное, потому что всеобщее содержит в себе единичное и поэтому единичное противостоит всеобщему. Но эта противоположность снимается на более высоком уровне. В размышлении об этом общем обнаруживается истинная природа вещей в той мере, в какой эта природа соответствует мышлению.

Поэтому Гегель возвращается опять к знаменитому принципу, от которого пытался отказаться Кант, принципу элейской школы, тождества бытия и мышления. Для Гегеля это не то что тождество, а мышление - это и есть бытие; ни о каком тождестве здесь речи быть не может, никакого бытия, кроме как мышление, не существует. Ибо только лишь мышление объективно, мышление и есть бытие.

Поэтому все вопросы о познании, о бытии, о вере, о человеке сводятся к простым определениям мысли и лишь в логике находят свое истинное разрешение. Поэтому философия может быть построена как система исходя из самой себя. То есть не нужно решать вопросов об отношении мыслей к действительности, о познаваемости, что такое вещь в себе, что такое явление— те проблемы, которые волновали критическую философию Канта или эмпирическую философию Локка. Все эти вопросы оказываются неправильно поставленными, ведь мысль — это и есть бытие. Поэтому вопрос, тождественно ли мышление бытию или нет и как решать их отношение, оказывается вопросом неправильно поставленным.

Но тем не менее этот вопрос существовал, и Гегель рассуждает о различных решениях этого вопроса. Всего Гегель насчитывает три отношения мысли к объективности. Первое - это метафизика, которая исходит только лишь из стихии самого мышления, но не замечает, что мышление имеет противоположности в самом себе и не выходит за рамки конечных определений мышления. Именно из этого гегелевского определения идет привычное нам понятие метафизики как противоположности диалектике. До сих пор термин «метафизика» использовался (как у Аристотеля), как учение об умопостигаемых сущностях, как символ собственно философии, учение о существующем самостоятельно и неподвижно, нематериально, невещественно.

Гегель проводит свое понимание метафизики как противоположности диалектике, как учения, которое ограничивается констатацией противоположностей и не замечает существования их единства. Метафизика всегда оперирует рассудочным, абстрактным мышлением, рассудочной стороной логического. Но метафизика выше последующей критической философии в том, что она утверждает познаваемость мира, метафизика всегда исходит из принципа тождественности бытия и мышления. Этот мир познаваем и познаваем в себе, т.е. для метафизики не существует никакой вещи в себе. Но познаваемые вещи метафизика воспринимает как некоторые тотальности, данные ей объективно, т.е. не как понятия, вытекающее из самого мышления, а как понятия, противостоящие этому мышлению. Гегель не возражает Канту и соглашается с ним, что таких тотальностей всего три: это душа, мир и Бог, и поэтому метафизика всегда сводится к рациональной психологии, космологии и рациональной теологии. Гегель повторяет утверждение Канта, что, находя антиномичность и противоположность в различных определениях, метафизика не может найти решения этих противоположностей и, таким образом, обречена на провал. Достоинством метафизики, по мнению Гегеля, является ее убежденность в познаваемости сущего, а недостаток - в том, что она застревала в абстрактном, давала конечные определения бесконечному. Поэтому метафизика всегда сводилась к субъективизму и к отрыву от действительности. Эта убежденность метафизики в тождестве бытия и мышления сводилась к неразрешимости этого тождества, к отрыву мышления от бытия и, таким образом, порождала решение проблемы тождества мышления и бытия путем поиска второго отношения мысли к действительности.

Второе отношение мысли к действительности, по мнению Гегеля, насчитывает два вида — это эмпиризм и критическая философия. Объединяет их то, что и эмпиризм (скажем Локковская философия), и критическая философия Канта исходят из того, что истинным источником знания является опыт. По мнению Гегеля, эмпиризм возникает в противоположность метафизике, ее абстрактным теориям, неспособным соединить общее и единичное. Скажем, еще в кинической и мегарской школах философы заметили такое странное противоречие, что мы всегда свои утверждения строим по следующему принципу: Петр — человек, Жучка — собака (знаменитый пример Ленина из «Философских тетрадей»). Мы как бы отождествляем то, что отождествлять нельзя, отождествляем единичное и общее. Говоря, что Петр — человек, мы тем самым говорим, что человек — Петр, а как быть, например, с Николаем или Иваном? Из такого неумения метафизики решить проблему перехода от общего к единичному и возникает эмпиризм, который всегда восходит от единичного и пытается определить, каким образом возникают общие идеи. Мы это видим на примере философов Локка и Гоббса. В данном случае эмпиризм исходит из вполне реальной проблемы, из реальной потребности человеческого познания в соединении бытия и мышления, ибо бытие всегда представляется нам как конкретное, а мышление всегда есть мышление о всеобщем.

Недостаток эмпиризма в том, что он также не может решить эту проблему, ибо для него мышление всегда есть мышление, действующее посредством восприятия, а восприятие есть лишь форма постижения внешнего мира. То есть опять же мышление и внешний мир оказываются разорванными.

Критическая философия так же, как и эмпиризм, считает опыт единственной почвой для познания. Но верная мысль критической философии, которая отличает ее от эмпиризма, состоит в том, что только познание является предметом нашего мышления. Чтобы понять тайну нашего познания, открыть тайну истины, мы должны сделать предметом нашего мышления сами формы мышления. Эту верную мысль замечательно подметил Кант, но при этом он совершил ошибку, указав, что философы должны прекратить создавать последующие философии. Как указывал Кант, пока мы не построим критику чистого разума, не найдем в этом разуме то, что дает ему способность познавать истину, то до этого мы не имеем права строить никакую философию. Давайте найдем эти формы — формы мышления, формы чувственности, определим, является ли метафизика наукой или нет, тогда можно решить вопрос о возможности построения метафизики.

По мнению Гегеля, это означает, что человек должен научиться мыслить прежде, чем начать мыслить. По его образному выражению, человек должен научиться плавать, прежде чем он войдет в реку. Понятно, что научиться мыслить можно только лишь мысля. Поэтому исследовать разум, исследовать мышление и строить философскую систему, по мнению Гегеля, есть одно и то же. Кант же не заметил этого момента, этой очевидной истины о том, что мышление строит философию из самого себя.

Другая особенность кантовской философии, которая, по мнению Гегеля, одновременно и позитивна и негативна, есть открытие антиномичности разума. Кант верно заметил наличие в нашем мышлении противоречий, но ошибочно ограничил эти противоречия лишь числом четыре. В действительности эти антиномии, эти противоречия содержатся во всех предметах. Это, по убеждению Гегеля, есть диалектический момент логического. Поэтому и доказательства антиномии, которое предлагает Кант, ошибочные, ибо Кант доказывает то, в чем он убежден. В действительности нельзя доказать справедливость этих антиномий. Для внимательного читателя видно, что Кант, доказывая справедливость тезиса и антитезиса, как бы исходит уже из того, что для него с самого начала очевидно, что и тезис, и антитезис будут истинными. Отсюда и натянутость этих доказательств, как утверждает Гегель. Поэтому кантовская философия оказалась непоследовательной, она не оказала какого-нибудь существенного влияния на метод. Поэтому самые ближайшие ученики и последователи Канта сразу же попытались решить этот недостаток кантовской философии. Фихте, например, пытался построить дедукцию категорий, но он совершил ошибку, не пойдя дальше того, что познаваемо лишь конечное, т.е. не выйдя за пределы метафизического способа мышления.

Гегель же утверждает, что мышление есть мышление обо всем; мышление, как и бытие, бесконечно, поэтому мышление не должно ограничиваться конечным, иначе оно не будет мышлением обо всем. Мышление бесконечно и поэтому предмет его — бесконечное. Но эта особенность мышления отнюдь не должна пугать философа, не должна заставлять думать философа, как говорил Шеллинг, что эта бесконечность мыслится только в некоем иррациональном постижении. Как утверждает Гегель, Шеллинг верно отметил бесконечность мышления, но ошибочно положил, что эта бесконечность непостижима в понятиях, непостижима разумом.

Шеллинг ошибочно противопоставил рассудок и разум в традиции Плотина и Николая Кузанского. Гегель отмечает эту заслугу Шеллинга, но тем не менее указывает, что бесконечное постижимо в понятиях. Поэтому дальше он предпринимает попытку построения философской системы, исходя их этих принципов, исходя из убежденности в том, что мышление есть бытие, т.е. философия может быть построена, исходя из чистой стихии мышления, и философия может быть построена именно в понятиях. Здесь мы можем вспомнить Сократа, ведь именно Сократ первым указал, что философия может быть построена только лишь в понятиях; именно эту заслугу Сократа отметил Аристотель, указав, что отсюда ведет свое происхождение и платоновская теория идей, и аристотелевская логика, и аристотелевская метафизика.

Таким образом, Гегель как бы начинает с нуля, так же, как и Сократ, хотя сам Гегель так не считает. Он указывает, что его философия совершенна и является абсолютно истинной, но не противопоставляет свою философию предыдущим философским учениям, показывая, что все эти философские системы и точки зрения в той или иной мере подходили к истине. Они отражали одну или другую сторону объективности. Заслуга Гегеля, по его мнению, в том, что он увидел эту односторонность предыдущих философий и соединил в своей философии все эти противоположности, «сняв» их в своей системе. Этот подход к истории философии у Гегеля виден в его лекциях по истории философии (они вновь переизданы на русском языке). Читать их очень и очень полезно. Часто Гегель ставит проблемы там, где другие философы их не видят. Но подходить к чтению этих лекций нужно с некоторой опаской, ибо Гегель излагает не просто историю философии, а развитие своей собственной философской концепции, показывает, как философы, сами того не зная, шли к тому, чтобы философия достигла объективной истины в гегелевской философии.

Собственно Гегель здесь не одиночка. Многие философы видели в истории философии лишь подготовку к своей собственной философской системе. Особенно явственно это видно не только у Гегеля, а, скажем, у Маркса и у Ницше, которые откровенно показывали подготовительный момент предыдущей истории философии, что вся философия только к тому и стремилась, чтобы появились Гегель, Маркс или Ницше.

После этих подготовительных моментов Гегель переходит собственно к построению системы своей философии. Для Гегеля мышление есть бытие. Здесь возникает очевидный вопрос, откуда начинать построение философской системы.

Гегелевская «Наука логики» содержит три раздела: учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии. Гегель начинает размышлять о бытии, о том, что мышление и есть бытие. Что такое мышление само по себе, безотносительно к какому-нибудь определенному понятию? Мы берем мышление в чистой стихии мышления, не расчлененным ни на какие определения и тем более понятия; это чистая стихия мышления, мышление само по себе. Но мышление само по себе не может быть просто мышлением, мышление есть всегда мышление о чем-либо. Впервые эту мысль четко высказал Плотин, указывая, что вторая ипостась его бытия — Ум, которая есть чистая единая мысль. Тем не менее это единство всегда раздваивается, ибо Ум, т.е. мысль, всегда есть мысль о чем-либо. Поэтому Ум, будучи единым, раздваивается в себе на субъект и объект, на мысль и бытие. Поэтому ум есть и бытие, и мышление одновременно.

Тот же самый ход предлагает и Гегель, но с одним отличием. У Плотина рассудок и разум оказываются разведенными по разным ипостасям. Ум существует на уровне вечности, и противоположности в нем соединяются, поскольку они соединяются в вечности, а рассудок наш действует на уровне Души, где действует время, и поэтому противоположности там разъединяются, и все это венчается Единым, превосходящим всяческое бытие и всяческое понимание. Гегель как бы сплющивает эту пирамиду бытия, показывая, что рассудок, мышление и бесконечность есть одно и то же. Поэтому понятия, по Плотину действующие на уровне Души, и бесконечность мышления оказываются одним и тем же. Исходя из чистой стихии мышления, мы можем вывести все понятия, оперирующие в мышлении. Поэтому сама по себе философия Гегеля уходит корнями в философию далекого прошлого и имеет в себе объективные предпосылки, но в силу специфики она сама оказывается полной различных противоречий.

Итак, мышление всегда есть мышление о бытии. Поэтому, прежде всего, первое представление о мышлении есть бытие. Гегель исходит из этого представления о бытии. Бытие есть чистая неопределенность, чистая стихия мышления, чистая абстракция, чистая мысль и чистая непосредственность, как пишет Гегель. Бытие не имеет никакого определения, есть отсутствие определения до всякой определенности, примерно так же, как, скажем, Плотин описывал единое. Бытие невозможно никак определить и никак описать, поэтому бытие есть ничто, ибо оно несет в себе только лишь отрицательные моменты. Бытие есть то, что совершенно лишено каких-либо определений, а это и есть ничто. Поэтому первая пара тезиса и антитезиса, пара противоположностей, возникающая в гегелевской философии есть «бытие» и «ничто». Они начинают взаимодействовать и вступают в единство, и это единство дает «становление», т.е. переход бытия в ничто и ничто в бытие. Становление есть первая конкретная мысль, первое понятие. Возникает не просто бытие, а наличное бытие.

Не буду развертывать другие категории, как это строит Гегель в своей философии. Для нас с вами не столь важно, как Гегель выводит остальные категории такие, как «для себя бытие», «количество», «чистое количество», «степень», «мера», «тождество», «сущность», «различие», «основание» и т.д. Желающие могут сами посмотреть.

Несколько замечаний по поводу развития этой дедукции категорий, дедукции понятий. В «Науке логики» возникают все те открытия Гегеля, в дальнейшем возведенные в ранг законов марксистско-ленинской философии, а именно закон единства и борьбы противоположностей, отрицания отрицания, перехода количества в качество. Они волей Энгельса были возведены в ранг основополагающих законов, при этом Энгельс взял еще ряд чисто шеллинговских примеров о том, как происходит отрицание отрицания - плюс отрицает минус, затем они вступают в некоторое непонятное диалектическое тождество, диалектическую борьбу и единство. Это уже полная метафизика, натурфилософия, которая не поддается никакой критике — чистая мифология. Корни этой мифологии уходят как в философию Шеллинга, так и в философию Гегеля. Проводя дедукцию категорий, Гегель попутно указывает, что не существует вещи в себе, что сущность всегда, по его словам, светится в себе и поэтому всегда проявляется как явление. Кантовская противоположность между вещью в себе и явлением на самом деле не существует, ибо через явление познается сущность. Не существует противоположности между необходимостью и случайностью, между необходимостью и свободой, ибо они также есть стороны диалектического противоречия, и они так же снимаются в понятиях закона, так же, как понятие сущности снимается в понятии меры.

Структура гегелевской философии замечательна в том плане, что достаточно иметь перед собой оглавление, и сразу многое возникает в памяти. Оказывается, что чистое бытие отрицает само себя и возникает понятие сущности, т.е. бытия определенного, бытия существующего в настоящем мире. Это пара «бытие — сущность», и синтез бытия и сущности есть понятие. Понятие в «Науке логики» есть заключительный раздел работы. Понятие также развертывается из самого себя, и субъективное понятие, т.е. понятие как таковое, понятие, используемое в логике, которым оперируют в суждении, вынужденно отрицает себя, переходит в свою противоположность, т.е. понятие, связанное с природой, с объективностью. Возникает вторая противоположность.

Учение о понятии включает в себя такую триаду — субъективное понятие, объект, или объективное понятие, и идея. Идея есть понятие, которым оперируют в суждении, в чистой мысли, оно отрицает себя и переходит в объективное понятие, соответствующее природе, и возникает идея, объединяющая в себе субъективность, т.е. мышление, и объективность, т.е. природу.

Идея, развиваясь, через жизнь и познание восходит к абсолютной идее, к вершине гегелевской системы. Что такое абсолютная идея? Идея, как единство объективной и субъективной идеи, есть понятие идеи, для которой идея как таковая есть предмет, объемлющий собой все определения. Это единство есть, следовательно, абсолютная и полная истина, мыслящая самое себя. То есть абсолютная идея есть истина как тождество бытия и мышления, тождество объективного и субъективного. Это истина, существующая сама по себе.

Следующее развитие абсолютной идеи: идея отрицает самое себя, переходит в инобытие идеи, в философию природы. Затем возникает синтез идеи и природы в виде объективного духа.

«Наука логики» заканчивается тем, что развитие понятия из самого себя приводит к идее. Идея есть, по выражению Гегеля, соответствие понятия объекту, есть тождество понятия и объекта. Поэтому идея и есть истина в том плане, в каком мы ее обычно понимаем, как соответствие мыслей человека объективному миру. Но Гегель здесь делает уточнение, что истина есть не соответствие субъективных представлений определенного, отдельного человека, но соответствие понятия, которое существует объективно, а не по прихоти отдельного индивида, объекту.

Гегель не случайно использует платоновские термины, показывая, что идея есть форма умозаключения. Идея также развивается, и первая форма идеи есть жизнь, т.е. умозаключение, которое проявляется в некоем конкретном акте познания живым существом. Живое существо не просто живет, но познает, поэтому антитезисом жизни является познание. Познание у Гегеля имеет две формы: познание как собственно познание, и познание как воля. Синтезируются познание и жизнь в абсолютной идее. Абсолютная идея есть уже не просто идея, а, говоря платоновским языком, мир идей, т.е. совокупность всех идей, форма форм (по Аристотелю), аристотелевский Бог как мыслящий сам себя ум, это есть абсолютная идея, т.е. Истина с большой буквы, не конкретная истина, а Истина вообще.

Но истина, как абсолютная идея, есть духовное образование, и она требует для себя некой также свободной деятельности, поэтому абсолютная идея испытывает нужду в некоем акте действия. Действие же ее предполагает творение, создание чего-то, того, что не было бы идеей. Поэтому идея предполагает переход в свое инобытие.

Инобытием идеи как царства духа, царства нематериального, является природа, материя или вещество. Поэтому второй частью гегелевской всеобщей триады является «Философия природы», которая занимает второй том «Энциклопедии философских наук». Абсолютная идея, являясь квинтэссенцией свободы, требует для себя перехода в свое инобытие. Это инобытие идеи и есть природа.

«Философия природы», пожалуй, наимение интересная по всеобщему признанию часть философии Гегеля. Но этому есть вполне объективное объяснение, которое я вам изложу. Структура «Философии природы» также триадична, и состоит она из трех частей — механика, физика и органика. Принцип классификации по тезису, антитезису и синтезу есть принцип движения, принцип формы движения материи. В механике рассматривается движение масс, движение тел, которые мы наблюдаем в мегамире. Физический мир, куда входит и химия, предполагает движение корпускул. Органика есть движение масс и корпускул в их единстве.

Рассматривая механику, Гегель замечает, что движение масс предполагает равнозначность этих масс, массы отличаются друг от друга только по количеству. Равнозначность движущихся масс предполагает количественное их объединение — объединяются эти массы в пространстве и времени, а пространство и время, как известно из очевидных уравнений механики, есть то, в чем осуществляется движение. То есть пространство и время в своем единстве дают материю. Движение, развиваясь, приводит к тому, что появляются тела, имеющие не только количественное, но и качественное развитие. Такими телами являются планеты и светила. Физика, по Гегелю, есть, прежде всего, рассмотрение в своем начале учения о небесных телах. В дальнейшем от изучения небесных тел, деля их на четыре вида — Солнце, Луна, кометы и Земля, которые соответствуют воздуху, огню, воде, и земле, он переходит к четырем фигурам силлогизма.

Таким образом, Гегель приходит к структуре вещества, что позволяет ему перейти к движению корпускул; а объединение движения корпускул и масс позволяет ему перейти к органическому движению. Организм есть не просто движущееся животное, но животное, обладающее обменом веществ, т.е. внутри себя предполагающее также движение корпускул. Органика, по Гегелю, есть синтез первых двух положений — механики, как тезиса, и физики, как антитезиса.

Органика начинается с геологической природы, второй момент - это растительный организм и, как их синтез, животный организм. В животном организме происходит как бы самовозрастание материи до уровня ее самоотрицания. В животном организме происходит такой рост материи, который опять требует для себя перехода уже в свое инобытие, в область духа.

Это вкратце структура «Философии природы». Забегая вперед, прежде чем рассмотреть «Философию духа», позволю себе некоторые комментарии.

Я уже говорил о том, как Гегель и его последователи понимали различие между формальной, диалектической и спекулятивной логикой. О том, что якобы спекулятивная логика, в нашей терминологии — диалектическая, есть высшая ступень логики, которая включает в себя логику формальную. Предлагаю вам рассмотреть на примере двух философов, которых мы с вами изучали (Гегеля и Канта), отличие двух способов мышления.

Канта интересовал механизм научного познания; то, что научное познание существует, для Канта нет никаких сомнений. Поэтому Кант исследует тот метод познания, который существует в науке, т.е. тот метод познания, который дает прирост нового знания. Любой ученый — физик, математик, химик и т. д., всегда работает как бы с чистым листом, он открывает знание. Это знание проходит проверку различными методами, теоретическими, практическими, коллективными и т.д., и в конце концов принимается как истина.

Гегель в своей философии подходит сосем с другой стороны. Возьмем любую триаду — механика, физика, органика; явление, содержание, отношение (из первой части его диалектики); субстанция, причина, взаимодействие; качество, количество, понятие; понятие, суждение, умозаключение. Гегель, выводя из тезиса антитезис и потом объединяя их в синтез, делает некоторую видимость логичности. Но в том то и дело, что это всего лишь видимость. Гегель ни разу не сделал никакого открытия, он все время имеет дело только лишь с известными ему категориями, с известными ему данными. И если речь идет о понятиях, то скорее это некоторая игра, раскладывание определенных понятий по разным полочкам. Он сортирует понятия, причем сортировка происходит не по объективному принципу, а по принципу выдуманному.

Возьмем любую триаду и вместо триады явление-содержание-соотношение поставим любые три положения, скажем, субстанция-причина-взаимодействие. Любой из вас, немного изучив гегелевскую диалектику, без труда скажет, что субстанция есть тезис, причина — антитезис и взаимодействие — синтез. Это есть просто игра. И то, что в «Науке логики» и в «Философии духа» это незаметно, то в «Философии природы» это становится очевидным, потому что здесь Гегель вторгается в область науки. Его философия сравнивается с наукой, которая еще со времен Декарта, с начала XVII века — Лейбница, Спинозы, Канта, всегда считалась эталоном истинного знания, и философия равнялась на науку, чтобы и самой прийти к такому же истинному познанию. Гегель считает наоборот, что философия есть эталон истинного знания, и наука должна подчиняться ему.

Что получилось? Получилась такая чушь — воскрешение античных представлений о четырех стихиях, соответствующих четырем фигурам силлогизма; никакого научного открытия здесь сделать невозможно, потому что, как говорят, философия природы Гегеля похожа на натурфилософские построения Эмпедокла и Анаксагора. Эмпедокл и Анаксагор были людьми, жившими в своей эпохе, и сделали очень много для развития современной им науки. Они строили концепции возникновения жизни, строения космоса, возникновения человека, то, из чего потом возникала геология, биология (как у Теофаста и Аристотеля). Это был поиск, который всегда сопряжен с ошибками. Гегель же в научном XIX веке говорит о том, что «не лезет ни в какие ворота». Это не странность, не ошибка, не то, что можно стыдливо отодвинуть, а это есть проверка диалектического метода на истинность. Диалектический метод показывает, что как только он состыковывается с наукой, то он терпит сокрушительное фиаско. По известному афоризму Козьмы Пруткова «единожды солгавший, кто тебе поверит»; также и здесь — тот, что один раз ошибся в приминении своего метода, тот уже не может испытывать к себе никакого доверия. Метод оказался ошибочным.

С таким настроем мы и рассмотрим третью часть гегелевской триады — «Философию духа». Рассказывая о философии Гегеля, я сам себе изменяю, потому что я взял на себя миссию не судить философов, а пытаться убедить вас в правоте любого из философов, к каким бы противоположным лагерям они ни принадлежали. Я хочу научить вас философствовать, искать и думать. Только лишь в отношении Гегеля я позволяю себе высказать свое отношение, именно потому что философия Гегеля не учит думать. Диалектический метод - это метод ложный. Лишь две школы в истории философии отличаются такой сознательной установкой на ложь — это софистика (против Протагора яростно боролись Сократ и Платон) и гегелевский метод, который взяли в дальнейшем на вооружение марксисты-ленинцы. Это та же самая софистика, тот же самый метод, который позволяет не открывать новые неизвестные истины, а делать видимость объяснения того, что тебе известно. У софистов это было откровенно и отчетливо. Протагор честно говорил, что критерий истины — выгода, что кому полезно, то и истинно; истинно все. Гегелевская философия в этом отношении гораздо более закамуфлирована, она не столь явна, не столь откровенна, как софистика. Поэтому тот вред, который она нанесла через марксизм-ленинизм в конце XIX и XX веке, во многом вызван подделкой под истину. Ложь всегда рядится под истину, потому что диавол всегда старается выглядеть добрым, светлым существом, старается, чтобы его спутали со Спасителем. Здесь частный случай этого всеобщего противостояния сил добра и зла, сатаны и Бога. Я произношу эти слова, полностью отдавая себе отчет, ибо диалектика Гегеля есть та бесплодная смоковница, которая засохла и никаких плодов никогда не сможет принести, кроме разрушения.

Рассмотрим объективно «Философию духа» Гегеля. «Философия духа» помещена в третьем томе гегелевской «Энциклопедии философских наук». Так же, как и другие работы, она состоит из трех больших частей: «субъективный дух», «объективный дух» и «абсолютный дух». Что такое дух? «Для нас дух имеет своей предпосылкой природу; он является ее истиной и тем самым абсолютно первым в отношении ее. В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для себя бытия, как идея, объект в которой, также как и ее субъект, есть понятие». Иначе говоря, дух есть единство, синтез идеи и природы. Поэтому дух существует там, где есть одушевленная жизнь. Сфера действия духа - это сфера действия человека. Человек есть единственное существо, в котором природа и идея соединяются. Причем они не просто соединяются, а сливаются. Отсюда идет развертывание философии духа как субъективного духа, объективного духа и абсолютного духа.

Субъективный дух — это индивидуальный субъект, конкретный человек. Объективный дух — это действие духа в обществе, начиная от минимального объединения, от семьи. Абсолютный дух — это синтез индивида и общества. Отсюда деление каждого из этих положений на свои собственные триады. Субъективный дух состоит из антропологии, феноменологии и психологии. Объективный дух — из права, морали и нравственности. Абсолютный дух — это искусство, религия откровения и философия. Венчает все философия, которая есть синтез искусства и религии откровения.

Несмотря на то, что третья часть «Энциклопедии» по объему равна первой части, Гегель уделяет объективному духу гораздо большее внимание в своей философии, и этому есть ряд подтверждений. Многие из глав этой книги Гегель разрабатывает настолько подробно, что посвящает им отдельные курсы лекций. О субъективном духе есть работа «Феноменология духа». Об объективном духе — «Философия права» (отдельный курс лекций), «Философия истории» (отдельный курс лекций). Об абсолютном духе — лекции по эстетике (четыре тома, изданные на русском языке); по религии откровения (двухтомник по философии религии); по философии изданы в нескольких томах лекции по истории философии. Рассмотрение учения об объективном духе занимает у Гегеля, хотя бы по объему написанных книг и прочитанных им лекций, подавляющую часть всего его творчества. Именно в этой части Гегель оказал на последующую философию очень большое влияние.

Первый этап развития духа есть субъективный дух. Развитие духа начинается в субъекте, в конкретном индивиде. Субъективный дух есть тот момент развития духа, как он существует в отдельном человеке. Первый этап развития субъективного духа есть антропология. Антропология Гегеля рассматривает душу так, как она существует сама в себе. Поэтому Гегель, прежде всего, рассматривает душу, существующую независимо от других.

Известно учение Гегеля о совпадении исторического и логического, что историческое развитие определенной вещи и явления совпадает с логическим ее развертыванием. Поэтому чтобы логически объяснить душу, можно и нужно проследить историческое ее развитие. Гегель останавливается на развитии души, начиная с младенческого, даже с внутриутробного возраста человека. Гегель рассматривает различные состояния души — у младенца, состояния слабоумия, сновидения, рассеянности, идиотизм. Все эти явления Гегеля чрезвычайно интересуют, чтобы показать, где находится предел души, где мы можем увидеть коренное отличие души от остального мира. Если мы покажем отличие души гения от табуретки, то мы еще ничего не покажем. Но, если мы скажем, чем душа идиота отличается от табуретки, то мы действительно найдем сущностное отличие этих двух субстанций. Действительно, душа в самой минимальной ее форме, душа эмбриона, душа спящего человека все равно отличается от неживой природы. Поэтому Гегель исследует в первую очередь маргинальные состояния человека, начальные формы развития души.

Субъективный дух продолжает свое развитие и возрастает до того момента, когда осознает себя, начинает осознавать себя как действительная душа. Гегель рассматривает все формы природной или чувствующей души, к которой можно отнести сновидения или утробное состояние, слабоумие, бестолковость, рассеянность, тупоумие, безумие, помешательство. А действительная душа - это душа нормального человека, душа, достигающая уровня самосознания. Человек, соединяющий в себе все явления души и осознающий себя как субъективный дух, переходит на уровень феноменологии.

Феноменология - это антитезис субъективного духа. Мы уже говорили, что гегелевская система развивается по циклическому методу. И сам Гегель говорил, что неважно, с какого места ее начинать. Ее можно начинать с любого места; на то она и имеет характер замкнутой системы, что с любого места можно развить все остальные элементы. Сам Гегель сделал две такие попытки. Первая работа называлась «Феноменология духа», а вторая — «Энциклопедия философских наук». В «Феноменологии духа» Гегель начинал с факта самосознания. Феноменология духа есть факт самосознания духа, то, с чего начинали многие философы до Гегеля. Вспомним хотя бы Декарта и Фихте. Гегель в «Энциклопедии» пошел по другому пути, по пути более известному, пути Парменида и Платона. Субъективный дух начинает себя сознавать, т.е. ощущать себя как бы со стороны. Почему это есть развитие? Почему это есть антитезис? Именно потому, что душа как бы созерцает себя со стороны, она как бы отрицает себя; душа смотрит на себя со стороны и познает себя как некоторое самостоятельно существующее.

Синтезом является психология, наука, воспринимающая душу в ее целостности — и как душу чувствующую, как имеющую различные маргинальные отклонения, и как душу самосознающую. То есть психология есть синтез и высшая форма развития субъективного духа.

Основной момент в развитии духа есть возникновение разума и свободы. Именно появление свободы есть высший момент развития субъективного духа. Свобода неразрывным образом связана с разумом, поэтому человек, т.е. дух, воспринимает многие свои состояния как некоторые его практические качества — состояние счастья или несчастья, состояние влечения, произвола, воли, насилия и т.д. Поэтому возникает ощущение независимости духа от окружающего его природного мира. Возникает ощущение и состояние свободы, возникает воля. Воля, по Гегелю, есть высший момент развития субъективного духа. «Свободный дух» есть тот последний параграф, который рассматривает Гегель в тезисе «субъективный дух». Воля воспринимается всегда, во-первых, субъективно, но она всегда стремится отрицать себя. Воля всегда стремится действовать, всегда стремится себя проявить в некоем объекте, т.е. стремится к отрицанию самого себя.

Свободная воля стремится проявить себя в мире, объективировать себя, поэтому возникает отрицание субъективного духа, возникает объективный дух, дух, который существует не просто в человеке, но обществе, в котором люди действуют как свободные и разумные существа. Объективный дух есть сфера действия свободных людей, пересечение и столкновение их различных стремлений, желаний и действий. Объективный дух также делится на тезис, антитезис и синтез.

Некоторое пояснение. У Гегеля историческое и логическое существует в неразрывном единстве. Но у Гегеля часто логическое заменяет собой историческое. То, что Гегель показывает развитие некоторой идеи, явления еще не означает, что это развитие было именно таким в истории, проходило все эти исторические этапы. Гегель часто показывает логическое развертывание этого понятия. Если мы говорим «вначале» или «затем», то это не всегда означает, что в каком-то веке было такое состояние, а через несколько лет появилось другое состояние. Иногда у Гегеля это совпадает, иногда бывает и другое развитие. В частности, в отношении объективного духа; здесь чаще всего речь идет именно о логическом развертывании идеи, об объективном развертывании.

Свободная воля человека стремится осуществить себя в некоем объекте, пытается осуществить свою свободу, т.е. пытается чем-нибудь завладеть, что существует вне этой свободной воли. Поэтому возникает понятие собственности и понятие владения этой собственностью. Первое осуществление объективного духа есть право, право на обладание некоей собственностью. Право есть первое действие объективного духа, или первое действие субъективного духа, ощущающего себя свободным, т.е. право приобретения себе чего-нибудь, находящегося во вне.

Состояние права возникает вначале как состояние нерефлексированное, неосознанное, просто как некоторое состояние того, что свободный дух должен чем-то владеть. Но это право одного свободного человека в конце концов сталкивается с правом другого свободного человека и возникает столкновение интересов. То, что мы помним по философии Гоббса или Руссо, по которым первое состояние человека есть состояние абсолютной свободы. Потом, когда абсолютная свобода начинает сама себе противоречить, ибо она предполагает свободу владеть всем, убивать, воровать и т.д., тогда я сам оказываюсь не только субъектом этой общественной свободы, но и объектом абсолютной свободы другого человека. Поэтому и Гоббс и Руссо, а вслед за ними и Гегель указывают, что столкновение этих интересов требует для себя договора. Только с одним отличием; если у Гоббса и Руссо это было чисто историческое развитие, то Гегель упирает на логическое развертывание идеи. Субъективная идея как свободный дух требует для себя некоей собственности, вступает в противоречие с другими субъективными духами и возникает понятие договора.

Вновь возникает противоречие — противоречие между моей субъективной свободной волей, моим желанием владеть чем-то, и договором как некоторой объективной силой, нарушающей мое желание этим владеть. Синтезом, снимающим это противоречие, по Гегелю, является право против нарушенного права. Что значит противоречие? Противоречие в жизни осуществляется как стремление некоего свободного существа нарушить этот договор, т. е. совершить преступление. Возникает желание нарушить право, поэтому синтезом является право против нарушения права. Появляется осознание допустимости поступка или недопустимости его. Пока что это осознание существует лишь на личностном уровне. Например, я хочу себе что-нибудь приобрести. Я понимаю, что эта вещь находится в чьей-либо собственности. Но мне очень сильно хочется эту вещь приобрести, поэтому я хочу эту вещь украсть. Но я знаю, что существует Уголовный кодекс, который предусматривает наказание за это преступление. Я, тем не менее, понимаю, что я прав, потому что эта вещь принадлежит тому человеку не по праву. Он, скажем, украл эту машину (как рассуждал Деточкин в известном фильме). Поэтому я считаю, что я прав, мой поступок по воровству машины не является безнравственным. Происходит переход на некоторый новый уровень отношений — возникает моральность, не просто отношение, регулирующее взаимодействие различных свободных людей по владению некоторой собственностью, а состояние моральности. Или, если кто-нибудь хочет у меня украсть какую-нибудь вещь, я понимаю, что я прав, если буду защищать мою собственность, или свою жизнь, или отстаивать правду; любое деяние всегда будет сопровождаться моей собственной оценкой справедливости или ее отсутствия. Возникает состояние моральности.

В моральности также есть три степени развития: тезис — умысел; антитезис — намерение и благо; синтез — добро и зло.

Умысел рассматривает состояние нравственности просто как некоторый частный поступок. Я хочу украсть определенную вещь, но понимаю, что это не просто нехорошо, а потому что красть вообще нехорошо. Возникает взаимодействие частного и общего. Умысел как намерение совершить некоторый частный поступок оказывается намерением совершить поступок нехороший вообще.

Поэтому антитезисом умысла является намерение и благо, т.е. намерение украсть вообще, чему может соответствовать осознание некой благости и, наоборот, неблагости данного поступка.

Синтезом является добро и зло, т.е. то понимание добра и зла, которое соединяет в себе частный и общий случай, осознание общего представления о благе и конкретного действия. Я понимаю, что красть определенный предмет нехорошо именно потому, что вообще понятие добра запрещает воровство. Отсюда вытекает и этот частный случай.

Гегель показывает диалектику взаимодействия единичного, особенного и общего. Поэтому возникает не просто нравственность, а моральность, т.е. диалектика развития объективного духа приводит к следующему моменту. Напоминаю эти ступени — право, моральность и нравственность.

Право имеет свои три составляющие: собственность, договор и право нарушения права.

Моральность имеет, соответственно: умысел, намерение и благо, добро и зло.

Нравственность мы рассмотрим чуть позже.

Каждый из этих моментов также может быть рассмотрен еще более детально. Этому более детальному рассмотрению и посвящены специальные курсы лекций Гегеля, опубликованные отдельно. В «Энциклопедии философских наук», как правило, Гегель доходит только лишь до второго уровня. Понято, что право, мораль и нравственность есть частный случай объективного духа, а объективный дух есть антитезис философии духа, а философия духа есть синтез энциклопедии всей философии. Понятно, что все время идет уточнение и развитие всех гегелевских понятий.

Возникает нравственность как состояние объективного положения вещей. Оказывается, что моя уверенность, что красть нехорошо, не просто моя личная убежденность, а это объективный закон, закон, существующий в объективном духе, существующий даже более того в абсолютной идее; это есть истина. Гегель здесь впервые (надо отдать ему должное) разделил два понятия, которые всегда считались и до сих пор считаются тождественными, синонимичными. Моральность, или мораль, есть субъективная убежденность в правоте или неправоте определенного действия, убежденность меня как конкретного человека, совершающего конкретный поступок или ведущего определенный образ жизни, т.е. как состояние отдельного субъекта, отдельного духа. Нравственность есть объективное существование некоторых нравственных норм, есть утверждение существования объективных нравственных положений — добра и зла. Нравственность есть синтез права и морали.

Право есть просто стремление свободного духа осуществить себя в некоем поступке. Потом оказывается, что этот поступок может быть оценен как хороший или плохой. Оказывается, что в нравственности снимается противоречие между свободой и желанием делать все, что угодно, и субъективным осознанием того, что это делать нехорошо. Это противоречие снимается тем, что оказывается, что свобода не ограничивается моими собственными внутренними убеждениями, а есть сфера действия духа.

У духа свои собственные законы. Эти законы предполагают действие в добре и зле. Поэтому свобода, по Гегелю, не противоречит необходимости, закономерности. Свобода, как действие духа, есть действие в определенной области, в области духа, а дух также имеет определенную структурированность и действует в своем собственном духовном мире. Поэтому никакого противоречия между свободой и необходимостью не существует. Это только лишь видимость противоречия, существующая между тезисом и антитезисом. В синтезе, т.е. в нравственности, это противоречие между свободой и необходимостью снимается, т.е. оно как бы остается, но и решается.

Нравственность также развертывается Гегелем по определенному механизму. Люди, понимая себя как свободные существа, понимая то, что они в своей свободе ограничены наличием нравственных законов, вступают в общение друг с другом и вступают в различные организации, союзы, различные общественные образования.

Первым, самым элементарным образованием, является семья. Семья - это не просто единство, как подчеркивает Гегель, по половому признаку, как это существует в животном мире. Семья предполагает единство нравственное. Прежде всего, этим объединяющим единством является любовь, т.е. нравственное чувство, которое отсутствует в животном мире. Два существа объединяются в небольшое сообщество, ограничивая свою собственную свободу, ради того, чтобы жить в любви и согласии, т.е. по некоторому нравственному закону. Поэтому семья есть не просто договор. Семья есть единица общества, организующаяся на некоторых романтических началах. Семьи существуют неизолированно, поэтому каждая семья, будучи единым целым, ощущает себя существующей среди других семей.

Если тезис — семья, то антитезисом этого является гражданское общество, которое есть просто набор семей, общество, в котором эти семьи и их члены вступают в определенные экономические, юридические, гражданские и прочие отношения. Возникают различные потребности, возникает потребность удовлетворения этих потребностей, возникает разделение труда, возникает полиция как институт по слежению за порядком, возникает неравенство и т.д. Поэтому возникает необходимость регулировать отношения между людьми и между семьями в гражданском обществе.

Если тезис — семья, антитезис — гражданское общество, то синтезом этих двух противоречащих друг другу явлений является государство; противоречие между семьей и гражданским обществом снимается в государстве. Государство существует, потому что оно существует. Здесь характерный момент гегелевской философии. Всегда есть некий соблазн объяснить последующую ступень предыдущей. Вы от меня ожидали совсем другое, а именно, что государство существует, чтобы защитить интересы каждой семьи. Нет. Государство существует для себя, об этом мы поговорим подробно на следующей лекции.

Вспомним «Науку логики». Все исследование начинается с бытия, которое потом развертывается в наличное бытие, становление, количество, качество, мера и т.д. И в конце концов, абсолютная идея как истина. Неужели можно сказать, что абсолютная идея существует для того, чтобы регулировать отношения между количеством и качеством, переводя их в меру. Нет. Наоборот, отношения между количеством и качеством обусловлены мерой потому, что существует абсолютная идея, все существует в этой идее. А абсолютная идея существует, потому что она существует.

Развитие понятий, по Гегелю, идет к цели, а цель существует сама в себе, сама для себя. В обществе государство есть цель. Все остальное — гражданское общество, семья, субъективный дух, индивид, душа его — все это существует для государства. Гегель в данном случае является наиболее радикальным сторонником государства как организации самодостаточной. Здесь легче всего вспомнить Платона с его утопической попыткой построить идеальное государство. Он говорил, что, если государство будет счастливым, то члены его будут счастливы. Такая же простая формула могла бы быть повторена и Гегелем. Правда, Гегель такой фразы говорить не будет, он скажет еще более жестокую фразу, что государство счастливо, государство есть «шествие Бога по земле»; и даже если в этом государстве одни люди счастливы, а другие нет, то таков замысел Бога; государство без этого существовать не может. Его учение о государстве, как пишет Гегель, является одновременно и теодицией, т.е. объяснением того, почему в этом государстве существует зло. Переходя на уровень государства, мы необходимым образом переходим к рассмотрению гегелевского учения о религии.

Продолжим рассмотрение учения Гегеля об объективном и абсолютном духе. Мы остановились на том моменте развития объективного духа, на котором по Гегелю возникает государство. Государство Гегелем также рассматривается в различные моменты своего развития. Во-первых, государство может существовать как государство для себя, т.е. внутреннее государственное право. Во-вторых, государство рассматривается во взаимоотношении с другими государствами, т.е. внешнее государственное право. Наконец, синтез этих двух взаимоисключающих положений — это всемирная история, т.е. возникновение государства, развитие государства от одной формы к другой и становление системы государств, т.е. различных государств.

Государство неслучайно возникает именно в области объективного духа, там, где действовала и возникала мораль и нравственность. Государство, по выражению Гегеля, есть «действительность нравственной идеи, нравственный дух, как явная, самой себе ясная субстанциальная воля». То есть нравственность, которая существует как совокупность некоторых объективных нравственных законов, объективность, существующая в духе, объективируется на земле в материальном мире как государство. Поэтому государство существует в себе и для себя. Государство есть торжество нравственности, «шествие Бога по земле». Поэтому государство существует постольку, поскольку оно существует. Благодаря тому, что существует государство, существует и нормальная человеческая жизнь, а именно нравственность и право. Государство есть самоцель, которая обладает наивысшей правотой в отношении единичного человека. А наивысшей обязанностью человека является обязанность быть членом государства, быть гражданином.

Государство есть, прежде всего, разумное устройство, есть объективация духа, поэтому есть овеществленный разум. Поэтому государство есть осуществление свободы. Государство не подавляет свободу индивида. Можно подумать, что в данном случае Гегель вступает в противоречие с собой; нет, он верен своему диалектическому методу и находит единство свободы и необходимости в моменте сосуществования гражданина и государства. Государство есть осуществление свободы, а осуществление свободы есть высшая цель разума.

Государство, рассматриваемое как существующее в себе и для себя, есть внутреннее государственное право. Поэтому государство существует как некоторая целостность, как имманентная, т.е. присущая самому себе цель, в которой существует и семья, и гражданин общества. Государство осуществляет в действительности единство единичного, особенного и общего, т.е. человека-индивида, семьи и государства как целостного образования. Государство существует действительно, поскольку, по Гегелю, действительность обусловливается действительностью понятия. Понятие государства возникает диалектично, возникает в момент саморазвития идеи, объективного духа, поэтому государство существует действительно, имея бытие в области объективного духа. Эта действительность государства и обеспечивает ему развитие и соединение в себе всех его составляющих.

В едином государстве тем не менее осуществляются различные, существующие самостоятельно, образования, как, например, власти. Власти являются моментами единого понятия, поэтому они, разделяясь, не расчленяют это единое понятие. Законодательной власти, по Гегелю, соответствует всеобщность, исполнительной — особенность, а судебной власти — единичность. По диалектике единичного, всеобщего и особенного эти три власти существуют в единстве. Гегель, выступая апологетом государства, которое является высшей ценностью, а человек подчиняется ему, странно продолжает эту идею — он оправдывает войну. Гегель указывает, что война с ее состоянием, в котором понимается всерьез суетность временных благ и вещей, есть тот момент, в котором идеальность особенного добивается своего права и становится действительностью. Высокое значение войны состоит в том, что благодаря ей сохраняется нравственное здоровье народа, его безразличие к застыванию конечных определенностей. То есть война как бы способствует жизненности народа, ибо без войны народ застывает в своем развитии, а война способствует историческому развитию народа и государства. Поэтому война, по мнению Гегеля, предохраняет народы от гниения. В качестве примера Гегель приводит, что удачные завоевательные войны не давали развиваться смутам внутри государства, они способствовали большему миру, нежели бы эта война не состоялась. Вследствие войн появляется отдельное сословие воинов или рыцарей, как это было в более древние времена. Это сословие необходимо должно существовать как гарант существования и развития государства.

Но государство, будучи целостным и самостоятельным образованием, существует не только в себе и для себя, но и для других — государства вступают в некоторые отношения друг с другом. Одной из форм этого взаимоотношения является война.

Во внешнем государственном праве государство, прежде всего, является суверенным образованием, поэтому первым абсолютным правом государства является его суверенитет. Если возникает спор между государствами, то, по Гегелю, он может быть решен лишь войной. Хотя даже в войне еще остается объединяющая связь между государствами, в которой они признают друг друга существующими. Так что война есть лишь некий диалектический момент взаимодействия между государствами, она не отрицает существования государств, а подразумевает их существование и поэтому является моментом правового международного определения.

В отношениях между государствами не может существовать и не существует какого-нибудь судьи, потому что все государства являются равноправными в отношении своего суверенитета. Единственным судьей для государств является лишь всеобщий и существующий только лишь в себе и для себя мировой дух. Мировой дух судит государства по своему праву, а его право является наивысшим правом. Это суждение духа о государстве и о государствах происходит во всемирной истории.

Всемирной истории Гегель уделял большое внимание, ей он посвятил отдельный цикл лекций - «Лекции по философии истории». Напомню, что философии истории уделялось не так много внимания в истории философии. Впервые концепцию философской истории выдвинул Августин, у древних греков как таковая эта концепция отсутствовала. Появляется эта идея только лишь с возникновением христианства, с появлением идеи развития мира, его возникновения, некоторого существования в развитии и конца. Для греков существование мира было независящим от человека, хаотичным, подвластным только лишь судьбе, которую невозможно понять, поэтому невозможно и построить философию истории. В христианстве совсем другая концепция. Августин в «Граде Божием» впервые предложил рассмотрение этого исторического процесса с философской точки зрения.

В дальнейшем концепция философии истории появляется и у других философов; в новое время наиболее известная концепция у Гоббса в «Левиафане». Гегелевская концепция является, пожалуй, одной из наиболее серьезных и известных.

Прежде чем рассмотреть философию истории, Гегель рассматривает различные формы существования истории как науки вообще, проводит некоторую классификацию исторических концепций. По мнению Гегеля, существует три вида историографии — это первоначальная история, рефлективная история и философская история.

Первоначальная история не выходит за пределы рассматриваемого предмета, история возникает как первоначальная история. Примеры ее можем найти в творениях Ксенофонта, Цезаря. Эти авторы всего лишь описывают события, свидетелями которых они явились, или пересказывают их по другим источникам, не возвышаясь над ними. В лучшем случае они могут морализировать в отношении тех или иных событий. В произведениях этих авторов тождество духа автора и духа времени достигает полного тождества. Это чрезвычайно важно для исследователя, который через эти произведения может лучше постигнуть дух времени, но само произведение ничего не говорит о самом авторе как об историке, он скорее повествователь.

В рефлективной истории изложение возвышается над историей. Историк уже различает себя и повествование, различается дух времени и дух автора. Первым автором такого плана Гегель считает Тита Ливия, у которого впервые возникает вопрос о смысле истории. Но историк в любом случае сын своего времени, он может анализировать события, сопоставлять их, но не может выйти за пределы своей эпохи. Если рефлективный историк живет, скажем, в XIX веке и описывает античность, то он как бы модернизирует античную эпоху; он не возвышается над своей эпохой, в которой живет и переводит события и идеи чуждой для него эпохи в свою эпоху. Поэтому возникает необходимость изложения путем абстракции. Часто эта попытка осуществляется в рамках самой рефлективной истории, но наиболее лучшая попытка все же осуществляется в рамках философской истории, т.е. философии истории.

Философия истории рассматривает не сами события, а, прежде всего, изучает дух как движущую силу исторических событий. А в этом и состоит цель истории. Историк обязан не столько описывать события, сколько их анализировать и показывать движущую силу этих событий, причиностные связи между событиями, показать необходимость событий, т.е. их действительность. Как мы знаем, по Гегелю, государство разумно, следовательно и история также разумна. История есть история государств, поэтому история действует в разуме. Философ несет миру мысль, что в мире господствует разум, что нет никаких случайных событий, что все, что в мире происходит, есть некоторое проявление всеобщего мирового разума, объективного духа. Поэтому философия истории изучает историю как работу духа, а не просто как набор случайных, не связанных между собой интересных или неинтересных событий.

С этой позиции Гегель и подходит к анализу исторического развития человечества на земле. Как было сказано, история разумна так же, как и вся действительность, как и государство. У Гегеля есть фраза, которую он сказал в «Энциклопедии философских наук», за которую на него часто нападали, поэтому он посвятил ей несколько страниц в «Лекциях по философии истории». Гегель сказал: «Все действительное разумно, все разумное действительно». Гегеля стали упрекать, что тот оправдывает существование всяких безобразий, несовершенств, беззаконий и т.д. Гегелю пришлось объяснять, что эта его фраза не оправдывает, а объясняет существование в мире несовершенства. Здесь с Гегелем трудно не согласиться в правоте его фразы, ибо объяснить можно лишь только то, что разумно; неразумное, иррациональное не подвергается объяснению. Если же мы хотим объяснить существование чего-либо, то мы предполагаем его разумность, т.е. соответствие нашему разуму. Известный, идущий от античности принцип: подобное познается подобным; на этом принципе строится практически вся философия за очень небольшим исключением. Здесь тот же самый принцип показан в действии — если мы хотим объяснить действие духа в мире, в государстве и истории, мы должны предположить, что эта история и события, протекающие в ней, разумны, поэтому они могут быть объяснены. Соответственно, наоборот, — поскольку мы можем объяснить эти события, значит они разумны. Поэтому тезис Гегеля «Все действительное разумно, и все разумное действительно» не означает, что в мире не происходит никаких глупостей. Можно сказать, что разумность и глупость есть лишь некоторые стороны одного и того же мирового разума, диалектического взаимодействия.

Дух, а точнее разум, есть субстанция, есть та среда, в которой осуществляются действия мировой истории и государства. Разум есть бесконечная мощь, есть творческое начало, которое осуществляет действие его на земле. Поэтому деятельным является только лишь разум, а события на земле происходят, поскольку они действуют в разуме. Поэтому разум направлен сам на себя и действует сам в себе; он бесконечен и имеет цель в самом себе. Поэтому и историческое исследование может быть философским, поскольку действительное разумно, а разумное действительно, и история осуществляется в разуме, т.е. в духе, поэтому и историк может использовать свой разумный метод по отношению к событиям мировой истории. По Гегелю, разумность истории и разумность событий и закономерность истории или закономерность событий есть взаимно заменяющие понятия, синонимы. Разумность истории есть закономерность истории. Мы должны противопоставлять именно разумность случайности, незакономерности, а не разумность неразумности.

Разумность мира означает, что в мире нет случайных событий, мир управляется провидением, управляется разумом, духом, Богом. Именно это и имел в виду Гегель. Гегель, можно сказать, фаталист. По его представлениям, мир развивается в соответствии с законом, который, знает человек или не знает, ведет его к цели, известной только разуму. Этот фатализм должен быть принят с некоторой оговоркой, которая будет понятна впоследствии, потому что разумность духа, т.е. его необходимость, не противопоставляется свободе.

Гегель дает следующее определение свободы: «Свобода есть существующая в себе необходимость». По Гегелю, свобода есть внутренняя необходимость. С этой стороны люди, действующие в духе, в разуме, сами являются свободными существами, и чем больше они свободны, тем больше они познают эту необходимость.

Поэтому историю Гегель прежде всего рассматривает как теодицею, т.е. как объяснение того, каким образом существуют в мире несовершенство, зло и прочие безобразия, несмотря на то, что миром правит разум, дух и, в конце концов, Бог. Гегель должен показать, что мир гармоничен, и гармония существует везде, в том числе и в истории. Философская история должна примирить человека с миром. Это примирение достигается через понимание истории. А познавая мир, мы познаем и все его недостатки, познаем отрицательное, и, таким образом, это отрицательное перестает быть отрицательным. Познавая отрицательное постольку, поскольку оно существует, мы познаем таким образом бытие этого отрицательного, т.е. положительный аспект его. Поэтому отрицательное в этом явлении принимает подчиненный характер и исчезает, становясь этим подчиненным. Постижение отрицательного в мире оказывается обяснением и оправданием отрицательного, т.е. некоего зла. Зло в мире существует постольку, поскольку зло необходимо для разума. Видимо разум, т.е. дух, двигая, развивая историю, считаеть необходимым существование на некоторых этапах его несовершенства. О цели разума — позже.

Поскольку история действует в единой субстанциальной основе, т.е. в духе, постольку история едина. Но действующими лицами истории являются народы, поэтому это единство осуществляется как единство народа. Гегель вводит понятие «народный дух» или «дух народа»; это понятие станет чрезвычайно популярным в XX веке, во многом благодаря работам Освальда Шпенглера и некоторым социальным явлениям, произошедшим в истории Европы в XX веке. Но впервые это понятие возникает именно у Гегеля. Народный дух - это народное единство каждого народа, и проявляется оно в единстве социальных образований каждого народа. Мировой дух воплощается именно в духе народа. Особенность мирового духа состоит в том, что на каждом из этапов развития он воплощается в дух какого-то одного из народов. Таким народом может быть, скажем, греческий, римский, а во времена Гегеля таким народом являлась, по его утверждению, германская нация. Если дух народа и замысел мирового разума не совпадают, то народ застывает в своем развитии, если совпадают, то именно этот народ является выразителем исторического прогресса. Такой народ называется всемирно-историческим народом.

История совершается в сфере духа, т.е. познавая историю, человек познает объективный дух, познает то провидение, которое осуществляется посредством мирового духа, т.е. посредством мирового разума, т.е. Бога. Поэтому, познавая историю, человек познает прежде всего Бога. Другой аспект этой проблемы. Сферой действия истории является дух, а субстанцией духа является свобода. Так же, как субстанцией, сущностью тела является тяжесть, как указывает Гегель, так и сущностью духа является его свобода. Поэтому осуществление истории идет всегда по пути осуществления свободы. Дух существует, поскольку он существует; по выражению Гегеля, «дух есть из себя бытие», т.е. дух самодостаточен, он сознает только лишь сам себя, поэтому дух абсолютно свободен. Материя же существует не самостоятельно, она существует в духе, и поэтому она несвободна.

Поэтому всемирно-исторические народы - это свободные народы, ибо именно в духе их народов осуществляется совпадение их с мировым духом, а остальные народы, в которых нет такого совпадения, застывают в рабстве. Поэтому и развитие истории, по Гегелю, есть развитие и прогресс в осознании и в осуществлении свободы. По Гегелю, существует четыре основных периода существования истории — Восточный мир, где напрочь отсутствует свобода; Греческий мир, Римский и современный, т.е. христианский мир, в котором свобода осознается полностью. В христианстве любой человек свободен, и поэтому христианство есть цель развития объективного духа. Как было сказано, свобода является сущностью духа, так же, как сущностью материи является тяжесть, поэтому свобода есть внутренняя необходимость духа; дух сам себя определяет. Поэтому он свободен в определении себя к чему-либо. Необходимость и свобода в духе совпадают.

Человек как существо, синтезирующее разум и природу, состоит из абсолютно свободного разума и подчиняющегося ему материального начала. Человек должен действовать как бы в двух мирах: с одной стороны, он имеет абсолютно свободный разум, с другой — подчиняющееся ему тело. Поэтому человек должен познавать законы разума, его необходимость. Из принципа «свобода есть необходимость, присущая духу», «свобода есть внутренняя необходимость духа» вытекает и принцип «свобода есть познанная необходимость». Человек познает необходимые законы духа, законы разума, сам становится свободным, потому что он соединяется с замыслом разума и духа и действует точно так же.

Но разум действует все-же помимо человеческого сознания и понимания, разум действует часто так, что человек даже не замечает его замысла и хода мировой истории. Гегель вводит концепцию «хитрости разума», ибо цель, которую ставит перед собой разум, и средства, при помощи которых он осуществляет эту цель, часто настолько отличаются друг от друга, что человек может этого не замечать. Одним из средств разума, действующего в истории, являются человеческие страсти. Человек, осуществляя свои страстные влечения, добивается, как ему кажется, каких-то своих целей, мелких или глобальных, а на самом деле, оказывается, что это была некоторая хитрость разума. Разум, объективный дух, ведет себя так, как будто он позволяет людям поступать в соответствии со своими собственными замыслами и целями. А оказывается, что эти случайные человеческие замыслы приводят именно к той цели, которая и была задумана Богом. То есть Бог, как пишет Гегель, подобен умному педагогу, который не насилует волю детей, а позволяет им в процессе игры делать то, что задумал педагог в начале урока, а детям казалось, что они предоставлены сами себе и занимаются своей игрой.

Но это действие Бога в мире несовместимо с человеческим пониманием счастья, ибо оказывается, что человек, движимый своими собственными страстями, добивается своей цели, и таким образом осуществляется замысел Божий. После достижения цели оказывается, что этот человек становится ненужным, он вычеркивается из божественного замысла, и человек оказывается несчастным. Такие личности, которых Гегель называет всемирно-историческими личностями, как правило, несчастливы. Эта ирония истории, эта хитрость разума проявляется везде и всегда.

Почему дух, точнее Бог поступает именно так? Почему Он не может объяснить этой исторической личности Свой замысел, чтобы человек, выполняя замысел Бога, был счастлив, мог заслужить некоторую награду? По Гегелю, этого не может быть, потому что человек должен сам возвыситься до понимания Бога, до Его познания. Человек только лишь тогда становится свободным, когда он постигает деятельность разума, а не тогда, когда ему дается нечто свыше в качестве подарка. Бог не может идти на такие уступки, Он не может дать людям свободу, свобода достигается людьми сама. Поэтому Бог вынужден «хитрить», проводя Свой замысел в мире. Отсюда и зло в мире, поскольку люди не могут понять Божественный замысел и делают не то, что хочет Бог. Люди вполне могли бы построить идеальное государство, если бы знали, что хочет объективный дух, что хочет разум, и действовали бы в соответствии с этим. Но они действуют в соответствии со своими страстями, и Бог вынужден их поступки прилаживать к ходу истории и достигать Своей Собственной цели. Поэтому люди сами виноваты в том, что в мире множество несовершенств и злодеяний. Бог дал разум людям, чтобы они постигали Его замысел, божественное провидение в мире. Люди этим разумом не воспользовались, поэтому Бог и не дал людям рай, ибо это было бы поражением человека, отказом его от обладания этим раем, таким образом это было бы и поражением Бога, Бог не сотворил бы Свое Собственное подобие.

История развивается прежде всего в Европе. Аргументы, которые выдвигает Гегель, в некоторых местах совпадают с аргументами Монтескье. В частности, Гегель повторяет, что Европа имеет наиболее подходящий климат, которого нет ни в Африке, ни в Северной Европе. Но он вынужден объяснить, почему именно Европа, а не Сев. Америка или Восточная Азия, которые имеют тот же климат, тем не менее не порождают исторические народы. Гегель вновь прибегает к понятию духа народов, которое в данном случае является скорее описанием психологии народов. Он пишет, что индейцы Сев. Америки слишком кротки и раболепны; они слишком приближены к природе и поэтому не способны к развитию в обществе. Африканцы не способны созерцать сущность человека, не способны к познанию разума, они не могут существовать в самостоятельном государстве, ими нужно управлять, поэтому колонизация африканских народов вполне оправдана. Рельеф также играет большую роль. Скажем, рельеф Америки, по выражению Гегеля, представляет собой нединамичную форму взаимодействия противоположностей. В другом месте этой же книги Гегель указывает, что будущее будет принадлежать американской нации, не индейцам, а выходцам из Европы, которые привнесут туда дух свободы и дух разума, и поэтому Америка есть страна будущего. А страна настоящего - это Германия.

По Гегелю, история прошла четыре этапа: детство (этап деспотии, существовавшей в восточном мире — Китае, Индии, Персии); юношество, демократия (греческий мир); возмужалость, аристократия (Древний Рим) и зрелость (Германская монархия). Старость здесь понимается не в обыденном понимании, как немощь, а старость как зрелость, как совершенство. Двигателем прогресса истории является свобода, степень осознания и освоения свободы. Эта мысль достаточно здравая; примерно такой же критерий прогресса выдвинет в начале XX-го века Николай Бердяев, который с Гегелем во многом был несогласен. Но такой критерий истории, как степень свободы, он также безоговорочно принимал.

В Восточном мире, в мире деспотии, свободным был один деспот, все остальные были несвободными и осознавали это. Не то, что они находятся в рабстве и недовольны этим; нет, они понимают, что они несвободны по определению своему, по своей природе. Именно поэтому этот мир является детством, и такие страны, которые не в состоянии осознать этой свободы, такие, как Китай и Индия, вообще вычеркнуты Гегелем из исторического процесса, они находятся до истории. У них нет представления о возникновении, развитии и уничтожении государства. Такого рода мифы впервые появляются лишь только в Персии, именно там появляется осознание людьми некоей свободы. Персидская религия, религия дуализма, борьбы добра и зла показывает, что свобода существует для того, чтобы бороться со злом так, как это делает добрый Бог.

В Древней Греции, а затем и в Древнем Риме свободны лишь некоторые. В демократическом и аристократическом государствах наступает осознание того, что некоторые люди свободны. И только лишь с приходом на землю Иисуса Христа и установлением христианства возникает убежденность и осуществляется идея свободы каждого человека. В христианстве свободны все люди.

Таким образом, осуществляется развитие мировой истории. Так Гегель понимает философию истории — как шествие духа, шествие Бога по земле, как прогресс в понимании свободы. Понимая себя все более свободным, постигая задачи и замыслы Бога, человек познает Бога и способствует своему собственному спасению. Поэтому, по Гегелю, это нисколько не противоречит с идеями христианства. Таким разумным философским путем и познается им путь христианского спасения.

На этом Гегель заканчивает рассмотрение объективного духа и переходит к абсолютному духу. Триада философии духа — это субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух. Абсолютный дух есть синтез первых двух положений, и осуществляется он в виде триады — искусство, религия откровения и философия. Именно в этих трех формах осуществляется общественное самопознание разума.. Все развитие идеи направлено на самопознание абсолютной идеи. Она, требуя инобытия себя, переходит в природу, а затем соединяется с ней, продолжает самопознание, и высшее ее достижение, самопознание разума, происходит в абсолютном духе.

Вначале это самопознание осуществляется как искусство, в котором, во-первых, происходит разделение на субъект творения и объект, т.е. творец-художник и его произведение понимаются как противостоящие друг другу, а с другой стороны, творение всегда происходит как индивидуальное творение. Произведение искусства - это всегда произведение индивида, некоего гения, который зачастую сам не ведает, что творит. Через гения работает мировой разум, а гений является некоторым передатчиком замысла мирового разума. Поэтому эта единичность искусства должна иметь своим антитезисом, своей противоположностью всеобщность религии, не просто религии, а истинной религии, каковой является христианство, религии откровения.

В христианстве Бог открывает Себя людям как нечто Всеобщее, абсолютно для Себя и в Себе существующее, и поэтому возникает противоположность между единичным и всеобщим, в форме существования искусства и религии. Эта противоположность единичного и всеобщего снимается философией, которая венчает собой всю пирамиду системы Гегеля. Именно в философии дух постигает себя во всей полноте - в единстве единичного, особенного и общего.

Гегель часто вынужден был оправдываться, ибо здесь легко получить два вида возражения, как и было на самом деле. С одной стороны, возражения Церкви. Любой нормальный верующий человек не будет удовлетворен таким подчиненным положением религии по отношению к философии. С другой стороны, философы начала XIX века, века просвещения, недовольны тем, что философия должна основываться на религии и снимать некоторые ее противоречия, оставляя себе положительное из нее. Поэтому Гегель, сам считая себя христианином-лютеранином, указывал, что в его системе нет противоречия между религией откровения и философией. В данном случае содержание одно и то же. Здесь может идти речь только лишь о том, что в религии Бог открывает Себя людям, а в философии человек познает Бога. Обратная направленность. Примерно так же понимали это различие и схоластические мыслители; например, Фома Аквинский говорил, что религия и философия имеют один и тот же предмет, разнятся методы познания. Если в религии Бог дает некоторые основоположения, открывается в неких истинах, и человек на основе этих положений объясняет мир, то в философии, наоборот, человек, основываясь на своем разуме, постигает некоторые положения и через них восходит к Богу. Фома Аквинский, отождествляя философию и религию, все же указывал, что в религии существует иррациональный, сверхразумный момент, который в философии не может быть познан. К таковым элементам религии относятся все таинства и многие сущностные характеристики Бога, такие, как Его Троичность, Воплощение и т.д.

По Гегелю, непознаваемость Бога есть абсурд. Бог есть разум, и поэтому Он полностью познаваем, поэтому и философия, и религия совпадают. Именно в познаваемости Бога Гегель видит критерий эволюции религии. Религия, по Гегелю, также претерпевает различные этапы своего развития от становления, возникновения ее до прихода к абсолютно истинной религии, христианства.

Первая форма существования религии - это естественная религия (названа Гегелем «естественная религиозность»), в которой человек отождествлял Бога с природой, видел в природе только лишь некоторые силы, отождествлял их с божественным вмешательством и понимал полную и абсолютную свою несвободу. Человек подчинен миру, он является его частью. Говорить о религии в собственном смысле этого слова, о связи человека и Бога на этой первоначальной стадии нельзя.

Первой религиозной форме предшествует колдовство и фетишизм, в которых присутствует наивное представление о духовности. Человек думает, что посредством своих собственных заклинаний, своего собственного разума, он может воздействовать на мир, или почитает некоторые вещи так, как если бы они имели духовное, существующее вне их начало. На этом этапе есть уже некоторое представление о мире как о духовном образовании, поэтому это переходная ступень к появлению собственно религиозного представления, которым является пантеизм.

Пантеизм имеет различные формы.

1. Религия меры (так называл Гегель китайскую религию). В китайской религии Бог отождествлялся с небом, а небо отождествлялось с Правителем Поднебесной. Здесь уже была четкая иерархия — небо, земля, в центре земли — Поднебесная, т.е. Китай, в центре Китая — Правитель Китая, и он является богом на земле, а все остальные - его рабы. Поэтому страх перед Богом - это страх перед Правителем, полное рабство, полное осознание своей собственной несвободы — все регламентировано, человек живет по издавна установленным законам. Главное для такого человека — мера, т.е. распорядок.

2. Религия фантазии. Такое название в своей классификации Гегель дал брахманизму, индийскому монистическому пантеизму. В нем единым Богом является Брахман, а целью религии является соединение человека и Бога, в котором также нет свободы человека, есть как бы уход от своего земного состояния в божественное, подчинение себя Богу, растворение в Брахмане.

3. Следующая форма религии - буддизм, которую Гегель называл «религия в себе бытия». Бог есть чистая абстракция, чистое ничто, и целью религии является соединение с этим «ничто», т.е. уход в нирвану.

4. Переходной религией к следующей форме является религия добра или света, персидский зороастризм, который впервые осознает противопоставление враждующих сил добра и зла. Таким образом, ведется подготовка к тому, что человек также может быть участником мировой борьбы между добрым и злым богом, светом и тьмой, к осознанию человеком своей свободы.

5. Другая переходная форма религии — финикийская религия страдания, религия бога Адониса, которую Гегель назвал «религией жизни». Здесь снимается противоположность добра и зла, жизни и смерти, ибо по финикийским повериям бог Адонис два дня находился в мертвом состоянии и потом сам воскресал, т.е. добро и зло, жизнь и смерть находятся в одном боге. Поэтому, снимая в себе противоположность между двумя богами и приводя эту противоположность к одному богу, происходит снятие противоположности, происходит переход к религии духовной индивидуальности.

6. Египетская религия — религия загадки, в которой также идет подготовка к религии духовной индивидуальности. Главная заслуга этой религии в осознании индивидуального бессмертия. Как пишет Гегель, древние египтяне были настолько поглощены идеей бессмертия, что главной своей задачей считали именно достижение посмертного существования. Что мы имеем сейчас от их дворцов и жилищ? Ничего, кроме камней и грязи. А пирамиды, т.е. гробницы и усыпальницы, стоят и будут стоят века, как справедливо замечает Гегель

7. Следующая форма развития религиозного представления — религия духовной индивидуальности, в которой осуществляется следующая ступень религиозного познания Бога и познания человека. Религия духовной индивидуальности, прежде всего, это иудейская, ветхозаветная религия. Она коренным образом возвышается над всеми предыдущими религиями. В иудейской религии, которую Гегель называл «религией возвышенности», выделяются две главные идеи. Во-первых, идея творения мира из ничего. Одна эта идея может возвысить эту религию над всеми другими, в которых бог может только лишь упорядочивать существующее вне его и поэтому не является Богом. В иудаизме впервые возникает понятие о собственно Боге. Эта идея как бы снимает недостаток этой религии, которым является отсутствие идеи бессмертия индивидуальной души. В этой «религии возвышенности», как отмечал Гегель, уделяется большое внимание человеческому разуму, ибо именно в этом Гегель видел смысл грехопадения человека. Человек, съев плод с древа познания добра и зла, стал таким же, как Бог, и остюда началась история.

Недостатком «религии возвышенности», иудейской религии, является также ее национальная ограниченность, представление об иудеях как о единственных носителях истинной религиозности.

8. Эта национальная ограниченность снимается в последующих религиях, прежде всего, в «религии красоты», в древнегреческой религии. В этой религии любой человек может участвовать в познании Бога. Человек постигает свою собственную сущность, познает себя как существо свободное, и это проявляется в создании подобных человеку богов. Поэтому главное для религии красоты есть духовная свобода.

9. Древнеримская «религия целесообразности» отличается от живой, яркой, живописной религиозности древней Греции. Боги Древнего Рима сухи и серьезны, можно сказать, суровы. Положительно то, что в этой религии главная ее цель - это государство. Но это понимание государства как главной ценности, при отсутствии понимания свободы всех и каждого, переносилось на императора. Поэтому, так же, как в Древнем Китае, император был богом на земле. Возникало противоречие между осознанием человека себя свободным и отождествлением одного императора как бога. Это противоречие снимается в христианстве.

10. Христианство Гегель называет «абсолютной и бесконечной религией». В христианстве осуществляется полное познание человеком своей свободы, хотя не сразу. Вначале человек не может до конца сразу осмыслить свалившийся на него дар. Он создает Церковь, которой передает часть своей собственной свободы. Мировой разум для того, чтобы внести некоторый диалектический момент в это существование несвободы, создает магометанство, целью которого является противопоставление себя христианству. Именно этой цели служат и Крестовые походы и другие формы противостояния христианства и магометанства. Полностью осознание людьми себя свободными в христианстве осуществляется только лишь с приходом Мартина Лютера. Только лютеранство является абсолютно совершенной формой истинного христианства.

Бог - это Троица, и именно в троичности Бога Гегель видит самое главное доказательство истинности триадического метода своей философии. Бог Отец есть тезис, существующий Сам в Себе и для Себя, это существование Бога до сотворения мира. Здесь Гегель проводит популярную идею, которая впервые встречается у Августина, идею разделения мира на царство Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого. Царство Бога Отца - это царство до сотворения мира. Царство Бога Сына - это время до пришествия Иисуса Христа, до воскресения Его и вознесения, ибо после евангельских событий, после того, как Иисус Христос вознесся на небо и соединился вновь со Своим Отцом, произошло вновь возвращение творения мира к своему Творцу. И поэтому это есть снятие противоположности, возникшей до пришествия Спасителя, это есть истинное существование мира, это есть царство Духа.

Как уже было сказано, высшей формой самосознания является философия. Так же подробно Гегель рассматривает развитие философии в своих «Лекциях по истории философии», но мы на этои останавливаться не будем.

Гегелевская философия оказала очень серьезное влияние на последующую философию. Принято говорить, что есть левое и правое гегельянство. Также принято говорить о том, что кто-то воспринял у Гегеля метод, а кто-то воспринял систему. Метод гегелевский — диалектика, был унаследован неогегельянцами, прежде всего Марксом, который критиковал Гегеля за то, что у него система и метод противоречат друг другу, диалектический метод противоречит жесткой триадической системе, в которой все имеет свое собственное место. Маркс как бы довел диалектику Гегеля до абсурда. Если у Гегеля была хотя бы одна здравая мысль о каком-то иерархическом состоянии мира, что в нем есть духовное и материальное начало, есть какое-то соподчинение этих двух начал, и это не подвергается Гегелем диалектическому сомнению, то Маркс и сюда внес диалектику.

Бердяев указывал, что религия Гегеля атеистична, потому что показать, что христианство вырастает из предыдущих форм религиозности, это значит свести христианство к дорелигиозному состоянию. С другой стороны, подчинить христианство философии, разуму — в конце концов, мы можем от христианства и освободиться, доверившись только лишь своему разуму, что и произошло. Хотя сам Гегель мыслил о благих целях, о познании Бога и о философской любви к Нему, но известно, куда вымощена дорога благими намерениями.

Поэтому плоды гегелевской философии весьма и весьма печальны, хотя было много последователей Гегеля и со стороны религиозных мыслителей. Прежде всего нужно отметить английского философа конца XIX века Френсиса Брэдли, представителя идеалистического течения неогегельянства. Увлечение Гегелем было у раннего Ильина (его докторская диссертация), хотя сам Ильин потом отказался от своего гегельянства.

Учеником Гегеля был Людвиг Фейербах, который гегелевскую философию перевернул, в прямом смысле, с ног на голову, сделал то, чего от него и не ожидали критически настроенные диалектики, а именно отказался от понятия Бога. Поскольку у Гегеля разум человеческий и разум Божественный есть один и тот же разум, то поэтому познание Бога — есть познание человеком самого себя. Эту идею Фейербах будет блестяще, четко и логично реализовывать.

**Людвиг Фейербах**

Людвиг Фейербах - последний представитель так называемой немецкой классической философии. Его можно было бы отнести и к последнему представителю философии нового времени и в какой-то мере его можно считать философом, относящемуся к другому пласту периода истории философии, к современной философии.

Общепринятое мнение, что Людвиг Фейербах относится к новому времени, как бы к старой школе. Но, если посмотреть с православной точки зрения, то отличие философии XIX и XX века от философии предыдущего времени состоит в гораздо более резком отходе от религии. Всегда возникает вопрос, нужно ли нам знакомится с такого рода мыслителями, как Л. Фейербах, Ницше, Фрейд, Маркс и другими, которые не просто отрицали религию или критиковали Церковь, как это бывало раньше, а буйно и последовательно отрицали и христианство, и Церковь, и религию вообще. Тем не менее знакомство и изучение этих мыслителей все равно необходимо, ибо для того, чтобы знать корни нашего времени, знать особенности мировоззрения современных людей, необходимо знать мировоззрение тех мыслителей, которые были основоположниками современного XX века.

Всем понятно, почему на курсе догматики или патрологии мы изучаем различного рода ереси. Не потому, что это очень интересно, а для того, чтобы самим не повторить ошибку, какую сделали до нас вольно или невольно христианские мыслители первых веков. Так же и здесь. Во-первых, мы должны знать, чем живут и о чем думают наши современники, а во-вторых, чтобы и самим не сделать ошибок, которые сделали мыслители XIX и XX века.

Огульное отрицание Церкви было нами замечено и у французских просветителей, особенно материалистов. Л. Фейербаха в этом плане можно отнести и к одному и к другому времени. Во-первых, он относится к философии старой, классической, потому что он размышляет еще по-старому. У него проблемы познания, онтологии, проблемы религии ставятся так, как они ставились Декартом, Спинозой, Кантом, Шеллингом, Гегелем — т.е. это старая классическая философия. Поэтому Фейербах считается мыслителем завершающим. Не случайно одна из работ Энгельса называется «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии». Как ни странно, Энгельс верно заметил, что Фейербах показал, к каким логическим выводам может привести развитие классической философии и как из этого одним из следствий вырастает атеизм и материализм Фейербаха. В этом плане Фейербах считается одним из предтечей философии марксизма, которая, как сказал Маркс, смеясь рассталась со своим прошлым.

Кем же был Л. Фейербах в жизни и своей философии? Годы жизни Фейербаха 1804–1872 гг. Родился он в Баварии, в семье юриста — отец его был криминалистом; семья была многодетной и Людвиг был не единственным сыном, выделявшимся своим умом. Вообще эта семья была достаточно интеллигентная и интеллектуальная. В 1823 году Фейербах поступает в Гейдельбергский университет на богословский факультет. Родители прочили ему стезю священнослужителя. Он изучает теологию, но еще в молодости почувствовал, что теология не его специальность. Он начинает читать философские книги, увлекается модным тогда Гегелем. В 1824 году уезжает в Берлин, где тогда преподавал Гегель, слушает его лекции и полностью оставляет теологию, посвящая себя изучению философии. Защищает диссертацию в типично гегелевском духе «О едином, всеобщем и бесконечном разуме».

Уже в диссертации мы видим отход от классического гегельянства — Фейербах уже тогда не признавал христианства как истинной религии. Мы видели в философии Гегеля странное отношение: с одной стороны, взгляды Гегеля никак нельзя назвать христианскими, с какой бы позиции мы к ним ни подходили, даже судя не строго, с другой стороны, Гегель сам себя считал христианином и человеком, открывшим истинную сущность христианства. Фейербах даже такого себе не позволяет, он отрицает христианство как истинную религию, ибо, как он считает в своей работе, христианство принижает чувственное познание мира природы.

После окончания университета он работает в Эрландском университете, читает курс гегелевской философии. Во время своей педагогической деятельности он подвергает философскому осмыслению философию Гегеля. В 1830 году выходит его работа «Мысли о смерти и бессмертии», где подвергается критике христианское учение о бессмертии души и человека, пока с точки зрения гегелевской философии. Из-за этой книги Фейербаха выгоняют из университета, и он, нигде не работая, становится свободным литератором. В период с 1833 по 1838 г. пишет «Историю новой философии». Из этой работы я бы выделил лекции о Лейбнице, где очень точно и живо описана суть философии Лейбница. Здесь Фейербах показал себя как великолепный знаток философии нового времени.

В 1838 году после окончания написания этой работы Фейербах пишет свою работу «К критике философии Гегеля», где заявляет о своем окончательном разрыве с Гегелем. Окончательный разрыв означал признание того, что гегелевская философия, по его мнению, есть перевернутая истинная философия — не материя есть инобытие духа, а наоборот, материальное первично, материализм исторически более прогрессивная философия, а идеальное есть лишь форма существования материального. Он упрекает Гегеля за его идеализм, который, по его мнению, вытекает из абсолютизирования категорий. В 1841 году выходит основная работа Фейербаха «Сущность христианства». Идеи, описанные в этой книге, он развивает дальше и в 1845 году выходит его «Сущность религии». В это же время выходят и другие его работы, в которых он излагает в сжатой форме суть своей философии; это «Предварительные тезисы к реформе философии», «Основные положения философии будущего» и т.д.

С 1841 по 1845 год было наиболее плодовитое время в творческой жизни Фейербаха. После этого он пишет достаточно мало, читает лекции о сущности религии, но уже не в университетах, куда его не допускают, а в частных учебных заведениях. В 40-е годы до него доходит известие о появлении его учеников — Маркса и Энгельса; он читает их труды, даже «Капиталл» Маркса, одобрительно к ним относится. Умер Фейербах в 1872 году, будучи философом-затворником, мало что писавшим и никому уже не интересным. Это было время совсем других философов и совсем других мыслителей — время позитивизма, время зарождавшейся философии жизни, марксизма и др. Основную задачу своей философии Фейербах видел в перемене акцентов. Философия должна открыть сущность человека; именно в сведении философии к антропологии, к очеловечению философии и всего знания он видел главную задачу своей мысли. И в этом же он видел недостаток всех предыдущих философских и религиозных систем.

Философия Гегеля завершает философию нового времени и именно поэтому она ближе всего подошла к этой истине. У Гегеля видно, что человеческий разум и Разум мировой, божественный есть одно и то же. Поэтому Гегель как бы сделал логические выводы из развития всей предыдущей философии и осталось только поставить точку. Поскольку уже из философии Гегеля видно, что божественный разум, объективный, абсолютных дух, абсолютная идея — все они совпадают с человеческим разумом, то, следовательно, первичным и основным предметом человеческой мысли является разум человека или, говоря шире, человек. Поэтому новая философия и есть реализация гегелевской философии, которая должна осуществиться путем отрицания Гегеля, потому что гегелевская философия противоречива сама в себе. Это противоречие состоит в отрицании теологии с точки зрения самой теологии. Гегель пытался понять сущность религии и утверждал, что вся сущность Бога абсолютно вся и полностью познаваема. Именно из этой тождественности человеческого и божественного и видит Фейербах то, что философия Гегеля есть отрицание теологии с точки зрения самой теологии. Теология отрицает сама себя, потому что она сводится к человеческому разуму, божественный разум оказывается ненужным. Но это отрицание у Гегеля проводится пока что с токи зрения самой религии, самой теологии.

Это противоречие и видит в нем Фейербах. По его мнению, философия Гегеля есть вывернутый наизнанку теологический идеализм. Вынося сущность человеческого «я» за пределы этого «я», она превращает человеческое «я» в Бога. Можно сделать отсюда выводы и говорить, что кроме человеческого «я» ничто не существует.

По Фейербаху, не только кризис философии в форме гегелевской мысли приводит к его философии, а это, в первую очередь, кризис религии. Религия, и особенно христианство, развивается, показывая, что это также есть продукт мысли, а не некоторая объективная реальность. То, что это лишь продукт человеческой мысли, Фейербаху говорит простой факт: религия существует только у человека. Ни одно животное не знает религиозности и ни для одного животного Бога не существует. Фейербах рассуждает здесь таким образом: объективный предмет является объективным потому, что он существует для любого живого существа. Скажем, ударить палкой, что собаку, что человека — и тому, и другому будет больно. Так что палка существует и для собаки и для человека. Но Бог есть предмет только лишь человеческого знания. И этот факт говорит, что Бог не есть объективная реальность. Животные Его не знают, и это показывает, что Бога не существует. Следовательно, сущность Бога следует искать в человеке. Здесь как раз Гегель очень полезен, т.к. он открыл главную сущность божественного разума, что он тождественен человеческому разуму.

Именно в этом видит заслугу Гегеля Фейербах. То есть сущность религии ищется в человеке, поэтому антропология есть не только цель развития философии, но и тайна религии, тайна христианства. Бог - бесконечное существо, пишет Фейербах в «Основных положениях философии будущего», ибо это есть бесконечность самого разума. Бог есть необходимое существо, ибо это отражает необходимость интеллекта. Бог есть безусловное вечное существо, ибо вечность и безусловность есть также свойство разума. Бог - независимое существо, ибо в мысли мыслящее существо относится с самим собой. Поэтому то, что является объектом в религии, в теистической религии, спекулятивной (т.е. гегелевской) философии, становится субъектом. Теист мыслит Бога с точки зрения чувственности, а спекулятивная философия показывает, что Бог должен мыслится с точки зрения мышления. Поэтому теология превращает точку зрения в божественную, а спекулятивная философия, наоборот, превращает божественную точку зрения в человеческую. В теологии Бог противоречив Сам с Собой, ибо Он и Человек и не человек, Он и стал Человеком и превосходит любое человеческое понимание. Спекулятивная философия в гегелевской диалектике - это противоречие, которое является противоречием самой человеческой мысли, т.е. противоречие, существующее не в Боге, а в самом человеке. Поэтому спекулятивная философия есть Бог, т.е. чистый дух, реализованный в виде акта мысли. Следовательно, тайна спекулятивного мышления, утверждает Фейербах, есть единство мыслящего и мыслимого, ибо Бог, по утверждению христианства, есть тождество мысли, есть мысль, мыслящая сама себя (правда это, скорее, аристотелевские, томистские мотивы).

Основные идеи своей философии в отношении христианства Фейербах излагает в работе «Сущность христианства», в которой он детально изучает особенности христианского богословия и заодно отвечает на существовавшую уже критику его оппонентов, которую он высказал в более ранних своих статьях. В частности, в предисловии ко второму изданию «Сущности христианства» Фейербах утверждает, что первое издание совершенно не поняли. Считают, что Фейербах просто продолжил линию критики христианства, но он утверждает, что это не критика христианства, а открытие ее сущности. Он не критикует христианскую религию, а, как он утверждает, он поразил в сердце и умозрительную и положительную христианскую философию.

Сейчас религия выродилась настолько, что нравственной осталась одна лишь ложь, истина же безнравственна и ненаучна. А истиной в действительности является человек. Религия (у Фейербаха имеется в виду только христианская) развивается, и это показывает, что она есть проявление человеческого духа. И то, что в конце концов возникает протестантизм, подтверждает, что религия есть продукт человеческой мысли. Протестантизм — способ этого очеловечения, ибо он показывает все логические выводы из христианства; протестантизм верит в Бога только для человека, а не Бога, существующего Самого в Себе. Поэтому и развитие христианства показывает, что истиной является только лишь человек.

Современные богословы, по мнению Фейербаха, сами не знают, что такое христианство, ибо их упреки относятся скорее не к Фейербаху, а к самому христианству. Возражая Фейербаху, они вскрывают еще раз противоречивость религии и тем самым подтверждают истинность доводов Фейербаха. По мнению же Фейербаха, тайна любой религии коренится в существенном отличии человека от животного. Это показывает, что сущность христианства нужно искать в сущности человека, а сущностью человека является его разум. Поскольку отличие человека от животного состоит в его разуме, в сознании, а функция разума состоит в том, чтобы познавать сущность (известно еще со времен Платона и Аристотеля, что разум оперирует понятиями и категориями, которые всегда ищут сущность), то поэтому человек познает сущность, в том числе собственную, и живет как бы двоякой жизнью. Он живет как субъект среди объектов, а с другой стороны представляет самого себя как некоторый объект — человек является и субъектом и объектом. Поэтому человек объективирует себя как субъект. Отсюда возникает противоречие его собственной мысли.

Это и есть основная причина возникновения религии. Человек объективирует свою собственную сущность, он превращает то, что на самом деле является лишь субъектом, в объект познания и считает, что это так и есть. Философы совершали именно эту ошибку — объективировали свою собственную сущность и считали, что эта ситуация соответствует действительности. И этот объект они считали Богом. Поэтому собственная сущность человека оказывается, с точки зрения религиозных людей, абсолютной сущностью, т.е. Богом. В действительности религиозный объект находится внутри человека. Бог человека всегда таков, каковы его мысли и намерения, и сознание человека есть самосознание человека. Бог открывается, по утверждению христиан, человеку, но это откровение есть откровение внутренней сути человека самому себе. Поэтому религия есть первое и косвенное самосознание человека. Косвенное, потому что прямое самосознание человека происходит в философии. Поэтому философия возникает после религии, возникает как следствие религии, потому что религия вырастает из тех же самых предпосылок, что и философия, из самосознания. Но в религии человек мыслит неосознанно, он косвенно осознает, что он познает свою сущность, и это познание объективирует, превращает в Бога. Для Фейербаха ничего не оставалось делать, как зачеркнуть религию, поставить на ее место философию и даже, более того, нужно свести все к человеку, к антропологии.

Таким образом, божественная сущность - это человеческая сущность, очищенная от индивидуальных границ. Если люди и утверждают, что Бог непостижим, то это на самом деле плод современного неверия. Еще Гегель утверждал, и Фейербах с ним согласен, полную постижимость Бога, ибо Бог сводится к своим собственным предикатам. Предикаты таковы: Бог есть Троица, Бог есть любовь, есть разум, Логос и т.д. Поэтому все это показывает, что Бог постижим. Отрицание постижимости Бога есть отрицание свойств Бога, а это, соответственно, означает отрицание самой религии. Поэтому утверждение, что Бог непостижим есть некоторая странная форма религии, это отрицание религии, сохраняющее вид религии.

Тем не менее предикаты Божественного существа известны. В первую очередь, это всеобъемлемость, неисчерпаемость, бесконечная глубина и т.д. — все то, что утверждает положительное катафатическое богословие. Оно сводится к возведению в абсолют различных положительных характеристик — сверхразумность, всеведение и т.д.

Но эта тайна неисчерпаемости Божественных свойств есть не что иное, как тайна человеческой сущности, которая бесконечно разнообразна и бесконечно определяема.

В любой религии, и христианство не исключение, по мнению Фейербаха, Бог и человек противостоят друг другу, являются крайностями. Религия развивается таким образом, что человек все больше и больше пытается устранить это противостояние, человек все больше отнимает предикат у Бога и все больше приписывает себе. Скажем, по сравнению с израилитянами, утверждает Фейербах, современный христианин и вообще христианин, это очень свободомыслящий человек. Поскольку Бог и человек в религии противостоят, являются крайностями, то нужно доказать, считает Фейербах, что разлад человека с Богом является разладом человека со своей сущностью. А разлад возможен лишь там, где сущности раздвоились, но тем не менее составляют единство. Не может существовать в разладе то, что не представляет единства, и это единство есть единство человеческой сущности. А сущность человека есть разум или рассудок.

Поэтому чистая божественная сущность - это самосознание рассудка. Рассудок есть некоторая безличная сила в человеке; в человеке не может мыслить некий другой разум, кроме своего, поэтому и Бог объективен один для всех людей. А поскольку человеческий разум бесконечен, то и Бог представляется как некий бесконечный Дух, вынесенный за пределы индивидуальности и телесности. Человек не может познать сам себя, нельзя объективировать то, что является в действительности субъектом, поэтому разум непознаваем и следствием этого есть утверждение того, что Бог по утверждению многих христиан также непознаваем.

В доказательство того, что сущность Бога есть объективированный разум, Фейербах приводит различные соображения, среди которых можно отметить то, что (мы знаем еще по утверждению Фомы Аквинского) Бог не может сотворить то, что противоречит разуму - Бог не может отменить Сам Себя, не может сделать бывшее небывшим, не может совершить грех, не может сотворить Сам Себя, не может отменить законы логики, не может сделать то, что противоречит разуму. Это показывает, что сущностью Бога также является разум, что Бог сам подчиняется законам разума, следовательно, достаточно сказать, что сущностью Бога, так же, как и сущностью человека, является разум. Следовательно, только лишь о разуме можно и говорить. «Мерило твоего Бога, — пишет Фейербах, — есть мерило твоего разума».

Но Бог, как разум, это еще не есть собственно Бог христиан. Рассудок думает не только о себе, но и о других людях и о других объектах. Рассудок, разум думает о всем, поэтому, кроме разумной сущности религии, должна быть и некая другая. Представление человека как действующего среди других людей означает, прежде всего, представление о человеке как о существе нравственном. Это представление человека себя как существа нравственного приводит к таким же выводам: человек объективирует свою собственную нравственность. Он представляет нравственность как существующую отдельно от человека. Нравственность, очищенная от человеческих индивидуальностей и от человеческой телесности, нравственность совершенная и абсолютная объективируется человеком и превращается в Бога. То есть Бог — это обращенная в абсолютную сущность собственная моральная сущность человека. Эта сущность есть, собственно говоря, совесть, ибо она говорит человеку, чем он должен быть, указывает ему, что он не таков. Сущность человека показывает человеку, что он существо противоречивое, диалектическое, как говорил Гегель. Это противоречие человек пытается решить, выводя за свои пределы одну из его сущностей, показывая себя как абсолютно греховное существо и Бога как абсолютно совершенное существо. Этого делать нельзя, ибо этот разлад есть разложение одной единой греховно-совершенной нравственной сущности человека. А человек пытается ликвидировать этот разлад, видя абсолютное нравственно совершенное существо только лишь в Боге, видя Бога как любящее существо.

Бог в христианстве воплощается для того, чтобы искупить грехи человека. Воплощение Бога в некоторую телесную оболочку в форме человека есть не что иное, как проявление того, что сущностью человека является не только разум, нравственность, но человек есть чувственное существо, есть материальное, телесное существо. Это чувственное представление себя (человека) проявляется в переносе этого же чувственного представления на Бога. Поэтому причиной воплощения Бога на самом деле является представление человека о себе, это потребность человека. Потребность не только гносеологическая, т.е. понимания себя как существа чувственного, но потребность человека в сострадании, потому что человек есть существо не только нравственное, не только мыслящее, не только разум и воля, но и сердце.

Сострадание также объективируется. Воплощение, по Фейербаху, это «слеза Божественного сострадания», т.е. появление человека чувствующего, поэтому человеческого существа. Бог воплощается в человека, потому что Бог есть любовь, как утверждает ап. Иоанн. Это означает, по мнению Фейербаха, что Бог и любовь - это разные вещи. И Бог нисходит до человека, потому что Он подчиняется этой любви. Поскольку Бог и любовь отличаются, то вполне можно сказать, что сущностью самого человека является любовь, поскольку Бог подчиняется любви. То есть любовь побеждает Бога. Эта любовь есть любовь к человеку, т.е. человеческая любовь; человек любит в Боге, прежде всего, любовь Бога к человеку. Это означает, что человек хочет, прежде всего, чтобы его самого любили. Поэтому воплощение Бога есть не что иное, как проявление любви Бога к человеку, а эта любовь есть основание любви человека к Богу. То есть любим мы в Боге, прежде всего, любовь к человеку.

Сущность христианства следует видеть в единстве трех человеческих сущностей — разума, воли и сердца, и истинная сущность христианства вытекает именно из бесконечной сущности разума, из объективации человеческой нравственности и из внутренней потребности к добру. Бог страдает для других, следовательно страдание божественно — тот, кто страдает, является Богом. Бог страдает — значит Бог есть сердце, т.е. источник всех страданий.

Христианство, рассуждает далее Фейербах, утверждает, что Бог есть единство в троичности. Это также имеет корни в сознании человека; человек сам для себя представляет как единство «я» и «ты» — человек познает себя как субъект, т.е. как «я», и как объект, т.е. как «ты». Это единство «я» и «ты» на самом деле представляет неразрывное единство — это тот самый пример, когда можно видеть раздвоение того, что существует в некоем единстве. По причине этого единства «я» и «ты» существуют в некотором общении, что является потребностью человеческого сердца. Поэтому и одинокий Бог исключает потребность любви. В объективации человеком своей собственной сущности происходит раздвоение: кроме Бога Отца, т.е. «я», появляется Бог Сын, т.е. «ты», а вместе во взаимодействии они образуют Дух. То есть, по Фейербаху, в действительности есть только два Лица, а третье Лицо есть их взаимодействие.

Отец и Сын в христианстве понимаются чувственно, со всеми антропоморфными характеристиками, следовательно должно появиться еще и женское лицо. Таким образом проявляется тайна Матери Божией. Бог Сын есть Логос, т.е. Слово. Это также неслучайно, ибо мысля себя, свою собственную сущность, человек мыслит именно в образах; главным средством для мысли человека является слово, речь. Слово есть образная мысль. Таким образом происходит вновь обожествление своей собственной сущности, обожествление слова. Религия представляет себе истинную сущность слова как особую, отличную от человеческого слова сущность.

Таковы основные, существенные черты философии Феейербаха, ибо он рассматривает множество других положений христианства, сводя их последовательно к человеческой сущности. По Фейербаху, главная задача состоит в раскрытии сущности религии. Но это не означает, по мысли Фейербаха, что задача его мысли есть последовательный атеизм. Атеизм для Фейербаха был синонимом безнравственности и аморальности, поэтому нужно не утверждение атеизма, а замена ложной религии истинной. Истинная религия есть истинное знание о человеке, а это знание включает в себя знание его разума, знание его нравственности, его сердца, т.е. умение страдать и сострадать.

Такая религия должна быть основой настоящего общества. Человек должен быть целью любой мысли, любого действия. А поскольку люди существуют в обществе, то единство человека с человеком является главной целью общества, все остальное — лишь формы этого единства. Именно для этого Фейербах и пытается развить свою собственную философию, ибо высочайшим и последним принципом философии является единство человека с человеком. Поэтому новая философия, как утверждает Фейербах, по-существу отличается от старой философии. Старая всегда объективировала то, что являлось на самом деле сущностью человека, новая фейербаховская философия показывает истинную природу этого. Поэтому новая философия есть сам мыслящий человек.

Поражает логичность и убедительность мысли Фейербаха. В доказательство его правоты можно почувствовать некоторый разлад внутри себя, с одной стороны, логичность и убедительность, с другой — какая-то внутренняя неудовлетворенность. Мне показалось, что причины этой неудовлетворенности в том, что мысли Фейербаха в значительной степени мысли правильные, только перевернутые «с ног на голову» (как он сказал о Гегеле). Для любого христианина понятно, что человек есть образ Божий, поэтому представления о человеке могут строится на основе его знаний о Боге. Мы знаем, что именно так рассуждали Отцы Церкви, когда в спорах христологических, тринитарных, в спорах о Божественной сущности, о тайне соединения двух природ в одной ипостаси и т.д., решалась и другая проблема, которая для Церкви была неглавной, но, тем не менее, именно она и решалась, — это проблема определения сущности человека. Таким образом мы можем решить эту глубочайшую тайну, тайну человека, тайну соединения в нем двух природ — души и тела, тайну единства его личности. Лишь тогда мы сможем все это понять, когда до конца поймем и правильно усвоим догматическое православное богословие, когда мы будем твердо знать правильное решение христологических и тринитарных вопросов и все остальное православное богословие.

Поэтому ответ на вопрос о сущности человека неизбежно влечет за собой вопрос о познании Бога, об откровении Богом Своей сущности человеку. Совпадение многих формулировок о том, что бесконечна сущность Бога и бесконечна сущность человеческого разума, сострадание в Боге и сердце в человеке, нравственность в человеке, и Бог есть любовь Это совпадение неслучайно. Это показывает, что человек действительно есть образ и подобие Божие. Поэтому Фейербах просто взял за исходный пункт не то, что было нужно. Он взял за исходный пункт человека, его сущность, и отсюда он попытался вывести божественную сущность. Это нетрудно сделать, потому что, поскольку человек есть образ и подобие Божие, то сходство здесь во многом существует. Беда в том, что человек есть образ Божий, а не есть Бог. Именно вследствие этой гегелевской ошибки Фейербах сводит Бога к человеку. Как говорится на языке математики, тождественность предполагает необходимость и достаточность. Так вот можно вывести человека из Бога, но нельзя вывести из человека Бога, т.е. для познания человеческой сущности необходимо знание божественной сущности, но знание человеческой сущности недостаточно для того, чтобы знать божественную сущность.

Фейербах совершил эту элементарную математическую ошибку. Его мысли кажутся логичными и правильными, только воспринимать их нужно со знаком «минус». Действительно, Бог бесконечен, поэтому человеческий разум бесконечен. Действительно, Бог троичен — у человека также существует троическое проявление его сущности и т.д. Фейербах показывает начало смещения акцентов в начале XIX века, когда анропоцентризм (мы видели еще на примере философии Возрождения) подменяет собой знание о природе и, главным образом, о Боге. В этом эгоизме, анропоцентризме и отрицании объективности Бога возникают многие, если не все, беды конца XIX и XX века.

**Глава: Современная западная философия. Позитивизм**

В этом семестре мы рассмотрим современную западную философию. Она охватывает период с 20-х годов XIX в. до сегодняшних дней. Временные рамки не обусловливают полностью границы культурных рамок, так что мысль, которая положит начало современной философии, начинает зарождаться во времена, когда еще жили Гегель и Фейербах.

В начале XIX в. на первый план выходят совершенно иные философские проблемы, чем в XVII и XVIII в. Хотя линия развития философии не прерывается и современная философия возникает не на пустом месте, но появляются и совершенно новые проблемы, не характерные для предыдущей философии. Это, прежде всего, отказ от философствования как такового. Появляются позитивизм и различные его разновидности — неопозитивизм, постпозитивизм, структурализм, лингвистическая философия и т. д., которые вообще отрицают право философии на существование. Такого же ограничения философии пытаются достигнуть философы-иррационалисты, в первую очередь Фридрих Ницше. Возникает философия жизни, основателем которой считается этот мыслитель, последователями же его являются Дильтей, Зиммель, Бергсон, Шпенглер. На основе философии жизни в 20—30-е гг. XX в. возникает философия экзистенциализма, ставящая проблему человека на первый план. Не проблемы познания, не проблемы истины, бытия, а человеческого существования.

Гораздо большее внимание к человеку, чем ранее, также характеризует философские учения XIX — XX в. Такие философские школы и направления, как философия жизни, экзистенциализм, персонализм, философская антропология, фрейдизм, психоанализ и течения, возникающие на их стыке, типа экзистенциального психоанализа, отличаются прежде всего своей направленностью на исследование личности — не абстрактного человека, не человека вообще, как сущности человека (той проблемой, которой философия интересовалась всегда, со времен Сократа), но именно проблемами личности.

Продолжают развиваться и классические философские школы. Появляются неокантианство, неогегельянство. Неоднократно звучит лозунг «назад к ...» — назад к Канту, назад к Гегелю, назад к Локку, назад к Гоббсу, назад к Декарту. Таким образом возникают различные философские направления. Одно из них — феноменология, основанная Эдмундом Гуссерлем в 10—20 г. XX в. Это наиболее мощное философское направление классического типа, повлиявшее на становление множества других философских течений, прежде всего на экзистенциализм и на экзистенциальный психоанализ.

Для философии XIX—XX в. характерно резкое противопоставление христианству. Это объемлет множество философских течений, но отнюдь не все. Такие течения, как марксизм, фрейдизм, ницшеанство, открыто враждебны христианству. Позитивизм индифферентен к любой религии. Но возникают философские течения и явно христианской направленности. Это персонализм, неотомизм (католическая философия, одним из основателей которой является французский философ-богослов Этьен Жильсон), тейярдизм.

Велик интерес к социальным вопросам. Они поднимаются в марксизме, в философии Франкфуртской школы, в экзистенциализме, прагматизме.

Но мы увидим, что за обилием названий кроются старые философские проблемы. Может быть какая-то мода на название, каждый философ мнит себя гением, создающим свое собственное философское учение, и норовит упрочить за ним какое-нибудь название. Но история распоряжается независимо от желания человека. Только история определяет, действительно ли это оригинальная философская школа или мотылек-однодневка.

Наш курс будет построен на изучении основных философских школ. Мы будем ориентироваться прежде всего на школы, а не на хронологию; точнее — рассмотрение школ и хронологический порядок будут сочетаться.

Мы рассмотрим прежде всего позитивизм, неокантианство, абсолютный идеализм, марксизм, фрейдизм и психоанализ, феноменологию Эдмунда Гуссерля, экзистенциализм, неотомизм, критическую философию Франкфуртской школы, персонализм.

Возникает вопрос: зачем нам нужно изучение современной философии?

Учения, которые я назвал, составляют основу ментальности современного человека. Если вы собираетесь заниматься миссионерской, пастырской, преподавательской деятельностью среди современных людей, то не знать их мысли нельзя. Если вам придется беседовать с ученым человеком («технарем» или гуманитарно образованным, интересующимся философскими взглядами), или с иным каким интеллектуалом, то вам придется разговаривать на философском языке (позитивизма, экзистенциализма, фрейдизма или др.). Для многих людей именно эти идеи являются основопологающими.

К примеру, в прошлом году наш уважаемый президент подписал Указ о развитии Российской психоаналитической школы, как будто других школ в психологии нет. О гештальтпсихологии, теории поля, бихевиоризме в Указе не было сказано, а фрейдизм был выделен, потому что это модно, влиятельно, популярно. Современный человек живет под влиянием таких идолов. Идолы бывают прежде всего умственными, с этими идолами нам нужно бороться, поэтому это нужно изучать. Как отцы Церкви изучали ложные учения, чтобы бороться с ними, так и мы должны знать современные ложные мысли, тем более что даже в них бывают зерна здравомыслия.

Позитивизм

Основателем философии позитивизма является французский философ Огюст Конт (1798—1858). Какое-то время Конт работал личным секретарем Сен-Симона, известного социалиста-утописта.

Основная его работа — «Курс позитивной философии», в которой он кратко изложил свои идеи, затем он выпустил более развернутую «Систему позитивной политики». В «Курсе позитивной философии» можно прочитать две первых главы, они небольшие, легко читаются, ясно и четко написаны.

Учение Конта вводит нас в курс совершенно других, по сравнению с XIX в., проблем. Основная идея, изложенная О.Контом, сводилась к тому, что философия не может быть учением, имеющим свой собственный предмет. Философский поиск истины — это тупиковый поиск, истина отыскивается не философским методом, а научным. Наука давно доказала монопольное право на обладание истиной, философия же до сих пор этого не смогла доказать, более того — до сих пор не существует единственной истинной философской системы.

Если философия и может принести какую-то пользу человечеству, то только в том, чтобы исследовать науку, быть наукой о науке. Собственно философские, особенно метафизические проблемы — это псевдопроблемы. Именно к этому сводится сущность позитивизма, в какой бы форме он ни выражался — в классическом ли позитивизме у Конта, в форме ли последующих течений эмпириокритицизма, неопозитивизма, постпозитивизма, структурализма, лингвистического анализа и т. п.

Употребляя термин «положительная», «позитивная» философия, Конт указывает, что он имеет в виду способ мышления, который опирается только на факт, на позитивные данные, ничего не измышляет. В соответствии с этим Конт постулирует три основных закона позитивизма. Первый закон — основной, по которому развивается вся человеческая культура. Этот закон получил название закона трех стадий. Согласно ему человечество проходит в своем развитии три необходимые стадии — теологическую, метафизическую и позитивную.

На всех стадиях человек стремится объяснить явления природы. На теологической стадии человек не знает истинной сущности явлений, но, пытаясь увидеть и познать ее, видит эту сущность в неких потусторонних силах, в богах.

Впоследствии человек отказывается от этих представлений, понимая, что богов он выдумал по аналогии с самим собой. Тогда человек пытается объяснить природу при помощи не духовных сил, а некоторых сущностей, т. е. переходит на метафизическую стадию. Эти сущности могут быть разными. Это может быть идея, как у Платона, форма, как у Аристотеля, субстанция, как у Спинозы, вещь в себе, как у Канта, объективный дух, как у Гегеля, и т. д.

Конту ясно, что эти сущности есть не что иное, как модифицированные представления о потусторонних силах. Поэтому метафизическая стадия есть частный случай стадии теологической, религиозной. Но вторая стадия все же имеет преимущество по отношению к первой, потому что она более теоретизирована, более широка, более абстрактна, она приближает к третьей стадии.

На третьей, позитивной стадии человек признает, что истина познается только лишь при помощи наук, что науки познают не некую абстрактную истину, некие сущности, а законы. Законы же есть не что иное, как повторяющиеся связи между явлениями. Поэтому наука не выходит за пределы явлений. Именно этот факт осознается человечеством на третьей стадии. Человек понимает, что все знание происходит из опыта, что познаются лишь явления, что разного рода абстрактные сущности есть выдумка и следствие неправильно поставленных вопросов. По Конту, теология и физика (естествознание) несовместимы, поэтому невозможен плавный переход от теологии к физике.

Конт не просто постулирует этот закон, он утверждает, что его можно доказать. Доказывает он исходя из аналогии (как это ни странно, потому что сам он возражал против применения метода аналогии на теологической стадии), утверждая, что каждый отдельный человек в своей жизни также проходит эти три стадии. В детстве каждый человек является теологом, в юности он больше метафизик, а в зрелости понимает, что он больше позитивист. Он осознает, что исходил из преувеличенного представления о своих собственных силах, что на самом деле силы его ограничены и он не может постигнуть того, что постигнуть невозможно. Он в конце концов ограничивает свое познание тем, что дается непосредственно в опыте явлений. Это есть второй закон позитивизма: закон подчинения воображения наблюдению. Наблюдение, сбор фактов — это единственный способ получения знаний. Поскольку у опыта нет границ, то не может быть и речи об абсолютном знании. Нет никакого знания о сущностях, о вещах в себе, знать можно лишь явления, феномены. Задача философа и вообще ученого состоит в ответе на вопрос, как происходят явления, а не почему они происходят. Задача в объяснении механизма действия явлений, механизма происхождений причинно-следственных связей, а не того, почему возникает тот или иной механизм.

Задачей естествознания является открытие естественных законов мира и сведение числа этих законов до минимума. Но сами науки не исследуют методологию своего познания. В этом их беда. Физика занимается своими законами, химия — своими, математика — своими, биология — своими, и они не соприкасаются друг с другом. Ученые не понимают, что на самом деле они оперируют во всех науках одним и тем же методом и открывают одни и те же законы. Познать единство этого научного метода должен прежде всего философ. Именно он должен помочь в осознании единства всех наук, что поможет в открытии других законов, может быть в создании новых наук, как это сделал сам Огюст Конт, создав новую науку — социологию.

Конт сделал вывод о том, что в обществе действуют те же законы, что и в природе. Поэтому и в обществе возможно применение тех же самых методов, что и при исследовании природы. Конт создает науку, которую называет социальной физикой, т.е социологией. Именно Конт является отцом-основателем современной социологии, научного учения об обществе.

Впервые дух позитивной философии, как признает сам Конт, возникает не у него. Эти идеи есть уже у Бэкона, Галилея и Декарта, но у них эти мысли возникают спонтанно, без методологической проработки, да и сами они, особенно Декарт, грешили различными метафизическими построениями. Конт же отличается тем, что он последователен во всем.

Увидев единство всех наук, Конт ставит перед собой задачу построить по-новому классификацию наук, что составило его третий закон — энциклопедический. Его не устраивает классификация наук, которую предложил Бэкон (основанная на человеческих познавательных способностях). Конт справедливо утверждает, что во всех науках человек использует все свои познавательные способности. Поэтому классификация может быть основана на другом принципе. Метод классификации, который предлагает Конт, более количественный, а не качественный, как это было у Бэкона или Аристотеля.

Конт предлагает классификацию, основанную на хронологическом принципе. На первое место он ставит математику, наиболее древнюю науку, далее у него следуют астрономия, физика, химия, физиология и социология, впоследствии он добавил мораль.

Порядок этих наук идет, во-первых, по хронологическому принципу — от древнего к новому; во-вторых, от простого к сложному — математика имеет дело с наиболее простыми объектами, а социология и мораль — с наиболее сложными; в-третьих, от абстрактного к конкретному. Предмет математики — наиболее абстрактный, а предмет социологии и морали — конкретная деятельность конкретных индивидов. Правда, в-четвертых, точность знания в науках по мере возрастания порядкового номера в классификации убывает.

В этой классификации совершенно нет места философии. Ибо философия должна заниматься тем, чем занимаются и другие науки. У нее нет своего собственного предмета, собственного материала; материал для нее поставляют другие науки. Философия изучает метод этих наук и систему их понятий, поэтому философия есть наука о науках, т. е. метанаука.

В таком подходе в философии нетрудно увидеть уже знакомые нам мотивы. Место философии в системе человеческого знания всегда колебалось между двумя полярными точками: или философы считают себя единственными обладателями истинами, а все остальные должны основывать свои знания на философском знании, или наоборот — философия должна быть служанкой чего-либо. «Философия есть служанка теологии» — этот тезис мы встречали у Климента Александрийского, Петра Дамиани, Фомы Аквинского. По сути у Фомы Аквинского и Огюста Конта встречается фактически один и тот же тезис; у того и другого философия занимает подчиненное положение, только у Конта философия является служанкой не теологии, а науки.

Эмпириокритицизм

Впоследствии идеи позитивной философии разрабатываются в Англии Гербертом Спенсером. Конт и Спенсер относятся к первому этапу позитивизма. Второй этап позитивизма возникает в конце XIX в. и связывается с именами австрийских философов Маха и Авенариуса. По поводу этих философов написана «великая книга» В.И.Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», которую был обязан читать любой несчастный студент в советское время. Из этой книги он понимал лишь одно, что это были страшные люди, что ничего умного они сказать не могли, но ничего другого из этой книги студент также не мог вынести.

Вкратце характеризуя идею эмпириокритицизма, можно сказать следующее. В конце XIX в. происходят серьезные открытия в области физики. Прежде всего это открытие радиоактивности и открытие квантово-механического строения вещества. Вследствие этого возникает представление о том, что материя исчезает. Оказывается, чем глубже физик проникает в тайны познания материи, чем глубже он погружается в микромир, тем отчетливее ему представляется, что материи как таковой, в нашем понимании этого слова, нет — материи как вещества, как того, что воздействует на наши органы чувств. Поэтому возникает кризис в физике, связанный с тем, что у физики как бы исчезает ее собственный предмет — вещество. Физика всегда занималась изучением материальной природы, а поскольку природы как таковой нет, то нет и предмета для изучения.

Этот кризис по-разному пытаются решить Мах и Авенариус. С одной стороны, философы эмпириокритики, т. е. философы-позитивисты второго этапа, утверждают, что этот кризис вызван именно тем, что в умах физиков, в умах ученых устоялись старые философские предрассудки. Эти предрассудки и привели к возникновению кризиса в самой физике.

Основным предрассудком является учение о материи. Материя есть не что иное как некое философское понятие, понятие о субстанции. Еще Конт показал, что такого рода понятие, как субстанция, есть не что иное как абстрактная метафизическая сущность, уводящая нас от познания фактов, от познания явлений. Наука же занимается познанием явлений, а не метафизических сущностей, каковой, в частности, является материя.

Физик должен отказаться от привычного понимания материи. Физика должна исследовать только факты, опираясь на опыт. Философия же должна помочь физике в анализе ее опытного метода (отсюда название второго этапа: эмпириокритицизм — критика опыта). Наука должна быть не рассудочной, а опытной, тогда никакого кризиса не возникнет. Есть опытное понимание микромира — будем его изучать, не выдумывая никаких абстрактных метафизических сущностей, какой является материя. Вот позитивистское решение этого кризиса.

Было бы несправедливо говорить, что это решение было бесплодным, поскольку именно такое представление о науке подвигло Альберта Эйнштейна на создание сначала специальной, а потом и общей теории относительности. (В теории относительности главную роль играет наблюдатель, относительно которого происходят все движения в мире: равномерные, прямолинейные, ускоренные и т. п.)

Неопозитивизм

В ХХ в. возникает третий этап развития позитивизма, который характеризуется различными направлениями.

Прежде всего позитивизм связан с идеями Людвига Витгенштейна и Венского кружка. Витгенштейн — австрийский философ, стоящий несколько особником, его перу принадлежит известный «Логико-философский трактат», в котором наиболее отчетливо изложены идеи неопозитивизма. Такие же идеи разрабатывались в Венском кружке.

Венский кружок создан Максом Шликом (учеником Маха) на кафедре философии Венского университета. Программный документ вышел в 1929 г., называлась эта работа «Научное познание мира. Венский кружок». В Венский кружок входили, кроме Макса Шлиха, Отто Нейрат, Вайсман, Курт Гедель (известный математик, своими теоремами о непротиворечивости и неполноте внесший весьма значительный вклад не только в математику, но и в философию) и Рудольф Карнап.

Кроме Венского кружка к неопозитивизму примыкают также Львовско-Варшавская школа и Берлинский кружок (Берлинское отделение Венского кружка). Берлинское отделение называлось Обществом эмпирической философии.

Основные идеи неопозитивизма были изложены Витгенштейном в «Логико-философском трактате».

Целью философии, как пишет Витгенштейн, является логическое прояснение мысли. Философия есть прежде всего критика языка. Ибо истина всегда выражается в языке. Проблемы же возникают вследствие того, что мы неправильно пользуемся нашим языком.

Почему математика достигает абсолютной истины, с которой никто не спорит? Почему все считают ее образцом научного познания? Именно потому, что математика разработала свой математический язык. Любая другая наука должна также следовать этому методу и создать свой идеальный язык, тогда отпадут все псевдопроблемы и разногласия, возникающие не только в философии, но и в науке.

Таким идеальным языком науки может быть лишь некая комбинация символов, содержащих смысл, а не бессмыслицу. Эти символы должны иметь абсолютно однозначный смысл. Предложения науки должны быть атомарными и независимыми друг от друга. А отношения между предложениями не должны зависеть от смысла этих предложений, они должны быть внешними, формальными. Эта идея явно высказывалась уже Аристотелем, создавшим формальную логику.

Создание идеального языка науки является шагом на пути создания истинной онтологии, поскольку язык есть образ мира. Это действительно так, поскольку мир выступает как совокупность фактов, а не вещей. Для человека мир есть прежде всего совокупность фактов, именно факты в логическом пространстве познающего субъекта составляют его мир. Факт — это и событие, и предложение, и мысль.

Человек создает образ факта, а логический образ этого факта есть мысль. Мысль имеет сходство с действительностью, но это сходство состоит в логической форме. Логический язык есть образ мира.

Таким образом Витгенштейн доказывает, что язык существует не сам по-себе, а отражает конкретный мир. Только идеальный язык соответствует реальному конкретному миру — язык, основанный на фактах, на атомарных предложениях, на атомарных суждениях. В науке можно говорить лишь о том, о чем можно говорить: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Поскольку говорить можно, лишь используя атомарные предложения, имеющие в своей основе факты, то об этом и нужно говорить, об остальном следует молчать и не говорить разного рода бессмыслицу и ахинею, как это делают философы и создатели метафизических систем. Тогда и исчезнут метафизические проблемы как псевдопроблемы.

Впоследствии Витгенштейн отойдет от идеи создания идеального языка в науке, мета-языка, и придет к выводу о необходимости изучения реального языка, изучения его семантики и синтаксиса, поскольку создание идеального языка приводит к различным неразрешимым проблемам.

Идеи Витгенштейна оказались созвучными школе Венского кружка, основным представителем которой являлся

**Рудольф Карнап.**

В 1930 и 1931 гг. выходят две статьи Рудольфа Карнапа: «Старая и новая логика» и «Преодоление метафизики логическим анализом языка». В этих статьях была изложена программная линия развития философии логического позитивизма. Именно так стал называть себя позитивизм в начале своего третьего периода — неопозитивизма.

В первой статье Карнап указывает, что логика — единственно истинный метод философствования. Вся философия должна сводится только к логике, т. е. к логическому анализу предложений и понятий эмпирической науки. Самого предмета у философии нет и быть не может. Вся философия должна сводится к логическому анализу предложений и понятий науки, причем наука понимается только в эмпирическом ее содержании. Только те предложения имеют смысл, которые имеет своим референтом опыт.

Философствование может совершаться только в связи с эмпирической наукой. Сущность философского познания, в отличие от самой эмпирической науки, состоит в уяснении смысла предложений эмпирической науки путем логического анализа. Философии как отдельно существующей теоретической системы нет. Философия есть средство логического анализа языка науки; своего собственного языка у философии нет. Она берет свой метод и свой предмет из научного познания.

Все философские школы оказываются ложными, а поскольку они претендуют на обладание своим собственным методом, то они оказываются ложными не только по содержанию, но и бессмысленными по своему методу. Вся философия как метафизика оказывается не выдерживающей никакой критики.

Нельзя, утверждает Карнап, спрашивать о сущности процессов, о сущности явлений вне или позади самих этих явлений. Можно рассуждать только о явлении, о том, как нечто происходит, а не почему происходит то или иное событие, какая сущность лежит в основе этих событий.

Для того, чтобы объяснить, каким образом философия может помочь уяснению своего логического и понятийного языка, Рудольф Карнап выдвигает принцип верификации — основной принцип неопозитивизма. В связи с этим Карнап вводит понятие протокольного предложения. Задача логического позитивизма состоит в том, чтобы попытаться свести все предложения научного знания к протокольным предложениям, т. е. к тем предложениям факта, которые дальше уже не могут разлагаться ни на какое другое более мелкое предложение. Протокольное предложение — это предложение, соответствующее некоему факту, атомарное предложение. Это атомарное предложение должно быть проверяемо на опыте, должно иметь своим референтом опыт.

В этом и состоит принцип верификации, т. е. в том, что любое предложение науки является истинным тогда и только тогда, когда оно может быть сведено к предложениям факта, к протокольным предложениям. Любое предложение должно быть в состоянии проверенным путем спускания по некоторым иерархиям этих предложений, сводя все к предложениям факта. В конце концов мы получим протокольное предложение, которое непосредственно проверяемо на опыте. Если же предложение невозможно свести к такому протокольному предложению, то оно, следовательно, не имеет никакого смысла. Такие предложения сплошь встречаются в философии.

Понятие имеет смысл тогда и только тогда, когда оно встречается в протокольном предложении. Если понятие употребляется вне протокольного предложения, то это понятие окажется бессмысленным. Такими понятиями наполнена философия, к ним Карнап относит понятия «дух», «материя», «сущность», «субстанция», «принцип бытия», целые предложения (типа «Я мыслю, следовательно я существую»).

«Принцип бытия» — это начало бытия. У Фалеса, как утверждает Карнап, это слово еще имело под собой некоторый смысл, оно было включено в протокольное предложение, Фалес имел в виду конкретное чувственное вещество — воду. Впоследствии, в элейской школе под словом «начало» стало пониматься нечто неопределенное, несводимое к протокольным предложениям. Философия в дальнейшем стала погрязать в лжетерминах, за которыми не скрывается никакое научное знание, псевдопонятих. Если философы хотят показать, что их понятия не являются ложными, они должны показать те протокольные предложения, в которых они могут существовать. Если не смогут показать, то это — псевдопонятия.

К таким же словам относятся и термины традиционной естественной теологии, в первую очередь слово «Бог». Оно также, по Карнапу, не имеет референта в опыте, поэтому оно бессмысленно с точки зрения научного знания.

Карнап исследует более подробно предложения философского языка, которые могут содержать не только ложные и и псевдопонятия, но могут быть неправильно построены. У них может быть нарушен синтаксис — как грамматический, так и логический.

Пример нарушения грамматического синтаксиса, по Карнапу, имеется в предложении «Цезарь есть и», в котором явно нарушены грамматические правила, поэтому это предложение бессмысленно.

Логический синтаксис также может быть нарушен. Предложение «Цезарь есть число» также бессмысленно, потому что в нем нарушено логическое правило построения продолжения.

Все предложения науки должны быть правильно построены с точки зрения синтаксиса.

Карнап рассматривает самое знаменитое философское предложение «Я мыслю, следовательно я существую». Оно состоит из двух частей: «Я мыслю» и «я существую».

В первой части, «Я мыслю», утверждает Карнап, нарушен грамматический синтаксис, здесь отсутствует предикат. Декарт должен был сказать: «Я мыслю нечто», но не сказал, и фраза повисает в воздухе. Поэтому первая половина фразы бессмысленна. «Я существую» также неправильно построена, потому что существовать может только лишь предикат, а не субъект. Связь этих двух частей также неправомочна, ибо делается неправильное отождествление двух «я»: в «Я мыслю» под «я» имеется в виду субъект, а в предложении «я существую» — предикат, поскольку говорится о существовании «я».

Таким образом, в фразе «Я мыслю, следовательно я существую» нарушен и грамматический, и логический синтаксис. Это предложение, с одной стороны, неверифицируемо, а с другой — построено по логически, синтаксически и грамматически неверным правилам, следовательно, это предложение бессмысленно. Значит, на его основе не может быть построена никакая философская теория.

Карнап делает более общий вывод, что в правильном языке вообще не может быть построена никакая метафизика. Задача позитивизма, задача философии состоит в том, чтобы найти пути построения правильного научного языка.

Карнап выделяет пять типов предложений; три типа из них — это научно-осмысленные предложения: 1) тавтологии (A=A) и аналитические суждения Канта, 2) заведомо ложные предложения — контрадикции (противоречия) и 3) эмпирические предложения, т. е. все предложения, которые можно верифицировать. Все остальные предложения оказываются неверными. Среди них: 4) бессмысленные предложения (тра-та-та, блям-блям и т. п.) и 5) метафизические предложения.

Логический позитивизм должен ответить на вопрос: к какому типу предложений относится то или иное предложение, и должен помочь или негативно, т. е. устранить бессмыслицы, или позитивно, т. е. найти правильный метод построения логического языка.

Метафизика, с точки зрения Венского кружка, лишена какого-либо научного смысла. Она содержит нечто, но что именно? Карнап не отождествляет, разумеется, бессмысленные и философские предложения. Отличие между ними в том, что эмпирические предложения служат для объяснения явлений и вещей, а философские — для выражения чувства миросозерцания. Для выражения этого чувства существует и другой способ — искусство. Искусство, по Карнапу, это адекватное средство для выражения чувства жизни, а философия — неадекватное средство. По образному выражению Карнапа, философы — это музыканты без музыкальных способностей. Иначе говоря, философ хочет выразить свое чувство жизни, но не может этого сделать потому, что его средство для выражения неадекватно. С этой точки зрения философия оказывается беспомощной, она не может дать ни научного знания, ни эмоционального.

На самой первой, вводной лекции я говорил, что философия не может называться ни наукой, ни искусством, ни одной из форм религии. Философия есть философия.

Карнап, можно сказать, пришел к такому же выводу. Он, правда, утверждал, что поскольку философия несводима ни к науке, ни к искусству, ни к чему иному, то философии вообще не должно быть, кроме той, что служит целям научного познания.

Философия логического позитивизма оказалась достаточно влиятельной, хотя впоследствии столкнулась с серьезными трудностями и стала развиваться в нескольких направлениях. С одной стороны, Карл Поппер выдвинул принцип фальсификации взамен принципа верификации, а с другой — возникла философия лингвистического анализа.

Почему позитивизм не смог остаться на точке зрения логического анализа? Дело в том, что позитивизм сразу же столкнулся с проблемой общезначимости протокольных предложений. Почему протокольные предложения должны быть общезначимыми? Протокольные предложения есть не что иное, как констатация того, что некоему субъекту кажется в некотором его опыте. Но еще древние скептики совершенно справедливо утверждали, что все живые существа ощущают по-разному, приводя массу примеров — упоминая о дальтониках, больных желтухой и т. д.

Таким образом, проблема общезначимости протокольных предложений сталкивается с проблемой индуктивного знания. Если я утверждаю истинность некоего протокольного предложения, то я утверждаю, что оно обладает абсолютной истинностью. Но опыт всегда ограничен, всегда дает некое индуктивное знание, поэтому для того, чтобы иметь абсолютно истинные знания, я не должен выводить его из опыта. Вспомним критику индукции Ф. Бэконом, Декартом или Паскалем, которые, хотя и по-разному, считали, что индуктивное знание никогда не может быть образцом абсолютно истинного знания.

Так что опытное знание, лежащее в основе принципа верификации, оказывается не столь уж и абсолютным.

Сторонники логического позитивизма, решая проблему общезначимости протокольных предложений, не нашли ничего лучшего, как решить ее путем конвенционализма, т. е. договора. Так, то, что трава зеленая, люди просто договорились, хотя какого она цвета на самом деле — неясно. Другого выхода, находясь на точке зрения опытного знания, найти нельзя. Действительно, мы не можем познать сущность той же самой травы. Она нам является как имеющая какой-то цвет. Мне, может быть, в силу особенностей моих зрительных рецепторов, она кажется красной, но по соглашению я называю ее зеленой, как называют ее все.

Однако проблему индуктивности и объективности истины ссылкой на конвенционализм не решишь. Эта проблема более глубокая. Не решишь так и проблему самого принципа верификации. Действительно: а сам принцип верификации — это протокольное предложение или нет? Можно ли верифицировать принцип верификации? Если оно научное, то оно должно быть верифицировано. Если же его нельзя верифицировать (а его нельзя верифицировать), то оно ненаучно.

Получается замкнутый круг. Принцип верификации оказывается догматичным, метафизичным, философским, но не научным, ибо сам он неверифицируем. Неверифицируемым оказывается и множество других предложений, причем, как правило, самых главных предложений, основных — т. е. законов.

Никогда нельзя проверить закон в чистом виде. Действительность его проявлений настолько богата, что вычленить из того многообразия явлений, в котором он проявляется, совершенно невозможно. Тем более невозможно верифицировать закон, т. е. всеобщий принцип. Если Ньютон говорит, что любое тело массой m, на которое действует сила F, будет двигаться с ускорением a=F/m», то как мы проверим этот закон, утверждающий справедливость для любого тела. Это уже выходит за рамки опыта. Но в этом и состоит смысл науки — в нахождении именно всеобщих законов.

Принцип верификации оказался сложным порождением, скорее приводящим к большому числу проблем, чем дающим решение. Сам Карнап впоследствии отказался от принципа логического позитивизма и стал выдвигать теорию логических каркасов.

Теория может быть истинной в разных языковых каркасах. Необязательно существует некий один-единственный логически правильный язык. Более того, построение такого идеального логического языка приводит к неразрешимым проблемам, парадоксам. Еще Бертран Рассел указывал, что в любом формально непротиворечивом языке всегда существуют парадоксы. Для того, чтобы решать эти парадоксы, нужно выходить за пределы этого языкового конструкта.

К этому пришел и Карнап, когда выдвигал теорию языковых каркасов. Разные научные системы могут строится на основании разных языковых каркасов. Главное, чтобы этот каркас был правильно построенный, тогда научная теория оказывается истинной. В связи с этим появляется проблема объективности истины. Получается, что истина только лишь когерентна, что критерием ее является непротиворечивость, правильность построения теории, но, по всеобщему убеждению, непротиворечивость — не единственное свойство истины. Истинное высказывание должно соответствовать и некоему объективному состоянию вещей. Из теории же языковых конструкций это совершенно не следует.

Стали отказываться и от теории языковых каркасов. Витгенштейн и другие философы выдвинули концепцию о том, что философия должна исследовать реальный язык. Слово имеет значение не в некоем абстрактном языке, а в реальном, конкретном, существующем человеческом языке. Возникают сложности из-за того, что мы не можем правильно осмыслить текст, в котором встречается некое слово. Наш язык настолько многогранен, настолько неисследуем, что мы, сами того не замечая, часто не замечаем его различные нюансы, скажем, путаем местами субъект и предикат, одно слово подменяем другим.

Задача философии состоит не в построении идеального языка, а в исследовании реального конкретного языка, в прояснении этого языка. Возникает философия лингвистического анализа. Сейчас это одно из наиболее влиятельных направлений в современном позитивизме.

Другое направление — постпозитивизм Карла Поппера. Поппер — известный английский философ, оставивший весьма заметный след в западной философии, — предложил другой принцип, принцип фальсификации. Как указывал сам Поппер, в молодости, которая приходилась на 10—20-е годы XX в., он интересовался идеями марксизма-ленинизма. Его поражало, почему же эти идеи так вдохновляют массы, почему же марксизм-ленинизм оказался настолько притягательным не только для людей, но и для философов и ученых?

Поппер заметил, что главная особенность, которая привлекает людей в марксизме-ленинизме, состоит в том, что марксизм объясняет все. Это-то его и насторожило. Наука не может объяснять все. Наука на то и наука, что она объясняет только то, что может объяснить.

В 30-х годах австрийским математиком Куртом Геделем были доказаны две теоремы — о непротиворечивости и обратная теорема о неполноте, которые утверждают, что любая непротиворечивая система неполна и, наоборот, любая полная система всегда противоречива. Если мы утверждаем, что научные знания построены логично и непротиворечиво, то тем самым мы утверждаем, что она неполна. Она не может объяснить все. Физика не может объяснить особенности душевной жизни. Физика имеет свой узкий предмет так же, как математика, химия, биология и т. д. Биолог не обязан объяснять механизм взаимодействия атомов в организме животных. Этим занимается другая наука. Теория, которая объясняет все, противоречива, следовательно ненаучна.

В этом и состоит принцип фальсификации Поппера. Научное знание должно быть фальсифицируемо, т. е. знание является научным тогда и только тогда, когда его можно опровергнуть. Его можно не то что опровергнуть вообще. Научное знание должно быть опровергаемо, т. е. фальсифицируемо в принципе. Оно должно подвергаться опровержению, давать возможность с ним спорить. Такое знание есть научное знание, только такое знание дает прирост научного знания. Истина, как известно, рождается в споре, в умении опровергать положения и защищать их.

По Попперу, существует несколько видов теорий, которые выдают себя за научные, но в соответствии с принципом фальсификации таковыми не являются. Поппер называет три вида таких теорий: это научный коммунизм, гегелевская диалектика и фрейдизм. Они все нефальсифицируемы по своему определению.

Почему не фальсифицируем научный коммунизм? Попробуйте возразить адепту научного коммунизма, что он не прав. Вы услышите о себе много интересных слов — о том, что вы льете воду на мельницу мировой буржуазии, что вы защищаете интересы господствующих классов, что вы не понимаете своего пролетарского происхождения — все, что угодно, но не по сути дела. Аргумент не воспринимается в принципе, с таким человеком невозможно спорить. Это в принципе ненаучная аргументация. Коммунизм по своей сути ненаучен.

Так же ненаучен фрейдизм. Попробуйте сказать психоаналитику, что он неправильно провел с вами курс лечения. Психоаналитик вам задумчиво скажет, что, видимо, у вас было трудное детство, что, наверное, неправильно строили отношения со своей матерью, что невроз, вызванный эдиповым комплексом, не до конца подавлен, что нужно проанализировать ваши сновидения и т. д. Спор здесь тоже невозможен, поэтому и фрейдизм не является наукой.

Третий пример — это гегелевская диалектика. У Поппера есть очень хорошая статья «Что такое диалектика». Тем, кто любит строгость мышления, я бы рекомендовал эту статью. В ней Поппер совершенно верно усматривает сущность диалектики в утверждении единства противоположностей и указывает, что из положения, что истинно «а» и «не а» (из отрицания известного закона непротиворечия), можно вывести все что угодно. Исходя из принципа «а» и «не а» можно доказать, что мы находимся на лекции по физике, что Сократ — наш современник и т. д. Это принцип ненаучный. Если мы считаем истинным некое положение, то мы знаем, что противоположное ему суждение ложно. Логика, основанная на нарушении основных формальных законов — закона исключенного третьего и закона непротиворечия, может привести к каким угодно выводам. Поэтому диалектический метод также ненаучен, ибо он может доказать все. С человеком, оперирующим в своем мышлении диалектическим методом, спорить также невозможно..

Несколько слов об отношении позитивизма к религии, в частности — к христианству. Как мы заметили, позитивизм иногда употребляет религиозные понятия типа Бог, религия, утверждая, что это псевдопонятия. Но антирелигиозным позитивизм никогда себя не считал. Огюст Конт, основатель позитивизма, наоборот, открещивался от какого бы то ни было атеизма. Критикуя первую стадию человечества, религиозную, он критиковал не религию, а перенос религиозного постижения действительности на научное, т. е. подмену науки религией.

Религиозное мировоззрение соответствует своему предмету, оно отличается от научного мировоззрения. Конт не был врагом религии, наоборот он указывал, что материализм, атеизм — это истинный враг человечества. Позитивизм с самого начала исповедовал теорию двойственной истины. Наука должна заниматься наукой, у религии есть свой предмет, они не должны друг другу мешать, вмешиваться один в область другого. Религия не должна подменять собой науку, а наука также не должна заниматься анализом богословских концепций.

Большинство современных людей, в том числе и в нашей стране, не задумываясь исповедуют двойственную концепцию истины. Она позволяет человеку, не искушенному в философии и богословии, защитить свой разум от трудностей, возникающих перед человеком, когда он пытается осмыслить достижения современной науки с точки зрения его религиозных убеждений. Эта проблема очень серьезная — совместить научные познания действительности и религиозный опыт. Для большинства людей, даже искренне верующих, эта проблема действительно сложная. Концепция двойственной истины позволяет нам закрывать глаза на некоторые проблемы. Эта концепция — не последовательный выход из положения, не есть полная картина истины. Научное мировоззрение включается в религию, ибо религия — это связь человека и Бога, а Бог включает в себя все. Поэтому, естественно, двойственная истина не может существовать, истина одна.

**Философия Маркса и Энгельса**

О биографиях я не буду подробно рассказывать. Маркс родился 5 мая 1818, а Энгельс — 28 ноября 1820 г. Энгельс был успешным предпринимателем-буржуа, подрывавшим основы своего класса. Маркс пользовался богатством своего друга и, влача жизнь в полунищенском состоянии, иногда получал подарки от Энгельса и мог писать свои книги. Был союз буржуа и интеллигента, почти пролетария, который, как ни странно, привел к парадоксальным выводам.

О марксизме-ленинизме все якобы знают всё, а на самом деле получается, что никто ничего не знает.

Три составные части марксизма — политическая экономия, философия и научный коммунизм. Философия сводится к двум составным частям: диалектическому материализму и историческому материализму.

Что такое диалектический материализм? Он означает то, что философия марксизма есть материалистическая философия по методу решения основного вопроса философии и диалектическая по своему методу. Исторический материализм есть одна из разновидностей диалектического материализма, диалектический материализм в применении к обществу.

Основной вопрос философии, который решали всегда все философы, это, как утверждал Энгельс, вопрос об отношении бытия к сознанию. Что первично: бытие или сознание? Не что существует: бытие или сознание, а что первично. Согласно диамату идеальное существует, но оно вторично в отношении к материальному. Вся философия всегда делилась на два лагеря: материалистов и идеалистов. Материалисты решали основной вопрос положительно — материальное первично, а идеалисты утверждали, что первично идеальное. Идеализм бывает субъективный и объективный. Один из представителей объективного идеализма — это Гегель. С точки зрения Маркса и Энгельса, Гегель сделал много хорошего. Особенно хорошо он разработал диалектический метод, который позволял создать всеобъемлющую философскую систему, позволявшую объяснить все. Самое главное, что эта система давала решение вопроса о развитии. Принцип единства и борьбы противоположностей, по мнению Маркса и Энгельса, оказался принципом, применяя который можно объяснить наличие в мире движения, не прибегая к первотолчкам, неподвижным перводвигателям, ньютоновским и вольтеровским часовщикам и т. д.

Материя имеет начало движения в самой себе. Этим началом движения является принцип единства и борьбы противоположностей — основной закон диалектики.

Гегель замечательно применил этот принцип. Его «Наука логики», как утверждал Ленин, является самым лучшим материалистическим произведением, хотя описывает Гегель область идеи, говорит о саморазвитии идеи. Но Гегель допустил ошибку, не смог применить этот свой замечательный принцип диалектики к своей же собственной системе. У Гегеля Маркс и Энгельс заметили парадокс — противоречие между живой диалектической мыслью и мертвой застывшей системой, системой триад: идея, природа, дух и т. д. В эту триадическую систему Гегель пытался вложить все. Но эта система сама себе противоречит, она претендует на абсолютную истинность, а абсолютно истинного, согласно принципам диалектики, нет ничего. Поэтому система Гегеля породила отрицание самой себя в лице философии Фейербаха. Но Фейербах не заметил, что он, как говорится, «выплеснул с водой и ребенка» (фраза Ленина). Он отрекся от диалектического метода. Маркс и Энгельс же соединили диалектический метод Гегеля с материализмом Фейербаха и создали диалектический материализм.

Недостатки всех систем, по мысли Маркса и Энгельса, состояли в том, что они были односторонни, а гегелевская диалектика — единственный метод, который позволяет избежать этой односторонности.

Почему односторонность возникла в философии? Философы всегда абсолютизировали некий один аспект познания. Скажем, Спиноза заметил, что в мире все связано причинно-следственными связями. Он эту причинность абсолютизировал и сказал, что в основе мира лежит субстанция, «причина самой себя». Декарт заметил, что человек всегда мыслит, он абсолютизировал это мышление и сказал, что кроме мышления нет ничего, построил идеальную рационалистическую систему. Дидро заметил, что в мире существует только материя, и абсолютизировал это, сказав, что идеального вообще нет. Ламетри довел это до абсурда, сказав, что человек — тоже машина. Потом некоторые материалисты (например, Бюхнер, Молешотт) стали даже утверждать, что и человеческая мысль есть некоторая разновидность материи, что так же, как печень вырабатывает желчь, так и мозг вырабатывает мысль — порождение человеческого организма.

Маркс и Энгельс стали исходить из этого метода и сказали, что теперь можно избежать односторонности философии. Теперь, с открытием диалектики, не нужно исходить из какой-то аксиомы, как это вынуждены были делать все философы раньше.

Маркс с Энгельсом в одной из ранних работ — «Немецкой идеологии» — сказали, что мы исходим не из каких-то абстрактных истин. Предпосылки, с которых мы начинаем, — не догмы. Это действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни. Не нужно придумывать никакого «я», постигающего самого себя, никаких вещей в себе, субстанций и т. д. Есть люди, они живут, работают, это очевидный факт, и из этого факта мы исходим.

Рассуждая дальше, Маркс и Энгельс пишут, что первая предпосылка — это существование живых человеческих индивидов и их отношение к природе. Люди живут, действуют и производят средства к жизни, чем отличаются от животных.

Энгельс в другой работе — «Происхождение семьи, частной собственности и государства» — повторит знаменитое определение американского этнографа Тэйлора: «Человек есть животное, производящее орудия труда». Обезьяна может взять палку и сбить банан, если он висит высоко. Но ни одна обезьяна, даже самая умная, не может взять топор, срубить дерево и изготовить из него эту палку. Она может воспользоваться подручным средством, но изготовить орудия труда ни одно животное не может. Отличие человека именно в том, что он производит орудия труда.

Казалось бы, логично, нормально рассуждают классики марксизма, но я призываю вас понять, что на самом деле они совершают ту же самую ошибку, в которой упрекади других философов. Точнее, это не ошибка, а вполне правильный способ рассуждения. Подобно Спинозе, Декарту, Бэкону, Канту, Фихте и другим философам, Маркс и Энгельс, сами того не замечая, возводят свою философию к некоторой аксиоме. Аристотель говорил, что человек есть общественное животное. Платон говорил, что сущностью человека является его душа. Декарт говорил, что сущностью человека является его разум. Все дают некоторое определение человека. Отсюда вытекают и особенности философии того или иного мыслителя.

Маркс и Энгельс также дают определение человека: человек есть животное, производящее орудия труда. Не разумная деятельность, не наличие свободы, не общественный или религиозный характер, а способность производить орудия труда — вот сущность человека, по Марксу. То есть берется одна из характеристик человека, несомненная характеристика, и возводится в ранг сущностной черты.

Что же это, как не абсолютизирование одной из сторон, черточек познания, за которое ругал идеализм В. И. Ленин? То же самое абсолютизирование. Маркс и Энгельс не произвели в данном случае никакого переворота в философии. Они являются одними из рядовых системопостроителей наряду с Декартом, Паскалем, Спинозой, Фихте. Возникновение марксизма-ленинизма — это возникновение обычной философской системы со всеми вытекающими отсюда следствиями.

Какие дальнейшие выводы делают классики марксизма? Они рассматривают развитие человека и общества в историческом аспекте: люди живут, действуют, общаются, растет население, происходит разделение труда (каждый начинает заниматься тем, что ему больше нравится), которое в свою очередь ведет к росту производительных сил. Уровень производительных сил, по Марксу, является критерием прогресса, поэтому и развитие общества идет именно в этом направлении. По мере развития производительных сил происходит расслоение людей на бедных и богатых: у одних образуется собственность, у других этой собственности нет. Образуются классы — группы людей, отличающиеся друг от друга по признаку наличия или отсутствия у них средств производства.

Классы, естественно, начинают друг с другом бороться. В результате развития производительных сил появляется противоречие между уровнем производительных сил и организацией производственных отношений — основное противоречие общества.

Первая форма общества— это форма первобытнообщинная, когда классов еще нет. Потом, с расслоением общества, появляется азиатская форма. В последних трудах Маркс и Энгельс отказались от этой общественно-экономической формации, но в начале у них указывается эта азиатская форма, которая существовала в Древнем Египте, Месопотамии и т. д. Этой форме свойственно наличие классов и огромное централизованное влияние государства. Затем государство вступает в противоречие с ростом производительных сил, и его роль ослабевает. Происходит переход к античной, или рабовладельческой общественно-экономической формации, имеющей два основных класса: рабовладельцев и рабов. Ведущий класс, который имеет собственность, является и тем классом, который строит всю политику. У него в руках государство, полиция и т. п. Поэтому, согласно Марксу, господствующие мысли в обществе — это мысли господствующего класса. Господствующий класс навязывает обществу свои мысли, и таким образом, согласно Марксу, общественное бытие определяет общественное сознание.

Понятие материального бытия и идеального бытия нам уже знакомо из истории философии, здесь же речь идет о так называемом общественном бытии. Это сугубо марксистское изобретение (классики марксизма утверждают, правда, что это не изобретение, а открытие), и это «открытие» составляет сущность исторического материализма — материалистического понимания истории. Что это значит и что такое общественное бытие?

Здесь нам вряд ли поможет понимание материи как категории для обозначения объективной реальности, существующей независимо от человеческого сознания (известное ленинское определение). Здесь скорее нужно искать ключ в известном энгельсовском понимании единства мира. Как утверждал Энгельс в работе «Анти-Дюринг», мир един, и единство это состоит не в его бытии, как считали раньше, а в его материальности. Материя есть принцип, осуществляющий единство мира. Мир един во всех его проявлениях — и в материальном, и в природном, и в общественном. В обществе материя со всеми ее свойствами и проявлениями, в том числе с причинно-следственными связями и т. п., проявляется в виде общественных закономерностей. Эти закономерности как бы проистекают из чувственной материи посредством производительных сил. Производительные силы — это есть тот материальный элемент, который оказывает влияние и является началом всей цепочки причинно-следственных связей, которая приводит к материалистическому пониманию общественно-исторического процесса. Поэтому, по Марксу, не идеи правят миром, а наоборот, идеи есть отражение объективных материальных явлений, закономерностей, проистекающих в мире.

Итак, производительные силы в очередной раз вступают в противоречие с общественными отношениями, и происходит переход к другой формации — феодальной. Здесь вновь два класса — феодалы и крестьяне, но зависимость крестьян от феодалов несколько иная: крестьяне получают немного больше собственности и свободы, хотя, тем не менее, антагонизм между ними существует.

В дальнейшем происходит переход к следующей форме собственности, к следующей общественно-экономической формации — буржуазной. Феодалы, естественно, не хотят отдавать власть, поэтому неизбежно происходит революция. Переход от одной формации к другой, по Марксу, обычно совершается в виде революции, и в этом революционном переходе движущие силы являют собой будущий эксплуататорский класс. В буржуазной революции такой движущей силой является класс буржуазии. Он приходит к власти, а противостоит этому классу класс пролетариев. Отличие пролетариев от всех прочих классов состоит в том, что пролетарии ничего не имеют, у них нет никакой собственности, за исключением своей рабочей силы. Существует известное выражение: «пролетариям нечего терять, кроме своих цепей». «Пролетариям нечего в ней (т.е в революции. — В.Л.) терять, кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир. Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», — так звучит заключительная фраза из «Манифеста коммунистической партии». Пролетарии имеют единственную собственность — себя. Труд становится товаром. Крестьяне, рабы и прочие не располагали собой, находясь в полной зависимости от эксплуататорского класса. Пролетарий же, у которого нет никакой собственности, кроме самого себя и своей способности к труду, может продавать свой труд. Этим своим «открытием» Маркс гордился и утверждал, что именно такова особенность пролетариев по отношению ко всем другим классам. Труд становится товаром, который можно продать. Продавая свой труд в качестве товара, пролетарий создает прибавочную стоимость. По выражению Энгельса, именно эти два понятия — материалистическое понимание истории и прибавочная стоимость — и составляют сущность марксизма как исторического материализма и научного коммунизма. Прибавочная стоимость является источником возникновения капитала, и возникает очередное противоречие, которое является формой исконного противоречия капитализма, противоречия между производительными силами и производственными отношениями. В данном случае производительной силой является труд как товар, а производственные отношения — это специфические для буржуазного строя отношения, в результате которых возникает прибавочная стоимость и капитал.

Итак, возникает противоречие между трудом и капиталом. Это противоречие не может существовать долго, поскольку сами производственные отношения и сам характер возникновения капитала требуют новых производственных отношений. Частный случай этого противоречия — противоречие между плановой организацией производства на предприятии и стихийностью общего рынка в стране. Это противоречие разрешается опять же в революции, но коренное отличие пролетарской революции в том, что пролетариат, побеждая в этой революции, не становится господствующим классом, ибо отличие пролетариата от всех других классов — сущностное. У него нет собственности, он сам является товаром. Как говорится в том же «Манифесте коммунистической партии», буржуазия сама породила своего могильщика. Пролетариат, одержав победу над буржуазией в пролетарской революции, прекращает процесс предыстории, и начинается настоящая история. Победив в революции, пролетариат ликвидирует классы: у него нет собственности и собственность ниоткуда не появляется. Сама задача этой революции — установить плановое хозяйство во всей стране, ликвидировать частную собственность, поэтому при коммунизме не существует никаких классов. Таким образом заканчивается эпоха классовой борьбы, которую Маркс назвал предысторией человечества, и начинается собственно история — история коммунистического общества. Такова очень схематично изложенная суть исторического процесса, по Марксу, такова суть исторического материализма и научного коммунизма.

Понятно, почему материализм исторический, а коммунизм научный — ведь Маркс и Энгельс доказывают (как им кажется) объективную историческую необходимость коммунистического строя, который, по их мнению, не есть некое благое пожелание, некоторый идеал, к которому нужно стремиться и к которому стремились европейские социалисты-идеалисты, а историческая необходимость, которая, тем не менее, осуществляется только при активном участии людей.

Есть замечательная работа «Критика политической экономии. Предисловие», написанная Карлом Марксом в 1859 г. В этой работе тезисно изложена суть всех положений марксизма — то, что люди вступают в не зависящие от них производственные отношения, которым соответствуют ступени развития материально-производственных сил; производственные отношения — это базис, на нем возникает юридическая и политическая надстройка; способ производства обусловливает социально-политические и духовные процессы, потому что общественное бытие определяет общественное сознание людей; затем, на известной ступени, производительные силы вступают в противоречие с общественным отношениями, т. е. с формой собственности, и наступает эпоха социальной революции, происходит переворот в надстройке.

Во всех этих положениях соблюдается видимость научности, благодаря чему марксизм стал так популярен на Западе и особенно в России, где тяга к научности всегда была обусловлена не столько жаждой познания, сколько стремлением к социальному переустройству общества. В России наука рассматривалась многими интеллигентами прежде всего как социальное орудие, а не как чистая наука, как это было на Западе.

Научность эта видимая, поскольку она основывается на спорном, отнюдь не очевидном философском положении об определении человека, о том, что человек является именно таким, а не другим существом. Эта кажущаяся очевидность проявляется в ряде парадоксов марксистской философии — в частности, в парадоксальном решении вопроса о происхождении человека. Марксизм, естественно, ухватился за дарвиновскую теорию, по мнению которой человек возникает в результате естественных материальных процессов, а не есть творение Бога. Известна фраза, что труд создал из обезьяны человека (см. работу Энгельса «О происхождении семьи, частной собственности и государства»). Однако в другой работе Энгельс вместе с Марксом утверждает, что труд есть сознательная деятельность, именно в этом и состоит отличие человека от всех других живых существ. Животное не трудится, а осуществляет некую запрограммированную деятельность, человек же, прежде чем начать трудиться, создает в своем уме идеальной объект своей будущей деятельности. Всегда в трудовой деятельности человека присутствует сознание цели. Таким образом, получается, что трудиться может только существо, имеющее сознание. И вот заколдованный круг: обезьяна начинает трудиться и поэтому становится человеком, но трудиться может только существо, имеющее сознание, т. е. только человек. Почему получается такой круг? Да потому, что человек — это существо трудящееся по определению. Если мы полагаем способность человека к труду в качестве определения, то мы не можем выйти за рамки этого определения. Попытки доказать, что человек возникает только в результате труда, лишены логики. Марксизм сам себе противоречит.

Марксизм — это теория, которая, как и любая философская концепция, является замкнутой в себе. Она не может выйти за свои пределы. А поскольку эта замкнутость обусловлена трудовой деятельностью, то обосновать трудовую деятельность нельзя. Поэтому же невозможно доказать наличие при коммунизме царства свободного труда, отличающего его от других общественно-экономических формаций. Труд есть сущностная характеристика человека, и человек может лишь трудиться, а изменение, преобразование этой способности, переход из общества эксплуатации в царство свободного труда есть уже выход за пределы данной характеристики.

Второе положение, которое стало особенно актуальным в последнее время, — насколько возможно сочетание коммунизма и христианства? Сейчас даже некоторые священники, увы, утверждают, что это не только возможно, но и необходимо, и что современная демократия есть не что иное, как порождение сатанинских сил. Обратимся к работе «К критике гегелевской философии права. Введение». Это одна из первых работ Маркса, написанная в 1844 г., в которой он излагает свои зрелые взгляды, уже отойдя от юношеских исканий и увлечения гегельянством. Основные положения этой работы сводятся к тому, что все беды настоящего общества лежат в том, что это общество религиозно. «Религию, этот превратный мир, порождает само общество, потому что оно само превратный мир. Власть религии в современном буржуазном обществе есть не что иное, как религия власти». Поэтому «упразднение религии как иллюзии счастья народа есть требование его действительного счастья». Религия есть иллюзия счастья, и для достижения действительного счастья нужно упразднить религию. Религия есть опиум народа (если цитировать по Марксу, а не по Ильфу и Петрову). Если бы эту фразу в свое время, за несколько десятков лет до Маркса, сказал Дидро, он бы выразился так: религия есть опиум для народа, т. е. опиум, выдуманный для народа неким обманщиком или группой обманщиков. Маркс же утверждает, что религию создает сам народ, создает в качестве утешения, некоего опиума для себя. Народ не может познать причин своего бедственного положения, и поэтому не может достигнуть своего истинного счастья, он ищет иллюзорного счастья, создавая себе религию. Христианство является наиболее адекватной формой религии, потому что христианство есть религия угнетенных и обездоленных, где прежде всего прославляются добродетели нищеты, бедности, покорности — тех условий, в которых вынужден жить бедный и угнетаемый класс. Поэтому борьба против религии есть борьба против того мира, фантастическим отражением которого является религия. Критика неба превращается в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики.

Таким образом, антихристианская и вообще антирелигиозная направленность мысли Маркса проявляется с самого начала. Материалистическое понимание истории несовместимо с какой бы то ни было формой религии. Религия уводит людей от материальных условий их жизни, поэтому и победа над религией возможна лишь в коммунистическом обществе. Поскольку религия возникает самостоятельно, как бы объективно, люди сами ее создают, то тем самым религия есть необходимое условие предысторического состояния общества. Никакими другими способами прекратить существование религии, кроме как пролетарской революцией и построением бесклассового общества, где не будет эксплуатации человека человеком, невозможно. Конечно, нужны и просвещение, и воспитание, и социальная работа, но это все вспомогательные средства. Главное же средство борьбы с религией — построение бесклассового коммунистического общества, в котором не будет классовых предпосылок для возникновения религии.

Коммунизм и христианство несовместимы по своей сути, как несовместимы Божеское и дьявольское начало. Можно отвлечься от сущности и погнаться за некоторой видимостью, видя совпадения (христианская община и коммунистический коллективизм и т. п.), но сатана на то и сатана, чтобы использовать некоторые положения христианства, переворачивая их наизнанку, делая черное белым и наоборот.

Это можно проследить и в методологии марксизма-ленинизма, в методе гегелевской диалектики, ибо для того, чтобы доказать, что белое есть черное, лучше всего исходить не из принципа существования каких-то абсолютных истин, а из того принципа, что все на свете относительно и что противоположности на самом деле тождественны (вспомните знаменитый принцип единства и борьбы противоположностей). Поэтому, по Марксу и Энгельсу, никаких абсолютных истин не существует. Даже законы природы, по утверждению Энгельса в работах «Диалектика природы» и «Анти-Дюринг», сами по себе не абсолютны, но изменяются. Но это уже такой нонсенс, дальше которого идти невозможно: если закон изменяется, то он должен изменяться по какому-то закону, если закон изменяется не по закону, то он уже не закон, т. е. это уже просто непонимание сущности закона.

Другие попытки Энгельса доказать истинность гегелевской диалектики на основании научных данных вызывают еще большее недоумение. Скажем, закон отрицания отрицания: (—а)2=(+а)2. Используя известный пример с зерном: «аще не умрет...», Энгельс утверждает, что зерно должно отрицать себя, чтобы родить новую жизнь. Античный материализм отрицает себя в форме средневекового теизма, который также отрицает себя в виде современного материализма. Или закон о переходе количества в качество: когда повышается температура воды, увеличивается количество пара. Правда, непонятно, где здесь количество переходит в качество, так как повышение температуры — это количественный процесс, а увеличение количества пара — опять же количественный процесс. Таким же образом увеличение количества рабочих способствует возникновению капитала. Примеры эти настолько натянутые, что их не стоит даже всерьез оспаривать, но тем не менее все эти выводы создавали видимость научного подхода, научной доказательности. Такой же «научный» характер имеет и закон единства и борьбы противоположностей.

В работе Ленина «Задачи союзов молодежи» делается показательный вывод из положений диалектики. Поскольку нет ничего абсолютного и все относительно, то в первую очередь нет абсолютной нравственности. Об этом говорит Ленин прямым текстом: для коммуниста нет абсолютно вечных нравственных истин, для коммуниста нравственно то, что служит интересам диктатуры пролетариата. И этим все сказано: нравственности нет, нравственно то, что выгодно диктатуре пролетариата. А это что значит? Естественно, человек, знающий марксизм, знает и о роли партии в революции — партии с ее дисциплиной и принципом демократического централизма. А это в свою очередь означает, что нравственно то, что выгодно товарищу Ленину. Т.е. коммунистическая нравственность — это полная безнравственность.

Сейчас коммунизм — это уже история, и марксизм мало кого интересует. Но в то же время люди попадают в странную ситуацию, живя, тем не менее, в той философской системе, которую им навязали. В свое время нам навязали марксистскую систему, и мы часто, сами того не замечая, мыслили именно в рамках этой системы. Процесс изменения сознания (как мы понимаем термин «покаяние») — достаточно длительный и сложный во всех отношениях. В том числе и в философском.

**Неокантианство**

Во второй половине XIX в. начинается тенденция возврата к различным классическим философским системам. Появляются популярные впоследствии лозунги «назад к ...». Впервые произносится лозунг «назад к Канту» — назад от всех гегелевских, марксистских и прочих изобретений. Ибо именно этот кенигсбергский философ изложил истинный метод философии, который впоследствии был испорчен.

Одним из основателей неокантианства является Ланге, который размышлял больше на социальные темы и явился одним из теоретических основоположников II Интернационала. Однако учение о справедливости он излагал на неокантианском языке.

Неокантианство разрабатывалось в двух школах — Марбургской и Баденской.

Марбургская школа

Вначале о Марбургской школе. Главой школы был Герман Коген, у которого учился, в частности, известный русский писатель и поэт Борис Пастернак, сам в молодости неокантианец. Впоследствии получили известность такие философы, как Наторп и Кассирер.

Согласно учению Когена (и Канта), философия не должна быть метафизикой. Задачей философии является исследование процесса научного познания. В этом видятся перекличка с позитивизмом и взгляд на Канта сквозь призму идей, популярных уже в XIX в. Подобно тому, как Кант искал ответ на вопрос, как возможно научное познание, как возможны математика и естествознание, так и Коген утверждает, что задача философии — исследовать процесс научного познания, т. е. быть наукой о науке. В терминах Канта это вопрос о том, как возможно естествознание как наука. Кроме этого исследования теоретического производства, нужно исследовать все виды духовного производства: и теоретическое, и этическое, и эстетическое. Поэтому у Когена также разрабатывается эта кантовская трилогия. Наука понимается не как математика или физика, а как математическое естествознание, так как в XIX в. особенно стало заметно слияние этих двух наук, и нужно их не разделять, как утверждал Кант, а нужно мыслить науку как единое целое. Поэтому и весь процесс познания, согласно неокантианцам, начинается не с чувственного восприятия, не с эстетики. Трансцендентальная эстетика должна быть отброшена. Процесс познания сводится только лишь к аналитике, только к логическому процессу. Чувство может быть в лучшем случае толчком к познанию, но не источником.

Познание, по мнению неокантианцев Марбургской школы, состоит в некоем логическом конструировании объектов науки. Таким образом, вещь в себе, которая, по Канту, каким-то непонятным образом воздействовала на чувственное познание и как-то участвовала в создании научной картины мира, у неокантианцев теряет всякую необходимость в существовании. Вещь в себе полностью остается вне нашего познания. Объект научного познания полностью конструируется рассудком. Само мышление является абсолютным началом науки и не имеет никакого другого источника, кроме самого себя. Чувства, конечно, тоже существуют и играют какую-то роль, но они важны лишь для обыденной жизни, для научного же познания чувства не имеют никакого значения, в науке не может быть ничего из чувственного мира. Понятия математического естествознания — целиком творение человеческого духа, они не обладают никакой объективной, материальной чувственной реальностью. Скажем, атом не есть какой-то объект реально существующего мира, а лишь некоторое логическое требование, идея, формальное понятие. Другие понятия физики, такие, как импульс, электричество, энергия, также абстрактны. Само понятие материи для физики также есть некоторая идея, созданная рассудком. Понятия создаются на основании законов мышления, а не на основании какого-либо отражения действительности, абстрагирования или конвенциональности. Мышление имеет свои собственные законы, одинаковые для всех людей; по этим законам и происходит создание понятий. Поэтому все естествознание может быть понято только лишь исходя из самого сознания. И бытие, как некоторый предмет, объект познания, для ученого есть продукт мышления в некоем логическом функциональном смысле.

Вопрос об отношении мышления к бытию здесь, как и у Канта, вопрос риторический. Как и неокантианцы Марбургской школы, Кант относится к тем философам, которые отрицают тождественность мышления и бытия. Бытие если и имеет какой-то характер, то, по Канту, он для нас абсолютно непознаваем, а по Когену, и не нужен. Есть мышление в своей собственной стихии и больше ничего. Бытие существует лишь в качестве понятия о бытии. Понятие бытия не есть нечто постоянное, бытие как понятие о бытии все время становится. Таким образом, предмет, который является целью научного познания, не дается человеку в познании, а задается в качестве некоторой цели. Мышление имеет свои собственные законы. Понятие бытия есть некоторое понятие, заданное в самом человеческом познании. Познанию не дается нечто внешнее как предмет, а как бы задается некоторая цель. «Предмет не дан, а задан» — задан как цель познания. Поэтому, как утверждают неокантианцы, ученый не познает предметы, а познает предметно. Процесс познания состоит не в познании предметов — он осуществляется так, как будто эти предметы существуют. Происходит конструирование научной действительности, которой ничто не соответствует. Поэтому и истина у неокантианцев может быть понята только как некоторая внутренняя, логическая согласованность мышления.

То же самое положение высказывают неокантианцы и в отношении этики. По утверждению неокантианцев, Кант высказал здесь не все, что мог, а лишь основные методологические принципы. Подобно тому, как в анализе естествознания они исходят из современных им изменений в науке, из того, что физика и математика соединились в математическое естествознание, так же и в области этики они признают изменения в умонастроении, когда по Европе, что называется, начинает бродить «призрак коммунизма», и людьми начинают овладевать идеи социализма и переустройства общества. Но этика, понимаемая неокантианцами как этика бесконечных задач, видится как самосовершенствование. Конечно, человечество должно стремиться к счастью. Но этот путь к счастью должен проходить через самосовершенствование. Конечно, социализм вещь хорошая, но неправильно считать, что социализм относится к сфере должного, к сфере научного познания. Кант в свое время совершенно правильно показал различие между теоретической деятельностью разума и его практической деятельностью. Одна относится к сфере детерминизма, другая — к сфере свободной деятельности. Поэтому социализм из сферы необходимого нужно перенести в сферу должного, и ключевым здесь является понятие долга, введенного в этику Кантом. Социализм должен достигаться на путях к самосовершенствованию, счастье оказывается заданным человеку, человек должен стремиться к счастью, и это стремление бесконечно. Как бесконечен процесс теоретического познания, так же бесконечен и процесс нравственного самосовершенствования. Счастье и социализм — это идеал, к которому нужно стремиться. Наторп высказывает тезис, который впоследствии повторят представители II и III Интернационала: «Путь есть все, цель — ничто». Главное — стремиться к счастью, ибо долг обязывает нас к этому. Мы должны совершать некоторый поступок, потому что мы должны его совершать.

Поэтому существует разрыв между двумя мирами — миром, который изучается наукой о природе, и миром, который изучается наукой об обществе. В науке о природе главное — детерминизм, науки об обществе прежде всего направлены на будущее, на должное, на то, что надо делать. Поэтому решающее значение для наук об обществе имеет телеология. Детерминизм, конечно, тоже есть, но он играет вспомогательную, подчиненную телеологии роль. Детерминизм играет некоторую роль в хозяйственной деятельности, но в мире духовном, культурном, нравственном прежде всего важна телеология. Здесь неокантианцы пытаются идеи XIX в. примирить с Кантом. В области хозяйственной и может быть некий детерминизм, но нельзя говорить о том, что экономика определяет всю духовную жизнь людей. Возможен экономический материализм, но не исторический, не общественный. От экономики к идеологии невозможен никакой переход.

Баденская школа

Основные представители Баденской школы — Виндельбанд и Риккерт. Виндельбанд — основатель баденского направления в неокантианстве, а Риккерт — систематизатор этого учения. Сейчас переиздана книга Риккерта «Науки о природе и науки о культуре». Она совсем небольшая и ее можно прочитать. Основная идея этой книги и вообще неокантианства состоит в разделении наук на два вида: естественные и исторические. Риккерт указывает, что наука всегда понималась как научное естествознание, а историю как науку совершенно забыли, поэтому неизбежен вывод о том, что нужно приложить кантовский метод к исследованию исторического метода.

Риккерт полностью разделяет предметы естествознания и истории и указывает, что естественнонаучный метод совершенно не применим к истории. Метод естествознания всегда генерализирующий. В естествознании ученый отвлекается от индивидуальных особенностей предмета, его не интересует то, что происходит с единичными предметами. Наука отбирает только существенное, всеобщее. Именно таковыми и являются законы природы. Этот научный метод Риккерт называет генерализирующим и видит в этом главное отличие естественных наук от исторических.

В истории другая специфика. Интерес историка всегда направлен на единичное, историка никогда не интересуют законы, поэтому метод историка, по мнению Риккерта, не генерализирующий, а индивидуализирующий. В принципе, природа и история есть одно и то же, это есть некоторая действительность. Но действительность и знание о ней отличаются коренным образом. Познание состоит не в отражении действительности, а в преобразовании и упрощении ее. Действительность, по Риккерту, хаотична, а наука дает некоторое упорядоченное знание. Научное познание вносит в мир порядок, поэтому наука есть противоположность хаотичной действительности. Наука не отражает действительность, а, наоборот, противостоит ей.

Риккерт рассматривает различные концепции познания и указывает, что нельзя говорить о познании как об отражении, ибо в таком случае лучше всего познает зеркало. Нельзя говорить о познании и как о некотором стремлении постичь все стороны действительности, ибо в таком случае познание невозможно, так как действительность бесконечна и познание, следовательно, тоже будет бесконечным. Познание состоит не в отражении и не в описании всех бесконечных черт действительности, ибо ученого интересуют общие понятия, а не каждый предмет в его индивидуальности. Ученый выбирает из действительности наиболее важное, поэтому неокантианцы Баденской школы уделяют основное внимание такому понятию, как ценность. Именно они впервые стали основательно исследовать это понятие, явившись основоположниками аксиологии — учения о ценностях. У неокантианцев ценность — понятие достаточно сложное и не до конца ясное. Нельзя сказать, что ценность имеет некоторое объективное существование.

Понять смысл ценности можно на примере того, как, по мнению неокантианцев, образуются понятия в области истории: если ученый-естественник образует понятия путем выделения некоторых общих черт явлений, то для историка этот метод неприменим, ведь для него является важным только индивидуальность.

Но историк также пользуется некоторым методом, индивидуальное он также отбирает, и отбирает на основе ценности — для историка важны те события, которые имеют некую ценность. Но нельзя сказать, что ценность есть некоторая платоновская идея, существующая в особом мире. Ценность не имеет никакого действительного существования, поэтому ценности не обладают бытием, но, как утверждает Риккерт, они значат. Они имеют значение абсолютных норм, которым подчиняется наше знание, и не только знание, но и поступки, вкусы в области этики и в области эстетики — ценности имеют область применения везде. Ценность выше действительности, поэтому ценностное суждение выражает уровень значимости для ученого. Важность ценностного суждения еще и в том, что оно выражает то, что должно произойти или, наоборот, что не должно произойти. Неокантианцы не делают различия между понятиями «есть» и «должно быть». До неокантианцев всегда различали эти понятия: если что-то существует, то это еще не значит, что оно и должно существовать, ибо существование может быть случайным. По мнению неокантианцев, понятие существования — это понятие научное, существующее в научном познании, и поэтому как только ученый наделяет свои объекты некоторым ценностным характером, то для него быть и быть должным становится одним и тем же. Поэтому мир ценностей — это мир долженствования.

То же самое и в области этики. Если в области научного познания истинное суждение — это суждение ценностное, т. е. суждение, которое должно сделать (ведь научное суждение как бы диктует разуму ученого необходимость создания именно этих ценностных, истинных суждений), то и в области этики нравственный поступок — это поступок, который должно совершить. Не говорится, что поступок должно совершить, потому что он нравственный, а, наоборот: есть понятие долга, которое диктует наши поступки, долг есть закон для нашего нравственного познания. И нравственный поступок — это поступок, который соответствует этому понятию долга, поступок, который должно совершить.

Откуда возникают ценности, Риккерт не говорит. Ценности существуют как некоторый закон разума, и все. Ценности имеют также некоторую иерархическую структуру: выше всего религиозные ценности, дальше по нисходящей идут другие. Ценности желудка находятся где-то в самом низу, и Риккерт опять вступает в спор с современными ему социалистами, которые, по его словам, ставят идеал желудка выше, чем идеал ума и сердца.

**Абсолютный идеализм**

В 70-х гг. XIX в. в Англии возникает не совсем обычное для британских островов философское учение — абсолютный идеализм. Основателем его является Фрэнсис Брэдли, преподаватель Оксфордского университета. Продолжали его линию Бозанкет и Мак-Таггарт. Книга Бозанкета переведена на русский язык. Эта школа просуществовала около 50 лет и в 20-е годы сошла на нет, хотя плоды ее были видны по идеям, возникшим в других философских школах. Чем необычна эта школа?

В Англии всегда были сильны (и до сих пор сильны) традиции эмпирической философии. Абсолютный идеализм ставит своей задачей обоснование нереальности материального мира и, наоборот, реальности мира нематериального, мира идеального. Однако абсолютный идеализм в Англии имел ярко выраженные британские особенности. Идеализм английский — это нечто другое, чем идеализм немецкий или французский.

Абсолютный идеализм развивался под сильным влиянием философии Гегеля. Учение Гегеля после смерти его основателя развивалось примерно в двух планах: одни, в числе которых были Маркс и Энгельс, разрабатывали в основном диалектику, применяя ее часто к материалистическому пониманию мира, а другие делали упор на идеализм. К последнему крылу неогегельянцев принадлежит и Фрэнсис Брэдли.

Брэдли родился в 1846 г. в семье пастора и умер в 1924 г. В 1865 г. он поступил в Оксфордский университет. Во время учебы в Оксфорде он дал себе слово всю свою жизнь посвятить философии; для этого он должен остаться в Оксфорде в качестве преподавателя и никогда не жениться. Оба этих намерения Брэдли выполнил. После окончания университета в 1870 г., в возрасте 24 лет он получил должность преподавателя, всю жизнь проработал преподавателем в Оксфорде и никогда не женился. Вел образ жизни кабинетного ученого, почти затворника. Была у него одна необычная страсть — он ненавидел кошек и имел обыкновение охотиться на них по ночам, стреляя из пистолета.

Главная книга Брэдли — «Явление и действительность». В этой книге он ставит себе целью опровергнуть материализм, ибо для него, как и для других философов, очевидно, что мир имеет два плана: мир материальный, который является миром видимости, явлений, и мир высшей реальности. Это и нашло отражение в названии книги: явление — мир материальный, который нам является, и мир высшей действительности, который мы в явлениях не познаем, но который представляет собой высшую реальность. Для этого Брэдли анализирует понятия, при помощи которых познается материальный мир. Он ни в коем случае не хочет, чтобы из этого анализа понятий вытекал агностицизм или скептицизм. Поэтому книгу он начинает с критики агностицизма и делает ряд высказываний против скептиков, которые утверждают, что действительность непознаваема. По мнению Брэдли, знать, что реальность непознаваема, означает уже знать эту реальность. Таким образом, по Брэдли, скептицизм в принципе невозможен. Утверждая, что мир непознаваем, мы тем самым уже знаем кое-что об этом мире.

Книга «Явление и действительность» состоит из двух частей, которые так и называются: первая часть — «Явление», вторая — «Действительность». В первой части Брэдли исследует особенности материального мира, и ценность ее в том, что Брэдли проводит тщательный, скрупулезный обзор и отбор всех философских аргументов, критикующих познаваемость и существование материального мира. Поэтому то, что я вам буду говорить, можно воспринимать не только как лекцию о Фрэнсисе Брэдли, но и как обзор того, что мы с вами проходили за последние два года.

Итак, Брэдли ставит своей задачей показать нереальность материального мира. Для этого он подвергает анализу ряд понятий, при помощи которых мы познаем этот мир. Доказательство нереальности мира Брэдли ведет от того, что если он покажет его противоречивость, то из этого будет вытекать и его недействительность. Действительность должна быть непротиворечива. Непротиворечивость есть критерий существования. Непротиворечивость есть критерий истины (это очевидно любому ученому), а если мы предположим, что истина должна соотноситься с действительностью согласно классическому пониманию истины, то мы с вами должны будем согласиться с этим требованием Фрэнсиса Брэдли.

Вначале Брэдли подвергает анализу первичные и вторичные качества. Явление материального мира постигается нами через протяженность, ибо очевидно, что кроме протяженности в этом мире ничего нет. Это основное свойство внешнего мира. Протяженность не содержит в себе ничего, кроме протяженности. Это уже первое противоречие, ибо очевидно, что сама действительность несет в себе значительно больше, а именно: протяженность, понимаемая как первичное качество, несет на себе и качества вторичные. Поэтому протяженность познается при помощи вторичных качеств. Вспомним аргумент Беркли, который изящно опроверг Локка, утверждавшего, что объективны первичные качества, а вторичные существуют только в нас. На это Беркли возразил, что любая протяженная вещь всегда воспринимается через вторичные качества — цвет, запах и т. п. Брэдли повторяет этот аргумент: протяженность познаваема лишь при помощи вторичных качеств, без вторичных качеств протяженность немыслима. Вот противоречие, к которому приводит нас познание материального мира: вторичные качества и принадлежат протяженности, и не принадлежат ей. И сама протяженность также оказывается субъективной, поскольку протяженность не существует без вторичных качеств. Поэтому протяженность оказывается всего лишь абстракцией, не нужно ей поклоняться, как это делает материализм.

Вторая проблема — это проблема предикатов. Все вещи обладают различными качествами, т. е. предикатами. Классический пример — это сахар. У сахара есть различные предикаты: он белый, сладкий, твердый и т. д. Но здесь возникает ряд проблем, которые подметили еще софисты и философы сократовской школы. Утверждая, что сахар есть белый, мы как бы проводим знак тождества между сахаром и белизной, и, значит, тем самым мы отрицаем, что сахар есть сладкий и сахар есть твердый. Далее, утверждая, что сахар существует, мы утверждаем, что сахар несет в себе единство различных предикатов: он не есть только белизна, а единство белизны, сладости, твердости и т. д. Но предмет познается нами только через его качества: увидев сахар, мы знаем, что он белый, попробовав на язык, узнаем, что он сладкий, ощупывая его руками, узнаем, что он твердый. Таким образом, через единство качеств возникает у нас знание о предмете. Но, с другой стороны, сахар не сводится к своим качествам, это очевидно. И здесь опять противоречие: познавая через качества, мы тем самым как бы раздробляем предмет на его предикаты, предмет исчезает, растворяется в этих предикатах, а на самом деле предмет все же есть, он существует. Более того, говоря что-либо о какой-нибудь вещи, скажем, о том же сахаре, мы называем эту вещь тем, чем она в действительности не является. Говоря, что сахар есть белый, мы тем самым утверждаем, что белизна есть сахар. Говоря, что роза есть красная, утверждаем, что краснота — это роза. Это очевидный абсурд, поэтому единственное, что можно утверждать, это что сахар есть сахар, а роза есть роза. Любое высказывание, соединяющее единичное и общее, оказывается самопротиворечивым.

Фрэнсис Брэдли приводит такой пример для характеристики этого парадокса. Возьмем шелковый носок, который все время штопается, как только в нем образуется дырка, и после многолетнего использования в нем образуется столько заплаток, что ни одной шелковой нити в нем уже нет. Поэтому возникает вопрос: носок шелковый или уже не шелковый? Также и отношение вещи к предикатам: с одной стороны, есть вещь, являющая единство этих предикатов, а с другой стороны, кроме предикатов, мы ничего не видим, вещи как таковой уже не оказывается.

Третья проблема — проблема качества и отношения. Все факты и явления постигаются нами через качества. Но эти качества в свою очередь постигаются через отношения. Отношения в свою очередь постигаются через качества. Скажем так: роза есть красная. Эту красноту можно постичь только в отношении к человеку или в отношении к свету (в темноте краснота исчезает). Но свет мы видим только лишь потому, что мы видим многообразие предметов, в частности эту красную розу. Получается, что качество существует благодаря тому, что есть отношение (красный цвет розы существует, потому что есть свет и есть субъект), а отношение постигается потому, что есть это качество: я знаю, что есть свет, потому что я вижу красную розу. Получается замкнутый круг — качество и отношение, предполагая друг друга, оказывается, противоречат друг другу.

Следующая проблема, которую поднимает Брэдли, это проблема пространства. Для любого человека, который предполагает существование объективного мира, очевидно, что существует пространство и в этом пространстве существуют материальные вещи. Что такое пространство, пространство вообще? Существует ли оно? Если существует, то из чего оно состоит? И что оно из себя представляет?

Можно сказать, что пространство есть отношение или пространство не есть отношение. Пространство есть отношение между своими частями: говоря, что нечто есть слева от меня (или справа, сверху, снизу), я ставлю какое-то отношение между частями — левой, правой, верхом и низом. Но что такое левое, правое, что такое части этого пространства? Пространство есть наивысшая абстракция, мы не можем сказать, что пространство состоит из чего-то другого — пространство может состоять только из самого себя. Мы не можем говорить о левом пространстве или правом пространстве, верхнем или нижнем. Пространство есть пространство, поэтому пространство не есть отношение. Но почему пространство не может быть отношением? Ведь пространство находится в отношениях друг с другом — в отношениях с левым и правым, верхом и низом. И так мы опять приходим к замкнутому кругу: пространство есть и отношение, и не есть отношение.

Конечно или бесконечно пространство? Если пространство бесконечно, то оно неуловимо и непостижимо, непознаваемость его нельзя даже представить себе, как нельзя представить себе актуальную бесконечность. Поэтому пространство конечно. Но представить себе конечное пространство тоже невозможно (Брэдли говорит именно о представлении), так же как нельзя представить себе актуальную бесконечность. Нельзя представить себе человека, стоящего на краю пространства. Поэтому пространство не конечно и не бесконечно и с этой точки зрения противоречиво, следовательно, и не существует.

Еще больше противоречий несет в себе время. Время, как и пространство, есть и отношение и не есть отношение, ибо время есть отношение между единицами времени, которые мы условно называем часами, минутами, датами и т. д., но эти условные единицы должны быть также временем, т. е. быть длительностью. И тогда время есть отношение между временем, чего быть не может — подобные аргументы мы приводили, рассуждая о пространстве. Поэтому время есть длительность и не есть длительность, т. е. опять возникает противоречие. Повторяя аргумент Августина, Брэдли говорит далее, что время есть совокупность прошлого, настоящего и будущего. Прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее неуловимо, настоящее есть точка, ноль. Поэтому настоящего тоже нет. Поэтому время не существует, время оказывается всего лишь субъективным представлением. А если время оказывается лишь субъективным представлением, то возможны разные временные представления. Нет объективного времени — мое время отличается от вашего времени, и здесь возникает противоречие. Следовательно, время тоже не обладает реальностью.

Следующая категория, которую анализирует Брэдли, это движение. Если вещь движется, то она должна находиться одновременно в двух местах: в том месте, где она находилась только что, и в другом месте. А для любого человека, исповедующего принцип непротиворечивости, ясно, что это невозможно. Далее: если некоторая вещь постоянно изменяется, то она непостоянна, но тогда как мы можем говорить об изменении этой вещи, ибо изменяться может только что-то постоянное. Третий аргумент против движения: движение есть изменение. Изменение есть превращение одной вещи в другую: скажем, превращение а в не-а. Но как из а может возникнуть не-а? Это невозможно, поэтому с этой точки зрения невозможно и движение.

Затем речь идет о причинности. Причинность также противоречива, ибо причинно-следственные связи есть совокупность причины и следствия. Но если следствие отличается от причины, то как то, что отличается от чего-то, может воздействовать на него? Воздействие возможно только подобного на подобное, невозможно воздействие разных вещей. Далее: для того, чтобы одна вещь была причиной другой, скажем, а причиной b, должна быть некоторая причина с. Но почему с является причиной того, чтобы а являлось причиной b? Для этого также нужна некоторая причина d, и, таким образом, мы уходим в бесконечность. Невозможно представить себе бесконечную причинно-следственную связь причинно-следственных связей.

Далее Брэдли повторяет знаменитый аргумент Юма, что причинно-следственная связь есть на самом деле не что иное, как связь во времени, ибо сама связь не видна. Повторяет Брэдли и знаменитый аргумент Секста Эмпирика о том, что причина должна быть и раньше следствия, и не раньше следствия. Так как причина является причиной следствия, то она должна быть раньше следствия, но в то же время, если причина является причиной следствия, она с ним соприкасается и, таким образом, существует одновременно со следствием. Но невозможно сразу и предшествовать во времени, и быть одновременно, поэтому причинность такая же выдумка и не соответствует никакому действительному положению вещей.

Такому же анализу подвергает Брэдли и другие понятия в отношении материального мира: силу, энергию, действие и т. д.

Затем Брэдли переходит к анализу явлений духовного мира, и здесь он во многом повторяет аргументы Юма, к примеру, о реальности существования я. Что такое я? Можем ли мы сказать, что младенец, питающийся молоком матери, юноша, взрослый мужчина и дряхлый старик это один и тот же субъект, одна и та же личность, одно и то же я? Трудно сказать, потому что младенец вообще своего я не осознает, а глубокий старец также может испытывать некоторые трудности с идентификацией самого себя. Тем более, что такое я, что такое центр личности? Кроме различного рода явлений в своей душе — впечатлений, переживаний, мыслей, аффектов, страстей, мы ничего не обнаруживаем, никакого такого субстанциального я мы не видим. Значит, явления духовного мира, в частности я, оказываются выдуманными, невидимыми, не имеющими реального существования. Но если наш мир мы считаем нереальным, то уже самим словом «нереальное» мы утверждаем, что существует все же некоторая реальность, которой мы противопоставляем наш мир. В самом слове нереальность нашего мира утверждается существование некой реальности, существующей действительно, но которая не дается нам в явлениях. Это и есть абсолют.

Те понятия, которыми мы описываем материальный мир, мир явлений, существуют лишь как понятия, созданные для нашего практического удобства, и не более того. Они не отражают никакого действительного положения вещей. Но абсолют существует реально, он не заключает в себе противоречий, противоречия в абсолюте исчезают, сливаются в единство, и у любого человека есть убежденность в существовании абсолюта и в связи с этим абсолютом, ибо иначе не было бы убежденности в нереальности нашего мира. Именно таким образом Брэдли доказывает реальность существования абсолюта.

Но что такое абсолют? Понятно, что абсолют нематериален. Но что такое нематериальность, какова природа нематериальности? И здесь ясно виден чисто английский характер философии Брэдли. Он не утверждает, что абсолют есть Бог, он не говорит, что абсолют есть царство идей, или абсолютный дух. Абсолют, по Брэдли, есть опыт. Мы можем вспомнить Джорджа Беркли, который именно так описывал существование нашего мира как впечатлений Бога. Брэдли еще более усугубляет это представление Беркли и говорит, что абсолют — это опыт как совокупность переживаний, всех переживаний, т. е. единство мышления, чувства и воли. Это не опыт чей-либо, это не опыт Бога, а опыт вообще. Поэтому бытие — это то же самое, что чувствительность, быть — это то же самое, что быть представленным в опыте. Можно сказать, что Брэдли соединяет Гегеля и Беркли в некое единое целое.

Познать абсолют, сказать, где он существует, невозможно. Можно сказать, что абсолют существует только в своих проявлениях. Все причастно абсолюту, тем более что причастность абсолюту мы можем познать потому, что мы имеем опыт познания нашего мира. Отношение абсолюта к Богу достаточно сложное. Бога Брэдли не отождествляет с абсолютом. Религия есть одна из сторон проявления абсолюта. Абсолют соединяет в себе абсолютно все. Человек и Бог — это уже некое разделение, поэтому отождествлять абсолют с Богом нельзя. И Брэдли выступает против какой бы то ни было конфессиональной формы религии, в том числе и христианства. Религия, философия, наука — все это формы одностороннего проявления абсолюта. Но эти проявления, тем не менее, отличаются различными степенями реальности. Религия, по мнению Брэдли, в гораздо большей степени приближается к познанию абсолюта, чем наука, поэтому религия больше и выше, чем все остальные учения, и даже больше, чем философия (мы помним, что Гегель утверждал, что философия находится на высшей ступени, и именно через философию абсолютная идея познает себя в абсолютном духе). Но религия не исчерпывает абсолюта, абсолют больше, чем любая религия, больше, чем какая-либо личность. Он даже не есть сумма всех переживаний, он превышает все. Абсолют Брэдли — это абсолют в классическом понимании этого слова.

В 20-х гг. абсолютный идеализм в Англии сошел на нет, но успел оказать очень серьезное влияние на позитивизм, как ни странным это может показаться. Именно благодаря работам Брэдли, Бертран Рассел стал анализировать парадоксы обыденного языка и языков логики и математики. Именно усилия английских абсолютных идеалистов подвигли в дальнейшем к анализу обыденного языка, к отделению логики от психологии, исследованию понятий и категорий. Т. е. абсолютный идеализм оказался именно в русле англоязычной традиции, и проблема понятий оказалась как нельзя кстати дальнейшему развитию английского позитивизма, ориентировавшегося на логический атомизм и лингвистическую философию. Брэдли показал, что нельзя построить единую систему мира из непротиворечивых понятий, и в этом плане он был как бы предшественником и теоремы Геделя о непротиворечивости и неполноте, и дальнейших построений позитивистов. По Брэдли, нельзя познать объект, ибо в познании всегда в той или иной мере участвует субъект, всегда процесс познания приводит нас к отождествлению субъекта и объекта и к снятию противоречий и противоположностей в абсолюте. Эта проблема оказалась сходной и с проблемами других школ, ориентировавшихся на теорию познания, в частности — неокантианцев, феноменологов и других философов. Таким образом, эта философская школа, хоть и казалась оторванной от других школ, тем не менее она все же находится в русле философии XIX и XX вв.

**Фридрих Ницше**

Фридрих Ницше по праву является одним из наиболее знаменитых философов современности. Этот философ, как ни один другой, воздействовал не только на философию, но и на культуру — на литературу, искусство, и вообще на всю жизнь людей, способствуя политическим катаклизмам XX в. Хотя сам Ницше — личность весьма парадоксальная, и напрямую связывать его с теми явлениями, которые произошли в Германии, достаточно сложно. Называя Ницше философом, мы также утверждаем некоторое противоречие: дело в том, что сам Ницше не считал себя философом. Он стремился показать, что философия — вообще ошибочное учение, что философия пришла к концу и сам Ницше является именно тем человеком, который провозгласил конец философии, конец метафизики, конец религии, конец вообще любого учения о каких-либо ценностях. Ницше считал себя глашатаем нигилизма, радикального нигилизма, переоценки всех ценностей, а вся история, по его мнению, представляет собою сплошной декаданс. Именно эти основные термины философии Ницше: декаданс, нигилизм, переоценка ценностей — с его легкой руки вошли затем в культуру XIX и XX вв. Я не говорю уже о таких понятиях, как воля к власти, сверхчеловек, белокурая бестия и др., которые также каждому знакомы. Здесь имеет смысл говорить о таком сложном явлении, как ницшеанство, которое уже выходит за рамки описания учения Ницше. Например, если кантианство — это учение философа Канта, то ницшеанство — это не просто учение Ницше, а уже некое мировоззрение, отношение к жизни, отношение к миру.

Ницше сам себя чувствовал человеком, который пришел в мир для того, чтобы провозгласить истину о конце метафизики, о смерти Бога, о том, что настал черед переоценки всех ценностей и что следующее время будет временем сверхчеловека. Себя Ницше сверхчеловеком не считал, и даже не считал себя человеком счастливым. Но он считал себя гением, который волей судьбы послан в этот мир, чтобы показать неумолимую истину. Эта истина не делает его счастливым, наоборот, делает его несчастным, и в этом смысле ницшеанство — это непонятость миром, оторванность от мира, оторванность от толпы и презрительное отношение к толпе, которая ничего этого не понимает.

Замечательно выразил суть ницшеанства русский писатель Максим Горький, который в молодые годы был подвержен влиянию Ницше. В советское время, заставляя детишек выучивать наизусть «Песнь о буревестнике», учителя даже не подозревали, что тем самым они проповедовали ницшеанство. Гордый буревестник, который жаждет бури, — это отнюдь не революционер, который жаждет революции, это сверхчеловек, презирающий глупого пингвина, который «робко прячет тело жирное в утесах», в то время как сам он гордо реет, «черной молнии подобный», реет в одиночестве, не понятый никем, и ждет только одного: «буря, скоро грянет буря». То же самое презрительное отношение к тем, кто, «рожденный ползать, летать не может», мы видим и в «Песне о соколе».

Выразителем идей Ницше явился и великий немецкий писатель XX в. Томас Манн. В сугубо философской форме многие идеи Ницше были выражены в романе «Волшебная гора». В романе «Доктор Фаустус» Томас Манн поставил целью показать гения. В качестве прототипа гения писателю послужили, как это обычно бывает, несколько лиц, но прежде всего это был Фридрих Ницше. Хотя Ницше по образованию был классический филолог, а герой романа Адриан Леверкюн — композитор, но умонастроение и миросозерцание этих двух мыслителей одинаково, и сам Томас Манн писал об этом.

Ницше родился 15 октября 1844 г. в христианской семье, отец его был пастором. Отца Ницше фактически не помнил, ибо тот умер, когда Фридриху было 5 лет.

Детство Ницше отличается необычным началом: до трех лет он не говорил ни слова, а потом сразу начал говорить так, как говорят обычные дети. Очевидно, задержкой умственного развития он не страдал, просто в этом выразилась некоторая особенность его психики. Учился Ницше в гимназии, с 14 лет — в элитарном интернате, где изучал древние языки и мечтал посвятить себя изучению древнего мира. С этой целью он поступает в Боннский университет, где учится два семестра, а затем переводится в Лейпцигский университет, который заканчивает по специальности «античная филология». После этого он становится профессором классической филологии Базельского университета, и многие годы работает в этом качестве. В первой своей работе «Рождение трагедии из духа музыки» он вводит понятия, ставшие одними из ключевых для понимания античной культуры: дионисийское и аполлоновское начало.

С 1867 г. Ницше года служит в армии, в 1869 г. он вновь возвращается в Базельский университет, где продолжает преподавать античную филологию. В 1878 г. Ницше заболевает. Этот момент окутан тайной. Есть распространенное мнение, что он заболел сифилисом (отсюда такая таинственность). Болезнь причиняет ему невыразимые страдания, он страдает головными болями с приступами рвоты, которые продолжаются по нескольку дней, так что он в некотором смысле сходил с ума. Но после этого, по его собственному признанию, обычно наступала необычная легкость и ясность мысли. И тогда, в перерывах между приступами болезни, Ницше и писал свои произведения. За несколько лет до смерти Ницше в прямом смысле сошел с ума. Утверждают, что у него были галлюцинации, что он считал себя богом, сверхчеловеком, но в любом случае это был период уже абсолютно не творческий. Умер Ницше 25 августа 1900 г.

Ницше оставил после себя множество работ, в том числе и черновых записок. Работы опубликованы, черновые записки после его смерти собрала его сестра и издала под названием «Воля к власти». Все работы Ницше, написанные в разные годы, отличаются примерно одинаковым стилем, а именно афристичностью изложения. Как в ранних, так и в более поздних работах Ницше афорист, а не системосозидатель, поэтому разобраться в его философии очень сложно, это не Кант, не Юм и не Локк. И все учебники по Ницше часто отличаются друг от друга, и изложить его учение последовательно весьма сложно.

О первой работе Ницше «Происхождение трагедии...» мы уже говорили. Затем, в хронологическом порядке, следуют работы «Несвоевременные размышления» (здесь Ницше впервые проявляет себя как самостоятельный мыслитель), «Человеческое, слишком человеческое», «Пестрые мнения», «Странник и его тень», «Утренняя заря», «Веселая наука», «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «К генеалогии морали», «Случай Вагнера», «Сумерки кумиров», «Антихрист» (или «Антихристианин») и «Ecce homo» — автобиография, в которой он рассказывает о своем творческом пути. Из них я рекомендовал бы вам для прочтения «Сумерки идолов», «Ecce homo», «По ту сторону добра и зла».

Сам Ницше говорит, что лучшая его работа — это «Сумерки идолов», хотя по общему мнению, самой лучшей его работой является «Воля к власти» — собрание фрагментов, изданных посмертно.

Необязательно читать все работы, которые я перечислил, достаточно хотя бы одной. Во всех работах Ницше как бы повторяет сам себя, и читать его, с одной стороны, довольно скучно (после сотни афоризмов уже становится понятно, что ничего нового не узнаешь), а с другой стороны, в любом афоризме, который открывается перед тобой неожиданно (а не после трех часов чтения), видишь совершенно необычную мысль. Ницше действительно мыслитель неординарный, он замечает много такого, чего не замечают другие философы.

Как мыслитель, Ницше совершенно чужд нашему мировоззрению. Он сам себя противопоставил христианству, и работа «Антихрист» («Антихристианин») с подзаголовком «Проклятье христианству» говорит сама за себя. Поэтому, рекомендуя читать Ницше, я отнюдь не собираюсь проповедовать его идеи, но его надо читать в качестве материала, необходимого для знаний. Как и любой критик и противник христианства, Ницше может быть очень полезен для христиан. В свое время я рекомендовал вам работу Дидро «Приложение к философским мыслям», в которой он беспощадно вскрывает многие парадоксы, на которые мы часто закрываем глаза или о которых ленимся размышлять. Ницше делает это, может быть, еще более резко и жестоко. Но тем не менее он это делает, и эта его «проповедь» не оказалась бесплодной. Аргументы Ницше были не менее популярны и авторитетны, чем в свое время аргументы французских материалистов или аргументы марксистов.

Ницше был одним из любимейших писателей русской интеллигенции конца XIX — начала XX в. Насколько Ницше был популярен в Германии, вы, я думаю, хорошо знаете. Нацисты называли себя «детьми Заратустры», книги Ницше часто носили с собой. Насколько правильно они понимали его, это уже другой вопрос. Кроме того, Ницше стал родоначальником «философии жизни», которой принадлежит, в частности, Анри Бергсон, который был властителем дум французской католической интеллигенции начала XX в. Мы видим, что приключения идей Ницше достаточно сложны и многогранны. Все это необходимо знать, чтобы понять значимость Ницше в культуре XX в.

О Ницше написано множество трактатов. В учебниках, как правило, идут по наиболее легкому пути, излагая концепцию Ницше по главам: «Онтология Ницше», «Гносеология Ницше», «Учение о человеке» и т. д. Но такой способ изложения совершенно искажает основную мысль Ницше, ибо, как уже говорилось, он считал себя разрушителем философии. Вернее, он считал, что объективно констатирует факты, а факты, по Ницше, свидетельствовали о том, что философия разрушила сама себя.

Поэтому представлять Ницше как обычного философа будет не совсем адекватно — не адекватно его внутренней стихии мысли. Постараемся понять логику Ницше исходя из самого Ницше, а затем попытаемся это как-то систематизировать.

Ключевой фразой для понимания Ницше, с легкой руки Мартина Хайдеггера, является 125-й фрагмент из «Веселой науки» (в 1-м томе двухтомника Ницше). Суть его состоит в следующем: некий безумец выбегает с фонарем на улицы города. Люди в недоумении спрашивают его, что он собирается делать, и он отвечает: тот Бог, которому вы все поклоняетесь и поклонялись, на самом деле мертв (в другом переводе: умер). Почему он мертв? Потому что вы сами его убили. В этой странной мысли проявляется стремление Ницше к парадоксам, и эта парадоксальность разрешается тогда, когда мы поймем, что имел в виду Ницше, говоря, что Бог умер. Бог у Ницше — это не только Бог христианства или любой другой религии, а весь сверхчувственный метафизический мир.

Безумец констатирует факт. Он не обвиняет, он просто говорит людям, что они убили Бога. Раньше они Ему поклонялись, теперь Его нет. Теперь не существует того сверхчувственного мира, одной из модификаций которого является и мир божественный.

Почему так случилось, что люди убили Бога (говоря словами безумца)? Ответ на это Ницше дает в таких терминах, как нигилизм и декаданс. Это два ключевых термина, означающие закон развития человечества, закон развития истории. Во втором фрагменте «Воли к власти» Ницше пишет: «Что обозначает нигилизм? То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели, нет ответа на вопрос: зачем?».

Нигилизм — это закон развития общества, это движение, а не просто мнение того или иного исторического лица или философа. Нигилизм движет историей. Это есть фундаментальный закон развития всей истории человечества, в том числе Запада. Освободиться от нигилизма невозможно так же, как невозможно освободиться от закона. И выражение «Бог мертв» обозначает констатацию одного из этапов нигилизма. Нигилизм показывает, как человечество на определенном этапе создает сверхчувственный мир, как это было сделано Платоном, развивавшем идеи Сократа, и на определенном этапе человечество от этой идеи отказывается, убивает «бога». И это выражение служит констатацией некоего этапа развития человечества.

Поскольку нет сверхчувственного мира, нет Бога, то исчезает со всем этим и все то, что является порождением этого мира: исчезает мир высших ценностей, авторитет высшего Разума, Логоса, авторитет платоновского высшего блага — авторитет морали. Все это — мораль, разум, нравственные ценности, возникая на определенном этапе развития, затем изживает себя. И Ницше это констатирует. Он не разрушает, он не говорит, что пора отказаться от морали, от разума, нет. Он просто говорит (как он сам себе это представляет), что наступило такое время, когда человечество уже подошло к этому отказу, оно уже созрело, оно находится уже во взрослом состоянии.

Раньше люди были детьми, им нужен был какой-то внешний покровитель, ими управлял как бы (именно как бы) некий моральный закон, некий авторитет высшего Разума. Теперь люди выросли из пеленок и могут жить самостоятельно. Они получают абсолютную свободу, ничто не является для них авторитетом. Но не все люди это понимают, а из тех, кто понимает, многие сопротивляются этому. Даже понимая, что Бога нет, они находят Ему некоторую замену в вере в исторический прогресс, в коммунизм, в счастье всех и т. п. Нигилизм, по Ницше, должен привести к радикальному выводу: отказу от всех высших ценностей. Но отказ от всех высших ценностей еще не может быть радикальным нигилизмом до конца, потому что отказываясь от всех ценностей, человек оставляет место для этих ценностей, а это место не может быть пустым. Люди заполняют его чем угодно: верой в коммунизм, в прогресс, в авторитет науки и т. п. Поэтому радикальный нигилизм состоит не только в отрицании всех ценностей, но в отмене самого места, которое служит вместилищем этих ценностей. В этом отличие радикального нигилизма от частичного нигилизма, каковым являются так называемые современные прогрессивные воззрения типа социалистичских и коммунистических. Метафизика, по мнению Ницше, и создает это самое место, которое в разные времена занимали мир идей, моральный и категорический императив, прогресс, культура, цивилизация. Поэтому атеизм еще не есть нигилизм, это одно из следствий нигилизма, причем нигилизма частичного, неполного. Теперь становится понятным 2-й афоризм из «Воли к власти»: «Что обозначает нигилизм? То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели, нет ответа на вопрос: зачем?».

Метафизический, сверхчувственный мир всегда был миром высшей цели, человечество всегда к нему стремилось, стремилось к высшим идеям: идее блага, к Богу, к категорическому императиву или прогрессу. Сейчас мы понимаем, говорит Ницше, что нет цели, нет ответа на вопрос: зачем?

И третий афоризм: «Радикальный нигилизм есть убеждение в абсолютной несостоятельности мира по отношению к высшим ценностям. Мы не имеем ни малейшего права признать какую-либо потусторонность или существование вещей в себе».

Христианская мораль была великим средством для противодействия практическому и теоретическому нигилизму, утверждая не просто необходимость веры в высшие ценности, а указывая, что эти ценности действительно существуют. Впрочем, Ницше не считал христианство своим главным врагом. Есть один замечательный фрагмент в его работе «Сумерки идолов» (другой перевод: «Сумерки кумиров»). Он называется «Как истинный мир наконец стал басней. История одного заблуждения» и представляет собой краткую форму изложения философской основы нигилизма. Человечество, по Ницше, не всегда было в таком состоянии. Досократовская философия была истинной философией, она ничего не выдумывала, никаких умопостигаемых миров. Парменид, особенно Эмпедокл, Анаксагор и наиболее любимый Ницше Гераклит мыслили мир так, как он есть, в его развитии, в его становлении, в его жизни. Сократ был первый человек, который изменил философские акценты. Поэтому Сократ, с точки зрения Ницше, это главный враг человечества. Именно Сократ, а не Иисус Христос или основатель какой-нибудь другой религии. Среди своих предшественников Ницше в первую очередь называет Гераклита, а среди своих врагов — Сократа. Читая работы Ницше, вы увидите, какую ненависть питает он к этому греческому философу, размышляя в том числе и о его внешности, и о его образе жизни и т. д. Так вот, именно Сократ, по Ницше, повернул человечество в сторону декаданса — упадка жизненных сил.

«Истинный мир, достижимый для мудреца, для благочестивого, для добродетельного, — он живет в нем, он есть этот мир. (Старейшая форма идеи, относительно умная, простая, убедительная. Перифраза положения: «я, Платон, есмь истина».)». Т. е. первая и наиболее отчетливая форма создания этого умопостигаемого мира: мир есть, он существует, он достижим для мудреца, и не просто достижим, а мудрец и есть этот мир: «я, Платон, есмь истина».

Второй этап уже есть некое следствие нигилизма, отрицания этой истины. Человечество идет по нисходящему пути от высшего этапа до настоящего состояния, которое констатитует Ницше, до переоценки всех ценностей:

«Истинный мир, недостижимый нынче, но обетованный для мудреца, для благочестивого, для добродетельного («для грешника, который кается»). (Прогресс идеи: она становится тоньше, запутаннее, непостижимее, — она становится женщиной, она становится христианской...)». Т. е. христианство для Ницше — это некий переходный момент от платонизма.

Третий этап:

«Истинный мир, недостижимый, недоказуемый, немогущий быть обетованным, но уже, как мыслимый, утешение, долг, императив. (Старое солнце, в сущности, но светящее сквозь туман и скепсис: идея, ставшая возвышенной, бледной, северной, кенигсбергской.)». Кого здесь имеет в виду Ницше, всем понятно.

Четвертый этап:

«Истинный мир — недостижимый? Во всяком случае недостигнутый. И как недостигнутый, также неведомый. Следовательно, также не утешающий, не спасающий, не обязывающий: к чему может обязывать нас нечто неведомое?.. (Серое утро. Первое позевывание разума. Петушиный крик позитивизма.)».

Пятый этап:

«»Истинный мир» — идея, ни к чему больше не нужная, даже более не обязывающая, — ставшая бесполезной, ставшая лишней идея, следовательно, опровергнутая идея — упраздним ее. (Светлый день; завтрак; возвращение bon sens и веселости; краска стыда Платона; дьявольский шум всех свободных умов.)». Это уже время Ницше.

И шестой этап:

«Мы упразднили истинный мир — какой же мир остался? быть может, кажущийся?.. Но нет! вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся! (Полдень; мгновение самой короткой тени; конец самого долгого заблуждения; кульминационный пункт человечества; INCIPIT ZARATHUSTRA.)». Это, надо понимать, будущее — время сверхчеловека, время, когда люди откажутся от мира высших ценностей и дадут им высшую переоценку. Поэтому нигилизм — это не только обесценивание высших ценностей, но и их переоценка.

Переоценка ценностей — это изменение самого способа создания ценностей. Для этого нужна иная точка отсчета. Раньше эту точку отсчета человечество выдумывало, как выдумали ее Сократ и Платон. Для Платона было ясно: я, Платон, есмь истина. Вполне ясная точка отсчета. Дальше точка отсчета осталась, но содержание ее оказывается все более и более расплывчатым. Точка отсчета становится все более непонятной, но место ее все равно остается, будь то вера в прогресс или в ценности науки. В конце концов Ницше отрицает и саму точку отсчета, само место содержания этих ценностей. Если имеет место переоценка всех ценностей, то нужна и новая точка отсчета, новая точка зрения.

Эта точка зрения является не только новой точкой отсчета для установления новых ценностей, но она одновременно является и местом пребывания этих ценностей. Сверхчувственное не может быть этим местом, поэтому остается только лишь чувственное, и не просто чувственное, а жизнь. Чувственное дается нам как нечто постигаемое и, следовательно, чуждое и непонятное, а жизнь, которую я переживаю сам в себе, дается мне непосредственно. Поэтому точкой отсчета и одновременно областью существования ценностей может быть только сама жизнь.

В 715 фрагменте «Воли к власти» написано: «Точка зрения ценностей есть точка зрения условий сохранения и увеличения сложных образований соотносительно с продолжительностью жизни внутри процесса становления». Главное для нас здесь то, что точка зрения ценностей — это есть точка зрения. Ценность не есть нечто в себе. Даже жизнь не есть именно ценность, как сказали бы мы с точки зрения современного гуманизма (человеческая жизнь есть высшая ценность по отношению ко всем другим вещам), нет, так Ницше не считает. Ценность есть точка зрения и всё. Точка зрения со стороны жизни. Жизнь есть точка отсчета этой ценности и точка зрения на условия сохранения и увеличения сложных образований, т. е. жизненных образований, образований, которые имеют жизнь и некоторую продолжительность жизни внутри процесса становления. Ценность есть точка зрения на сохранение жизни. Я хочу сохранить свою жизнь, у меня есть инстинкт на сохранение жизни, для меня ценно всё то, что способствует сохранению моей жизни. Вот это и есть для меня ценность. Поэтому ценность есть мое видение мира, то, как я вижу. И в непонимании этого, по Ницше, была величайшая ошибка Платона. Откуда берется сам термин «идея»? Словом «идея» обозначается форма, вид, происходит оно от слова эйдос, обозначающего вид, то, как мы видим. И это зафиксировано у Платона одним словом, но он неправильно понял свою собственную мысль и эйдосу придал не субъективный, а объективный смысл, поместив то, что мы видим, в мир объективный. Если я устанавливаю ценности с точки зрения сохранения своей жизни, то закон жизни говорит, что сохранение жизни — это всегда увеличение жизни (именно поэтому в 715 фрагменте говорится о сохранении и увеличении сложных образований). Поэтому жизнь сама всегда стремится увеличить себя.

Увеличивая себя, жизнь и вводит ценности, поэтому жизнь всегда связана со становлением. Этот термин, который ввел Гераклит, Ницше очень высоко ценил. Жизнь есть процесс становления. Становление — это не просто изменение, т. е. перевод чего-то во что-то другое, это есть фундаментальная черта жизни. Жизнь стремится становиться чем-то, она стремится утвердиться, главенствовать, властвовать. Поэтому основной закон жизни — это воля к власти. Это не значит, что Ницше говорит: я хочу властвовать, всех покорять своей воле и т. п. Такого рода идей и тиранических замашек у него нет. В данном случае он опять же просто констатирует, что, исследуя процесс жизни, мы замечаем, что жизнь есть становление, есть увеличение, а увеличение жизни всегда достигается путем господства, путем власти. Поэтому основной закон жизни — это воля к власти.

Жизнь Ницше понимает весьма широко. Жизнь — это не только явление белкового мира, как мы это понимаем. Весь мир представляется Ницше неким живым организмом, и возникновение белковых тел, а тем более млекопитающих и человека, есть определенный этап на пути развития этой жизни. Просто возникновение жизни именно в нашем понимании этого слова есть определенный этап на пути воли к власти. Живое существо более властно, более свободно. Млекопитающее еще более властно, оно проявляет свою волю к власти. Человек — еще один этап на пути воли к власти, но человек не понимает этого и неправильно пользуется этим, создает различного рода ценности, причем ценности тоже самые неправильные: вместо того чтобы констатировать в качестве высшей ценности волю к власти, как то диктует закон жизни, человек говорит, что нужно быть смиренным, покорным, подставлять вторую щеку и т. д. Это уже есть полный декаданс, это ослабление воли к жизни. Но декаданс есть один из необходимых моментов на пути всеобщего нигилизма, т. е. возврата к первоначальному состоянию, когда высших ценностей не было. Поэтому декаденты для Ницше — это Платон, христиане, Кант, даже Конт с его верой в прогресс. Отсюда и наше понимание термина «декадент»: «юноша бледный со взором горящим», существо, потерявшее волю к жизни, характерное своей бледностью и страстью к написанию стихов, т. е. чего-то совершенно далекого от жизни, а если стихи еще и декадентские, где все о смерти да о чем-нибудь таком же мрачном, то о какой же воле к власти, о какой жизни здесь может идти речь? Конечно, это лишь частный случай декадентства, образ которого был отражен в русской культуре конца XIX — начала XX в., но корни его были ницшеанские.

Итак, человек устанавливает ценности, но воля к власти есть единственная причина установления этих ценностей. Почему так получается? Потому что ценности и их изменение находятся в связи с увеличением власти того, кто устанавливает ценности. Ницше как бы по-иному рассматривает мысль французских материалистов о том, что религия есть опиум для народа, что религия выдумывается некоторыми людьми. Почему? Да потому, что люди, которые это понимают, создают религию, чтобы властвовать. Но и маленький человек тоже понимает, что для того, чтобы выжить в этом мире, нужно подчиняться его законам. Это есть форма сохранения жизни, та же форма проявления воли к власти. Я принимаю существующие законы, принимаю существующую мораль, существующие ценности, это есть проявление воли к власти. Т. е. воля к власти всегда проявит себя, даже в самых абсурдных проявлениях, даже таких, как создание системы ценностей.

За моралью, пишет Ницше, скрыты три силы: инстинкт стада против сильных и независимых, инстинкт неудачников против счастливых и инстинкт посредственности против исключения. Стадо, неудачники и посредственности также хотят жить, также хотят проявлять свою волю к власти, свое жизненное начало, поэтому они и устанавливают эти моральные ценности, это их способ борьбы с сильными, счастливыми и независимыми. Это проявление воли к власти, но это проявление и декаданса, потому что ведет к ослаблению жизненного начала, к вырождению человечества, поэтому переоценка всех ценностей есть необходимый момент на пути к осчастливливанию человечества, на пути к возвращению его жизненного начала. Мы видим, что жизнь, становление, воля к власти у Ницше — это синонимы, это одно и то же, фундаментальная черта бытия, хотя о бытии Ницше старается не говорить. Воля к власти и есть причина введения ценностей, поэтому воля к власти становится и началом внедрения новых ценностей, и началом переоценки старых.

Нигилизм, таким образом, есть закон внутри истории обесценивания ценностей. Обесценивание ценностей ведет к переоценке ценностей, поэтому сам нигилизм ведет свое начало и происхождение из способности введения ценностей, а ценности устанавливаются волей к власти. Поэтому все течение истории — и смерть Бога, и нигилизм, и декаданс можно понять только через волю к власти. Как пишет сам Ницше в 693 афоризме: «Воля к власти — это интимнейшая сущность бытия».

Нигилизм имеет некоторые формы своего существования. Нигилизм отрицает любую ценность, а одной из ценностей является прогресс, прогрессивное развитие человечества. Ницше, естественно, не верил в начало и конец мира, мир должен быть бесконечным. Мир вечен. На определенном этапе возникают некоторые ценности, идет процесс нигилизма, сопровождаемый декадансом, и это приводит к обесцениванию всех ценностей. Поскольку мир вечен, то и вечно ничто. Нет никаких конечных целей. Если бы они были, пишет Ницше, мы бы уже давно их достигли. Поэтому можно говорить лишь о вечном ничто. Ницше описывает это в своем парадоксальном образе вечного возвращения.

Смысл учения о вечном возврате очень трудно понять и еще труднее объяснить. Ницше описывает это как бесконечную дорогу, по которой человечество всегда проходит через одни и те же ворота. Это не вечный возврат (экпироза) стоиков: мир существует, потом сгорает, потом вновь возникает и снова проходит все детали и моменты того мира с точностью до мельчайших повторений. Ницше не столь наивен, чтобы утверждать, что наш мир опять повторится в той же самой подробности и через множество лет мы с вами снова соберемся в этой же самой аудитории и снова будем говорить о Ницше (хуже наказания не придумать). У Ницше скорее это поэтический образ: человечество, вернее, каждое человеческое существо в этом мире всегда проходит через одни и те же ворота. Этот образ встречается в работе «Так говорил Заратустра». Что обозначают эти ворота, как происходит вечное возвращение, Ницше не описывает. Но в других местах он показывает, что в мире соблюдается определенное количество жизни, соблюдается закон сохранения энергии, поэтому невозможно не прийти к выводу о том, что все так или иначе ограничено, не бесконечно, и когда-то придет к своему концу и вынуждено будет повториться, иначе мы должны будем прийти к выводу о конечности мира, а это, по Ницше, нереально.

В «Сумерках кумиров» Ницше говорит о четырех причинах существования заблуждений, которые приводят к возникновению ценностей. Фрагменты этих рассуждений собраны в главу «Четыре великих заблуждения».

Первое заблуждение — это подмена причины следствием. Люди всегда смешивают причину и следствие, они имеют испорченный разум, и чаще всего это проявляется в смешивании того, что является причиной и что — следствием в такой паре категорий, как добродетель и счастье. Обычно люди руководствуются религиозными нравственными установлениями, которые им говорят, что будь добродетельным, делай то-то и то-то и тогда тебе будет хорошо и ты будешь счастлив, а если ты будешь поступать неправильно, грешить, то тебе будет плохо и ты будешь несчастлив. Но люди не понимают, где здесь причина, а где следствие. Причиной является жизнь, а всякая мораль, являющаяся одним из проявлений мира ценностей, — это следствие. Но люди все перепутали и ставят следствие вместо причины, говоря: будь добродетелен и тогда будешь счастлив. На самом же деле жизнь является причиной, поэтому нужно говорить так: будь счастлив и это будет твоей добродетелью. Нравственности как таковой не существует. Ницше здесь рассуждает как последовательный имморалист. Единственная нравственность — это закон самой жизни. Добродетель есть следствие счастья. Любая ошибка, любое заблуждение всегда есть следствие вырождения инстинкта, вырождение воли к власти.

Второе великое заблуждение — это ложная причинность. Люди ошибочно считали, что у всех их поступков есть окончательная причина, их свободная воля. Я — это причина всех поступков людей. Но и этот внутренний мир человека Ницше также считает призраком. Мир полон призраков, и я — один из этих призраков. Воля лишь сопровождает события. Движущей силой является жизнь, а воля есть проявление этой жизни, один из ее феноменов. Поэтому воля только лишь сопровождает жизнь. Нет никаких духовных причин. Есть причина только жизненная.

Третье великое заблуждение — воображаемая причинность. Люди всегда стремятся объяснить неизвестные им явления, в особенности если эти явления их устрашают. Объясняя эти явления, люди успокаиваются, даже если дают объяснения ложные. Это — проявление воли к власти. Но сами объяснения часто бывает неправильными. В качестве причин явлений люди придумывают различных духов, богов. В действительности же все эти мнимые объяснения есть результат чувства удовольствия или неудовольствия, т. е. одного из проявлений жизненного начала. Мораль и религия должны исследоваться только с точки зрения психологии заблуждения, как утверждает Ницше.

И четвертое великое заблуждение, которое связано со вторым и с третьим, — это заблуждение свободной воли. Изобретение свободной воли — это «фокус теологов», выдуманный для подчинения ими человечества. Им очень удобно говорить людям, что они свободны, что они отвечают за свои поступки, и поэтому их можно наказывать за то, что они совершают поступки не так, как им предписано высшей моралью. Эта выдумка свободной воли как причины ответственности есть порождение опять же воли к власти теологов, которые придумывают волю, исходя из своего «желания наказывать и судить». «Христианство, — пишет Ницше, — есть метафизика палача». И дальше он пишет о том, что «никто не дает человеку его качеств: ни Бог, ни общество, ни его родители и предки, ни он сам (—бессмыслица последнего из отрицаемых представлений имеет место в учении Канта как «интеллигибельная свобода», а может быть, уже и у Платона). Никто не ответствен за то, что он вообще существует... Фатальность его существа не может быть высвобождена из фатальности всего того, что было и что будет. Он не есть следствие собственного намерения, воли, цели... Но нет ничего, кроме целого!.. Понятие «Бог» было до сих пор сильнейшим возражением против существования... Мы отрицаем Бога, мы отрицаем ответственность в Боге: этим впервые спасаем мы мир».

Что такое познание, с точки зрения Ницше? Познание как познание истины Ницше также не признает. Познание — это интерпретация, истолкование. Не существует каких-то событий в себе, которые нужно познать с точки зрения материалистической, отразив их в человеческом уме. Духа как такового нет, поэтому познание есть интерпретация. Зачем существует интерпретация? Для того чтобы сохранить жизнь. Познание есть проявление воли к власти. Существует ли то, что нужно интерпретировать? Возможно, существует. Но чтобы дойти до признания того, существует ли объект познания, нужно отказаться от умопостигаемого мира, переведя все человеческое в природное. Люди сами себе устроили мир — нужно отказаться от этого мира, устроенного человеком для самого себя. Поэтому любое познание всегда есть заблуждение. Заблуждение есть основа жизни. Как пишет Ницше, «надо любить заблуждение». Даже сама истина есть заблуждение, без которого человек не может жить. Но поиск истины — это опять же проявление декаданса. Истину ищут те, кто не может действовать. Поэтому науку нужно соединить с волей к власти, с действием. Только такое познание, такое истолкование будет полностью сочетаться с волей к власти.

Понимая, что человек есть проявление определенных биологических процессов, Ницше не испытывает особого пиетета, особой любви к человеку. Ницше указывает, что человек есть болезнь на коже земли. Возникновение человека — это ослабление жизненного начала. Как пишет Ницше, «нет ничего отвратительнее человеческого лица». Однако человек — существо парадоксальное. С одной стороны, человек есть проявление воли к власти, закономерный этап на пути развития воли к власти, а с другой — это то существо, которое впервые начинает от воли к власти отказываться. Поэтому нужно вернуть человека к состоянию животному, к состоянию до декаданса, до отказа от жизненного начала. Поэтому свой идеал сверхчеловека, т. е. человека, который будет жить своим жизненным началом, произведя переоценку всех ценностей, Ницше иногда называет «белокурым животным». Иногда это выражение переводят как «белокурая бестия» (от лат. bestia — животное). От всех остальных животных человек отличается тем, что он есть лживое животное. Его ложь заключается в создании моральных суждений, которые по своему определению не могут быть истинными. Моральные суждения можно оценивать только с точки зрения воли к власти. Мораль есть условие сохранения неудачников, но она есть инстинкт страдающих, поэтому она тоже есть воля к власти. Поэтому человечество должно отвергнуть эту мораль. Сильные должны отвергнуть ее, а «слабые должны погибнуть — вот человеколюбие». Справедливость — это функция силы, поэтому справедливость должна быть жестокой.

Себя Ницше сверхчеловеком не считал. Он считал себя обычным человеком, поднявшимся до высших истин. Хотя говорить об истине в применении к Ницше достаточно сложно, ведь, с точки зрения самого Ницше, истины не существует, существует только лишь заблуждение, которое нужно любить. Но тем не менее мы говорим о Ницше на своем языке, и приходится применять наши категории к его собственной философии. Так вот, себя самого сверхчеловеком Ницше не считал, а что будет представлять из себя этот сверхчеловек, Ницше описывал расплывчато. Единственная ценность для сверхчеловека, которой он должен и может придерживаться, — это честность. Хотя опять же, поскольку все люди не могут стать сверхчеловеками, то честность — это добродетель только между своими, в отношении же к низшим и слабым можно применять любые средства. Толпа не любит честности. Честность нужна лишь иногда, среди своих, могущих ее понять.

Ницше явился основателем и созидателем целой философской школы (так всегда бывает с разрушителями) — философии жизни. Представителей ее достаточно много, среди них Вильгельм Дильтей, Анри Бергсон и Освальд Шпенглер, с учениями которых мы познакомимся на следующих занятиях.

Сегодня мы продолжим изучение философии жизни — школы, у истоков которой стоял немецкий мыслитель Фридрих Ницше. Несмотря на весь запал Ницше, на его стремление разрушить устоявшиеся ценности, произвести переоценку всех ценностей, в том числе и философских, Ницше оказался созидателем новых ценностей, повлияв на культуру, на интеллигенцию, на массы, а также и на философскую мысль. Так что можно сказать, что он достиг несколько иной цели. Дело в том, что идеи, которые высказывались Ницше, хотя и были высказаны в достаточно экстравагантной форме, но они действительно показали суть многих и многих проблем, которые наполняют философию. Главное — это проблема теории познания. Ницше указал на ограниченность этой теории: по его словам, познание есть лишь просто приспособление к действительности, есть некая форма воли к власти. Таким образом, Ницше показал, еще раз как бы доведя до абсурда идею, что субъект и объект в познании разделены. Философия всегда пыталась преодолеть эту трудность: понять, как субъект может познать объект, как человеческий ум может проникнуть в нечто чуждое ему — в материю или мир духовный, мир идеальный, мир божественный — любой мир, но не совпадающий с его, человеческим миром. Это приводило или к полному скептицизму — учению, указывающему на невозможность того, чтобы сознание проникло в чуждую ему среду, или как крайний другой выход — к солипсизму, к выводу о том, что существует лишь познающий субъект. Все остальное есть лишь явление его собственного сознания или его чувств. Солипсизм, конечно, в последовательной форме не встречается в философии, философы боялись его, как чумы.

Но разделение между субъектом и объектом приводило и к другим выводам, как это было, скажем, в философии Гегеля, Шеллинга или даже у Фихте в его положении об абсолютном Я; о слиянии субъекта и объекта в абсолюте, в абсолютном духе, в абсолютной идее и т. д. Но эта проблема опять же для последовательных философов была как бы уходом от проблемы. Слияние происходит, но все равно проблема остается: встает задача познания как мира, так и этого абсолюта, к которому я опять же как-то отношусь.

Эта проблема была высвечена Ницше со всей ее парадоксальностью, и Ницше предложил определенный вид ее решения, введя понятие жизни. За это понятие и ухватились последующие философы. Недостатки всех гносеологических концепций виделись им в том, что здесь, оказывается, противопоставляется мыслящий субъект и немыслящая среда; немыслящая материя или сверхмыслящий абсолют — и то и другое противостоят человеку. Пропасть остается. А Ницше предлагает совершенно другой подход, вводя понятие жизни, — именно жизнь является тем началом, из которого все происходит. Именно из жизни возникает и материя, и живые организмы, и сознание, и всё на свете. И эта жизнь не исчезает в некотором абсолюте: она остается, она присуща нам, и мы как живые организмы сами ее ощущаем.

Поэтому возникает предположение, что возможно преодоление дуализма субъекта и объекта путем введения понятия жизни. Все присуще жизни, и я сам есть жизнь. Сознание есть лишь определенный феномен жизни, определенный этап развития ее, причем не самый лучший, как говорит Ницше. И это положение пришлось по душе философам. Почему сознание действительно не самый лучший этап развития жизненного начала? Да потому, что сознание не может познать мир, оно как бы отрывается от мира, недаром (по словам того же Ницше) человек есть болезнь на теле земли. Как болезнь в организме человека противопоставляет себя организму и отторгается им, так и человек противопоставляет себя всей природе, он чуждое ей явление, и сознание, разум человека оказывается чуждым этому миру.

Поэтому понятие жизни становится центральным в последующих философских системах. Понятие жизни и понятие переживания — переживания этой жизни. Именно поэтому последующее философское направление и получило название философии жизни, и именно во введении этого понятия они видели заслугу Ницше. Но философия жизни в том виде, в каком она была высказана Ницше, была шокирующей, экстравагантной, ненаучной, поэтому она не могла служить основой и опорой истинной философии. Чтобы придать ей академическое благообразие, необходимо было ее переосмысление. Одним из первых философов, который проделал задачу перевода ницшеанской философии на язык более академический, не столь вызывающий, эпатирующий, экстравагантный, был немецкий философ Вильгельм Дильтей (1833—1911).

**Вильгельм Дильтей**

Биография Дильтея не слишком интересна. Родился он в семье лютеранского пастора, получил богословское образование в Тюбингенском университете. Как часто бывает, у него рано проявился интерес к философии, и всю последующую жизнь он преподает в разных университетах, а с 80-х годов XIX в. прочно обосновывается в Берлинском университете, где преподает до конца своих дней. Взяв за основу философию Ницше, Дильтей не пишет никаких всеобъемлющих трактатов и не разрабатывает соответствующей системы. Среди его работ выделяется одна — «Введение в науки о духе». Существует перевод на русский язык его работы «Описательная психология». Она небольшая, насчитывает несколько десятков страниц и написана очень простым языком, что свойственно всем произведениям этой философской школы, — Ницше в свое время убедительно показал, что за сложностью изложения отнюдь не кроется истина. Если Шопенгауэр сказал, что за сложностью изложения не всегда кроется истина (у Канта, например, она скрывалась, а у Гегеля за сложностью изложения кроется, по словам Шопенгауэра, чепуха), то Ницше показал, что за сложностью изложения всегда кроется только чепуха. Поэтому стиль изложения последующих философов этой школы весьма прост и отличается скорее литературным изяществом, чем научной сложностью.

В «Описательной психологии», как и в других своих работах, Дильтей главное внимание уделяет понятию жизни. Жизнь у него — это прежде всего жизнь духа, а не жизнь вообще, как у Ницше. Дильтей отбрасывает многие другие положения Ницше — он не призывает к переоценке ценностей, не предвидит появления будущего сверхчеловека. Академический философ, типичный университетский преподаватель, он рассуждает достаточно строго. Задача, которую поставил перед собой Дильтей, — это создание методологии наук о духе, каковой всегда претендовала быть философия. Теория познания есть одна из разновидностей учения о духе, ибо это есть учение о том, как познает наш дух.

Познание есть прежде всего переживание, показывает Дильтей. Поэтому жизнь — это мир переживаний, а точнее (поскольку каждый субъект обладает жизнью), жизнь — это коллективное переживание жизни. Не субъективное, а именно коллективное. Именно в этом можно найти общность.

В процессе переживания жизни происходит разделение я и объекта, но существуют они, тем не менее, совместно и связаны друг с другом. То, что они связаны — объект и субъект, — ощущается только лишь в переживании жизни. В интеллектуальной, рассудочной деятельности эта связь разрывается. Поэтому интеллект не может познать мир, в интеллекте человек ощущает себя чуждым миру. Познание возможно только на основании переживаний. То, что мир действительно существует, а интеллект не может доказать существования объективного внешнего мира, доказывает, что внешний мир познается не разумом, не рассудком, а переживанием. Мы переживаем наш мир, мы являемся с ним единым целым. Более того, внешний мир мы вынуждены преодолевать. Так вот, это ощущение чувства преодоления, сопротивления нашей воле, нашей жизни, и является наилучшим доказательством существования внешнего мира. Поэтому человек, говоря на рассудочном языке, может познавать этот мир, его законы, но доказать существование этого мира и познать мир полностью он, конечно же, не может.

Науки, основанные на рассудке, — математика, естествознание, психология — не могут познать мир. Эти науки познают лишь образы этого мира, как они являются в сознании. Они познают символы, а не сами вещи. Переживание же позволяет проникнуть в саму вещь. Поэтому истинная наука о духе может быть построена только на переживании, и именно оно позволит человеку проникнуть в основание бытия. Проникновение в основание бытия означает переживание его. Не мышление, не разложение на некоторые составные части (аксиомы, теоремы и т. п., то, что является результатом рассудочной деятельности), а именно переживание бытия. Именно в этом состоит отличие наук естественных, объясняющих, от наук описательных, а наука о духе может быть только описательной. Поэтому духовную жизнь нужно не объяснять, а понимать.

Духовная жизнь — это жизнь совсем другая, чем жизнь материальная. Познание жизни всегда иррационально, всегда интуитивно. Его нельзя объяснить, разложить на составляющие. Жизнь, по Дильтею, нельзя постигнуть при помощи математических формул и логических понятий — надо не размышлять о явлении, а переживать его. Поэтому, прежде всего, теория познания состоит в переживании, а переживание есть одна из форм самопознания. Точнее сказать — самопознание есть одна из форм переживания; то самопознание, о котором говорили философы (в частности, Декарт об интеллектуальной интуиции), есть одна из форм всеобщего переживания своей собственной жизни. Поэтому основой наук о духе может быть только лишь психология, учение о нашей душевной жизни, а не логика, как учил Гегель.

Описательная психология противопоставляется Дильтеем объяснительной психологии. Объяснительная психология фиксирует некоторые факты и пытается найти между ними причинно-следственную связь. Так поступать можно с миром природным, но не с духовным. Так можно поступать с миром мертвым, но не с миром жизни — постоянно изменяющимся, постоянно текучим. Поэтому познание есть переживание, а истинное познание существует тогда, когда возможно достижение повторного переживания. Повторное переживание есть идеал познания, есть истинное познание, как указывает Дильтей, и в этом процессе познания участвует не только сознание, но и вся духовность человека, вся его жизнь.

Жизнь есть коллективное переживание жизни. Поэтому жизнь всегда исторична, так же как исторично общество. Поэтому переживание — это не только переживание моего собственного, субъективного состояния, но и переживание других людей. Насколько возможно добиться этого? Это одна из самых сложных задач, которые стоят перед философами. Уместно вспомнить поговорку «Чужая душа — потемки». Действительно, проникнуть в жизнь, в переживания другого человека совершенно невозможно. Каждый человек может судить о другом человеке только лишь по некоторым знакам — словам, жестам, мимике и т. д., по тому, что тот написал, или по тем делам, которые тот сделал. Но проникнуть мы можем только в собственную душу, чужая душа от нас скрыта. Однако познание человека — это не познание знака, а познание душевной жизни. Возможно ли это?

Скажем, мы читаем литературное произведение, или рассматриваем картину, или слушаем музыку, даже читаем философское произведение (ведь философия есть некое мировоззрение, форма самовыражения), — как мы можем проникнуть при этом во внутренний мир их авторов — Достоевского, Рембрандта, Баха, Канта или кого бы то ни было другого? Оказывается, что во внутренний их мир мы проникнуть не можем, мы можем только прослушать музыку, увидеть некоторый сюжет, изображенный на полотне, или прочитать связный текст на бумаге. Но что имел в виду человек, его создавший? Это уже является задачей науки, которая называется герменевтика, и Дильтей считается основателем этого нового учения. Название происходит от имени греческого бога Гермеса, который был не только богом торговли. Торговля велась между разными народами, и торговец, чтобы понимать другого человека, должен был уметь разговаривать на его языке. Поэтому Гермес всегда был и богом переводчиков, богом толкователей, тех, кто переводит текст с одного языка на другой и дает возможность одному человеку понять другого. Понятие герменевтики восходит еще к античности: во времена Платона и Аристотеля под ним понималось искусство толкования книг Гомера. В христианские времена, в средние века, под герменевтикой понималось умение толковать тексты Священного Писания. Дильтей придал этому термину собственно философское значение — умение толковать вообще. Герменевтика — наука о познании как о понимании.

В чем состоит смысл этой проблемы? Знакомясь с любым произведением, мы знакомимся с ним как с набором символов. Когда мы читаем в первый раз произведение, мы просто следим за сюжетом. Дочитав до конца, мы понимаем, что кроме сюжета есть еще и авторская мысль, которая излагается с самого начала. Мы понимаем, что ничего не поняли, и нас тянет прочитать еще раз. И читая второй раз, мы уже с первых же строк глядим на эту книгу совсем по-другому. Как сказал известный советский философ М. Мамардашвили, «первое чтение — это всегда второе чтение». Когда человек первый раз читает серьезную книгу, он ее еще не читает — он лишь проводит подготовительную работу. Но прочитав второй раз, мы понимаем книгу уже по-другому, потому что исходим из другого понимания ее первых страниц. И поэтому возникает желание прочитать ее в третий раз, в четвертый и т. д. до бесконечности. Получается замкнутый круг. Каждый раз, знакомясь заново с любым произведением, мы проникаем не просто в сюжет или в идею книги, а именно во внутренний мир автора, будь то писатель, художник или композитор. Герменевтическая проблема — очень серьезная, поскольку, с одной стороны, мы сталкиваемся с проблемой замкнутого круга, а с другой — пытаемся проникнуть не только за ряд понятий и символов, но во внутренний мир писателя или художника, что всегда считалось невозможным, запретным.

В XX в. одним из наиболее серьезных представителей герменевтики является немецкий философ Ганс Георг Гадамер. Его книга «Истина и метод» вышла в 60-х годах. С его философией мы с вами знакомиться не будем, но это один из маститых современных классиков.

**Анри Бергсон**

Кроме Дильтея, идеи философии жизни разрабатывал французский философ Анри Бергсон. Пожалуй, именно Бергсон, а не Дильтей был тем философом, который в большей степени послужил пропаганде идей философии жизни. Хотя Ницше первым вострубил о новых идеях и о нем узнал весь мир, многие нормальные люди просто отшатнулись от его бесчеловечной философии. Бергсон же, разрабатывая идеи философии жизни, изложил ее таким образом, что она стала близка не только интеллектуалам, и не только атеистам, но даже католическим интеллигентам в начале XX в.

Бергсон (1859—1941) жил всегда во Франции. Отец его был французский еврей, мать — англичанка. Они хотели дать сыну хорошее образование и предъявляли к нему большие требования (благодаря чему у Бергсона в молодости было множество комплексов). Его отдали в элитарный интернат Кондорсй, в котором он жил, оторванный от родителей, начиная с 6 лет и писал оттуда им письма, несвойственные для его возраста. Как и во многих учебных заведениях того времени, в этом интернате отношение к философии было скорее презрительным, главенствующей системой был позитивизм. Основной упор делался на естественные, прежде всего математические науки. В молодости Бергсон проявлял огромный интерес к математике, и даже завоевывал первые места на различных олимпиадах, так что по окончании интерната ему прочили карьеру видного математика. Он действительно стал преподавать математику и занялся решением одной математической проблемы: его заинтересовало то, что в математических уравнениях всегда присутствует понятие времени. Как-то ему попалась книга, излагающая философию Канта. Там были достаточно внятно изложены трансцендентальная эстетика и трансцендентальная аналитика, и Бергсона поразило, насколько изящно Кант показал природу времени. Ему пришла в голову мысль, что философия не такое уж глупое занятие, как об этом было принято думать в интернате, и что философский метод познания тоже может быть весьма полезен. Бергсон понял, что время, о котором говорит математика, и реальное время — совсем разные вещи, и из этого он и начинает исходить в своей последующей философии.

Исследуя понятие времени, Бергсон вводит два различных понятия: собственно время, так называемое линейное время, которым оперируют в математике и в естественных науках, и длительность — то реальное время, которое мы переживаем. Между этими понятиями времени существует непреодолимая пропасть. Математическое время есть просто некоторая прямая, в которой различные моменты равноправны друг перед другом. Именно таким временем оперируют математика и математическая физика. На этой прямой совершенно безразлично, прошлое здесь, настоящее или будущее — таких понятий для линейного времени не существует, но для любого человека всегда есть понятие прошлого, настоящего и будущего. И более того, со всей остротой возникает проблема, высвеченная еще Аристотелем и гениально показанная Августином, — то, что время, понимаемое как единство прошлого, настоящего и будущего, попросту исчезает: прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее есть неуловимое мгновение, которое поймать невозможно. Это переживание времени Бергсон называет длительностью. Термины переживание, время, длительность являются основными понятиями его философии, которые он использует в разных своих работах, основная из которых — «Творческая эволюция». Именно эта работа, как писал католик Жильсон, произвела переворот в умах католиков-интеллектуалов. По мнению Жильсона, после работ Канта и Конта христианин впервые оказывается на родственной ему почве — это не сухие философские учения, не чуждые (Конт) и противные во многом религии (современные позитивистские концепции), а живая философия. Здесь многие увидели возможность решения проблемы соединения религии и науки, что особенно актуально было для католической церкви в начале XX в., когда наука и религия рассматривались как антиподы. Католики тогда считали науку врагом Церкви и врагом христианства (более того, только три года назад папа римский официально от лица католической церкви извинился за суд над Галилеем). В то время, когда многие ученые не признавали католицизм, а католики клеймили ученых, в работах Бергсона увидели наконец возможность синтеза. «Творческая эволюция» сыграла большую роль в пересмотре католиками отношения к науке.

Сам Бергсон не был христианином. В 1937 г., когда в Германии разгорелось преследование евреев, Бергсон, будучи человеком нерелигиозным, по его собственному признанию, сознательно начал исповедовать иудаизм, потому что хотел быть на стороне гонимых. Умер он в 1941 г. своей смертью. В 1929 г. Бергсон был удостоен Нобелевской премии по литературе.

Основная идея Бергсона состоит в том, что логическая мысль не способна представить себе истинной природы жизни, ибо мысль — только одно ее истечение, только одна сторона жизни. Трудности и противоречия философии рождаются оттого, что философы прилагают привычные формы нашей мысли к тем предметам, к которым эти формы совершенно не приложимы. Поэтому теория познания должна строиться на теории жизни. Постижение жизни дается человеку прежде всего в ее переживании, а переживанием является наше собственное переживание, т. е. переживание нашего собственного существования. Из всего, что существует, по мнению Бергсона, самым достоверным и всего более нам известным является наше собственное существование. Начало «Творческой эволюции» почти такое же, как у Декарта. Если Декарт говорил: «Я мыслю, следовательно, существую», то Бергсон ставит во главу собственного существования переживание. Что значит существовать? У Декарта после высказывания «Я мыслю, следовательно, существую» идет исследование того, что такое мысль. Бергсон же идет в другую сторону, рассматривая вопрос о том, что такое существовать. Существовать — это значит беспрерывно меняться. Я знаю, что я существую, потому что я беспрерывно меняюсь: состояние моей души все время разрастается длительностью, т. е. я ощущаю себя в своем изменении, это изменение есть ощущение некоторой длительности. Как пишет Бергсон, «я перехожу от состояния к состоянию. Я меняюсь постоянно. Мое состояние души, подвигаясь по пути времени, постоянно разрастается длительностью, которую оно подбирает. Изменение совершается непрерывно, само состояние есть уже изменение». Т. е. я существую, поскольку я ощущаю себя изменяющимся, а изменения совершаются в длительности.

Чем отличается длительность от времени? Бергсон дает такое определение: «Длительность — это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и расширяющееся по мере движения вперед». Именно в этом состоит отличие длительности от времени. Длительность всегда существует как единство прошлого и будущего, прошлое всегда существует в настоящем, настоящее существует всегда как некоторое воспоминание о прошлом. Это единое целое, которое не существует одно без другого. В «Творческой эволюции» он сравнивает длительность со снежным комом: как снежный ком, скатываясь вниз с горы, набирает на себя все новые и новые комки снега, разрастаясь и в то же время сохраняя в себе первоначальное состояние, так же и длительность, сохраняя в себе настоящее и прошлое, вбирает в себя будущее. В другой работе Бергсон приводит сравнение с клубком ниток: на клубок постоянно наматывается нитка, но начальный кусочек всегда сохраняется в нем; клубок составляет единое целое из начального куска нити и тех, которые будут в нем намотаны.

Поэтому в настоящем состоянии нельзя найти каких-либо элементов, и, следовательно, время необратимо. Нельзя повернуть время вспять, так как наша личность всегда меняется, будучи всегда направлена в будущее и сохраняя в себе прошлое. Для сознательного существа существовать значит изменяться, а изменяться — значит созидать самого себя. Вселенная также длится, и все те системы, которые познаются наукой, точно также длятся, потому что они неразрывно связаны с остальной вселенной. Разделение вселенной на материю и сознание совершенно неправомерно. Можно постигать вселенную только лишь в ее единстве, с точки зрения ее длительности. Основой для понимания вселенной и человека является понятие длительности. Сравнивать индивидуальность и вселенную можно, учит Бергсон, поскольку и то и другое длится.

Прежде всего нужно постигнуть основу, которая является причиной этой длительности. Основой является первоначальный жизненный порыв, переходящий от одного поколения существ к другому. Жизненный порыв, йlan vital — основное понятие философии Бергсона. Именно этот жизненный порыв проводит всю работу по эволюции. Вселенная длится, развивается, проходит различные этапы своего развития, и поэтому мы сейчас имеем определенное состояние нашего мира, определенное сложение и ассоциацию элементов.

Но жизненный порыв действует не путем ассоциации и сложения элементов. В этом сложном вопросе, проблеме эволюции и развития, Бергсон приводит ряд примеров. Скажем, пример глаза, в котором сопоставляется простота действия и сложность органа: глаз — это сложный орган, а зрение есть акт очень простой. Но, как говорит Бергсон, глаз создается не путем конструирования из различных элементов (как это указывала бы материалистическая теория эволюции: собираются различные материальные элементы и на каком-то этапе возникает зрение) и не путем некоторой задачи (как сказал бы Аристотель, существует цель — видеть, и поэтому природа развивается согласно этой цели). Нет, жизненный порыв имеет в себе идею зрения в самом начале организует идею сообразно тому понятию видения, которое он уже имеет в себе. Другой пример: сознание человека и его мозг. Сложность мозга не порождает наше сознание, нельзя сказать, что сознание есть продукт мозга. И наоборот — нельзя сказать, что цель мозга есть сознание. Жизненный порыв — это сознательное начало, и поэтому оно преобразует материю, ведет ее к своей собственной цели, чтобы насытить материю этим жизненным порывом.

Говоря о жизненном порыве, Бергсон приводит очень много сравнений. Задача философа — проникнуть в явление, пережить жизнь, а не понять ее, излагая в некоторых понятиях. Проникнуть в нее можно лишь таким образом, каким проникают в свой собственный мир; давая эти образы, сравнения, Бергсон помогает нам найти в нашем собственном мире ту опору, которую мы можем пережить, и понять изнутри сущность бытия.

Что такое жизненный порыв? Это жизненное начало, которое имеет некоторую энергию, и она, развиваясь, может направляться в разные стороны. Со временем жизненный порыв может остывать. Бергсон сравнивает жизненный порыв с ракетой, которая, будучи выпущена для фейерверка, в определенный момент взрывается, и одни части ее остывают раньше, другие продолжают гореть. Те части, которые остыли, Бергсон сравнивает с материальным, а горящие части — с духовным. Сравнение не слишком удачное, потому что здесь единое понятие как бы разрывается и напрашивается пессимистический вывод о том, что наш дух тоже в конце концов остынет и станет материей. Но Бергсон не это имел в виду: жизненный порыв, наоборот, проникает в материю. С одной стороны, он ее создает — материя возникает из жизненного порыва; с другой стороны, жизненный порыв продолжает эту материю охватывать, оформляя и преобразуя ее в соответствии с своими собственным задачами.

Поэтому жизненные начала, начало духовное и начало материальное, не противоречат друг другу, а включаются одно в другое, как и законы духа и законы мира не противостоят друг другу.

В жизни как таковой также происходит разделение эволюции на жизнь растительную и жизнь животную. Животная жизнь также начинает раздваиваться и развивается по двум направлениям: инстинкта и интеллекта. На этих понятиях Бергсон очень подробно останавливается, в разных своих работах указывая, что инстинкт и интеллект — вещи не одного порядка. Они всегда сопровождают, дополняют друг друга, но не взаимозаменяют, ибо они различны между собой. Интеллект всегда направлен вовне. Человек создает орудие, и как человек создающий, homo faber, человек всегда обладает интеллектом. Интеллект мыслит вовне. Инстинкт направлен внутрь, и вследствие этой силы появляются те средства защиты или нападения, которыми обладает животное: когти, клыки, быстрые ноги.

Человек тоже обладает инстинктом, но инстинкт человека отличается от инстинкта животных. То начало, которое помогло бы человеку проникнуть в жизнь, называется интуиция. «Интуиция, — как указывает Бергсон, — это инстинкт, сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно». В этом определении Бергсон расходится с Декартом, у которого прежде всего это интеллектуальная интуиция и созерцание самого себя как мыслящего субъекта. Бергсон указывает, что интуиция противоположна рассудку, противоположна разуму. Рассудок всегда мыслит вовне, мыслит обрывочно и потому не схватывает жизнь. Рассудок как бы умертвляет предметы, а интуиция схватывает предмет изнутри, и это схватывание есть переживание, есть постижение жизни как таковой, постижение собственно длительности.

Жизненный порыв — это, как указывает Бергсон, некоторое сверхсознание: ракета, потухшие остатки которой падают в виде материи. Оно есть также и то, что сохраняется от самой ракеты и, пронизывая эти остатки, зажигает их в организмы. Поэтому познать духовную жизнь можно лишь при помощи интуиции. Из интуиции можно перейти к интеллекту, ибо интуиция есть переживание своей собственной жизни и поэтому ее всегда можно расчленить на некоторые фрагментарные части. От интеллекта к интуиции подняться нельзя. Попытки некоторых ученых или философов познать жизнь посредством интеллекта напоминают кинематографический принцип. Одна из глав у Бергсона так и называется: «Кинематографический механизм мышления». Интеллект создает как бы обрывки нашей жизни, обрывки действительности, и потом, прокручивая эти обрывки, создает иллюзию движения. Сидя в кино или перед экраном ТВ, мы понимаем, что это не сама жизнь; сама жизнь совсем другая, которую я переживаю. Поэтому наука и отличается от переживания. Но отличие переживания, интуиции от научного мышления состоит именно в том, что от интуиции можно спуститься к науке, от мышления же подняться к интуиции нельзя. Наука есть частный случай жизненного порыва, частный случай интуиции, поэтому наука не противоречит жизненному порыву, не противоречит сознанию, она есть одно из его проявлений.

**Освальд Шпенглер**

Сегодня мы поговорим о следующем представителе философии жизни — Освальде Шпенглере (1880—1936). До 1910 г. Шпенглер был никому не известным учителем истории в обычном среднем учебном заведении. Получив большое наследство, которое позволило ему оставить свою профессию, он ушел с работы и начал писать труд, который и прославил его имя на многие десятилетия. Этот труд, получивший название «Закат Европы», вышел в 2-х томах.

Основная его идея «Заката Европы» сводится к следующему. Шпенглер постулирует существование некоторых культурно-исторических типов. Каждое культурно-историческое образование имеет свою собственную душу. Подобно тому, как каждый человек имеет свою собственную душу и чужая душа открывается ему лишь посредством неких знаков, посредством телесно-чувственной деятельности, так же и каждый народ имеет свою собственную душу, и познание одним народом души другого народа возможно лишь посредством некоторых символов — знаков, но отнюдь не непосредственно. Поэтому концепция истории как некоторого прогрессивного развития от прошлого к будущему у Шпенглера заменяется концепцией смены культурно-исторических образований: нет ни ухудшения, ни улучшения, есть просто смерть одних образований и рождение других.

Оба тома «Заката Европы» посвящены доказательству этого тезиса. Шпенглер приводит огромное количество исторических примеров, доказывающих справедливость его утверждений. При первом чтении книга производит очень сильное впечатление и идеи Шпенглера выглядят чрезвычайно убедительно благодаря огромной эрудиции автора. Тем более, что концепция Шпенглера строилась не на пустом месте — задолго до него, в XIX в. российский философ Н.Н.Данилевский в книге «Россия и Европа» высказал сходную концепцию о существовании культурно-исторических типов. Правда, Данилевский называет десять типов, конкретно их именуя, начиная от семитского, китайского и т. д., кончая современным западным и, возможно, американским (выделяя его в отдельную группу). Шпенглер не указывает определенное количество этих типов, по его мнению, их может быть сколько угодно; он останавливается на рассмотрении только известных нам. Второе отличие: у Данилевского в истории просматривается некоторое развитие — исторические типы сменяют один другого, они не существуют одновременно. Шпенглер же допускает и утверждает возможность одновременного существования различных культурно-исторических типов.

Может возникнуть вопрос, какое отношение имеет эта чисто историческая концепция к философии и тем более к философии жизни? Тем не менее работа Шпенглера — сугубо философская, и с первых же страниц Шпенглер дает именно философское обоснование своему взгляду на мир. Это обоснование он заимствует из работ Дильтея и Ницше, в чем-то перекликаясь и с неокантианцами (в частности, с Риккертом). Главная идея у него состоит в разграничении сферы деятельности интуиции и рассудка — идея, которую мы видели и у Дильтея, и у Бергсона. В соответствии с этим Шпенглер производит разграничение науки и истории: наука есть предмет человеческого рассудка, а история — предмет человеческого созерцания. Поэтому исторический метод существенно отличается от метода научного — здесь не нужны доказательства, не нужны выводы и формулы, здесь необходимо проникновение в суть вещи, интуитивное проникновение в глубинную сущность явлений. Поэтому Шпенглер часто прибегает к различным образам, сравнениям, символам. Он как бы сознательно уходит от доказательности. Можно упрекнуть его в недостаточно высоком философском уровне и в том, что его историческая концепция не идет ни в какое сравнение с концепциями известных историков. Но Шпенглер сознательно утверждает свою концепцию, показывая, что метод истории совершенно другой: историка нельзя вырастить, создать — историками рождаются. Историк прежде всего созерцает дух в себе. Самопознание, интроспекция — это та область, в которой творит историк.

Сознательно высказывая этот тезис, в одном месте «Заката Европы» Шпенглер указывает, что весь мир, вся природа существуют только лишь в том случае, если существует познающий субъект. Это может привести к обвинению Шпенглера в солипсизме, ведь у него весь мир таким образом сводится к познающему субъекту. Но Шпенглер не углубляется в эти проблемы, тем самым оберегая свои выводы от возможной опасности. Это также характеризует методологию Шпенглера как философа.

Философия Шпенглера не доказательна, это действительно философия жизни, и главное для него — созерцание, созерцание духа, в котором развивается история. Сколько людей, столько и миров, объективной истины не существует, поэтому сама философско-историческая концепция Шпенглера при всей ее глобальности не претендует на объективность. Шпенглер указывает, что взгляд на мир — это всегда мировоззрение, а не истина, поэтому и исторический взгляд может быть также лишь взглядом мировоззренческим. Нельзя говорить об объекте без субъекта, без человека. Природа и мир есть лишь переживания субъекта, поэтому действительность сводится к представлениям о ней, к переживаниям действительности. Таким образом, объективная истина исчезает, растворяясь в фактах исторических и природных. Истина оказывается не объективной и не абсолютной, а относительной и текучей.

Шпенглер скромно называет свое открытие в философии коперниканским открытием, противопоставляя таким образом иные исторические концепции своей. Этот образ, отсылающий нас к Копернику, показывает суть того открытия, которое делает Шпенглер. По Шпенглеру, вся предыдущая историческая наука вращалась вокруг мнения, что вся история есть история Европы, и таким образом особенности европейского исторического развития (движение от античности через средневековье к Новому времени) как бы переносились на другие страны мира. Европа мыслилась как центр мира, а другие страны как бы вращались вокруг этого центра. Эту концепцию Шпенглер сравнивает с птолемеевской концепцией строения вселенной, ставившей землю в центр всего мироздания, и противопоставляет ей свою, подобно тому как Коперник в свое время противопоставил свою концепцию мироздания птолемеевой. В концепции Шпенглера все культуры, все исторические образования, все народы равнозначны в мире и в истории, никакой народ не может похвастаться тем, что он выделяется из всех остальных. Возможно, эта концепция вытекает из гегелевской идеи «души народа», которая таким образом нашла свое отражение в философии Шпенглера.

Итак, философско-методологическая основа философии Шпенглера — это философия жизни. Шпенглер указывает, что жизнь имеет смысл, близкий понятию становление, поэтому основное, что привлекает внимание философа, это именно становление и ставшее. Становление и ставшее — это факт и предмет жизни. Поэтому главным действующим лицом и природы и истории является душа: душа есть именно то, что подлежит осуществлению, то, что осуществляется. А жизнь — это сам процесс осуществления. Таким образом, в некотором едином целом, которое охватывается жизнью, вычленяются душа и мир, и две способности человеческого познания — рассудок и интуиция — могут воспринимать или мир, или душу. Мир постигается только лишь рассудком, поэтому естественная наука не может познать все мироздание, она познает только то, что уже было осуществлено. Наука, которая изучает причинность, постигает лишь часть мироздания, ибо причинность есть застывшая судьба, а судьба есть закон, который лежит в основе всего развития понятия жизни. Так же, как у Ницше, жизнь у Шпенглера является первичным началом, которое лежит в основе всего бытия. Законом этого первичного начала, по терминологии Шпенглера, является судьба. Жизнь может застывать, превращаться в мир, и судьба превращается в причинно-следственную связь. Интуиция как высшая форма постижения жизни также омертвляется, превращается в рассудок. В свою очередь рассудок, который постигает причинно-следственные связи, постигает лишь часть, как бы некоторую проекцию всего бытия, именуемого жизнью, и поэтому также не может дать объективную истину. Наука, по мнению Шпенглера, существует лишь как форма некоего приспособления к действительности. Здесь мы видим практически дословное повторение ницшевской концепции.

Что такое судьба? Можно было бы сказать, что представление о судьбе есть некоторое объективное представление, и здесь мы могли бы упрекнуть Шпенглера, потому что понятие жизни и понятие судьбы дают нам некоторое объективное основание для построения целостной философской системы. Но, тем не менее, однозначно постичь судьбу в ее целостности нельзя. Существует столько представлений о судьбе, сколько существует культур. Каждая культура имеет свою собственную концепцию судьбы, и более того, всякая культура есть не что иное, как осуществление и образ этой идеи, этого единственного момента в общей концепции жизни.

Чувство судьбы, по Шпенглеру, возникает из первоначального пра-чувства жизни и смерти, имеющегося у человека. Человек всегда чувствует себя затерянным в огромных масштабах бытия, чувствует себя одиноким (здесь можно увидеть уже некоторую перекличку с зарождавшимся экзистенциализмом), поэтому феномен смерти оказывается для человека самым важным в его жизни. Человек испытывает страх перед смертью, этот страх порождает у него свое собственное ощущение жизни, являясь основой и самым глубинным фактором, влияющим на возникновение идеи судьбы у того или иного народа, но нельзя сказать, что народ сам создает эту идею судьбы. Судьба действует независимо от субъекта, независимо от народа и в конце концов проявляется в том, что возникает именно та или иная душа каждого народа.

Узнать и познать душу народа можно по некоторым символам. Таких символов может быть много, и Шпенглер в первую очередь отмечает один, с его точки зрения главный, символ. Всякая символика вытекает из чувства страха — прежде всего страха перед смертью, и главным символом, к которому сводится основное переживание человека, является представление о пространстве. Именно пространство выделяет человека из всего мира, противопоставляет его всему остальному, и поэтому пространство выражает сущность мировоззрения человека, воззрения его на мир. По тому, как человек воспринимает пространство, можно судить о той или иной душе народа.

Шпенглер перечисляет различные народы, которые могут быть названы отдельными образованиями. Это индийская, китайская, египетская, индейская (прежде всего его интересуют народы майя), персидская культуры, но чаще всего Шпенглер упоминает три культуры — арабскую, античную и современную. Каждая из этих культур имеет свою собственную душу, которая характеризуется философским символом понимания пространства. Протяженность как пра-символ культуры понимается в каждой культуре по-разному. Пра-символ античной культуры — это отдельное тело, материальное и чувственное. Пра-символ западной культуры, понимаемый как пространственное представление, — это чистое и бесконечное пространство. Пра-символ египетской культуры — это дорога, арабской — пещера. Во 2-м томе Шпенглер указывает, что существует еще русская душа, показывая тем самым, что русская культура не является частью современной европейской и пра-символом русской души является поле или степь — плоскостное восприятие. Главное в истории для Шпенглера не аргументы, а мифология, поэтому концепции его напоминают скорее создание мифов, чем рациональное, рассудочное постижение исторической действительности. Объяснить и показать, что имел в виду Шпенглер под дорогой, пещерой или полем, достаточно сложно. Читая об этом, можно только вдумываться и вчувствоваться в его концепцию. Русской душе и русской культуре Шпенглер посвящает всего несколько страниц во 2-м томе своей работы, и то, что я прочитал, ничего мне не прояснило: почему именно поле или степь являются ее выражением? Наверное, историческая или географическая интуиция подсказывает Шпенглеру мысль об огромной территории — поля, степи, вольные славяне и т. д. Все это очень далеко от научного уровня и не содержит никакой аргументации.

Гораздо более аргументированны у Шпенглера две культуры — античная и западноевропейская. Души этих культур получают у него отдельные названия. Душа античной культуры — это аполлоновская душа, а душа западноевропейской культуры именуется у него фаустовской. Почему он выбирает такие названия, понятно: статуя Аполлона для любого человека является эталоном чувственной красоты и изящества, а поскольку пространство всегда воспринималось античным человеком как чувственное пространство, Шпенглер и дает античной душе такое наименование. Для европейского человека характерно представление о пространстве как о чистой бесконечности, актуальной бесконечности. Здесь больше всего подходит образ Фауста как ученого, стремившегося к бесконечному знанию, обладанию бесконечной, полной истиной.

Каждая культура, по Шпенглеру, существует определенное историческое время, примерно тысячелетие. Это тысячелетие делится на три примерно равные части. Во время, определенное ей на земле, культура становится, затем достигает стадии расцвета, собственно культуры и затем следует закат культуры, который именуется словом цивилизация (первый период длится около 300 лет, расцвет — около 400 лет и закат — 300 лет). Европейская культура была создана где-то в I в. II тысячелетия по Р.Х., поэтому сейчас мы с вами вместе со Шпенглером переживаем последние десятилетия европейской культуры. Поэтому книга Шпенглера и называется «Закат Европы». Нельзя упрекнуть Шпенглера в пессимизме. Он не пишет о конце света, он просто констатирует факт: наше культурно-историческое образование подходит к концу своего пребывания на земле, а после этого возникнет какое-нибудь иное образование. В любом случае жизнь будет продолжаться, судьба (точнее, жизнь в виде идеи судьбы) будет делать свое дело, но Европа с ее основными социальными институтами и культурными завоеваниями исчезнет. Она останется как историческое достояние для историков в виде некоего мертвого набора символов, проникнуть в которые можно будет только лишь извне.

Как можно проникнуть в чужую культуру? Метод, предложенный Шпенглером, подобен тем методам, при помощи которых мы с вами понимаем друг друга. Скажем, я знаю, что если на душе у меня весело, то я улыбаюсь, и если на лице другого человека я вижу улыбку, я понимаю, что ему тоже весело. Проникнуть непосредственно в душу другого человека я не могу, но по аналогии со своими собственными состояниями и теми жестами, которые производит мое тело, я могу постигать и состояние другого человека. Точно так же происходит и постижение культур. Мы должны найти некоторые символы, которые позволяют нам проникнуть в чуждую для нас культуру. Таким символом для Шпенглера прежде всего является понятие одновременности.

Одновременность в понимании Шпенглера отличается от обычного понимания. В обычном понимании нашими современниками являются люди, которые живут одновременно с нами. Мы не можем сказать, что Платон или Декарт являются нашими современниками. У Шпенглера все иначе: для него современниками являются люди, которые живут в разных культурах на одной и той же стадии их развития. В таком случае, как указывает он в самом начале «Заката Европы», современниками являются Плотин и Данте, современниками являются Будда, Зенон Китийский (основатель стоицизма) и Маркс, или, скажем, Пифагор и Декарт. Эти современники для каждой культуры выражают определенное представление, определенное созерцание. Такая современность (и одновременность) показывает также отличие одной культуры от другой: Декарт и Пифагор современники, но мы четко видим отличие Декарта от всех античных математиков. Скажем, Декарт создает понятие бесконечной системы координат, а для античного грека эта бесконечность была совершенно непонятна, античный космос всегда был конечным, ограниченным. Читая Аристотеля, мы не можем понять, как это мир может быть конечен, но не можем понять именно потому, что наш ум и наша душа устроены совсем по-другому: для нас понятие бесконечности является самым важным. Если бы античный грек имел возможность прочитать наши философские сочинения или математические работы, он оказался бы точно в таком же затруднении — у него не было представления о бесконечности. Мир античного человека — это мир статичный, мир замкнутый, ограниченный. Поэтому и математика греков — это математика статичная, математика числа, а математика Нового времени — математика функции, математика динамики. В античности невозможно было существование математической физики — объяснения движения посредством математики. Именно поэтому Аристотель разделял математику и физику, а Декарт, Лейбниц и Ньютон соединили эти науки. Дело не в этапах развития науки и не в достижениях ученых Нового времени по сравнению с античными, а в особом миропонимании. Нельзя упрекнуть в чем-то Архимеда или Пифагора или, наоборот, воздать хвалу Лейбницу или Декарту: мы помним, что объективной истины нет, поэтому представление современных ученых о математическом описании физического мира является также всего лишь определенным способом описания. Наука рождается из представления о пространстве, а представление о пространстве рождается из первичного пра-феномена страха. Этот пра-феномен страха порождает прежде всего не науку, а религию. Наука, по Шпенглеру, возникает на втором этапе развития — в собственно культуре, когда она достигает своей вершины. Наука возникает из религии как некоторое частное следствие ее основных положений. Вывел ли это положение Шпенглер или угадал, неясно, но с ним трудно не согласиться. Связь науки с религией безусловно существует. Но все же она более сложна, не столь однозначна, как пишет об этом Шпенглер, по крайней мере в отношении других культур. Нельзя согласиться с тем, что любая наука возникает из любого мировоззрения.

Говоря о понятии одновременности, Шпенглер рассматривает и феномен морали. Мораль, по Шпенглеру, состоит в истолковании жизни посредством самой жизни. Поэтому морали как таковой объективно не существует. Мораль всегда существует как некоторое проявление жизни в определенной культуре, поэтому каждая культура имеет свои собственные моральные ценности. Скажем, для античного грека такой высшей моральной ценностью являлась апатия — полное отсутствие всяческой заинтересованности, отсутствие стремлений и страстей. Для современного человека такое представление о счастье является совершенно чуждым. Современная этика больше характеризуется моральным императивом, который является чисто фаустовской формой морали. Для фаустовского человека жить — значит бороться и добиваться. Не случайно понятие борьбы является для многих европейских мыслителей главным; знаменитая фраза Маркса «Счастье — в борьбе» совершенно четко характеризует современное понимание этики.

По определению Шпенглера этика есть «непосредственное, возведенное в формулу чувствование душой судьбы, искреннее, непроизвольное истолкование своего собственного существования». Если в античности представляли судьбу некоторой чуждой силой, и стоическая этика состояла в пассивном бесстрастии, и героизм стоического мудреца был пассивный героизм, то фаустовская душа всегда стремится к бесконечности, поэтому героизм современного западного человека носит не пассивный, а активный характер. Героизм — это деяние, это преодоление, это личное действие, и прежде всего это связано с определенным понятием о пространстве. Поэтому этика не может быть понята на уровне разумном. Этика сводится всегда к бессознательному, к основным проявлениям судьбы, к основным проявлениям жизни. И моралей, таким образом, столько же, сколько и культур, — всякая мораль существует лишь как идея бытия. Создать ее невозможно, объяснить ее также невозможно, ее можно лишь прочувствовать.

Человек эпохи культуры всегда направлен в себя, вовнутрь. Доминирующая область познания его — интуиция, поэтому культура — это такое время, когда созидаются все произведения искусства, это момент расцвета духа, момент расцвета наук и т. д. Эпоха цивилизации характеризуется рассудочной деятельностью и направленностью вовне. Человек эпохи цивилизации — прежде всего покоритель природы; именно для этой эпохи характерно также и создание империй. Отличие цивилизации от культуры Шпенглер рассматривает на примере отличия римской цивилизации от культуры древних греков. Древняя Греция — это типичный расцвет культуры, Римская империя — пример цивилизации. Философия утрачивает возвышенный характер, она отходит от идеалов постижения бытия, от онтологических и гносеологических вопросов. Основной целью ее становится объяснение проблем существования человека в мире, и сам человек прежде всего также начинает вести не культурное существование, а чисто биологическое.

Современная западная культура, по мнению Шпенглера, сейчас находится именно на этапе цивилизации. Отсюда и поток изменений во всех культурных феноменах, отсюда и снижение уровня философии, появление так называемой массовой культуры (тоже феномена цивилизации), отсюда и империалистические проявления различных государств (книга писалась во время первой мировой войны, когда факты, как говорится, были налицо). Отсюда же и успех книги Шпенглера, которая вышла в конце 10-х — начале 20-х годов, когда мироощущение многих людей после такой огромной мировой бойни, ощущение близкого конца Европы во многом совпадало со взглядами Шпенглера.

Несколько слов о понятии русской культуры и русской души. По мысли Шпенглера, русская душа — это особое образование. Возникновение русской культуры Шпенглер относит к несколько более поздним срокам, чем образование западной, фаустовской культуры, — примерно лет на 300 позже. Русская культура возникает в XIV—XV вв., и в настоящее время (т. е. в начале XX в.) Россия переживает свой расцвет, пик своей культуры. Эпоха русской культуры XIX в. действительно показала превосходство русской культуры перед западной. Прежде всего Шпенглер отмечает русскую литературу, особо останавливаясь на таких писателях, как Толстой и Достоевский, и русскую музыку. Шпенглер показывает особенности существования русской культуры и отличие ее от западной. Дело в том, что западная культура существовала сама по себе, развивалась в чистом виде, на нее ничто не влияло извне. Русская культура начала формироваться тогда, когда именно западная культура находилась в состоянии расцвета, и русская душа тянулась к Западу как к некоему образцу, перенимая и западные формы, что и произошло при Петре I.

Эту особенность существования русской культуры Шпенглер описывает на языке геологическом, вводя термин псевдоморфозы. Что это значит? В глубине земли есть некоторые гранитные образования. Подземные воды могут вымыть в нем пустоты, а другие подземные воды могут привнести в эти пустоты какое-нибудь другое вещество, которое заполнит собою данную форму. Это вещество (скажем, некий минерал), которое раньше имело свое собственное существование, начинает существовать в чуждых для него условиях, в окружении чуждого для него минерала и принимает ту форму, которая для него задана извне. То же самое происходит и с русской культурой и русской душой. Имея свою собственную природу, свои собственные особенности, русская культура волею Петра I, его реформ начинает существовать в рамках формы западной культуры. Т. е. русская культура существует как псевдоморфоза, и развиваясь, она вступает в противоречие с западными формами. Это противоречие становится тем больше, чем сильнее развивается русская душа, подходя к вершинам своего развития. Это не может не проявиться в каких-то социальных катаклизмах, и особую форму этого проявления Шпенглер видит в творчестве двух русских гениев — Толстого и Достоевского.

Достоевский, по мнению Шпенглера, это сугубо русский писатель, а Толстой — типичное проявление псевдоморфозы, западного наслоения русской культуры. И русская революция явилась закономерным разрешением этого конфликта между западной формой и русской культурой. Таким образом, по мысли Шпенглера, Толстой и впрямь явился «зеркалом русской революции», ее отражением, хотя Ленина Шпенглер не читал.

Проявление псевдоморфозы Шпенглер увидел и в борьбе двух русских столиц. В свое время Петр перевел столицу в Петербург, в совершенно не русский город, а большевики сумели почувствовать, что продержаться у власти они смогут только в том случае, если они вернутся хотя бы к некоторым основам русской души, поэтому их акт перенесения столицы снова в Москву был, как пишет Шпенглер, гениальным по своей политической прозорливости (при том, что к самим большевикам Шпенглер, конечно же, отнюдь не благоволил).

К социализму Шпенглер относился осторожно. В «Закате Европы» есть одна глава, которая называется «Буддизм, стоицизм, социализм». В понятиях Шпенглера эти три философских учения являются одновременными. Буддизм есть рассудочное вырождение глубин религиозности, выраженной в Ведах, так же, как стоицизм римского времени является плоской формой античной философии эпохи расцвета. Все это — именно рассудочные формы, когда рассудок пытается подмять под себя всю культурную действительность. Также и в идее социализма виден приоритет чисто бытовых ценностей, выраженных на рассудочном уровне. В таком случае социализм, подобно буддизму и стоицизму, есть явление эпохи империализма, явление эпохи обмирщения всех ценностей. Поэтому социализм является необходимым этапом развития культуры, но отнюдь не социализм марксистский. Шпенглер видел, что единственная нация, которая может быть носителем социалистического начала, это нация немецкая, ибо только у нее наиболее полно выражено понятие воли к власти.

Можно говорить еще об очень многом, но все остальное будет только развитием изложенных здесь положений, а исторические факты и аргументы вы можете почерпнуть из самой книги Шпенглера, недавно вышедшей. Читается она чрезвычайно легко, и вы сами можете понять и прочувствовать, насколько убедительны или наивны аргументы этого философа.

Глава: Современная западная философия (продолжение)

**Эдмунд Гуссерль**

Эдмунд Гуссерль (1859—1938) — один из наиболее выдающихся мыслителей XX в. Он явился основателем одного из самых влиятельных философских течений XX в. — феноменологии. Гуссерль был в молодости математиком, и достаточно таланливым, учеником Вейерштрасса. В дальнейшем Гуссерль столкнулся с тем, что в той философии, которая именовала себя философией науки, а именно в позитивизме второй волны, представленной Миллем, Махом, Авенариусом, понятия науки и истины толковались таким образом, что научная философия исчезала. Тогда Гуссерль решает заняться исследованием основ науки, философских основ знания. В дальнейшем это исследование и привело его к созданию феноменологии как самостоятельного философского течения. До середины 20-х годов Гуссерль развивал основные положения, сформулированные им еще в первой работе — двухтомных «Логических исследованиях». 1-й том, посвященный больше критическому изложению взглядов позитивистов, переведен на русский язык. Во 2-м томе даются основные направления положительного взгляда на истину, которые предлагает Гуссерль. В дальнейшем он пишет ряд работ, в которых излагает идеи чистой феноменологии и феноменологической философии.

В конце 20-х — начале 30-х годов в мировоззрении Гуссерля происходит переворот. Он пишет работу «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», в которой пересматривает свои прежние взгляды, отказываясь от многих положений в пользу явного антисциентизма. (Сциентизм — это философское направление, считающее, что истина достигается только в научном знании; соответственно антисциентизм протестует против такого утверждения и показывает, что истина в науке, наоборот, исчезает, или же, по крайней мере, если истина в науке достигается, то человеку она все равно не нужна. Формы антисциентизма могут быть разнообразными.)

Поэтому феноменология оказалась, с одной стороны, философией науки. С другой стороны, те положения, даже чисто научного плана, которые высказал Гуссерль, дали методологический толчок для создания экзистенциализма — явно антисциентистского философского учения, направленного на поиск истинного человеческого бытия, человеческой сущности.

Своими предшественниками Гуссерль считал прежде всего Декарта и Платона. Платон был первым научным философом, затем дух платонизма возродил Декарт. Такими же философами Гуссерль считал Канта и Лейбница. Почему это так, мы поймем, рассмотрев критические выступления Гуссерля относительно взглядов позитивистов.

Позитивисты — Милль, Спенсер, Мах и Авенариус — высказывали, в частности, взгляды на природу логики. Позитивизм, как известно, всегда исходит из фактов. По мнению позитивистов, для науки важны прежде всего факты, а не какие-то ненаучные априорные принципы; поэтому и логика должна быть построена на фактах. А какие факты могут быть существенными для логики? Конечно же, не факты окружающего нас мира. Логика есть чистая наука, она оперирует не содержанием, а формами знания, поэтому напрашивается вывод, что логика должна черпать свои факты из психической жизни. И вот позитивисты утверждают, что логика, ее законы, категории, правила и вообще понятия об истине основываются на психологии. Психология — это основная наука, а логика является ее частью, следствием. Психология дает нам факты психической жизни, и философ должен правильно их осмыслить, чтобы построить логическую теорию. Возникает то, что Гуссерль назвал психологизмом в логике.

Как математик Гуссерль был озабочен той проблемой, что позитивисты, т. е. философы, на словах опирающиеся на науку, оказывается, приходят к выводам совершенно антинаучным. Поэтому ни математика, ни логика не защищены методологически. Гуссерль ставит вопрос: а что такое вообще научное знание и какая дисциплина может быть названа научной? Во-первых, научное знание — это знание очевидное. Истина прежде всего обладает очевидностью, поэтому всякое знание покоится на очевидности и предел очевидности есть предел понятия знания. Во-вторых, есть еще одно требование — систематическая связь. Научное знание должно быть обосновано, приведено в надлежащий порядок и связано в некоторую систему. В-третьих, необходимы методологическая обоснованность науки и последовательность этого обоснования. Всякое последующее знание должно быть выведено из предыдущего знания, и все знание должно быть в строгом единстве. Научное знание всегда едино, оно представляет собой целостную систему. Отсюда следует, что упорядоченная научная система должна быть независима от содержания и ориентирована прежде всего на форму знания. Независимость формы от содержания знания делает возможным существование такой дисциплины, как наукоучение. Каждая наука ориентирована на содержание знания: математика имеет дело с одними знаниями, физика — с другими, химия — с третьими и т. д., но все они, оказывается, обладают некими особенностями — очевидностью истины, доказательностью, целостностью, выводимостью и т. д. Следовательно, существует нечто, что показывает существование не только содержания знания, но и формы, т. е. чистая методология, чистый метод. Именно существование этой формы знания и говорит о том, что возможно существование и наукоучения. Если бы не было наукоучения, не было бы логики, не было бы понятия истины. А это понятие истины вообще или логики как следствия достижения этой истины объединяет все науки, разнообразные по своему методу. Поэтому наукоучение у Гуссерля имеет тот же самый смысл, что и у Фихте: это учение об основаниях науки. Философия должна исследовать основания науки. Если перевести слово «наукоучение» на английский язык, получится scientology. Что такое сайентология, сейчас известно всем, — это совершенно не научная система. Шарлатаны от науки любят пользоваться известными научными терминами как прикрытием, наподобие овечьей шкуры. Гуссерль, конечно, никакого отношения к сайентологии не имеет. Речь идет о серьезном философском научном течении. Для Гуссерля философия — это наука, в отличие от Дильтея и Бергсона он мыслит как последовательный ученый-математик, который стал заниматься философией. Поэтому задача наукоучения состоит в том, чтобы изучить науки как систематические единства. Такую задачу ставит себе Гуссерль в «Логических исследованиях».

Возникает вопрос, на чем основано существование наукоучения? Позитивисты были согласны с Гуссерлем, что наукоучение существует и должно существовать, но они утверждали, что наукоучение (и логика в том числе) существует благодаря психологии, и в известном смысле логика даже является ее частью. Рассматривая их аргументы, Гуссерль делает из них свои собственные выводы и возражает позитивистам. Психологисты говорят, что логика оперирует разумом, а оперирование разумом есть оперирование некоторыми фактами разума, поэтому нужно исследовать факты, а этим и занимается психология. Гуссерль возражает, что психология исследует мышление как оно есть, а логика исследует мышление каким оно должно быть. Приведу такой свой пример: если человек говорит, что дважды два пять, это не означает, что это факт логики. Это всего лишь факт его психологии, и довольно печальный. И если этот человек еще не совсем потерян для науки, то в конце концов он поймет, что заблуждался, и будет утверждать, что дважды два все же четыре.

Далее психологисты утверждают, что у логики и психологии задачи разные, но это опять же разные науки. А отличаются они как часть отличается от целого: логика является частью психологии. На что Гуссерль отвечает, что хотя логика и психология имеют разные задачи, но понятие закона для логики и для психологии совершенно различное. Психология интересуется естественным законом, для нее это скорее закон индуктивный, закон эмпирический. Для логики же естественные, эмпирические, причинные связи совершенно не важны, для нее важны связи идеальные, такие, какими они должны быть. И следующий вывод Гуссерля именно таков: всякая наука основывается на логике, а не на психологии. В том числе и психология сама по себе также основывается на логике, ибо любой ученый, в том числе и психолог, пользуется в своем мышлении правилами логики, отрытыми еще Аристотелем. Поэтому, утверждает Гуссерль, психологисты могут доказать только лишь одно — что психология исследует мышление. Но то, что мышление исследует только психология, и никакая другая наука, — это отнюдь не доказано. И, таким образом, психология не может претендовать на исключительность, тем более что она не дает нам никаких оснований считать ее основанием для логики.

Психические законы всегда познаются путем индукции. Факты всегда являются для нас фактами эмпирическими. Эмпирические факты всегда неполны, всегда есть вероятность хотя бы одного факта (в миллионном или миллиардном опыте), который отменит все предыдущие положительные наблюдения. Поэтому эмпирический, индуктивный метод всегда вероятностен, и психолог всегда должен сказать, что с определенной вероятностью в такой-то или такой-то ситуации человек будет поступать так-то.

Логика оперирует не эмпирическими, не индуктивными понятиями, а совсем другими — дедуктивными, идеальными, трансцендентальными (как сказал бы Кант), априорными, а не апостериорными (не выводимыми из опыта, а существующими в самом разуме). Поэтому в психологических законах отсутствует точность — та точность, которая всегда присутствует в логике и является ее синонимом. Логика говорит о том, каким мышление должно быть, она предписывает законы мышлению, а не исследует его; логика — наука нормативная, а не эмпирическая, в то время как психология исследует мышление, какое оно есть.

Психологисты утверждают, что логика является частью психологии, следовательно, и истина существует только как феномен человеческого сознания. Отсюда такое следствие психологизма, как антропологизм истины, т. е. истина существует только для человека. Но это нелепо, утверждает Гуссерль. Одно и то же не может быть истинным для человека и в то же время неистинным для другого существа. Одно и то же суждение не может быть одновременно и истинным и ложным. И более того, истина существует независимо от человека, независимо от того, кто ее воспринимает — будь то животные, ангелы или Бог. Из фактов можно выводить только факты, а основывать на фактах истину — значит придавать и истине характер факта. Но психологический факт всегда существует во времени, а факт эмпирический — во времени и в пространстве. Понятно, что истина вечна, не зависит ни от времени, ни от пространства. Поэтому следует сказать наоборот: не истина выводится из фактов, а все факты и вообще весь мир существуют только в истине и в силу истины. Поэтому психологизм во всех его проявлениях ведет к релятивизму, хотя релятивизм не всегда и не всеми признается, как это ни парадоксально: ведь релитивизм возникает прежде всего у философов, которые ориентируются на науку как точное знание и борются с метафизикой как с заблуждением, отходом от истины. Но, оказывается, по утверждению Гуссерля, что необходим возврат именно к метафизике — истинным основам знания, для того чтобы исследовать эти самые факты, ибо факты существуют в истине, а не наоборот.

Во 2 томе «Логических исследований» и последующих своих произведениях Гуссерль исследует и реализует эту позитивную программу, исследует, каким образом существует и возникает знание. Я не случайно подробно остановился на критике психологизма у Гуссерля. Проблема, возникшая перед Гуссерлем, — это та же проблема, которая стояла и перед Платоном, и перед Августином, и перед Декартом. Все эти философы сталкивались с феноменом релятивизма знания. Платон спорил с софистами, Августин и Декарт — со скептиками. И в конце концов все эти философы приходили к одному и тому же выводу: обоснованию существования объективного знания, существования независимой от человека истины. И Платон, и Августин, и Декарт — все эти философы, пусть в разной форме, приходили в конце концов к признанию бытия Бога как единственного гаранта существования этой истины, будь то идея блага у Платона, или Бог-Троица у Августина, или некий деистически понимаемый Бог, получаемый в результате онтологического доказательства у Декарта. Начало пути одинаково — что у Платона, что у Августина, что у Декарта, что у Гуссерля. Но в дальнейшем, хотя Гуссерль и будет идти по тому же пути, мы увидим, насколько специфика XX в. будет влиять на него, отличая от вышеназванных трех философов.

Итак, Гуссерль ставит перед собой задачу найти основание для существования априорных принципов, лежащих в основе науки, найти основания всех возможных форм теории, исследовать все первичные понятия, обеспечивающие существование науки и теоретическую связь в науках, т. е. суждения, отношения, понятия, категории и т. д., и выяснить, какова же основа для существования законов и теорий, коренящихся в науках, благодаря которым все эти понятия связываются в единое научное целое. Прежде всего, задача ставится не методологически, а метафизически.

Отказываясь от позитивистского подхода и ставя задачу чисто метафизически, Гуссерль акцентирует внимание прежде всего не на онтологии, а на гносеологии, ибо подлинная философия возможна лишь как наукоучение (в кантовской терминологии — критика разума, понимаемого как основание науки). Наукоучение как пра-наука возможна, по утверждению Гуссерля, как чистая феноменология.

Задача философии состоит в том, чтобы исследовать идеи абсолютного познания, не зависящего ни от пространства, ни от времени, ни от того, какая волна позитивизма сейчас на дворе. Истина всегда истина, она одна и та же во все времена — во времена Платона или Гуссерля. Поэтому суть философии, повторяет Гуссерль вслед за Кантом, состоит в критике — в критике разума. Прежде такую задачу ставили Платон и Сократ, которые отошли от натурфилософии и вернули философию к ее истокам, исследуя само знание, истоки которого находятся в человеческом сознании, человеческом я.

Гуссерль вводит понятие естественной, или феноменологической, установки сознания. Естественная установка сознания является такой установкой, когда исследователь находится под влиянием внешних фактов, ведет ориентацию сознания на нечто внешнее сознанию. Он идет от факта, от чего-то трансцендентного сознанию, к самому сознанию. Эта естественная установка сознания приводит, как правило, к натурализму, т. е. к сведению сознания к природе, будь то философия, искусство, логика и т. д. Натурализм — это учение, сводящее все данные нашего сознания к природе. Таким образом, сознание исчезает. В лучшем случае оно является чистой доской, как утверждали стоики и Локк, на которой в дальнейшем посредством чувственных восприятий возникает какое-то знание. Оказывается, никаких априорных принципов не существует. Сознание лишь апостериорно. Поэтому необходимой, объективной истины такая установка не даст, независимо от того, в какой форме натурализм существует, в материалистической или эмпирической, или идеалистической, как у Гегеля. Гегель, по мнению Гуссерля, также был ориентирован на нечто внешнее сознанию, некие абсолютные идеи, но вывод, к которому пришел Гегель, вполне последователен. Знание у Гегеля оказывается диалектичным, относительным, релятивным; поэтому истина, оказывается, зависит и от времени, истина может развиваться, а это уже полный абсурд.

Итак, в любой форме натурализм всегда приводит к релятивизму, к отказу от абсолютной, объективной истины. Это приводит к натурализации не только научных знаний, но вообще к натурализации идей, идеалов, ценностей, норм, что в конце концов, в силу относительности этих идеалов и ценностей, приводит к их обесцениванию. Поэтому натурализм, естественная установка сознания в науке не так уж и безобидна: она приводит не только к чисто научным последствиям, но и к искажению вообще всего бытия человека, к искажению этических, ценностных, эстетических и нравственных ориентиров. Человек всегда ориентирован на истину, на абсолютную истину, а это невозможно при натуралистической установке сознания. Поэтому должна быть феноменологическая установка сознания, сознание должно исследовать само себя. И весь мир, все данные опыта должны исследоваться прежде всего как данные самого сознания. Для сознания не должно быть ничего, что существует вне этого сознания. Если мы что-то и исследуем, то только как феномен, существующий в самом сознании. Скажем, если я вижу здесь столы и парты, или выхожу в лес и вижу там деревья и траву, то я должен отказаться от естественной установки сознания и сказать, что все это существует лишь как фенумен в моем сознании, как явление. Не как феномйн, т. е. нечто выдающееся, а именно как фенумен — то, что является. Отсюда и название: феноменология — учение, ставящее своей основой фенумены сознания, исследующее явления сознания, ориентирующееся на феноменологическую, а не на естественную установку сознания.

Первый этап — это изменение установки естественной на феноменологическую. Сознание должно быть направлено не на то, что является ему противостоящим, трансцендентным. Нужно идти не от предмета к сознанию, а от сознания к предмету. Сознание должно быть направлено на акт мышления, и это мышление само конституирует предметы сознания. Как говорит Гуссерль, «смысл высказывания о предметности должен из одного только сознания сделаться очевидным и без остатка понятным». Т. е. нужно идти не от предмета к сознанию, а от сознания к предмету. Все знание о предмете должно выводиться от самого сознания. Платон приходил точно к такому же выводу: для того, чтобы познать предмет, нужно отрешиться от того, что этот предмет якобы существует, нужно познавать идею этого предмета. Идея существует в нашем уме. Она также существует объективно в идеальном мире, но этот идеальный мир невозможно видеть, его можно только припоминать. Его можно видеть только до рождения, а после рождения его забывают. Смотря на предметы, я припоминаю этот идеальный мир и познаю не предметы, а их идею, находящуюся в моем сознании. Это же будет и у Аристотеля, Плотина, Августина — идеи могут называться идеями, эйдосами, формами, логосами, как угодно, но это всегда будет нечто, содержащееся в сознании человека, в его душе. И знание возможно только лишь благодаря тому, что это знание существует. Сами по себе предметы, вещи для знания совсем не обязательны. Человек, по мнению Платона, может вспомнить идею, глядя на вещь, а может вспомнить ее и не глядя на вещь. Если он хорошо подумает, как раб в диалоге «Менон», то и не глядя в записи, сможет сформулировать теорему Пифагора. Знание конституируется сознанием, а не вещью. Используя платоновскую терминологию, Гуссерль часто прибегает к термину эйдос. Чтобы найти эйдос предмета, сознание должно быть очищено от всего внешнего. Поэтому необходимо преодолеть естественную установку сознания. Этот первый этап у Гуссерля называется переориентация сознания, т. е. перемена естественной установки на феноменологическую.

Второй этап — это феноменологическая редукция. Недостаточно отказаться от естественной установки. Обращая внимание на акты нашего сознания, мы можем найти в нем огромное количество данных, фактов, явлений, которые отнюдь не соответствуют истине: это обыденное, бытовое, психологическое, мифологическое и т. п. знание. Все это включается в феномены моего сознания, и от этого также нужно отказаться. Это и есть феноменологическая редукция. Отказ от всех феноменов нашего сознания означает отказ и от всех данных науки, которые были до меня открыты. Науки бывают разные, например позитивизм с его психологизмом, с которым явно борется Гуссерль, алхимия и т. п. Поэтому, пока еще мы не открыли и не исследовали истину, нужно отказаться от всего, воздержаться от суждения. Гуссерль возрождает термин античных скептиков эпохе — воздержание от суждения, и говорит, что нужно воздерживатья от суждения и о внешнем мире, и о данных внутреннего мира. Не отрицать этот мир, не говорить, что внешнего мира не существует, что науки не существует — это лишь другое проявление натуралистической установки. Говоря, к примеру, что внешнего мира не существует, я тем самым уже утверждаю некоторую истину. Говоря, что вне моего сознания ничего нет, я утверждаю, что вне моего сознания есть нечто, которое я именую несуществующим. Это уже некое суждение, с которым нужно бороться. Поэтому мы воздерживаемся от суждения. Не так, как скептики, которые говорили: я не знаю, есть боги или нет богов, есть причинность или нет причинности. Воздерживаясь от суждения, Гуссерль просто не принимает все эти вопросы во внимание. «Я не отрицаю внешнего мира, я не принимаю его во внимание». Тем самым мы избавляемся от реального я. От реального субъекта мы восходим к идеальному субъекту, получаем чистое сознание. Это то, что получается в результате трансцендентально-феноменологической редукции, окончательный ее результат — мы избавились от всего внешнего, мы избавились от накопленного нами знания и взошли к чистому я.

Это чистое я включает в себя только лишь феномены, только формы, без всякого содержания. Содержание мы отбросили вместе с внешним миром и с психологической наполненностью обыденного сознания. Все это мы отбросили и остались только лишь формы, фенумены. Фенумен у Гуссерля имеет практически тот же самый смысл, какой имеет идея у Платона. Гуссерль избегает лишний раз употреблять термин эйдос, потому что идея, эйдос имеет онтологический, объективный смысл: идея существует и в человеческой душе, и в отдельном идеальном мире. В отличие от Платона и Плотина Гуссерль — чистый ученый, и поэтому он исследует лишь то, что ему известно. Мир идей для него — мифологическая конструкция, и он также воздерживается от суждения о нем. Поэтому он использует термин фенумен — явление. Явление самодостаточно, за ним ничто не стоит, никакая вещь в себе, никакое содержание. Никакой диалектической связи между явлением и содержанием, о которой говорил Гегель.

Метод Гуссерля такой же, как у Платона и Декарта, но сам он продолжает идти дальше и говорит, что Декарт, к сожалению, остановился именно на этом: пришел к выводу, что существует мыслящее я, но дальше не пошел. Гуссерль пошел дальше. Он говорит, что надо исследовать это истинное я, потому что в нем и содержится всё знание.

Структура чистого я, которое исследует Гуссерль, непроста. Он обнаруживает в нем три главных элемента. Во-первых, интенциональность. Термин этот встречается еще в средневековой философии у Раймонда Луллия и обозначает направленность знания на свой предмет. Феномены, которые всегда самодостаточны, к тому же еще всегда интенциональны. Знание есть не скаляр, а вектор, оно всегда куда-то направлено. Поэтому феномен конституирует знание, создает его. Знание всегда направлено на свой предмет, поэтому нам кажется, что в этом знании и содержится предмет, но это не так. Знание не возникает от воздействия предмета на сознание, а наоборот, направлено на предмет, оно его конституирует из себя.

Второе и третье значение структуры чистого я Гуссерль именует греческими словами: ноэсис и ноэма. Ноэсис по-гречески означает мышление, а ноэма — то, что мыслится. Чистое я всегда есть некоторое мышление, мышление всегда есть некоторый смысл, смысл, несущий в себе истинность, поэтому чистое я всегда содержит в себе этот ноэсис, смысл вообще, знание вообще. И оно, будучи мышлением о чем-то, т. е. будучи направленным на предмет, конституируя его, имеет в себе конкретный смысл, предметный, т. е. оно всегда есть смысл о чем-то. Поэтому чистое я всегда есть ноэма. Не нужно размышлять о чистом я как о некотором наборе не зависящих друг от друга предметов, которые как в мозаике составляют его и могут рассыпаться. Это чистое я — единое целое, и у него есть различные аспекты. Ноэсис, ноэма, интенциональность — это различные аспекты единого чистого я, чистого ego.

Найдя такие основания в чистом я, Гуссерль утверждает, что он взошел к сущности, к эйдосу предмета. Т. е. предмет конституируется сознанием, и поэтому он априорен, и знание истинно. Именно это существование чистого я и феноменов в чистом я, в его сложной структурированности, позволяет обеспечить существование такой науки, как логика.

Как ко всему этому относиться и в чем отличие Гуссерля от тех мыслителей, которых он считал своими предшественниками? Может быть, сам того не ожидая, Гуссерль приходит к парадоксальному выводу (возможно, именно поэтому он впоследствии пришел к пересмотру своей философской системы, выразившемуся в написании работы «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»). Его философия оказывается солипсистской. Чистое я только лишь конституирует предмет, но в нем нет бытия, оно не может конституировать бытие, тем более бытие другого сознания, других людей. Проблема интерсубъективности, взаимодействия двух субъектов оказывается неразрешимой в рамках этой философии. Я могу объяснить, как я конституирую в себе знание табуретки, но я не могу объяснить, каким образом я познаю человека. Здесь я вынужден признать в себе существование феномена другого я, что я конституирую в себе другое я, но тогда другое я существует во мне только как феномен, в нем исчезает особенность другого субъекта. Я оказываюсь истинным субъектом, истинным ego, а все остальные — только феномены моего ego, и, следовательно, субъектами познания стать не могут. Проблема интерсубъективности действительно становится камнем преткновения. Не случайно Гуссерль вынужден был пересмотреть свою философию и вести поиск уже в совсем антисциентистском направлении. Это может быть методологический изъян, которого избежали его далекие античные предшественники Платон и Плотин.

Вспомним, например, «Мистическое богословие» Дионисия Ареопагита. О чем говорится во втором абзаце после приветствия Тимофею? Св. Дионисий пишет, что если Тимофей хочет возвыситься до божественных тайн, то он должен отказаться от всего чувственного и от всего мысленного, и от самого себя и после этого погрузиться в Божественный мрак. Мы видим, что здесь есть и первый этап феноменологии — изменение установки сознания с естественной на феноменологическую, отказ от всего чувственного, и второй этап — отказ от всего мысленного, феноменологическая редукция. Но Дионисий не говорит, что после этого ты взойдешь к своему я. Он говорит, что ты войдешь в Божественный мрак.

То же самое мы видим и у Плотина, и у Платона. Когда Плотин пытается исследовать данные человеческого сознания, он всегда проводит параллели. Находя что-то в своем сознании, он тут же доказывает, что это существует объективно. То многообразие мира, существующего в моей душе со всеми его эмоциями, страстями и т. д., составляет мир души, который существует и во мне, и вне меня. Плотин проводит феноменологическую редукцию и восходит к миру ума, который содержит в себе чистые идеи. Но ум, по Плотину, также не может быть первоначалом, потому что в нем есть мыслящее и мыслимое, и мыслящее всегда направлено на мыслимое. Что это, как не интенциональность, ноэсис и ноэма? Но Плотин делает и последующий вывод: он утверждает, что ум существует не только во мне, но и вне меня. А поскольку интенциональность, ноэсис и ноэма не могут быть истинным началом, то должно существовать нечто единое, которое непознаваемо по своему определению, потому что оно едино. А это единое опять же существует как во мне, так и вне меня. Можно сказать, что Плотин в самом начале гораздо больше боролся с психологизмом, чем Гуссерль, потому что Гуссерль в конце концов свел чужое сознание к феномену собственного сознания, и этот психологизм в нем таким образом проявился. А философия Плотина оказалась гораздо более плодотворной, несмотря на все ее языческие и методологические изъяны, и была взята на вооружение и каппадокийцами, и Дионисием Ареопагитом, и Августином. Философии Плотина свойственна научная четкость: показана и возможность знания, и прорыв в мир религиозный, мир Божественный. Гуссерль же, как последовательный ученый, отсекает вторую половину, сводя все к чистой науке, и приходит к непреодолимым противоречиям. Здесь можно наблюдать разрыв нашего мышления с его истоками. Истоки нашего мышления — это истоки мышления любого, и таинственно-мистического, апофатического, и мышления научного, которое, говоря языком Гуссерля, конституирует знание о самом предмете. Можно назвать Гуссерля Платоном, пересаженным на почву XX в. со всеми особенностями современного ему мышления. Сциентизм, оторванный от всеобщей стихии мышления, может приводить к ошибочным взглядам. Труды Гуссерля достойны уважения, но ничего нового он не создал, только повторив на новом языке то, что уже было открыто до него Платоном, Плотином и ранними отцами Церкви. В «Кризисе европейских наук» Гуссерль отошел от своих взглядов.

Оставаясь феноменологом, Гуссерль в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» несколько по-другому смотрит на те же предметы, которые он описывал в более ранних трудах. Главная проблема, которую он ставит в этой работе, написанной в 30-х годах, это проблема кризиса наук. Проблема, на первый взгляд, странная — в начале XХ в. науки развиваются бурно, и тем не менее Гуссерль ставит вопрос именно о кризисе наук, который понимается им как жизненный кризис европейского гуманизма. По Гуссерлю, вся научная картина мира оказывается лишенной того значения, которое она имела для человечества вплоть до эпохи Возрождения. В свое время Галилей математизировал естествознание и таким образом сузил сферу действия научного метода, приведя его к чисто математическому. Физика Галилея, как пишет Гуссерль, радикальным образом отличается от той физики, той концепции естествознания, которую мы встречаем у Фрэнсиса Бэкона — человека, который пытался через естествознание решить все жизненные проблемы. Естествознание у Бэкона было еще включено во всю жизнь человека, оно отвечало на все насущные вопросы: о смысле жизни, о счастье и т. д. Нам это кажется наивным, но тем не менее Бэкон так понимал задачи развития науки, и в этом отношении он был человеком скорее античного миросозерцания, или ренессансного, чем Нового времени.

Наука же Нового времени, провозвестником которой явился Галилей, это математическое естествознание — естествознание, занимающееся только описанием природы, не отвечающее на вопросы о смысле жизни и т. п. и даже не пытающееся их ставить. С одной стороны, это правильно — физика, как и химия или биология, не может отвечать на вопросы о смысле бытия, о нравственности и т. д. Но все же мир науки оказывается разделенным на два плана существования: собственно научного и обычного человеческого. Если во времена Галилея это было не так заметно, то во времена Гуссерля естествознание стало развиваться особенно бурно (Гуссерль всегда чувствовал себя человеком, тесно связанным с наукой, и именно наука была для него, как и для многих других философов, основой познания, критерием истины и той областью, на которую философия должна ориентироваться). Переворот в науке в начале XX в. показывает еще более углубившийся разрыв в миросозерцании между научной картиной мира и всем остальным бытием человека. Наука сводится исключительно к описанию фактов, как это утверждают позитивисты, по мнению которых философия себя изживает. С другой стороны, наука, как говорят сами ученые, сводится лишь к математическому описанию действительности. Но в том и в другом случае — позитивистском или собственно научном — наука в принципе исключает вопросы, которые для человека оказываются наиболее жгучими, наиболее существенными и важными. Это вопросы о смысле или бессмысленности человеческого существования.

Именно в этом Гуссерль видит причину и основание кризиса европейских наук: все более углубляясь и развиваясь, науки забывают то, ради чего они, собственно, возникали. В античности, средневековье и Новое время науки возникали ради решения насущных человеческих проблем, поэтому, как утверждает Гуссерль, нужно вновь вернуться к философским основаниям науки и показать те корни, из которых она растет. Современный позитивизм, указывает Гуссерль, основывается на остаточной концепции. Он исключает все высшие вопросы, все этические, аксиологические, метафизические проблемы — все те, которые превосходят области фактов, и представляет мир только как совокупность фактов. Тем самым позитивизм обезличивает науку, лишает ее нравственного смысла, обращенного к личности человека.

Что же должен делать философ в такой ситуации? Может ли и должен ли он решать эту проблему, или же он должен оставаться безучастным наблюдателем этого ненормального, с точки зрения философа, существования вещей, когда наука занимает все больше и больше времени у человека, а главные вопросы ею не решаются? И Гуссерль призывает как бы вернуться назад, к тщательному историческому и критическому анализу, чтобы увидеть, в чем же находятся истоки науки, критически осмыслить цели и методы научного и философского анализа. Естественно, все это может быть проведено только лишь на основе трансцендентального феноменологического метода.

Основное понятие, которое вводит Гуссерль для того, чтобы ответить на этот вопрос, это понятие жизненного мира. Возвращаясь назад в понимании истоков науки, философии и вообще всего человеческого миросозерцания, философ обнаруживает, что в основе всякого знания лежит некий жизненный мир, который представляет собой сумму непосредственных очевидностей: мир мнений, верований, традиций, привычек и т. д. — всего того, к чему относятся на донаучном и вненаучном уровне. Именно жизненный мир представляет собой наиболее главную, всеобъемлющую философскую категорию. Именно из исследования жизненного мира можно вывести понимание и науки, и философии, и того кризиса, в котором оказывается современная наука, отошедшая от истоков, от понимания жизненного мира. В науке обесцениваются истины донаучной и вненаучной жизни, наука превратилась только лишь в технику. Она отчуждается от религии и от философии, а философия в свою очередь погрязает в скептицизме и релятивизме или, что еще хуже, погружается в различные оккультные мистические течения, совершенно бессмысленные как с точки зрения рационалистической философии, так и с точки зрения науки. Поэтому сама философия теряет также свой мировоззренческий характер, становится проблематичной. Кризис науки означает кризис не только науки, но и всего разума. Именно кризис разума лежит в основе кризиса науки и философии. Поэтому Гуссерль и возвращается к анализу жизненного мира.

Концепция жизненного мира, т. е. концепция, включающая в себя все донаучные и вненаучные созерцания, помогает Гуссерлю решить еще одну проблему, о которой я говорил на прошлой лекции, — проблему интерсубъективности. Проводя феноменологическую редукцию, Гуссерль приходит к выводу о существовании абстрактного, познающего человеческого я. Но в этом я, оказывается, нет я другого, я-субъекта. Всё сводится только лишь к феноменам, существующим в некоем познающем субъекте, каковым в данном случае для меня являюсь я сам (не некоторое абстрактное я, а мое личное, рефлектирующее я). Проблема понимания, общения, интерсубъективности в данном контексте оказывается нерешаемой. Концепция жизненного мира, вводимая Гуссерлем в этой работе, помогает решить эту проблему: жизненный мир оказывается некоторой объективной реальностью, в которую включено и человеческое существование, человеческое я.

Фактически своими философскими рассуждениями и размышлениями о кризисе науки Гуссерль как бы подспудно вынужден признать существование некоего объективного духа. Не случайно именно в эту сторону были направлены разные критические высказывания о том, что Гуссерль отошел от собственно научного анализа и вернулся к объективному идеализму, к некоторому гегельянству, ибо жизненный мир — это тот мир, в котором объективно существуют все ценности, все мнения и т. д. Это мир, в котором существует мое я и в котором представлены я другие. Поэтому оказывается, что структура моего я не сводится просто к ноэсису, ноэме и интенциональности мышления, она гораздо глубже. Это дорациональное основание, дорациональный остаток моего я включает в себя огромное поле — то, что называется жизненным миром. Жизненный мир представляет собой некий первичный феномен, который и порождает из себя всё: и научное, и философское, и бытовое сознание. В том числе он порождает и общение между людьми, ибо жизненный мир является, с одной стороны, тем объективным вместилищем всех этих ценностей, к которым мы обращаемся, а с другой стороны, он находится и во мне.

Я уже приводил вам аналогию с философией Плотина. Гуссерль приходит к тем же выводам, к которым пришел в свое время Плотин, рассуждая о том, являются ли все души одной душой, как моя душа соотносится со всеми душами и с мировой Душой, как все они входят в Ум и т. д. Гуссерль не случайно сам называл Платона первым научным философом, и сам в течение своей жизни проделал тот же путь, который платонизм проделал за тысячу лет своего развития. Естественно, Гуссерль в первую очередь решал задачи чисто научные, поэтому религиозного акцента, присущего философии Плотина, Гуссерль не ставил. Выводы, к которым пришел Гуссерль, напрашивались и раньше, ибо проблема субъективности, которая могла привести к неразрешимой проблеме солипсизма, была заложена у Гуссерля с самого начала.

Гуссерль не решает проблему жизненного мира. Он ставит эту проблему и призывает философов посмотреть на нее, рассмотреть все проблемы, которые возникают в результате существования этой категории. Концепция, изложенная в этой работе, — скорее констатация того, что жизненный мир существует, что это такое, почему возникает кризис науки, человека и философии.

Проблемы, которые ставит Гуссерль и которые нужно решать, могут быть сведены к следующим: существование науки и метанауки (т. е. философии в позитивистском ее понимании); соотношение между психологией и субъективностью (психологией как научного взгляда на человека и субъективностью жизненного мира, т. е. субъективным взглядом конкретного человека); отношение науки и жизненного мира, подчинение объективного научного знания жизненному миру, ибо жизненный мир — основа любого научного знания. Именно жизненный мир первичен, а мир науки вторичен, ибо источником познания всегда является я во всей его полноте, во всей его действительной и возможной жизненной мощи. Понятие жизненного мира включает в себя и разум, и неразумное, различные акты веры, созерцаемое и несозерцаемое, всю сферу суждений, как научных, так и донаучных. И взаимодействие между этими актами — научным и донаучным, рациональным и религиозным, разумным и неразумным — всё это реальные вопросы, которые необходимо исследовать.

Гуссерль указывает, что исследовать эти вопросы можно, во-первых, на чисто научном, естественнонаучном уровне, но это ничего не даст, ибо наука всегда рационализирует свой вопрос и в принципе не может подвергнуть анализу иррациональное. Тогда остается другой выход: дать феноменологическое описание структур жизненного мира. На этом пути нужно создать науку о мире пред-данной субъективности, той субъективности, которая существует во мне до всякого опыта, и разработать онтологию этой пред-данной субъективности, т. е. указать ее объективный, онтологический смысл. Как только эта задача решится, жизненный мир выступит в качестве трансцендентального феномена, общим для всех людей горизонтом существующего мира.

Таковы проблемы, которые описал Гуссерль в последнем своем произведении. Проблемы эти только лишь кажутся противоречащими тем взглядам, которые высказывал Гуссерль в предыдущих своих работах. В действительности они продолжают линию Гуссерля, вынуждая его отвечать на те несообразности, которые просматриваются в первых его работах, и исследовать не только научное, но и все человеческое знание в более глубоком его понимании.

**Сёрен Кьеркегор**

Сейчас мы ненадолго вернемся в XIX в., чтобы рассмотреть философию Сёрена Кьеркегора, которая, по общему мнению, явилась одним из источников современного экзистенциализма — одного из наиболее влиятельных философских направлений XX в.

Датский философ Сёрен Кьеркегор родился 5 мая 1813 г. и умер 11 ноября 1855 г. Всю жизнь он прожил в Копенгагене. За свою недолгую жизнь Кьеркегор написал очень много произведений, его любовь к творчеству граничила с графоманией и читать его сложно. На русский язык переведены весьма немногие из его работ, издана книга под названием «Страх и трепет». Основная его работа называется «Либо — либо», это фундаментальное произведение насчитывает около 80 авторских листов. На русском языке издавались пока только отдельные ее отрывки.

Основной пафос Кьеркегора был несколько отличен от тех идей, которые высказывались в его время (умер он задолго до того, как Ницше выступил с проповедью своей иррационалистической философии). Это было время господства позитивизма или гегельянства — та и другая философия были ориентированы на познание объективной истины. Именно против объективной истины, научной философии и вообще науки выступил Кьеркегор. Он, можно сказать, поднял бунт против истины, и в своей философии разработал концепцию экзистенциальной истины и экзистенциальной философии.

Человек, по утверждению Кьеркегора, отличается от животного прежде всего тем, что он личность (а не тем, что у него есть разум), тем, что он осознает себя неповторимой личностью. Животное же, напротив, если и может осознавать себя, то осознает себя только лишь как часть рода. Человек осознает себя выше рода, он всегда индивидуальность, личность. Реально всегда существует либо личность, либо общество, в этом и состоит основной пафос произведения Кьеркегора. Общество и личность не могут быть едины. Объединение людей — это всегда обезличивание, человек теряет свое индивидуальное лицо в обществе, поэтому стать человеком означает стать единичным, именно в этом состоит реализация человека. «Прочь от публики к единичному!» — восклицает Кьеркегор в одном из своих произведений.

Современное общество с его культурой лишает людей индивидуальности, превращая их, по выражению Кьеркегора, в дрессированных обезьян. Поэтому Кьеркегору претил какой бы то ни было вообще социальный взгляд. И прежде всего возражал Кьеркегор против демократии, которая уравнивает всех людей. Из всех тираний, по его мнению, тирания равенства самая опасная, а больше всего ведет к тирании равенства коммунизм, именно с этим в первую очередь и пытался бороться Кьеркегор. Из этих положений Кьеркегора вырастают впоследствии идеи философов-экзистенциалистов об истинном и неистинном бытии человека: об истинном существовании человека в своей экзистенции и неистинном существовании в современной обезличивающей культуре.

Но обезличивает человека не только общество, не только культура, не только демократия. Прежде всего обезличивают его философия и наука, стремящиеся познать объективную истину, объяснить всё. И прежде всего Кьеркегор выступает против Гегеля, у которого культ объяснения всего достигает наиболее высшего развития. Именно против Гегеля направляет свою мысль Кьеркегор, ибо для него существует только единичное, только личность; общая истина для личности безразлична, и с точки зрения единичного невозможно объяснить все. Объективная истина Кьеркегора не интересует, ибо она также нивелирует личность. Личность исчезает, как только мы узнаем о человеке истину объективную, поэтому тирания объективной истины не менее, а может быть, еще более опасна, с точки зрения Кьеркегора, чем тирания равенства. Истина не выносит общего владения, истина всегда индивидуальна, всегда существует для личности. Как только она становится общей, она убивает личность, а убивая личность, она убивает и человека. Человек превращается в дрессированную обезьяну, превращается в часть рода.

Экзистенциальная истина, в том смысле, как понимает ее Кьеркегор, это не та истина, как она понимается Гегелем или в науке. Истина объективная может быть познана, а экзистенциальная истина должна быть пережита, ее не познают, ее переживают. А для этого нужно существовать, т. е. жить экзистенциально, жить как личность, как индивидуальность.

Что такое существование человека, по Кьеркегору? Это всегда существование человека как личности, которая противопоставляется всему остальному. Испытывать себя как личность — значит испытывать себя как единственное, как единичное. Отсюда и все характеристики такого существования. Человек чувствует себя затерянным в этом мире, чувствует себя чужаком, посторонним (именно так назвал свой роман «Посторонний» французский писатель Альбер Камю, один из представителей современного экзистенциализма). Отсюда основные характеристики человеческого существования: страх, ужас, затерянность и т. п. Именно эти эмоции прежде всего показывают сущность человеческого существования, сущность экзистенции. Не познание истины, не практическая деятельность (это деятельность рода), а именно ужас, страх вычленяет его из всего бытия, из всего сущего и показывает его как личность. В этих эмоциях и переживается истина, именно здесь прежде всего находится человек. Не познавать, но чувствовать: испытывать страх, ужас, испытывать страх перед смертью, страх перед бытием — именно в этом состоит переживание экзистенциальной истины. Поэтому к миру нужно относиться эмоционально, а не гносеологически.

Господство мышления — это ошибка современной цивилизации, современной культуры. Главная задача философа не в познании, а в совершенствовании своего я. Поэтому Кьеркегор подвергает разрушительной критике принцип тождества бытия и мышления. Бытие и мышление не могут быть тождественны. Бытие всегда чуждо мышлению, между ними непреодолимая пропасть, мышление испытывает непреодолимый страх перед бытием, ощущает свою чуждость бытию — именно в этом, можно сказать, тайна человеческого существования. И тождество мышления и бытия, на котором строилась предыдущая философия, приводит в гнев Кьеркегора. Он называет этот принцип химерой и бесплодной тавтологией, которая уводит человека от собственно экзистенциальной истины. Да и зачем вообще нужно ставить вопрос о тождественности бытия и мышления? В таком случае нужно ставить вопрос только о бытии или только о мышлении, если они тождественны. Зачем говорить о том, что мышление познает бытие, если они тождественны? Если мы говорим, что мышление познает бытие, значит, мы уже полагаем, что мышление и бытие отличаются друг от друга.

Бунт против объективной истины выражается у Кьеркегора и в протесте вообще против систематического построения философии. Кьеркегор выступает против духа системы в философии, наиболее ярко выраженного у Гегеля, который пытался все существующее и не существующее в мире включить в свою систему. Система экзистенциального бытия, пишет Кьеркегор, так же невозможна, как невозможен круглый квадрат. Бытие несоизмеримо ни с какой системой. Бытие всегда незавершено, всегда становится, открыто, оно полно тайн и загадок. Оно не может быть загнано в систему — в это жесткое прокрустово ложе.

Возражает Кьеркегор и против гегелевской диалектики, особенно против принципа противоречия и единства противоположностей. Противоположности, конечно же, существуют, но они не могут быть объединены. Кьеркегор разрабатывает свою собственную диалектику, которую противопоставляет гегелевской, указывая, что противоположности действительно существуют, но не как части единого целого в некоем синтезе, а как противостоящие друг другу грани, которые выражаются в некоем парадоксе. Этот парадокс лучше всего выражается иронией. Принцип иронии — один из основных принципов философии Кьеркегора, суть которого состоит в отрицательном отношении к существующему. Познавая бытие, человек как бы отрешается от него, относится к нему иронично. Ирония как отрицание, по Кьеркегору, есть не истина, а путь к ней. Познавая, человек должен всегда отстраняться и от истины, и от бытия, и как бы от самого себя, глядеть на все несколько иронично, как бы со стороны, противопоставляя, углубляя эту противоположность человека и бытия.

Из такой диалектики вырастает принцип, что противоречия существуют объективно, и их не нужно решать, а наоборот, нужно углублять, доводить до абсурда, до парадокса. Существование парадокса в философии может служить критерием истины, истины экзистенциальной, а не истины объективной, которая стремится, наоборот, уйти от парадоксов, все пригладить и вставить в систему. Истина, которая переживается, экзистенциальная истина — это истина парадоксальная, и, можно сказать, в парадоксальности ее критерий.

Кьеркегор разработал категории экзистенциальной философии на примере одного своего знаменитого положения, которое называется «три стадии на жизненном пути». Это не три стадии Конта на жизненном пути всего человечества, это три стадии, которые может проделать на своем жизненном пути каждый человек, даже не вполне осознавая это. Эти три стадии необходимы для достижения экзистенциальной истины и экзистенциального бытия.

Первая стадия получила у Кьеркегора название эстетической. Слово «эстетика» используется Кьеркегором в том же смысле, в каком его использовал Кант, а также античные мудрецы: от слова айстетис — ощущение. На эстетической стадии находятся люди, которые упиваются чувственными удовольствиями. Смысл жизни для этих людей в удовлетворении своих чувственных желаний. Образ Дон-Жуана, по мнению Кьеркегора, это тот образ, который лучше всего олицетворяет эстетического человека. Дон-Жуан — это демон удовольствия; можно сказать, что у него есть даже идея удовольствия, хотя рефлексии об удовольствии у него нет. Но существует и рефлектирующий Дон-Жуан — это Фауст, который предается чувственным удовольствиям, поскольку он познал все. Истина его уже не интересует, он познал истину, поэтому для него остается только лишь путь чувственных удовольствий.

Но этот путь неизбежно ведет к страданиям. Человек все время чувствует себя не удовлетворенным настоящим, не удовлетворенным своим чувственным бытием. Поэтому человек начинает рефлектировать и переходит в своем развитии на вторую стадию — стадию этическую. Образ, олицетворяющий эту стадию, — Сократ. Этот переход необходим, потому что человек, ощущая недостаточность своего эстетического существования, осознает его как некоторое зло. Поэтому стадия этическая характеризуется прежде всего противостоянием между добром и злом. Человек, ощущая недостаточность своего чувственного существования, воспринимает его как некоторое зло, противостоящее чему-то более высокому, более доброму. Противоположность между добром и злом возникает в человеке и ставит его перед другими проблемами. Возникает проблема критерия выбора, критерия нравственности, критерия моральных ценностей. Человек на второй стадии вынужден делать вывод о существовании чего-то общего, поддающегося не только эстетическому, чувственному познанию, но познанию другому. Но это общее существует именно как общее, а человек, прежде всего, осознает себя как личность. Такой разлад между человеком как личностью и добром и злом как категориями общими также не удовлетворяет человека. И тогда человек переходит на третью стадию — религиозную.

На этой стадии, как утверждает Кьеркегор, происходит так называемое теологическое устранение этического: религиозность устраняет этическую стадию. Это парадокс, но это действительно так, потому что этика подразумевает прежде всего существование объективных критериев нравственности, объективного добра и объективного зла.

Переход к религиозной стадии происходит потому, что человек испытывает разлад между осознанием себя личностью и существованием объективных этических ценностей. На этической стадии человек не ощущает себя индивидуальностью, личностью (в данном случае я не различаю эти два понятия, как не различал их Кьеркегор, хотя в современной философии и психологии под этими названиями подразумеваются совершенно разные понятия). Переходя на религиозную стадию, человек прежде всего порывает с общим. Поэтому религиозная вера у Кьеркегора это, прежде всего, вера индивида, личности, которая трактует мир прежде всего как парадокс, т. е. порывает с этикой, со всеми объективными ценностями, порывает с разумом, со всем объективным.

Образ, лучше всего иллюстрирующий состояние человека на религиозной стадии, это образ Авраама. Понять позицию Авраама, находясь на этической стадии, совершенно невозможно. Ситуация, когда Бог дает Аврааму единственного, долгожданного сына, а потом требует, чтобы его принесли Ему в жертву, — ситуация абсурдная. Бог как бы отменяет Свое действие, что, с точки зрения человека, просто неразумно, а кроме того, принуждает Авраама совершить грех — убить человека, совершить то, что запрещено заповедью. И вот перед Авраамом встает проблема, что делать: жить по закону или слушаться Бога. Что важнее? Ведь в том и в другом случае это означает слушаться Бога. И возникает парадокс, возникает трагическая ситуация. Всем известно, как в этой ситуации поступает Авраам, и поэтому происходит чудесное превращение: вместо сына он приносит в жертву агнца, и Бог тем самым показывает правильность выбранного Авраамом решения. Правильность выбора Авраама показывает, что к религиозной стадии не подходят никакие этические критерии. Допустим, Авраам мог бы отказаться, предположив, что это искушение. В таком случае Авраам поступил бы как человек, находящийся на этической стадии.

Именно благодаря такому парадоксальному, истинному пониманию веры в Бога Авраам и сохранил своего сына, ибо религиозная стадия всегда есть стадия парадоксальная. Она неподсудна человеческому разуму, и в этой парадоксальности проявляется истинное человеческое существование. И тогда становится возможным то, что Кьеркегор назвал теологическим устранением этического. Это тот самый абсурд, тот самый парадокс, при помощи которого индивид осознает себя выше рода, ведь добро и зло — это всегда родовые понятия. На религиозной стадии человек должен осознать себя выше рода, т. е. выше общего, выше разума, выше добра и зла, должен осознать себя принадлежащим только Богу, который все устанавливает: и добро, и зло, и разум, и все законы — этические, эстетические и т. д.

Поэтому истинная религиозность, истинная вера всегда осознается как парадокс, всегда связана с осознанием парадоксальности человеческого существования. А парадоксальность, как мы уже говорили, ощущается человеком прежде всего как противоположность единичного общему, оторванность человека от бытия. Поэтому такие категории бытия, как страх, ужас, трепет, — это прежде всего категории религиозные. Отсюда названия, которые Кьеркегор давал своим основным произведениям — «Страх и трепет», «Понятие страха». Эти работы действительно характеризуют суть его мировоззрения. Поэтому наличие у человека отчаяния — не в том смысле, как мы с вами это понимаем, отчаяния как уныния, как греха, а в смысле осознания драматичности, трагичности бытия — это именно то знание, которое выделяет человека из мира животного, это осознание человека как христианина, которое возвышает его над языческим знанием. Языческое знание прежде всего предполагало включенность человека в мир природы, человек осознавал себя как часть природы. В христианстве человек прежде всего личность. Личность, испытывающая эмоции страха, ужаса, отчаяния. Только на религиозной стадии и происходит исцеление от отчаяния, парадоксальное исцеление от всех эмоций, в которых человек противопоставлялся бытию.

Отсюда вытекает, что религиозная стадия также неоднозначна и неоднородна. Кьеркегор указывает две стадии религиозности. На первой стадии человек только осознает себя как существо, оторванное от Бога, как тварь, испытывающая бесконечную вину перед Богом и страх наказания за свою вину. Эта вина часто культивируется человеком для осознания абсолютной своей греховности, как это было у Лютера (помните, настоятель монастыря вынужден был даже постоянно успокаивать этого молодого монаха, который все время испытывал бесконечный страх перед Богом и был убежден, что не имеет ни малейшей надежды не спасение). На первой стадии религиозности невозможно стать истинно верующим, т. е. достигнуть спасения. Спасение осуществляется только тогда, когда человек осознает себя индивидуальностью, личностью, а это возможно только лишь на путях соединения с Богом. Это соединение с Богом осознается посредством своего умаления. Первая стадия религиозности необходима для достижения второй стадии: унижающий себя возвеличен будет. Человек, умаляющий себя перед Богом, тем самым возвышается Богом и совершает прыжок в вечность, осуществляет свое собственное спасение. Именно в осознании этого парадокса Кьеркегор видит критерий истинности и, следовательно, правильность его собственной концепции.

**Экзистенциализм**

Экзистенциализм — это целое течение, направление, которое даже сложно назвать школой. Если попытаться характеризовать это направление, как-то обобщая его, то вряд ли эта попытка будет удачной. Можно найти какие-то общие формулировки, но они скорее будут носить характер исключения, чем некоторого правила.

Возникает экзистенциализм в 20—30-е годы XX столетия одновременно в разных странах — в основном это Франция и Германия, но представители экзистенциализма есть и в России, Испании, Италии. Жан-Поль Сартр, один из классиков экзистенциализма, в своей работе «Экзистенциализм — это гуманизм» провел классификацию всех философов-экзистенциалистов, с которой тут же поспешили не согласиться другие философы этого направления. Но тем не менее классификация Сартра получила признание, так как она оказалась способной ответить на некоторые вопросы.

Вслед за Сартром принято разделять экзистенциализм религиозный и атеистический. К атеистическим философам-экзистенциалистам относятся прежде всего Мартин Хайдеггер (1889—1976), Жан-Поль Сартр (1905—1980), Альбер Камю (1913—1960) и Морис Мерло-Понти (1908—1961). К представителям религиозного крыла экзистенциализма относят прежде всего Карла Ясперса (1883—1969) и Габриеля Марселя (1889—1973). Сюда же можно с некоторой натяжкой отнести русских философов Николая Бердяева (1874—1948) и Льва Шестова (1866—1938). С натяжкой, потому что сами себя они экзистенциалистами не считали, и работы их, написанные в экзистенциалистском ключе, относятся скорее к началу 10-х годов. Но так или иначе их работы (особенно некоторые работы Бердяева) с экзистенциализмом перекликаются.

Среди испанских мыслителей выделяются Мигель де Унамуно (1864—1936), которого относят также к предшественниками экзистенциализма, и Ортега-и-Гасет (1883—1955). Наиболее видным представителем экзистенциализма в Италии является Никколо Аббаньяно (1901—1977).

Мы с вами будем рассматривать в первую очередь Хайдеггера, Сартра и Ясперса — именно на этих мыслителях принято останавливаться во всех школьных курсах по современной западной философии.

Перу Хайдеггера и Сартра принадлежат основополагающие работы этого направления: «Бытие и время» Хайдеггера (1927 г.) и «Бытие и ничто» Сартра (1943 г.). Эти работы являются классическими. Хайдеггер писал крайне сложно, читать его очень тяжело. В отличие от Хайдеггера, Сартр старался писать максимально просто, недаром он был не только известным философом, но и знаменитым писателем. Его пьесы и романы общеизвестны, и он был даже удостоен Нобелевской премии по литературе, от которой отказался, протестуя против буржуазности этой премии. В последний период своего творчества и жизни Сартр был левым коммунистом маоистского толка, но особенности его радикализма мы рассматривать не будем.

Наиболее популярным экзистенциализм был в Европе начиная с конца 20-х годов до начала 60-х. Затем экзистенциализм постепенно идет на убыль.

Можно было бы поговорить о причинах, породивших экзистенциализм: это ситуация в довоенной и послевоенной Европе, общий кризис, поиски ответов на вопросы о смысле жизни, но мы не станем отвлекаться. Скажем только, что экзистенциализм как философия имеет достаточно богатое прошлое. Сами экзистенциалисты в числе мыслителей, в первую очередь повлиявших на их творчество, указывали Федора Михайловича Достоевского, некоторые романы которого наполнены экзистенциалистским содержанием. Есть философы, которые задолго до экзистенциализма высказывали взгляды, близкие к ним, были, что называется, философами экзистенциального направления. Следует различать философов-экзистенциалистов и философов экзистенциальных. Философ-экзистенциалист — это философ, принадлежащий непосредственно к этому течению, а философ или мыслитель экзистенциальный (Паскаль, Кьеркегор или Достоевский) — это те мыслители, которые прежде всего переживали проблемы человеческого бытия, искали ответа на вопрос не о сущности бытия, а о сущности человека. В этом смысле Паскаль как философ и богослов определенно не укладывался в рамки XVII в.

Среди предтеч экзистенциализма в первую очередь надо назвать, конечно, Сёрена Кьеркегора. Но повлияла и феноменология Гуссерля, и философия жизни (в первую очередь Фридрих Ницше и Анри Бергсон). В каком-то плане можно причислить сюда и неокантианство, ибо сам Хайдеггер был учеником Риккерта. Одно время Хайдеггер был ассистентом у Гуссерля и считал, что он разрабатывает дальнейшие идеи Гуссерля и его феноменологию, хотя сам Гуссерль был в ужасе от идей своего ученика и поспешил от них отказаться.

Понятно, почему Кьеркегор является предтечей экзистенциализма, ибо настроение экзистенциализма — это прежде всего настроение человека, ищущего смысл своей жизни. Как пишет Альбер Камю в самом начале своей работы «Миф о Сизифе», «есть только одна по-настоящему серьезная философская проблема — это проблема самоубийства». Иначе говоря, это проблема смысла жизни. Если у жизни есть смысл, то кончать ее самоубийством ни в коем случае нельзя. Если у жизни смысла нет, то почему бы не прервать ее в любой момент, когда есть подходящий повод. Таким образом, может быть, шокирующим, эпатирующим сознание, и рассуждает Камю, говоря об этой философской проблеме. Так или иначе, все философы-экзистенциалисты — и Хайдеггер, и Ясперс, и Марсель — говорят об экзистенциализме как о философии человека, философии личности. Марсель, правда, избегает термина «экзистенциализм», называя свою философию христианским сократизмом, но смысл от этого не меняется. Так же, как и Сократ, который призывал вернуться к человеку и в первую очередь познать самого себя, Марсель призывает именно к этому и разрабатывает эту идею примерно в том же направлении, что и Кьеркегор.

Почему предтечей экзистенциализма называют философию жизни Ницше и Бергсона, также понятно: акценты, которые делаются философами экзистенциализма, это прежде всего антисциентистские акценты. Это убежденность в том, что наука не может познать человека, человек ускользает от научного познания, рассудочного, расписанного по полочкам или сведенного к математическим формулам. Человек гораздо шире, он парадоксален, противоречив, и самое главное — он свободен. А рассудок может постигать только необходимые, детерминированные связи природы, поэтому человек «ускользает» от рассудка, он является объектом другой способности. Какой — нужно искать, но для философов-экзистенциалистов очевидно, что это не рассудок. Конечно, они ищут на том же пути, на котором искали Ницше и Бергсон, и находят это другое начало, которое можно свести к жизненному порыву, которое, по Бергсону, на каком-то этапе своего развития превращалось или в рассудок или в инстинкт — две разные способности, разные звенья одной жизненной силы. Поэтому искать сущность человека можно только не делая ошибку, которую делали все философы, — ошибку сведения всего человека к разуму.

Декарт в начале XVII в. мог быть убежден, что сущностью человека является разум, что человек «прозрачен» для разума. В конце XIX в. даже ученые стали понимать, что человек гораздо более глубок, широк и непостижим. Фрейд открывает явление бессознательного, в физике происходит переворот с открытием квантовой механики. Все науки с той или с другой стороны показывают ограниченность рассудка, а уж тем более философия, которая всегда прислушивалась к науке, и если даже не хотела быть построена по научному принципу, всегда оглядывалась на научное познание. Естественно, экзистенциалисты не могли остаться в стороне.

Иначе выглядит Гуссерль, который мыслил философию прежде всего как строгую науку. У Гуссерля даже есть статья, написанная в 1912 г. для российского журнала «Логос», которая так и называется: «Философия как строгая наука». И тем не менее именно положения Гуссерля послужили окончательным толчком, который побудил Хайдеггера и Сартра разрабатывать идеи экзистенциализма.

В чем здесь особенность? Проблема любой философской школы всегда упиралась в проблему субъекта и объекта. Еще античные скептики (Секст Эмпирик) утверждали, что познание сущности предмета невозможно, потому что в этом познании всегда участвует субъект. Познание всегда есть познание для некоторого субъекта, а сущность предмета, сущность объекта в чистом виде непознаваема. Эту вечную проблему философы решали по-разному. Одни утверждали, что разум и бытие тождественны, и тогда здесь никакого противоречия нет: субъект познает сам себя и тем самым познает весь объективный мир. А, например, Кант утверждал, что разум и объект совершенно чужды друг другу, и, следовательно, вещь в себе абсолютно непознаваема, но разум познает сам себя, и поэтому все в порядке. Всегда разум оставался наедине с собой, с одной лишь разницей — или вещь в себе непознаваема, или она познаваема как феномен самого же разума.

Тем не менее проблема субъекта и объекта не исчезала, потому что сами философы понимали, что человек, познавая сам себя, тем самым разбивает сам себя на субъект и объект, и в этом плане уже у Фихте появляется разделение я на делимое я (познаваемое) и абсолютное я (непознаваемое).

Итак, проблема остается. Поэтому тот призыв, который выдвинули философы жизни (прежде всего Ницше и Бергсон), призыв искать некоторое начало, объединяющее сознание и мир, субъект и объект, — не давал покоя философам не только на Западе, но и в России. Вспомним хотя бы Николая Онуфриевича Лосского, основателя интуитивизма (в том же ключе философии жизни). Но решающими оказались мысли Гуссерля о том, что при познании достаточно познавать феномен, что феномен сам в себе содержит все знание о предмете, что наш разум конституирует из себя весь предмет, все знание о предмете. Эти рассуждения оказались ключевыми для экзистенциалистов. Как указывал Хайдеггер, это гениальное открытие, показывающее отличие феномена от явления. Раньше все философы рассматривали явления и утверждали, что в явлении или открывается сущность предмета или, наоборот, ничто не открывается. Но всегда явление противопоставлялось сущности, и это было моментом противопоставления субъекта и объекта. Гуссерль же показал отличие явления от феномена. Феномен несет в себе все содержание о предмете: и явление, и сущность. Феномен самодостаточен. Тем самым, исследуя методом трансцендентальной редукции феномены нашего сознания, можно познать все бытие. Не только сущее — Хайдеггер делает различие между бытием и сущим. Сущее — это объект, то, что противопоставляется субъекту познания, все предметы нашего мира. Я — субъект. А всё вместе, слитое в некоторое непознаваемое целое, это есть бытие.

Сущее и бытие — ключевые понятия для понимания хайдеггеровой философии. Раньше философы не делали различия между этими двумя понятиями, превращали бытие в сущее, и поэтому философия становилась технической философией. В этом смысле она пыталась следовать за наукой, которая познает сущее. Она не ставит своей задачей познание субъекта, познание человека. Она познает мир как сущее, но философы, следуя за наукой, сделали ошибку — они отождествили сущее и бытие. Поэтому человек и ускользал от научно-философского познания, и философия превращалась в «техническую» философию, по выражению Хайдеггера. Эта философия могла отвечать на какие угодно вопросы, кроме главного: вопроса о человеке, о его сущности, о смысле его жизни и т. п. Поэтому через феномен, по Хайдеггеру, выражается не некоторая научная истина, а «просвечивает экзистенция».

Особенность всех философов — стремление к введению новых категорий. Этим грешил и Хайдеггер. Прежняя философия, поскольку она исходила из ошибочного положения противопоставления субъекта и объекта, ввела свои категории, которые несут на себе печать этого противопоставления. И для того, чтобы построить новую философию, новую метафизику, нужны и новые категории, чтобы не было путаницы. Поэтому вместо слова «категория» Хайдеггер употребляет термин экзистенциал, вместо «явление» — феномен и т. д. Есть и категории, присущие собственно Хайдеггеру, например, такая, как Dasein (слово, переводимое как тут-бытие). Слово экзистенция Хайдеггер пишет через дефис — эк-зистенция, тем самым отличая это понятие от аналогичного у Ясперса и Сартра. Читая «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартра или «Письмо о гуманизме» Хайдеггера, надо быть готовым к тому, что одни и те же термины понимаются по-разному. Ясперс также употребляет термины экзистенция и Dasein, но под экзистенцией он понимает то, что у Хайдеггера называется Dasein’ом, а Dasein’ом называет экзистенцию. Это не случайно. Мы понимаем, что философия — это не научное познание, и в творчестве таких философов, как Камю и Сартр, не случайно соединение литературного таланта и философского рассуждения. В творчестве таких академических философов, как Хайдеггер, возникает интерес к мифу, к поэзии. Не случайно поздний Хайдеггер обращается к анализу мифо-поэтического творчества. Само по себе творческое начало в человеке очень важно для этих философов, как проявление его свободы, не ограниченной ничем, в том числе и различными категориями.

Если предыдущую философию Хайдеггер называл технической философией, то Сартр в своей ранней работе «Трансцендентность ego» назвал всю эту философию «пищеварительной». Можно предположить, что он заимствовал этот образ у Фрэнсиса Бэкона, уподоблявшего философию некоему пауку, который из себя самого (т. е. из своих пищеварительных функций) вырабатывает все. Такая философия получается психологической, субъективной и потому неистинной. Образ паука — это дух, поэтому философия растворяет вещи в сознании. Не случайно философия всегда стремилась к идеализму, но это другая крайность, а крайностей Сартр стремился избегать. Заслугу Гуссерля он видел именно в том, что тот избавил от крайностей материализма и идеализма всю философию. Правда, Сартр, в отличие от Хайдеггера, видит заслугу Гуссерля не в том, что он ввел понятие феномена, а в понятии интенциональности. Интенциональность, как вы помните, это одна из сторон феномена, но главное, что она направлена на свой предмет. Если сознание направлено на свой предмет, то, следовательно, оно трансцендентно само в себе. Будучи направлено на бытие, сознание тем самым превращается в ничто. Если сознание познает бытие, значит, оно не есть бытие. Тогда сознание, как говорит Сартр, есть дыра в бытии. Поэтому сознание может существовать только лишь в мире, подобно тому, как дырка существует лишь в бублике. Но это означает только то, что сознание и бытие взаимно предполагают друг друга. Сознание конституирует бытие, но без бытия не может существовать.

Как понимает Сартр бытие? Если мы говорим о том, что философия исследует бытие, или сознание направлено на некоторое сущее, то проблемы онтологии оказываются не последними проблемами в философии экзистенциализма. Это может показаться странным, но это так. Пытаясь решить извечную проблему человеческого бытия, философы-экзистенциалисты сталкиваются с вопросами онтологии. И Хайдеггер и Сартр прежде всего вынуждены строить онтологию. Их онтология построена методом феноменологии, поэтому понимается она несколько иначе, чем у предыдущих философов.

Бытие у Хайдеггера и Сартра неотделимо от человека. Поэтому когда мы здесь говорим о бытии, то речь идет о человеческом бытии. В этом ключе Хайдеггер и вводит такой термин, как Dasein — «тут-бытие». Есть некоторый человек — я, и бытие через меня просвечивает. Бытие есть всегда Dasein, тут-бытие, мое бытие. Как таковое «бытие вообще» познать невозможно. Как только я обращаю свое сознание на что-либо, я тут же превращаю это «что-либо» в сущее. А что такое бытие? Бытие есть слитность сущего и субъекта. А это я могу чувствовать только в себе. Но я лишь один из множества людей, поэтому бытие есть «мое бытие», «тут-бытие», Dasein.

Сартр говорит, что всякое сознание есть сознание о том, что сознанием не является. Поэтому по отношению к миру сознание есть ничто, дыра в бытии. Но это в свою очередь делает сознание своеобразным доказательством существования мира. Это отнюдь не солипсизм. Мы не можем говорить, что сознание существует само по себе, а мир есть отражение этого сознания. Сознание всегда направлено на бытие, и поэтому бытие существует. Сознание как дыра в бытии невозможно без бытия, как дырка невозможна без бублика, так что солипсизм Сартру в данном случае не угрожает. Нельзя говорить о бытии без сознания, как нельзя говорить о сознании без бытия. Они составляют некое единое целое. В этом едином целом можно различить такие части бытия, как в-себе-бытие и для-себя-бытие. Сартр не идет по пути феноменологической редукции. Она, по его мнению, бессмысленна, ибо до всякой рефлексии о феномене внешний мир и так дан в сознании. Поэтому можно сразу переходить к анализу внешнего мира как бытия. В-себе-бытие и для-себя-бытие — это совершенно разные понятия. В-себе-бытие — это внешний мир, на который направлено сознание. Внешний мир — то бытие, которое сознанием не затронуто. А для-себя-бытие — это бытие, которое познано, когда бытие и сознание едины. Понятно, что это чисто умопостигаемая конструкция, но тем не менее она имеет отношение к реальности.

В отношении к в-себе-бытию Сартр выдвигает три аксиомы: 1) бытие есть; 2) бытие есть в себе (т. е. есть само в себе, ни от чего не зависит); 3) бытие есть то, что оно есть. Сразу напрашиваются аналогии с аксиомами Парменида. Как видите, все возвращается на круги своя. И выводы, которые делает Сартр, аналогичны парменидовским. Бытие-в-себе, как пишет Сартр, фактически цитируя Парменида, «массивно, аморфно, непротиворечиво, плотно». В таком бытии нет ни изменения, ни отрицания, ни противоречия, ни движения, ничего. Это «сплошное» бытие.

Изменение и отрицание появляются тогда, когда в это бытие приходит человеческое сознание., т. е. в для-себя-бытии. Сознание, как уже говорилось, конституирует из себя предметы, поэтому оно может быть направлено на один предмет и не направлено на другой. Поскольку сознание есть ничто по отношению к бытию, то сущность сознания — отрицание. Тем самым сознание, по выражению Сартра, расцвечивает весь мир, вплоть до того, что он приобретает характер отрицания. Через отрицание возникает и множественность, и движение. Отрицание — это организующий принцип бытия. Сартр сравнивает отрицание с фоном на холсте: только при существовании отрицания бытие наделяется смыслом. А это возможно только лишь в рамках человеческого проекта, т. е. существования человека. Бытие как изменчивое, как множественное, всегда существует вместе с человеком — та же мысль, которую мы встречаем и у Хайдеггера.

В работе «Что такое метафизика» Хайдеггер, размышляя о научном познании, пытается постигнуть сущность науки и говорит о том, что научное познание всегда направлена на сущее. То, на что направлено наше мироотношение, есть само сущее, и больше ничто. То, чем руководствуется вся наша установка, есть само сущее, и кроме него ничто. То, с чем работает вторгающееся в мир исследование, есть само сущее, и сверх того ничто. Исследованию подлежит только сущее, и более ничто. И дальше возникает вопрос: а как обстоит дело с этим «ничто»? Если мы говорим, что «только сущее и более ничто», значит, существует и некое «ничто», и с этим «ничто» предстоит разобраться. Наука, по определению, отбрасывает «ничто», направляя свое сознание только лишь на сущее. Но смысл человеческого сознания в том, что мышление всегда содержит в себе отрицание: человек всегда может сказать «нет». Даже научное сознание, научное исследование говорит «нет», определяя истинное или неистинное.

Итак, сознание всегда есть выражение некоторого «нет». Что первично? Отрицание и «нет» или «ничто»? Хайдеггер говорит, что отрицание и «нет» существуют только лишь потому, что существует это самое «ничто». Возможность отрицания как действия рассудка и вместе с ней и сам рассудок, по Хайдеггеру, зависят некоторым образом от «ничто». Но как его найти? Найти его на путях разума, на путях рассудка невозможно. Поскольку рассудок направлен только лишь на сущее, то мы можем сказать «это ничто» и таким образом определить «ничто» как нечто сущее. Это внутреннее противоречие. Поэтому разум познать «ничто» не может. «Ничто» может нам быть открыто в ощущении тоски, в ощущении заброшенности человека в сущем. Но есть и другая возможность такого открывания «ничто», по Хайдеггеру, — радость и близость человеческого присутствия, любимого человека, когда сущее приобретает другой цвет и отношение к сущему становится совершенно другим. Тем самым мы видим, что в это сущее что-то вмешивается, и какое-то «ничто» существует. И открывается это «ничто» в состоянии ужаса.

Под ужасом здесь понимается не та слишком частая способность ужасаться, которая сродни избытку боязливости. Ужас в корне отличен от боязни. Ужас — это какой-то оцепенелый покой (вспомните ужас у Кьеркегора). Ужас — это ужас перед сущим. Все сущее исчезает перед человеком, по выражению Хайдеггера, сущее в целом проседает. И этим ужасом приоткрывается ничто. В ужасе земля уходит из-под ног, и в этом типичное выражение ухода сущего от нас. Поэтому жутко делается не конкретно тебе или мне, а человеку вообще. Именно человек есть то существо, через которое и приоткрывается это самое «ничто». Тем самым Хайдеггер указывает, что человек есть существо, которое не только существует в сущем, но существует гораздо более глубоко, существует в «ничто», а сущее и «ничто» и человек вместе — это и есть то самое бытие, о котором говорит Хайдеггер. То, что это «ничто» существует для человека и в некоторых психологических состояниях его присутствие явно ощущается, показывает, что человек, по мнению Хайдеггера, «выдвинут в ничто». Он не просто находится в сущем, как деревья, камни и т. п., а он выдвинут в «ничто». Сартр сказал бы, что это дыра в бытии, а Хайдеггер говорит, что человек есть Dasein. Тут-бытие есть выдвинутость в ничто. А выдвинутое в ничто наше присутствие в любой момент уже заранее выступило за пределы сущего в целом. Этот выход за пределы сущего мы называем трансценденцией. Человек всегда трансцендентен по отношению к сущему, он всегда выходит за его пределы, он всегда есть единство сущего и «ничто», поэтому через него «просвечивает бытие», поэтому человек всегда есть тут-бытие, есть Dasein, поэтому он есть эк-зистенция. Этот термин Хайдеггер возводит к слову эк-стасис, экстаз: эк — вне, эк-стасис — стояние на выходе, эк-зистенция — стояние на выходе в истину бытия. Хайдеггер противопоставляет это понятие слову existentia, которым оперирует католическая метафизика (экзистенция как существование, как характеристика сущего). Человеческая эк-зистенция отличается от существования вещей, как бытие отличается от сущего. Поэтому основной чертой человека является то, что человек имеет сущность, отличную от сущности вещей. Сущность человека покоится в его эк-зистенции. Как говорит Хайдеггер, «сущность человеческого Dasein лежит в его эк-зистенции. Это значит, человек сущностится так, что он есть тут, что значит, что он есть просвет бытия. Это бытие-тут и только оно имеет своей основной чертой эк-зистенцию, что значит эк-статическое внутри-стояние в истине бытия». Эк-зистенция всегда отличается от экзистенции (existentia). Скажем, животное имеет только экзистенцию. Поэтому животные несвободны, поэтому они не стоят в просвете бытия. А человек свободен, потому что он стоит в просвете бытия, он выдвинут в «ничто».

По Пармениду, если бытие есть, а небытия нет, то в бытии нет никаких промежутков. Значит, бытие плотно, в нем невозможно движение, невозможна множественность вещей. Множественность вещей и движение возможны только в том случае, если есть небытие. Если человек деятелен, как свободное существо, значит деятельность его возможна лишь в том случае, если существует небытие. Эта проблема еще античная: Парменид поставил ее, Зенон решал, Платон говорил о ней по-своему, Аристотель как-то иначе, Плотин совсем по-другому — все они говорили о небытии. Поэтому проблема, которую ставят Хайдеггер и Сартр, это не новая проблема. Небытие есть, и мы должны воспринимать это как нечто само собой разумеющееся. Dasein, эк-зистенция, просветы бытия и т. д. — это все просто разные слова для выражения одного и того же философского вопроса.

Хайдеггер делает вывод, что философия экзистенциализма — это истинно гуманистическая философия, потому что, даже разрешая чисто онтологические проблемы, она всегда исследует прежде всего человека. Когда философия исследовала сущее, она забывала бытие и человек ощущал свою покинутость, то, что Хайдеггер называет безродностью. Безродность становится бытийной судьбой мира, а гуманизм экзистенциализма состоит именно в том, что он прорвал эту безродность. Человек есть сущее, бытие которого как эк-зистенции состоит в том, что это сущее проживает в близости с бытием. Человек — сосед бытия. Человек есть некоторое сущее, можно рассматривать его как животное, как предмет, как материальное образование, но это сущее, через которое просвечивает бытие. Поэтому экзистенциализм есть гуманизм в исключительном смысле. Это гуманизм, который мыслит человечность человека из близости с бытием. В этом опять же некоторое отличие Хайдеггера от других философов-экзистенциалистов. Это роднит его с ранним Сартром (который впоследствии отойдет в сторону большего психологизма). Хайдеггер всегда был философом онтологического плана. Даже свой гуманизм он обосновывал тем, что возвысил человека. Он возвышает человека, потому что человек есть сосед бытия. И в этом гуманизме не человек играет главную роль, а бытийно-историческая сущность человека, благодаря ее происхождению из истины бытия. Примерно то же самое, что говорит любой христианин в ответ на обвинение атеистов, что, называя человека рабом Божиим, мы тем самым принижаем его. Наоборот, христианство возвышает человека именно потому, что человек есть образ Божий, и этим он отличается от всей остальной твари. Примерно такой же смысл мы можем найти и у Хайдеггера.

То, что Хайдеггер понимает под «бытием», Ясперс называет словом Бог. Поэтому атеистический экзистенциализм Хайдеггера очень близок с религиозным экзистенциализмом. Только Сартр последовательно настаивает на атеистическом экзистенциализме и утверждает, что экзистенциализм — это философия, которая делает все выводы из атеизма: что человек заброшен в бытии, человек существует только в бытии, поэтому бытие существует только через человека, и все что угодно, даже Бог и ангелы все равно есть сущее, существующее для человека. А человек есть дыра в бытии, он просвечивает в бытии и всё. Поэтому человек всегда одинок в этом мире. Человек обречен быть одиноким. Он вырван из бытия, и эта его вырванность проявляется как свобода человека. Поэтому человек, по выражению Сартра, обречен быть свободным. Это парадоксальное выражение указывает, что человек не может свободно отказаться от своей свободы. А о том, что такое свобода в понимании философов-экзистенциалистов, мы поговорим на следующей лекции.

При построении своей онтологии Мартин Хайдеггер исходит из того, что категория бытия была утрачена в философии (здесь он согласен с Ницше), когда появились такие античные мыслители, как Сократ, Платон и др. Пафос Хайдеггера состоит в том, что категория бытия ощущалась и правильно воспринималась только досократовскими философами. Поэтому он, так же как и Ницше, читает Парменида, Гераклита и посвящает этой теме множество статей. Для описания именно бытия, которое раздваивается на сущее и субъект, Хайдеггер исходит из совершенно других понятий. Он считает, что категории, основные понятия философии, оказываются неправильными, поскольку описывают сущее, и поэтому вместо существующих категорий Хайдеггер вводит свои собственные понятия, которые он называет экзистенциалы.

Познакомимся с некоторыми из них. Основное произведение Хайдеггера называется «Бытие и время», и для описания бытия главным экзистенциалом является время. Время — это настолько многогранный экзистенциал, что в этой книге он описывается при помощи различных модусов. Время — это, по выражению Хайдеггера, «горизонт бытия». Именно со временем связано все бытие человека. Человек всегда ощущает себя существующим во времени, поэтому взгляд на бытие всегда осуществляется через время.

Человек всегда ощущает себя во времени, и с этим связана и его историчность, и ограниченность каждого конкретного человека в рамках своего существования на земле (рожденность и смертность). Прежде всего человек ощущает себя как существо смертное, и это бытие перед лицом смерти является одним из основных ощущений человека. Бытие перед лицом смерти или «бытие в смерти» является одной из основных составляющих экзистенциала времени.

Другая составляющая экзистенциала времени называется Хайдеггером «забота». По Хайдеггеру, забота — это отношение человека к своей конечности, прежде всего — конечности временной. Забота понимается по-разному, ибо время ощущается человеком с точки зрения трех его основных составляющих: будущего, настоящего и прошедшего. С точки зрения будущего, забота — это «забегание вперед». Забегание вперед — это модус времени, взятый со стороны будущего, т. е. человек ощущает себя как некоторый проект; он всегда незавершен, он всегда стремится в будущее. Но стремление человека в будущее — это не просто беспочвенное стремление. Оно стоит на некоторой основе, которой являются прошлое и настоящее.

Прошлое и настоящее понимаются также не просто в рамках чисто линейного времени; прошлое и настоящее воспринимаются сквозь призму человеческого бытия, сквозь призму отношения к миру, отношения к сущему, выдвижению из этого сущего в бытие, к тому, что Хайдеггер называет термином Dasein (здесь-бытие). Поэтому модус прошлого у Хайдеггера означает заброшенность, фактичность. С точки зрения прошлого, человек представляет собой некоторый факт бытия, факт среди сущего. Он «заброшен в бытии» и является фактом среди мира других вещей. А с точки зрения настоящего, модус времени называется Хайдеггером «обреченность» (т. е. обреченность вещам), или «падшесть». Человек существует среди вещей, включен в их зависимость, и если рассматривать человека только лишь в настоящем, то он ничем не отличается от этих вещей. Если рассматривать человека с точки зрения прошлого и настоящего, он существует так же, как существует любое явление. Отличие человека в том, что он проект, он всегда устремлен в будущее, он всегда незавершен в отличие от всех остальных вещей и явлений настоящего мира. Это связано с тем, что время, являющееся основным экзистенциалом, сквозь который мы понимаем человека (мы помним, что человек — это единственное в мире существо, сквозь которое проступает бытие, а не только сущее), это время, по выражению Хайдеггера, «временится» из будущего. Поэтому человек существует как бы впереди самого себя, человек — это проект, и он всегда больше, чем он есть в настоящем. Сосредоточенность человека на будущем дает ему истинное бытие. Только так можно познать чистую эк-зистенцию (выдвинутость вперед) человека. Человек выходит из себя не только в бытийном аспекте, не только из сущего в ничто, но и из настоящего в будущее. Будущее в данном случае понимается как то, чего еще нет, т. е. как некоторый аспект несущего, некоторый аспект ничто: прошлое уже было, настоящее есть, а будущего еще нет.

Но не каждый человек может мыслить себя в будущем, осознать себя как бесконечное забегание вперед, как бытие-в-смерти. Ощущение себя в будущем — это ощущение себя ограниченным, т. е. смертным. Только осознавая себя смертным, «заглядывая» в будущее, т. е. в смерть, человек начинает жить истинной жизнью. Но большинство людей живет наоборот, рассматривая себя не из будущего в настоящее, не из бытия-в-смерти, а живет в настоящем, и это свое настоящее существование проецирует на будущее. Для обычного человека будущее есть следствие прошлого и настоящего. Обычный человек как бы поворачивает время вспять, время для него идет из прошлого в будущее через настоящее. И человек живет именно так, в настоящем, используя свое прошлое, чтобы на этой основе прийти в будущее. Это бытие в настоящем — неподлинное бытие. Подлинное бытие — это бытие-в-смерти, бытие в будущем.

Если бытие в настоящем — это обреченность вещам, падшесть (почти христианская категория), то и человек, проецируя себя на будущее, также проецирует себя не как человека, не как лицо, существующее в бытии, а как факт, как некоторую вещь. Человек исчезает как проект. Он становится в будущем проекцией прошлого на будущее, просто как факт, человек превращается в вещь, и это неподлинное бытие человека. Человек сам становится вещью среди вещей. Такого человека Хайдеггер называет термином Man — нечто, и посвящает множество страниц критике такого неподлинного бытия.

Неподлинное бытие имеет различные формы существования: прежде всего, это массовая культура, это приоритет сциентистского познания, уверенность в том, что научная истина покрывает собой все отношение человека к миру. Человек считает технику единственной целью своей жизни. Такая массовая культура и сциентистский подход к миру лишают человека его корней. В мире Man вроде бы все течет благополучно, человек живет так, как все, но именно это и страшно. Потому что жить, как все, означает уподобиться вещам, ибо только вещи являются родовыми вещами, они подчиняются общему, человек же всегда уникален, всегда единичен, всегда личностен. Личностность нельзя постичь в неподлинном бытии, в мире Man. В мире Man не может быть эк-зистенции, поэтому человек должен уйти от этого мира неподлинного бытия, должен перестать быть Man. Надо порвать с сущим и бесстрашно посмотреть в лицо смерти. Только так можно осознать себя существующим в бытии, только так можно обрести свою собственную эк-зистенцию.

Но на это способны лишь немногие, и здесь Хайдеггер продолжает линию Ницше, разделяя мир людей на толпу и немногих. В отличие от Ницше, Хайдеггер не называет никого сверхчеловеком, но идея ясна. У Хайдеггера человек, могущий бесстрашно посмотреть в лицо смерти, всегда одинок, и это одиночество есть проявление сущности человека. Человек не может рассчитывать на чью-либо помощь — это полное одиночество, ибо только таким образом может быть достигнута человеческая эк-зистенция — в осознании и понимании человека как уникальности, личности со всеми вытекающими отсюда последствиями. Если человек личность, то никакого отношения с другими людьми в этом плане быть не может: человек только личность, и всё. Здесь Хайдеггер расходится с Ясперсом и его взгляды во многом близки с взглядами Сартра.

У Сартра онтология также строится таким образом, чтобы более явственно можно было понять природу человека. Как мы уже говорили, у Сартра две основных категории: в-себе-бытие и для-себя-бытие. В-себе-бытие статично, т. е. не имеет в себе никакого движения, никакого развития. Это то бытие, о котором писал Парменид. Для-себя-бытие — это царство свободы, а свобода существует только лишь как дух, поэтому человек как существо разумное и духовное — это прежде всего для-себя-бытие. Движение и развитие, существующие в мире, существуют не в силу того, что бытие само движется, а есть следствие существования человека. Для обыденного понимания это странно: движение в мире существует только потому, что существует человек. Обыденное понимание сводится к тому, что человек движется, потому что весь мир сам движется, и человек как некоторая вещь может двигаться точно таким же образом. Но человека, знакомого с философией Плотина, Августина и Канта, такой взгляд Сартра уже не может шокировать. Вспомним, что такое, по Канту, пространство и время? Это есть формы чувственного созерцания, т. е. они объективно в мире не существуют, они как бы навязаны миру человеком, поэтому не человек существует в пространстве и времени, а человек придает миру пространственность и временность. Для христианина, воспитанного на Библии и знающего, что испорченность мира связана с грехопадением человека, этот взгляд также знаком. Почему вся тварь плачет и стенает оттого, что человек согрешил, оттого, что изменилось состояние человеческой души? Однако Сартр одинаково далек как от Канта, так и от христианского взгляда на мир, но есть и точки соприкосновения.

Настоящее бытие существует в бытии этого мира с его развитием и движением, потому что для-себя-бытие входит в бытие-в-себе. По выражению Сартра, для-себя-бытие всегда есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть. Таким образом, основная характеристика для-себя-бытия — это отрицание. Отрицанию дается сущностная, онтологическая характеристика. Если мы поймем, что для-себя-бытие есть человеческое сознание, то сущность человеческого сознания — это полная изменчивость. Сознание всегда абсолютно текуче, оно ни на один миг не бывает застывшим. Поэтому для-себя-бытие всегда раздвоено. Если оно раздвоено, то в нем существуют и противоречия.

Это самораздвоение человека имеет различные следствия. Во-первых, в отличие от вещей в мире, человек в мире свободен. Человек может совершить какой-то акт, а может его не совершить. Он всегда чувствует себя перед выбором, и это первое следствие раздвоения для-себя-бытия. Скажем, такой факт, что человек может поставить свое собственное существование под вопрос и задать знаменитые вопросы о смысле жизни: стоит ли жизнь того, чтобы жить (ср. Камю)? Это тоже раздвоение: никакая вещь не может поставить вопрос о своем собственном бытии. Камень, лежащий на дороге, не задумывается о том, правильно ли он делает, что лежит здесь и всем мешает. Человек же всегда в полном одиночестве и всегда думает: правильно ли я живу и в чем вообще смысл моей жизни, зачем я заброшен в этот мир.

Поэтому человек чувствует себя в раздвоении, человек вечно недоволен и тем самым устремлен в будущее. Человек всегда существует в будущем, он всегда находится в самораздвоении, т. е. в самоотрицании. Человек — это проект. Но человек может себя ощущать как проект с точки зрения будущего именно потому, что он существует в двух мирах бытия — и в настоящем мире, т. е. в в-себе-бытии, и в мире для-себя-бытия. Поэтому человек самопротиворечив, он подвергает свое бытие в этом мире вопрошанию и т. д. Но субъективная сторона, т. е. сторона собственно человеческая, сторона человека как для-себя-бытия, является определяющей. Именно поэтому человек прежде всего ощущает себя в будущем, а потом уже в настоящем и в прошлом. Поэтому человек никогда не может быть зависим от ситуации, в отличие от вещей, которые всегда зависят от ситуации. Человек живет не так, человек прежде всего в будущем, поэтому нет такой ситуации в мире, которая могла бы человека подмять под себя. Человек, по Сартру, абсолютно свободен. Не относительно свободен, как это понимается в современной материалистической философии, а свободен абсолютно, именно потому, что человек прежде всего проект, прежде всего устремленность в будущее. Это связано с тем, что время существует только лишь в для-себя-бытии. Время не присуще бытию-в-себе (по Канту), оно возникает только как некий модус сознания, поэтому вещи не изменяются, ибо они не существуют во времени, во времени существует только человек, вернее, время существует только в человеке, являясь атрибутом его для-себя-бытия.

Поэтому взятый с точки зрения трех составляющих времени — прошлого, настоящего и будущего — человек также, прежде всего, должен рассматриваться с точки зрения будущего (здесь уже практически текстуальное совпадение с Хайдеггером). Поэтому человек есть прежде всего возможность, а не действительность, и поэтому человек всегда больше, чем он есть. Такое явление в философии называется «превращенная каузальность», т. е. не прошлое определяет настоящее и будущее, а наоборот, будущее определяет настоящее и в свою очередь прошлое. Истинный смысл настоящего и, тем более, прошлого человека можно понять только с точки зрения будущего. Человек — это всегда выбор. Стояние перед лицом будущего и то, что человек — это всегда возможность, прежде всего осуществляется в том, что человек всегда ощущает себя перед лицом выбора. Зачастую человек не осознает себя, живя в мире вещей, и сам превращается в вещь, делая неправильный выбор. Живя в мире вещей, он подчиняется «истинной каузальности», и это приводит к неподлинному бытию. Человек же должен осознать себя всегда возможностью, он всегда есть устремленность в будущее, он всегда есть возможность.

Именно в этом Сартр видит сущность экзистенциализма и сущность своей собственной философии. По выражению Сартра, суть экзистенциализма можно свести к фразе, что существование предшествует сущности. Это положение о том, что существование предшествует сущности, по утверждению Сартра, объединяет всех экзистенциалистов, мыслящих по-разному: как атеистов, так и религиозных, как французов, так и немцев. Что это означает? Сартр говорит, что любой предмет, в том числе существующий сам по себе или созданный человеком, существует постольку, поскольку у него есть некоторая сущность. Философия всегда мыслила так, что все в мире, в том числе и человек, творится Богом. Бог есть существо, которое существует Сам по Себе, у Него существование и сущность совпадают (здесь Сартр использует формулировку Фомы Аквинского, который говорил, что в Боге сущность и существование совпадают, а в остальном мире сущность предшествует существованию). Исходя из такой концепции, томистской и католической, Сартр утверждает, что обычный взгляд, в том числе и материалистический, появляется из того взгляда, что у каждой вещи есть некоторая сущность, которая определят ее существование. Хотя материалисты и отбросили Бога, это положение они оставили как ключевое. Экзистенциалисты же, по мнению Сартра, считают, что человек является существом, у которого существование предшествует сущности. Человек начинает существовать прежде, чем его можно как либо определить. Когда младенец рождается, он весь устремлен в будущее, он весь полная возможность и никакая действительность. Итак, младенца, который только что родился, никак нельзя определить: он уже существует, но сущности у него еще нет. Именно в этом и состоит особенность человека: существо, у которого существование предшествует сущности. Поэтому человека нельзя определить, человеческой природы как таковой не существует, и человек является лишь тем, что он сам из себя делает. По мере своего роста, образования и возмужания он все время осуществляет какой-то выбор и таким образом сам себя делает: становится негодяем или праведником, гением или дураком. Никакой заданной сущности у него нет. Это главный принцип, из которого вытекают все остальные принципы экзистенциализма. Человек всегда устремлен в будущее, и он сознает это, сознает то, что он устремлен в будущее, в отличие от всех остальных вещей. Человек — это прежде всего замысел о будущем, а не существование в настоящем. То, чем человек станет, зависит от самого человека, поэтому человек ответствен за свое собственное существование. Но это не просто ответственность за самого себя, это ответственность и за всех людей. Человек, делая выбор, занимает определенную жизненную позицию. Сартр пишет, что это справедливо для всех жизненных ситуаций: например, женясь или выходя замуж, человек утверждает приоритет за моногамным браком и протестует против полигамии. Ибо человек всегда существует в обществе, и, делая выбор, отвечает за всех людей. Осознавая свою ответственность перед будущим, перед самим собой и остальными людьми, человек понимается как «тревога». Это та самая тревога, которую Кьеркегор называл тревогой Авраама. Тревога не мешает действовать, наоборот, по мнению Сартра, она предполагает действие, сигнализируя человеку, что есть различные возможности. Это ситуация, сопутствующая выбору: находясь перед выбором, человек ощущает себя в состоянии тревоги.

Вопрос: Если человек, по Сартру, замысел, то чей?

Ответ: Ничей. Это просто некая структура бытия. Человек выбирает, поэтому он ощущает себя в будущем, поэтому он ощущает себя как некоторый замысел.

Можно говорить о других категориях философии Сартра: «покинутости», «отчаянии» и т. п. Всякий раз, говоря об этих категориях, Сартр показывал, что «отчаяние» и «тревога» понимаются в экзистенциализме не так, как в обыденной жизни, ибо для обычного человек эти термины несут прежде всего негативные темы. Человек не любит быть покинутым, не хочет отчаяния, поэтому обычному человеку которому эти философы проповедуют тревогу, заброшенность, отчаяние и другие подобные понятия, такая философия представляется негуманной, нечеловеческой. Сартр же объясняет, что отчаяние, с точки зрения экзистенциалистов, означает то, что человек существует постольку, поскольку он существует. Он зависит только от себя, и все зависит только от человека. Человек не может ни на что надеяться и не может ни на что рассчитывать, даже на остальных людей, ибо остальные люди также абсолютно свободны и на них нельзя опереться. Поэтому экзистенциализм, с точки зрения Сартра, единственная философия, которая абсолютно возвышает человека, она выделяет человека из всего мира вещей, она показывает, что весь мир существует только в настоящем и прошлом, а человек существует только в будущем, и это совершенно иное бытие, поэтому экзистенциализм есть наиболее последовательная гуманистическая философия, это есть собственно философия человека, и она отнюдь не унижает человека. Унижать человека — значит приравнивать его к вещам. Только экзистенциализм делает из человека человека, все же остальные философские учения превращают человека в объект, поэтому они негуманны.

Прежде всего, сущность экзистенциализма сводится к тому, что человек свободен — свободен настолько, что ничто не может на него повлиять. Как говорит Сартр, даже если бы Бог и существовал, то ничто не изменилось бы, ибо свобода человека абсолютна. Ничто не может повлиять на человека, никакие внешние факторы, в том числе и Бог, который всегда понимается как нечто противостоящее человеку, воздействующее на него извне. Бог понимается как объект и уподобляется в этом смысле другим вещам. Поэтому экзистенциализм утверждает абсолютную свободу человека и, как пишет Сартр, является попыткой сделать все возможные выводы из последовательного атеизма. Человек должен понять себя прежде всего свободным и поэтому абсолютно ответственным за свои поступки. Свобода, по Сартру, прежде всего соотносится с ответственностью, ибо ответственность есть устремленность в будущее, ответственность за те поступки, которые человек собирается совершить.

Участник французского Сопротивления, Сартр в работе «Бытие и ничто» (которую начал писать еще во время войны и завершил после войны) пишет о том, что «никогда мы не были более свободными, чем во время оккупации Франции», когда каждый француз чувствовал себя ответственным и за судьбу Франции, и за судьбу всего мира, поэтому был и абсолютно свободным. Из идеи абсолютной ответственности у Сартра рождается и идея абсолютной свободы. Свобода — это онтологический атрибут человека, это необходимый способ бытия сознания, это свойство для-себя-бытия. Для-себя-бытие абсолютно изменчиво, и это есть проявление его свободы. Поэтому сознание человека есть не что иное, как сознание свободы. Таким образом, сознание и свобода тождественны, и сущность человеческого бытия состоит в его свободе. «Человек или свободен, или он не существует», — пишет Сартр в книге «Бытие и ничто». Таким образом, у свободы не может быть сравнительных степеней: человек не может быть более свободен или менее свободен. Человек или свободен, или это не человек.

Что такое свобода, по Сартру? В обычном понимании свобода — это возможность делать выбор между какими-то положениями или возможность делать то, что хочется. Сартр прежде всего соотносит понятие свободы с автономностью выбора, т. е. с независимостью от каузальных связей в мире, с независимостью от причинно-следственных отношений в мире. Свобода противопоставляется причинно-следственным связям, каузальности мира. Свободное сознание не знает иной мотивации, кроме самого себя.

Сартр возражает против любой точки зрения, которая ставит человека в какую бы то ни было зависимость от объективных факторов. Именно поэтому прежде всего Сартр возражает против фрейдизма, который приписывает главенствующее значение в человеке бессознательным и подсознательным механизмам, воздействующим на его сознание. Сартр утверждает, что человек свободен абсолютно, это есть онтологичекий атрибут человека. Если свобода противопоставляется причинно-следственным связям в мире, если действующее лицо в любой ситуации — это человек, а не внешний мир, то ничто не может повлиять на человека. Никакое внешнее расположение вещей не может умалить человеческую свободу, ибо только через человека и существует свобода. Свобода никак не сополагается по отношению к причинно-следственным связям: это как бы два мира, два разных пласта бытия. Отсюда различные следствия.

Во-первых, как пишет Сартр, нет такой ситуации, которая могла бы своей тяжестью задушить свободу. Во-вторых, нет такой ситуации, в которой человек был бы более свободен, чем в другой. Нельзя сказать, что человек, находящийся в заключении, и человек, живущий на свободе в обыденном понимании этого слова, свободны по-разному. Внешнее положение вещей никак не влияет на человеческую свободу. Но это воспринимается лишь тогда, когда человек ощущает себя человеком, т. е. не существует в мире вещей. По выражению Сартра, жертва, осознающая себя человеком, может быть гораздо более свободной, чем палач, который живет, говоря языком Хайдеггера, в мире неподлинного бытия, в мире Man. В этом смысле ситуация, расположение вещей ничего не значит для человека. Эта ситуация приобретает какое-то значение лишь в человеческом проекте. Только человек, как существо свободное, проецирующее свое бытие из будущего на настоящее, может придать некоторый смысл ситуации.

Но свобода, о которой учит Сартр, это все же не та свобода в субъективном ее понимании, о которой говорил Бергсон, противопоставляя свободу и свободу воли, — человек имеет абсолютную свободу воли, но свобода его как материального существа ограниченна. Сартр говорит, что человек свободен абсолютно, и не только в обыденном плане. Считается, что узник в тюрьме, имеющий абсолютную свободу воли, не имеет реальной свободы — он может сколько угодно думать о побеге, но на самом деле ничего сделать не может. Сартр с этим не согласен. Он утверждает, что любой человек, где бы он ни находился, может и думать, и делать для осуществления своей свободы. Ни одна ситуация не может ограничить свободу его действий, поэтому узник так же свободен, как и так называемый свободный человек, в том случае, если он живет подлинным бытием.

Отсюда еще один вывод: то, что называется «обреченность человека в свободе». Человек, по выражению Сартра, брошен в свободу и покинут в ней. Не каждый человек может выдержать это состояние абсолютной свободы и абсолютной ответственности. Человек боится этой свободы, он хочет уйти от нее и уходит в мир вещей, уходит в мир неподлинного бытия, ибо свобода — это прежде всего ответственность, и она не может принести счастья человеку. Человек находит свое счастье, в мещанском понимании этого слова, только тогда, когда он отказывается от свободы, но даже отказываясь от свободы, человек все равно делает некоторый выбор, поэтому человек не может совсем уйти от свободы. Человек, что называется, брошен в свободу и покинут в ней.

Вопрос. Кем брошен, кем покинут?

Ответ. Никем. Просто брошен и все. Это онтологическая характеристика, выраженная на неком условном философском языке, и не случайно некоторые экзистенциалисты, в том числе Хайдеггер, обращались к анализу языка. Язык, по выражению, Хайдеггера, это дом бытия, через язык просвечивает бытие, и в поздние годы основная тема поисков Хайдеггера была исследование языка.

Эти работы Хайдеггера и Сартра были написаны или до войны, или во время войны, или сразу после войны. Впоследствии взгляды этих философов изменялись, оставаясь, впрочем, на своей главной позиции, позиции экзистенциализма. Социальная направленность философии Сартра всегда была очевидна, а в 50—60-е годы он эволюционировал в направлении сближения с марксизмом. В своей работе «Критика диалектического разума» Сартр резко критикует диалектический материализм и одновременно приветствует исторический материализм, считая его огромным открытием. Маркс для него как бы раздваивается. Критикуя диалектический материализм, Сартр считает, что Маркс не понял бытие. Бытие есть только бытие-в-себе, и в нем никакой диалектики быть не может. Диалектика может быть только лишь как бытие-для-себя, это область действия духа, сознания, именно там развивается исторический материализм, созданный Марксом. Марксизм, пишет Сартр, это непревзойденная философия нашего времени, а исторический материализм — единственно верная интерпретация истории.

От абсолютной свободы Сартр переходит к концепции социально-обусловленной свободы, от картезианского ego cogitans он переходит к марксистско понимаемой практике, от чисто субъективного понимания свободы, субъективного понимания истины он переходит к признанию существования научного, объективного метода и т. д. В какой-то мере он порывает с концепцией «существование предшествует сущности»: человек у Сартра остается творцом своей судьбы, но уже не в такой степени, как раньше. Сартр примыкает к коммунистам, критикует буржуазный строй, отказывается от Нобелевской премии в связи с ее происхождением от буржуазной собственности.

Нам осталось рассмотреть философию религиозного направления экзистенциализма. Наиболее ярко это течение представляют французский философ-католик Габриель Марсель и немецкий философ-протестант Карл Ясперс.

**Габриель Марсель**

Габриель Марсель (1889—1973) предпочитал не называть свое учение экзистенциализмом по той причине, что экзинстенциализм во Франции отождествлялся с именем Сартра, с которым Габриель Марсель был не согласен. И для того, чтобы отмежеваться от сартровского атеизма и его послевоенной погруженности в политику, Марсель стал именовать свое учение христианским сократизмом. Еще одна причина, по которой Марсель не называл свое учение экзистенциализмом, была энциклика папы Римского (1950 г.), в которой папа Римский осудил экзистенциализм, прежде всего, конечно, экзистенциализм атеистический, за учение, противоречащее догматам католической Церкви.

Основную цель своей философии Габриель Марсель видел в борьбе против догматизма. Эту борьбу вел в свое время еще Иоганн Готлиб Фихте, стараясь свести все к трансцендентальному идеализму, т. е. к субъекту. Фихте боролся с догматизмом в двух видах: с догматизмом материалистическим и догматизмом идеалистическим. Примерно такую же направленность можно проследить и у Марселя, причем Марсель в гораздо большей степени протестует против идеалистического догматизма, ибо, по мысли Марселя, идеализм извращает саму суть духа. Идеализм превращает дух в объект, тогда как дух — это всегда субъективное начало. Дух как носитель мысли, носитель активного жизненного начала — чувственного, эмоционального и т. п., не может быть объектом, поэтому идеализм, объективируя дух, извращает основные его моменты. По мысли Марселя, ошибка эта прежде всего заключается в том, что философия всегда исходила из субъект-объектных отношений; даже рассматривая дух как идею, она невольно представляла его как объект.

Субъект-объектному отношению Марсель противопоставляет эмоциональное отношение, отношение существа, испытывающего эмоцию, к тому, что оно любит. Остальные эмоции следует рассматривать точно так же, ибо эмоция — это всегда то, что соединяет. Объект и субъект всегда в акте познания разделены, а в акте эмоционального отношения соединены: например, любящий и любимый не различают себя и считают себя единым целым. В этом аспекте просматривается основная дилемма, основное противопоставление философии Марселя. Марсель противопоставляет проблему и таинство. Вся философия, и наука в том числе, всегда рассматривала все в проблемном ключе. Для мыслителя, ученого или философа, всегда главное место занимала проблема. По выражению Марселя, есть то, что существует предо мной, пред человеком, пред субъектом. Она существует независимо от человека, независимо от мышления; в проблемном отношении объект всегда чужд субъекту и поэтому ускользает от него. Вместо проблемного подхода необходим подход в таинстве. Таинство всегда захватывает всего человека целиком. В таинстве нет противоположности субъекта и объекта, я и не-я, таинство сливает их воедино, сливает человека и предмет его эмоций. Поэтому если в проблемном ключе всегда доминирует мысль, логика, то в таинственном плане логика преодолевается и доминирует некий другой способ отношения, в котором логика является лишь частным случаем, некой проекцией на отношения. Проблема не снимается, сам Марсель не считал себя абсолютным противником разума, каким был Ницше. Просто разум, логика, субъект-объектные отношения являются для Марселя отношениями более низкого порядка, частным случаем высшего отношения, которое является в таинстве.

В сфере проблем возникают многие неразрешимые вопросы, ибо проблема является лишь частным случаем гораздо более общего отношения внутри мира. Скажем, классическим вопросом для философии является вопрос о существовании мира. Вопрос очевидный, но тем не менее в философии этот вопрос не может быть решен, а в вопросе таинства, в вопросе эмоционального отношения этой проблемы просто не существует. Для любого человека мир существует, так как с ним существуют различные взаимодействия, в первую очередь эмоциональные, которые и доказывают его существование. Поэтому метафизика, которая основывается на таинстве и которая исследует мир таинства, противопоставляется физике, которая оперирует в мире проблем.

Отсюда же и свойственная вообще всем экзистенциалистам критика Марселем неистинного бытия человека, которое сводится к вещному отношению. Вещное отношение, как отношение к миру вещей и к другому человеку как к вещи, — это порождение неправильного, проблемного подхода к миру. Вместо вещных отношений должно быть отношение человека к другому человеку как к такому же субъекту, должно быть отношение «я» и «ты». Именно в таком отношении, в акте такой коммуникации снимается проблема субъекта и объекта. Отношения двух людей не могут быть описаны в рамках логики, со всем огромным богатством их эмоциональных отношений. Когда в отношениях стерта граница между субъектом и объектом, когда в таинстве исчезает различие и противоположность между я и не-я, такому человеку возможно то, что Марсель назвал онтологическое таинство, или таинство бытия. Само бытие, единое, в котором не расчленено я и не-я, субъект и объект, существует, поскольку существует Бог. И такому человеку, который преодолел субъект-объектные отношения и перешел в мир таинства, дается откровение. Вообще само таинство бытия возможно лишь в силу того, что существует откровение. Бог открывает Себя именно как некое Бытие, в котором не существует никаких противоположностей, и это бытие просвечивает сквозь экзистенцию человека.

**Карс Ясперс**

Немецкий философ Карс Ясперс (1883—1969) старался подражать Канту, который был для него во всем примером. Работы его так же, как у Канта, написаны сухим языком мыслителя, стремящегося прежде всего постичь истину. У Ясперса мы не найдем той эмоциональности, которая присутствует в работах Сартра и Марселя, не найдем и той темноты мысли, которая встречается у Хайдеггера. Ясперс тоже грешит нововведениями (экзистенциализм без этого не может); основная его проблема — это проблема снятия противоположности между субъектом и объектом, и здесь нельзя обойтись без неологизмов, но Ясперс, тем не менее, старается обойтись без эмоций и темноты.

В начале Ясперс изучал в Мюнхенском университете философию и юриспруденцию, но юриспруденция разочаровала его еще в молодости, ибо она, как заметил Ясперс, навязывает всем людям одинаковые принципы, одинаковые положения, которым они должны подчиняться. По мнению Ясперса, не каждый человек может выдержать такой примат закона над личностью, поэтому Ясперс заинтересовался психологией.

Он изучает психологию в Гейдельбергском университете и в 1913 г. становится доктором медицины, а в 1916 г. — профессором психологии в этом же университете. Этот период оказал значительное влияние на все его дальнейшее мышление. Работы Ясперса психологического периода достаточно известны, по существу они плавно переходят в его философию. Философия, по мысли Ясперса, не может быть специальностью, философия — это прежде всего самопознание. Занимаясь психологией как познанием внутреннего мира человека, Ясперс, изучая труды философов, прежде всего Гуссерля, видит в его работах ключ к самопознанию человека и становится на путь философского осмысления человека вместо психологического.

Философствование для Ясперса — это не учение, каким является философия. Ясперс говорит, что философия уже исчерпала себя, и таких гениев, как Платон, Лейбниц или Спиноза, уже просто быть не может. Все возможные философские системы уже созданы, и главная задача философов состоит теперь в том, чтобы этот метод, разработанный философией, использовать для самопознания. Ясперс не случайно пишет множество фундаментальных работ, в которых исследует творчество различных философов. Одна из его работ называется «Великие философы», но у него есть и отдельные работы, посвященные Платону, Августину, Ницше, в которых он изучает этих мыслителей со своей точки зрения. Таким образом, философия, по Ясперсу, есть некий экзистенциальный акт, в котором человек приходит к самому себе, поэтому философия не может быть наукой. Философия есть самопознание, она прежде всего субъективна, она не может быть объективной, поэтому Ясперс и разочаровался в Гуссерле, который стремился создать философию как строгую науку.

Философствование как инструмент самопознания (но также имеющее и объективную основу) стоит в центре внимания Ясперса. Он насчитывает три вида философствования в соответствии с трояким членением бытия. Во-первых, Ясперс различает бытие-в-мире. Это обычное существование, вещное существование, подразумевающее отношение к человеку как вещи, т. е. отношение субъект-объектное. Человек, существующий на таком уровне бытия, обладает лишь существованием, которое Ясперс именует словом Dasein. Мы помним, что у Хайдеггера этот термин обозначал истинное бытие, эк-зистенцию, а экзистенция означала у Хайдеггера именно то состояние, которое у Ясперса именуется Dasein — здесь-бытие, бытие в некотором месте, бытие человека именно как некоторой вещи, которая существует в мире.

Но человек не ограничивается, человек не вещь, человек прежде всего индивид, личность, индивидуальность. Поэтому Ясперс вычленяет второй вид бытия — это экзистенция (то, что Хайдеггер называл словом Dasein). Экзистенция у Ясперса — это ноуменальный мир, мир свободной воли. Этот мир не сразу и не каждому можно заметить. Когда мы живем в обычном мире, т. е. ходим на работу, в магазины, на лекции и т. д., мы относимся к вещам и к людям именно на уровне существования. Но бывают такие минуты, когда человек вырывается из этого вещного мира. Такие ситуации Ясперс называет пограничными ситуациями. Это ситуации, когда человек оказывается лицом к лицу с другим планом бытия, с тем планом, в котором просвечивает экзистенция. В первую очередь сюда относятся, конечно, смерть и прочие ситуации, описанные у разных экзистенциалистов (вспомните у Хайдеггера понятие ужаса, когда земля уходит из-под ног). Человек вырывается из обыденного течения вещей, и философствование на таком уровне — это уже не знание, не ориентация в мире, каковым было философствование на уровне бытия-в-мире. На уровне экзистенции философствование — это высветление экзистенции, это истинное самопознание человека, обнаруживающего в глубинах своего собственного я эту высветляющуюся экзистенцию, второй план бытия.

Но эта экзистенция может существовать только лишь постольку, поскольку она соотносится с другой экзистенцией и с трансценденцией. Экзистенция (и здесь отличие Ясперса от других философов, таких, как Хайдеггер и Сартр) не существует одна, не существует сама для себя. Невозможно самопознание в отрыве от коммуникации (это роднит Ясперса с Марселем). Экзистенция всегда соотносится с другой экзистенцией, и это соотнесенность выявляется в акте коммуникации, т. е. в общении личностей в истине. Именно здесь проявляется экзистенция как просветление второго плана бытия, и коммуникация оказывается возможной именно потому, что этот второй план бытия существует. Сам разум оказывается тождественным с неограниченной волей к коммуникации. Разум направлен на единое во всем сущем, поэтому разум противостоит прерыванию коммуникации (скрытая полемика Ясперса с Хайдеггером и Сартром, которые видели прежде всего субъективное самопознание человека). У Ясперса разум противостоит разрыву коммуникации. Именно в коммуникации высвечивает экзистенция, без коммуникации экзистенция непознаваема, и только коммуникация дарит человеку его подлинную сущность. Поэтому существует и нравственность. Нравственное отношение людей друг к другу — это отношение личностей в истине, это истинная коммуникация, а зло — это глухота к чужой экзистенции, и разивается оно из-за поверхностного общения, отношения человека к другому человеку не как к личности, а как к вещи. Неистинные отношения, неистинная коммуникация порождают зло.

Но сама коммуникация существует постольку, поскольку существует трансценденция. В акте коммуникации экзистенция направлена на единое. Если экзистенция как второй план бытия высветляет человека как неповторимое существо, как личность, как индивидуальность, то трансценденция как третий план бытия есть подлинное единое, которое объединяет в себе и бытие-в-мире, и экзистенцию как единственное. Соотнесенность экзистенции с трансценденцией осуществляется в акте веры. Трансценденция абсолютно и полностью непознаваема (вспомним аргументацию Плотина и убедимся, что Ясперс мыслит в том же самом русле). Философствование на уровне трансценденции есть метафизика, не метафизика Фомы Аквинского или Аристотеля, а истинная метафизика как идеал, к которому стремились все философы. Трансценденция непознаваема, но человек, тем не менее, стремится познать трансценденцию, стремится ее помыслить. Но нельзя мыслить трансценденцию адекватным образом как саму трансценденцию. Сам термин, выбранный Ясперсом, должен показать, что трансценденция — это то, что превосходит все, она трансцендирует нашу возможность познания. А если она превосходит все, то она и сущности никакой не имеет.

Мыслить трансценденцию человек может лишь неадекватным образом. Мысля трансценденцию, человек, по выражению Ясперса, «вмысливает ее в предметы», т. е. выражает трансценденцию на некотором, более понятном ему, предметном уровне. Человек, таким образом, выдумывает некоторые шифры. Именно в шифрах человек пытается познать трансценденцию. Эти шифры создаются в экзистенциальном акте веры. Это философская вера, и Ясперс четко пытается отделить ее от религиозной веры, веры обычных религий. Религиозная вера превращает шифры в символ и тем самым опредмечивает их, сводит трансценденцию на уровень бытия-в-мире. Истинная вера, которая понимает, что трансценденцию нельзя опредмечивать, понимает, что мысля ее, мы всего лишь выдумываем некоторые шифры. Религиозная вера всегда есть вера во что-то. Скажем, вера в Бога — когда Бог предстоит человеку как некоторый объект. Поэтому в данном случае это не истинная вера, ибо субъект-объектные отношения — это всегда отношения некоторого знания. Представляя Бога в качестве объекта, религиозная вера как бы изменяет сама себе: она превращается в знание. И проблема отношения веры и знания на самом деле проблема ложная; в религиозной вере нет истинной веры, есть только знание, которое принимает вид веры. По сути же, как говорит Ясперс, «вера не есть знание, которым я обладаю, но уверенность, которая меня ведет». Отсюда идет и критика откровения, ибо откровение есть откровение кого-то кому-то, т. е. опять имеют место субъект-объектные отношения. Бог, т. е. трансценденция, в данном случае противопоставляется человеку, и человек по существу оказывается как бы вне Бога. В откровении нет веры, в откровении человеку дается знание, вера выхолащивается. Но тем не менее религия имеет некоторую ценность, и Ясперс ставит перед собой задачу соединить религию и философию: «Религия, чтобы остаться правдивой, нуждается в совестливости философии. Философия, чтобы остаться наполненной, нуждается в субстанции религии».

После войны Ясперс разработал концепцию философии истории, концепцию «осевого времени». Исследуя дальше процесс коммуникации и ее соотношение с трансценденцией, Ясперс обращает внимание на тот факт, что практически все мировые религии были созданы за период IV—VI вв. до Р.Х. (имеется в виду иудаизм, философия Платона и Аристотеля, буддизм и т. п.). По мнению Ясперса, этот период и был тем осевым временем, в котором просвечивает трансценденция, он является осевым временем для человека, через которое осуществляется дальнейшая коммуникация в глобальном ее понимании, т. е. не как отношения между людьми, а как некий онтологический акт, имеющий не только пространственные, но и временные характеристики.

**Основы философии Фрейда**

Мысль Фрейда, его основные интуиции и философские положения достаточно известны. Имя его у всех на слуху, и этот мыслитель, может быть, как никакой другой, повлиял на формирование менталитета современного человека.

Зигмунд Фрейд (6 мая 1856 г. — 23 сентября 1939 г.) был профессором Венского университета и большую часть своей жизни прожил в Австрии. Еще когда он учился в университете на врача и почитывал разные философские книжки, он увлекся позитивизмом. С 1882 г. начал медицинскую практику. Он был талантливым врачом. В 1889 г. Фрейд выдвигает идею местной анестезии. В дальнейшем Фрейд отходит от лечения соматических болезней, его все больше и больше привлекает лечение болезней психических, ибо он видит связь между неврозами и соматическими клиническими заболеваниями.

Чтобы лечить психическое заболевание, нужно знать его причину, а это гораздо сложнее, чем узнать причину соматического заболевания. Поэтому Фрейд вначале увлекается гипнозом: ему кажется, что с помощью гипноза возможно открыть те глубины человеческой психики, в которых берут начало сложные психические заболевания. Исследуя своих пациентов при помощи гипноза, Фрейд делает поразительное для того времени открытие: оказывается, душевная жизнь человека не ограничивается его сознанием. В философии, начиная с XVII в. (Декарт, Спиноза, Локк и т. п.), преобладала концепция полной открытости нашего сознания. Считалось, что все наше сознание можно исследовать при помощи разума. Фрейд же при помощи гипноза установил, что сознание, которое доступно человеку в обычном его состоянии, это лишь очень небольшая часть всей психической деятельности человека. Кроме сознательной, в психике есть еще и подсознательная, и бессознательная сфера. И именно бессознательная сфера определяет сознание. Сознание, можно сказать, есть некоторая рябь, возникающая на поверхности глубинных процессов, которые нам не доступны. Подсознание обладает мощнейшей силой воздействия не только на психику, но и на тело человека.

В области философии это открытие вряд ли можно назвать действительно открытием. Мы помним, что еще Плотин утверждал, что сознание человека есть уровень души, а единое и ум составляют гораздо большую часть человека. Даже не удаляясь в философию, православный христианин понимает, что человек целиком не сводится к сознательной сфере. Но Фрейд и его последователи были материалистами, и это «открытие» их страшно обрадовало.

При всем своем увлечении гипнозом, Фрейд скоро понял, что гипноз не может быть единственным методом исследования бессознательного уровня человека. Фрейд понял, что, во-первых, гипноз — это слишком серьезное вмешательство в жизнь души: гипноз может излечивать одни неврозы и порождать другие, а с другой стороны, не все люди поддаются гипнозу. Поэтому Фрейд стал разрабатывать другие методы для исследования причин неврозов и их лечения. От Фрейда идут три знаменитых принципа психоанализа (да и вообще психиатрии).

Это, во-первых, метод сновидений; Фрейд говорил, что сновидения — это королевские врата в психоанализ. Дело в том, что когда человек засыпает, его сознание отключается и бессознательный уровень как бы выступает на первый план. Человек видит сны, и в этих снах человек мыслит при помощи тех самых образов, которые он привнес в сны из обычной жизни. Но эти образы действуют уже в другом мире — в мире бессознательного. Поэтому значение этих образов совсем другое, чем в нашем мире.

Второй принцип психоанализа — это ошибки в письменной и устной речи, так называемые оговорки и описки. Увлеченный своей беседой, человек может оговориться и таким образом неожиданно проговориться: так прорывается его бессознательное (этот же процесс может иметь место и в письменной речи).

Третий метод, взятый на вооружение не только психоаналитиками, но и вообще всеми психологами, это метод свободных ассоциаций. Он состоит в том, что врач-психоаналитик предлагает своему пациенту дать быстрый ответ на некоторые вопросы.

Этими тремя методами врач-психоаналитик пытается познать человеческую природу.

В одной из ранних работ Фрейд приводит случай из своей врачебной практики. К нему на прием пришла женщина с глубочайшим неврозом, и в конце концов выяснилось, что много лет назад, еще молодой девушкой, она жила вместе со смертельно больным отцом. Врачи не стали открывать отцу диагноз и просили его дочь, чтобы она ни в коем случае не говорила ему, что он болен смертельно. И эта девушка заходила в комнату отца с веселым и радостным видом, подбадривая и утешая его, но на самом деле зная, что он скоро умрет. Такое сознательное раздвоение личности не могло не сказаться на ее собственном здоровье: она старалась выдвинуть в область бессознательного ее знание о смертельном исходе болезни отца, а на уровень сознания выставляла свои радостные эмоции. Таким образом произошло нарушение естественного порядка построения души. Это нарушение не могло пройти бесследно, и, будучи вытеснено в область бессознательного, оно стало давить на ее сознательный уровень. В конце концов механизмы этого давления проявились в неврозах.

Лечение невроза, по Фрейду, состоит в том, чтобы открыть человеку этот бессознательный уровень, и тогда оно выходит, освобождается, и все в душе становится на свои места. Лечение души в психоанализе состоит в анализе души, расчленении ее на составляющие, затем следует с помощью пациента привести все в порядок, и невроз исчезает. Невроз, с одной стороны, есть некоторое самовыражение личности, а с другой — нарушение ее идентичности. Поэтому и лечение неврозов происходит в особом плане. Пациент не рассматривается как обычный больной, имеющий ряд симптомов. Ни для кого не секрет, что обычные заболевания мы часто лечим или по телефону, или вообще пользуясь рекламой ТВ, когда болезнь любого человека сводится к симптомам (при насморке прими то, при температуре — это). Невроз — это совсем другая область, в отличие от соматических болезней здесь лечится именно личность. Пациент предстает перед врачом как личность, и врач должен увидеть в нем личность. Заболевание всегда связано с воспоминаниями, поэтому для психоаналитика важно проникнуть в прошлое пациента, а поскольку формирование личности человека происходит в детские годы, то чаще всего невроз настолько глубоко спрятан, что вскрыть его очень трудно.

И здесь для Фрейда ключевыми являются следующие моменты. Фрейд ищет основые движущие механизмы жизни человека. Такими механизмами представляются ему инстинкт самосохранения и инстинкт продолжения рода, или половой инстинкт. Между этими двумя инстинктами есть разница. Мы понимаем, что инстинкт продолжения рода — это гораздо более глубинный инстинкт, чем инстинкт самосохранения. Но инстинкт самосохранения проявляется не всегда. У какого-то человека, живущего с пеленок в неге и роскоши, этот инстинкт может вообще не проявиться. Но даже если инстинкт самосохранения может действовать в человеке редко, то половой инстинкт в любом существе присутствует всегда, и поэтому именно он является определяющим. Поэтому именно в половой сфере Фрейд пытается найти движущие моменты, которые определяют всю психику человека, весь его сознательный, подсознательный и бессознательный уровень. Половой инстинкт Фрейд называет термином libido (желание). Таким образом, по Фрейду, в основе всей человеческой жизни лежит половая жизнь, его влечения.

У Фрейда есть ранняя работа «Тотем и табу», написанная в начале XX в. В ней он ставит вопрос, как происходит развитие этого libido, и приходит к открытию так называемого Эдипова комплекса. Исследуя первобытные племена, существующие в наше время, Фрейд говорит, что даже у самых примитивных племен, живущих под неким тотемом, существует боязнь инцеста, запрет инцеста, т. е. половой связи с женщинами данного племени. У племени есть табу на инцест. Для объяснения этого странного явления, которое не объясняется никакими прагматическими причинами, Фрейд излагает миф. Миф не как противоположность науки, а миф, который лежит в основании науки.

Фрейд описывает, что давным давно, когда человек только еще сделал первый шаг от обезьяны к своему дальнейшему развитию, в некотором племени был вожак. У него было множество сыновей. Сыновья безмерно любили и безмерно боялись своего отца, который обладал силой, мощью и властью в этом племени. Власть его простиралась настолько широко, что он мог распоряжаться жизнью своих детей, вступать в половые отношения со всеми женщинами данного племени и т. п. И вот дети, желая достигнуть той же степени могущества, поступают, как самые что ни на есть первобытные люди: они убивают отца и съедают его, желая тем самым приобщиться к его силе. Но съев отца, они поняли, что ничего не приобрели, женщины смотрели на них так же косо, как и до того. И тогда они поняли, что поступили неправильно, и, стремясь загладить свою вину, ввели два запрета, два табу: табу на убийства и табу на вступление в половые отношения с женщинами своего племени. Эти табу, из которых и вытекают самые древние заповеди, существующие во всех религиях, — «не убий» и «не прелюбодействуй», эти табу в конце концов и превратились в наши моральные заповеди. А то, что эти заповеди существуют в форме запретов, показывает как раз наличие в человеке стремления убивать и прелюбодействовать. Если человеку говорят: не убий, значит, он хочет убивать. Таким образом, человек по природе своей есть существо, стремящееся к прелюбодеянию и убийству.

В дальнейшем Фрейд, кроме libido, вводит еще понятие thanatos, чтобы обозначить в человеке, кроме сексуальной страсти, страсть к убийству. Страсть к убийству может проявляться также в виде страсти к самоубийству. Понятие thanatos Фрейд ввел, исследуя неврозы, связанные с участием людей в первой мировой войне.

В другой, более поздней работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» Фрейд исследует особенности иудаизма и христианства и пишет по этому поводу, что справедливость мифа, изложенного им в работе «Тотем и табу», доказывает само христианство. Если, как утверждают христиане, Бог послал своего Сына, Который искупил грехи людей смертью, значит грех, который Он искупал, также был связан со смертью, значит, было убийство. Недаром в иудаизме существовали заповеди: око за око, зуб за зуб, смерть за смерть. Если Бог искупает грехи людей смертью, значит, грех, который Он искупал, также был связан со смертью. А то, что христиане ввели причащение «во оставление грехов», показывает, в чем состояло это убийство и каковы были последствия этого убийства. Вот такую странную мифологию создал человек, который считал себя последовательным ученым.

Фрейд исходит опять же из ламарковского (и лысенковского) биологического принципа, от которого все давно уже отказались, — принципа наследования приобретенных признаков. Если дети убитого отца раскаялись, ввели запрет на убийство и запрет на инцест, то и последующие люди, уже не участвовавшие в этом убийстве, тем не менее имеют в своем сознании это чувство в качестве некоего табу. И это чувство проявляется в виде эдипова комплекса. Вы помните трагедию Софокла «Царь Эдип», в которой герой поступает так, как ему когда-то нагадали: сам того не ведая, стремясь уйти от страшного пророчества, он все же убивает родного отца и женится на своей матери. Неосознанную ненависть к своему отцу и неосознанную любовь к своей матери Фрейд называет эдиповым комплексом и показывает, что вся психика человека движется именно им.

В дальнейшем Фрейд разрабатывает свою знаменитую терминологию: оно, ego и супер-ego. Оно — это уровень бессознательного, то, что человек не осознает, это все его природные инстинкты. Ego, или я, — это область сознания. Супер-ego, или сверх-я, это то, что воздействует на человека со стороны других людей, со стороны общества. И вот эти три составляющие человеческой психики вступают в некоторые отношения. Скажем, у человека есть некое желание, например, желание сексуальное. Общество ему говорит: нельзя. Человек начинает перестраивать свою собственную психику, вырабатывая свое отношение к этому запрету. Нетрудно догадаться, что в результате с ним происходит то же самое, что произошло с молодой девушкой, боявшейся открыть правду своему смертельно больному отцу и получившей невроз.

Надо признать, что в лечении неврозов Фрейд не предлагал рецептов, которые впоследствии изобрели его последователи, например Маркузе. Маркузе говорил, что если у человека есть половой инстинкт, а общество его запрещает, то, чтобы быть здоровым, человек должен наплевать на общество, на супер-ego, и дать волю своему оно — тогда все встанет на свои места. Известен лозунг Маркузе: истинная революция невозможна без революции сексуальной.

Фрейд смотрит на вещи все же несколько иначе. Он говорит, что воздействие общества на человека, воздействие супер-ego на человеческое я приводит к сублимации. Допустим, человек хочет реализовать свою половую энергию, а общество ему не разрешает, но так как энергия у него остается, происходит ее сублимация (возвышение). Человек начинает заниматься чем угодно: наукой, искусством, философией, религией и т. п. От этого сублимирования и происходит создание культуры. Культура, по выражению Фрейда, есть коллективный невроз («Будущность одной иллюзии»).

В отношении к религии Фрейд был строг. Он говорил, что религия — это вообще иллюзия, и его всегда настораживало, что любая религия построена так, как человеку хочется, но в объективном мире так не бывает. Поэтому религия, по Фрейду, это иллюзия. Иллюзия не как заблуждение, а как нечто объективное, вытекающее из человеческих желаний. Поэтому иллюзия есть опять же некоторое проявление человеческого невроза. Так же как и невроз, иллюзию (и в частности, религию), нельзя ни опровергнуть, ни доказать. Доказать что-то можно лишь научно, поэтому все открытия во внешнем мире могут быть только научными.

Атеизм Фрейда всегда ставили ему в укор, говоря, что он отрицает Бога и потому призывает к безнравственности. Но Фрейд говорит, что к безнравственности он не призывает, просто как ученый он констатирует некоторый факт. Религия, по его мнению, не всегда призывала к нравственности. Человек такое существо, которое в религии всегда находит опору тому, чего он хочет. По мнению Фрейда, выраженному все в той же работе «Будущность одной иллюзии», русская мысль додумалась до того, что грех необходим, чтобы испытать всю благость Божьего прощения, таким образом человек нашел в религии обоснование своей собственной греховности. Поэтому религия отнюдь не идеальна. И вообще, что дороже для человека: его заблуждения или коренная проверка его собственной нравственности? Если для человека важнее заблуждения и вера в религию, тогда он еще дитя и недостоин современной культуры. Отказавшись от Бога, учит Фрейд, мы не потеряем, а выиграем, ибо тогда очистится место для науки, а в научное доказательство верят все люди без исключения. В отличие от религиозных убеждений наука общезначима.

**Неофрейдизм**

В прошлый раз мы с вами говорили о Фрейде и о его учении. Сегодня посмотрим, что же из этого получилось. Как известно, психология как естественная наука получила свое существование только в конце XIX — начале XX вв. До этого психология существовала как учение о душе в рамках собственно философии. Мы помним, как из философии вычленялись различные науки, началось это еще в античности, когда возникли физика, биология, география. Этот процесс продолжался, и в конце XIX в. из философии вычленяется уже психология. Трудами Фрейда (правда, не его одного — это и русские ученые И.М.Сеченов, В.М.Бехтерев, И.П.Павлов, и западные врачи) создается психология как наука, естественно, основываясь на сугубо материалистических принципах. Поэтому в слове «психология» от души остается только лишь ее греческое обозначение. Но в само существование души большинство психологов уже не верили, надеясь свести описание всего человека, в том числе его психических, сознательных функций, к проявлениям его физиологии. Именно в этом была, как говорил сам Фрейд, основная задача психологии.

Но такое положение, такая «эйфория» первых психологов продолжалась не столь долго. Психология развивается, в ней возникают, кроме Фрейда, и другие направления: теория поля Курта Левина, бихевиоризм, гештальтпсихология, теория Пиаже и т. д. Все эти психологические школы, основанные на различных принципах, спорят друг с другом в отношении того, что же брать за исходный пункт. И в этом вопросе до сих пор существуют разногласия, различные школы в психологии, что уже само по себе настораживает: а действительно ли психология является наукой? Очень трудно было бы говорить о существовании различных школ, например, в физике: есть различные теории, но наука одна, и вопрос: какая физика истинная — физика Эйнштейна, Ньютона или Макса Планка — кажется глупым. В психологии же споры ведутся постоянно, и это показывает, что психология не до конца порывает с философией, она так и остается разделом философии, касающимся изучения души, как об этом говорил еще Кант.

И это не замедлило сказаться. Даже самые ближайшие ученики Фрейда, такие, как Юнг и Бинсвангер, пытаются найти ответы на вопросы, которые их мучили, в других философских учениях (когда ответы, которые давал Фрейд, их не устраивали). Скажем, Карл Юнг ищет это на пути исследования человека как личности целиком, и здесь на него огромное влияние оказали различные религиозные течения, исследования мифологий различных религий. Людвиг Бинсвангер, тоже швейцарский психолог, пытается найти ответы на вопросы психологии на пути соединения ее с феноменологией Гуссерля и с экзистенциализмом Хайдеггера. В дальнейшем возникают и другие школы: Адлера, Фромма, Маркузе, Босса, Франкля. Все они в той или иной мере соединяют психологию с философией: с марксизмом (Фромм), с экзистенциализмом (Босса, Бинсвангер) или с христианством (Франкль). Но возврат к философии всегда имеет место, и это не случайно, так как психология остается именно наукой о душе, если слово «наука» здесь вообще уместно.

**Карл Густав Юнг**

Одним из наиболее близких учеников Фрейда был Карл Густав Юнг (26 июля 1875 г. — 6 июня 1961 г.). Он был плодовитым ученым и философом, написал множество книг; за долгую жизнь взгляды его претерпели значительную эволюцию. Родился он в семье пастора-евангелиста в Швейцарии. Несмотря на относительную бедность, отец смог устроить сына в престижную гимназию, где Карл столкнулся с весьма обеспеченными детьми, что породило в нем различные комплексы. По его собственному признанию, он понял, насколько он отличается от сверстников, приходя на занятия в рваных башмаках. Это послужило причиной некоторой депрессии: Юнг с детства испытывал неврозы, о которых впоследствии узнал у Фрейда. Учился он очень хорошо, но, по его собственному признанию, вообще не понимал математики и получал хорошие оценки только благодаря своей феноменальной памяти: запоминая формулы и решения задач, он как попугай повторял все это своим учителям. Этот факт в своей «Автобиографии» он показывает как особенность своей собственной психики.

Рос он замкнутым ребенком, и был типичным интровертом, если использовать изобретенную им впоследствии терминологию. В детстве он испытывает некоторое разочарование в той форме религии, которую исповедовал его отец. Католицизм его также не устраивает, но религиозный опыт у него остался, и это в будущем проявится в его образе мыслей. Он пытается найти истинный религиозный опыт. Его сестра начинает заниматься оккультными науками, что было тогда очень модно, и он ходит вместе с ней на спиритические сеансы. Там он наблюдает изменения в психике людей, участвующих в спиритических сеансах, когда люди начинают говорить на незнакомых языках, и это еще больше убеждает его в том, что реальный религиозный опыт существует, но что это такое, он не знает.

Затем отец устраивает его в медицинский колледж, где Юнг учится прилежно, но с некоторым равнодушием. Он уже прошел курс психиатрии, и это тоже его не привлекло. И только на пятом курсе, когда он готовился к экзамену по психологии, ему попалась книга, где говорилось, что психология есть учение о личности. В этот момент, по собственному признанию Юнга, ему стало настолько не по себе, что он вынужден был встать и немного походить: сердце его учащенно билось, он понял, что это его призвание и что до сих пор он пытался ответить именно на вопрос о личности. Ни философия, ни религия, ни медицина не исследуют личность. Все они подходят к ней как бы с разных сторон. И когда Юнг увидел, что существует такая наука, которая пытается соединить и материальное начало, и духовное, и душевное в едином целостном учении, он понял, что должен заниматься именно психологией — наукой, которая дает подлинное самопознание, а не мнимое, предлагаемое различными учениями (будь то философия, религия или медицина). Именно психология, по его мнению, может дать целостное мировоззрение.

Целостного мировоззрения не существует в силу того, что не существует целостного учения. Не обладая истинным учением о личности, человек оказывается в странном положении, с расколотым сознанием. Поэтому Юнг продолжает изучение трудов психологов, читает и работы философов, чем поражает своих коллег, читает Ницше и других представителей философии жизни. Он все больше интересуется оккультизмом и различными формами религии, пишет диссертацию под названием «О психопатологии и патологии так называемых оккультных феноменов», в которой проводит идею, что в интуитивных прозрениях оккультизма проявляется единство рационального и иррационального, проявляется единство личности, через нее раскрывается единство объекта и субъекта (идея, почерпнутая им у философов жизни).

В 1907 г. он встречается с Фрейдом, который берет его к себе на работу. Вначале Юнг преклонялся перед своим учителем, но постепенно у него возникало все больше недоумений по отношению к учению Фрейда, и к 1912 г. он, по его собственному признанию, становится типичным невротиком. Его преследуют навязчивые галлюцинации и кошмарные сны. Как только он засыпает, ему видится море крови, в этом море плавают обрубленные части человеческого тела; это море поднимается, закрывает его самого, потом закрывает вершины Альп... Это продолжалось два года и после разрыва с Фрейдом, продолжалось до тех пор, пока не началась первая мировая война. С началом войны навязчивые галлюцинации у Юнга прекращаются. Он объясняет это как подтверждение своей теории «коллективного бессознательного»: через него, как одного из множества людей, проявилось страшное будущее Европы, которое действительно вызовет потоки крови.

Несогласие с Фрейдом было у Юнга по нескольким моментам. Во-первых, сам Фрейд в одной из записок писал Юнгу в такой шуточной форме: «Я в Ваших работах не нахожу идеи бессознательного. Успокойте меня, пожалуйста». Юнг не стал его успокаивать, потому что к бессознательному действительно относился с некоторым подозрением. Идея бессознательного была введена Фрейдом и является ключевым моментом любой психологии. Отказаться от нее целиком нельзя. Пересмотру подлежит лишь то, каким образом это бессознательное проявляется. У Фрейда, как мы помним, бессознательное и сознание являются антагонистами. Они все время вступают в конфликт, порождая различного рода неврозы и болезни. Юнг же приходит к выводу, что бессознательное и сознание есть как бы две стороны единой целостной личности, и они не борются, а взаимодействуют друг с другом. Бессознательное существует в некоторых структурах, которые называются архетипами. Этот архетип является некоторой формой, которая непознаваема, но она проявляется в сознании посредством различных символов.

Бессознательное у Фрейда сводилось к биологии. Фрейд фактически биологизировал человека и сводил бессознательное к сексуальной деятельности человека. Юнг же показывает, что бессознательное сводится не к биологии, а к некоторым интуитивным, инстинктивным слоям психики, охватывает сумму всех особенностей человека и более того, оно является суммой опыта всех предыдущих поколений и суммой всех типов поведения. Бессознательное передается из поколения в поколение и оказывается не только бессознательным отдельного индивида, как говорил об этом Фрейд (как у каждого человека своя форма носа и свой цвет глаз, так и бессознательное служит проявлением его собственной психики). По Юнгу, бессознательное есть проявление не только личностных моментов человека, но и коллективных. Поэтому он вводит термин «коллективное бессознательное». С развитием человечества этот опыт накапливается, передается от человека к человеку, от поколения к поколению, и это бессознательное также накапливается в человеке, расширяется и углубляется. Эта совокупность бессознательного и сознательного в человеке есть некое единое целое, которое задается человеку как некая жизненная программа, или цель. Человек оказывается как бы запрограммированным. Он является либо экстравертом, либо интравертом и не может изменить тот архетип, который ему задан. Если сам Юнг был типичным интравертом, то это его собственный архетип — он не может перевоспитать себя настолько, чтобы сделаться экстравертом (человеком, обращенным вовне). Он типичный одиночка, любящий размышление, общение с книгами предпочитающий общению с людьми (черты, объединяющие всех интравертов).

Идея сексуальной энергии, которую Фрейд определяет понятием либидо, также не совсем устраивает Юнга. Юнг принимает идею о существовании некоторой энергии, но с тем, что она сводится только к половому влечению, он не согласен. Юнг вводит понятие энергии вообще, психической энергии, количество которой постоянно, оно задано человеку при его рождении. Бессознательное, по Юнгу, является в основном коллективным бессознательным, а по Фрейду, бессознательное есть проявление либидо человека и есть его индивидуальная, личностная характеристика. По Фрейду, деформация личности, возникновение психозов возможно лишь в детском возрасте, главным образом до трех лет, как проявление детской сексуальности, в этом возрасте не поддающейся изучению (но тем не менее она существует и оказывает влияние на всю последующую жизнь). По Юнгу, никакая детская сексуальность (если и существует как некоторое биологическое свойство) никак не может являться определяющим моментом. Таким моментом является «коллективное бессознательное». И поэтому при лечении больного важно не копаться в его прошлом, выискивая, о чем думал этот человек, когда ему было полтора года и какие у него были влечения, а важен анализ настоящего. На этом Юнг особенно настаивал, говоря, что психология и психиатрия должны прежде всего лечить пациента, в то время как большинство последователей Фрейда проводили беседы с пациентами и писали многотомные истории болезни, собирали огромный материал, а вылечить человека не могли. Юнг показывал, что его задача состоит именно в лечении психических больных. Названия его работ, особенно позднего периода, носят сугубо медицинский характер, наподобие медицинских статей.

Таким образом, бессознательное действует не как либидо, а как энергия. Эта энергия возникает как «коллективное бессознательное» и проявляется в сознании через различного рода символы, определенным образом упорядоченные. Этот порядок существует в виде архетипов коллективного бессознательного. Архетипы, по определению Юнга, это «трансцендентные по отношению к сознанию реальности, вызывающие к жизни комплексы представлений, которые выступают в виде мифологических мотивов». Есть некоторые архетипы, они существуют как некоторая энергия в нашей психике и проявляются в сознании, но в чистом виде сознание их уловить не может, ибо они так и остаются бессознательными. Чтобы объяснить, что такое архетипы, Юнг приводит следующий образ: в некотором растворе возникает кристалл и растет в соответствии с правилами геометрии по некоторым кристаллическим осям, но самих этих осей в материальном виде мы не найдем, их нет ни в кристалле, ни в жидкости. По тому, как растет кристалл, мы можем эти оси проследить, как то, что задает будущее кристалла, но в материальном виде они не существуют. Архетипы «коллективного бессознательного» тоже нельзя увидеть, нельзя выследить ни в бессознательном, ни в сознательном состоянии, но они присутствуют и определяют все сознание, воздействуя на него в виде символов. Эти символы являются проявлением определенного порядка в становлении личности и имеют наглядную форму.

Чтобы понять структуру этих символов, Юнг какое-то время занимается этнографией, изучением первобытных племен, чтобы проследить, как происходит проявление архетипов у народов, у которых индивидуация (т. е. становление личности) еще не достигает столь ярко выраженной формы, как у современного человека: у первобытного человека бессознательное и сознательное еще не столь сильно противостоят друг другу. По Юнгу, развитие человечества состоит в основном в степени индивидуации. Бессознательное и сознание все время взаимодействуют, они являются двумя сторонами одного целого. Конечно же, они борются, но взаимодействуют при этом не только антагонистически, а как структуры единого целого. И становление личности происходит тогда, когда сознание (а оно всегда является свободным, действующим началом) может выбирать, становится перед некоторым выбором. Есть некоторый архетип, который на него воздействует, и сознание это понимает, и тогда оно выбирает: или вернуться к этому бессознательному, поддаться влиянию этой энергии, или же уйти от него, как бы проявив некоторое своеволие. В этом, по Юнгу, и состоит процесс индивидуации, когда сознание ощущает себя выделенным из бессознательного. Впервые этот процесс возникает у первобытного человека, когда он ощущает свое выделение из природы. Он вдруг понимает, что он не есть часть природы, а он есть надприродное существо, и возникает состояние некоторого дискомфорта, страха. Человек пытается объяснить или понять это свое состояние и инстинктивно стремится восстановить единство с бессознательным, с природой с помощью магии, мифа, различных обрядов, ритуалов и т. д. Таким образом в сознании возникают различные мифы, или символы. С развитием культуры пропасть между сознанием и бессознательным увеличивается, и поэтому возникает необходимость в гораздо более сложных символах: усложняется религия, усложняется ее догматика, но все они осуществляют позитивную роль — соблюдение целостности в человеке.

В отношении к религии Юнг, если можно так сказать, был последовательным скептиком. Он говорил, что понятие Бога абсолютно трансцендентно человеку. Человек не может ничего сказать о Боге и в соответствии с этим не может ничего сказать о том, есть Он или нет. Поэтому говорить о религиозности самого Юнга бессмысленно. Но понятие Бога есть некая психическая функция, некоторое коллективное бессознательное, архетип, заданный человеку с целью соединения, соблюдения единства его личности. В этом плане религия, в частности католицизм с его разработанной догматикой, литургикой, обрядами выполнял весьма положительную роль. Поэтому человек средневековой Европы практически был лишен различного рода неврозов. Но с возникновением протестантизма, а тем более с развитием науки и техники это единство разрывается, и в современной атеистической Европе это единство полностью разорвано. Не существует уже никаких мифов — символов, которые способствовали бы целостности личности, но момент воссоединения личности все равно действует, и действует независимо от человека. Человечество само начинает создавать различного рода мифы. Одним из них, в частности, является миф о внеземных цивилизациях. Это типичная форма коллективного бессознательного, типичный архетип, но человек вдруг начинает воспринимать его как некую объективную реальность. По Юнгу, когда происходит проявление бессознательного в форме некоторых символов в сознании, это нормальный процесс, это нормальное функционирование психики. Болезнь наступает тогда, когда символы объективизируются, когда человек верит, что символы, существующие во мне, существуют реально. При виде летающей тарелки нормальный человек скажет, что это мне почудилось и вообще это проявление архетипа, а какой-нибудь уфолог скажет, что нет, это пришельцы из космоса и нужно их исследовать. Это уже болезнь, когда человек объективирует свой символ. В таком случае, по Юнгу, нужно его лечить и объяснять, что на самом деле ничего такого нет. (По логике Юнга, если человек скажет, что Бог — это некий архетип, то все в порядке, а если будет утверждать, что Бог есть, то он уже невротик, и тогда ему с уфологом одна дорога — в известное заведение.) Тем не менее Юнг положительно относился к религии, неважно к какой, лишь бы она была целостной, а не обрывком, каким он считал протестантизм. Если берется одна Библия, читается и дается возможность всем ее толковать кто как хочет, то тогда разрываются все символы, все связи сознательного и бессознательного, и это, конечно, бесследно для личности не проходит. А вот «нормальные» религии (церковные формы христианства, а также буддизм и ислам) играют позитивную роль. Не случайно Юнг в поздние годы исследует и восточные религии, особенно индийские, и приходит к выводу о существовании двух типов мышления — логического и интуитивного. Это не хорошо и не плохо, это факт. Логическое мышление — экстравертное, направленное вовне, на покорение природы. Это свойство европейского мышления. А интуитивное мышление, наоборот, интравертное, оно направлено внутрь и свойственно индийской цивилизации. Поэтому невозможно европейцу и индусу понять друг друга, пользуясь одними и теми же логическими аргументами: европеец всегда доказывает, а индус как бы видит мысль, чувствует ее и, таким образом, совсем иначе ее воспринимает.

Экзистенциальный психоанализ

Соединение психоанализа с иными философскими учениями происходило и в других областях. В частности, Людвиг Бинсвангер (1881—1966) пытался соединить учение Фрейда с учением Хайдеггера. Сам Бинсвангер был учеником Фрейда и так же, как и Юнг, в определенный момент с ним разошелся. Основная его работа была написана в 1942 г. Ее название может сказать о многом: «Основные формы и познание человеческого Dasein». Бинсвангер считается основоположником аналитической психиатрии, как все ее называют, или по-немецки Dasein-analyse (по-русски это переводится как Dasein-анализ). По Бинсвангеру, духовная жизнь человека проявляется в жизни его сознания, и только сознания. Нет никакой реальности кроме той, которая проявляется в его сознании. И эта реальность проявляется таким образом, что она конституируется активностью интенциональных актов. Сразу же вспоминается Гуссерль с его учением об интенциональности и с тем, что в интенциональных актах конституируется объект. Эти феномены, существующие в сознании, самодостаточны. Имея в себе интенциональность, будучи направлены на свой объект, они полностью дают информацию о себе для человека. Бинсвангер понимает, что в интенциональности и в том, как трактовал этот феномен Хайдеггер, показав, что через феномен, открытый Гуссерлем, просвечивает бытие и человек является как бы просветом в бытии, содержится тот момент, за который можно уцепиться и в психиатрии, и в психологии.

Слишком много психических болезней, неврозов существует именно из-за того, что человек ощущает себя в противоречии с миром: возникает чувство страха, заброшенности — прекрасно знакомые всем состояния, которые у некоторых людей принимают навязчивый характер и вызывают расстройство психики. Эти расстройства, по мнению Бинсвангера, можно лечить на основе философии Гуссерля и Хайдеггера, на основе того, что эти расстройства мнимые. Для этого нужно исследовать Dasein, исследовать целостность человека.

Исходная установка у Бинсвангера и у Юнга одна и та же: целостность человека. Только если у Юнга бессознательное и сознательное взаимодействуют, то Бинсвангер полностью отказывается от понятия бессознательного, и вместо противопоставления бессознательного сознательному вводит хайдеггеровское понятие Dasein. Психоанализ уступает место анализу Dasein, описанию структур этого Dasein — того, что Хайдеггер излагает в своей работе «Бытие и время»: понятия страха, времени, бытия в мире и т. д. представляются Бинсвангером наиболее важными, с точки зрения анализа психики человека. Правда, Бинсвангер поправляет Хайдеггера и говорит, что главным для лечения человека является не понятие страха, а понятие любви. Именно любовь связывает воедино всю психику человека, в том числе и эти феномены в сознании, и поэтому лечение человека возможно именно через этот экзистенциал. Классический фрейдовский психоанализ очень сильно сужает сферу деятельности и ограничивается, как говорит Бинсвангер, эфирным миром сна. Сон — это нечто совсем нереальное, и ограничивать область исследования психики именно сном это, по Бинсвангеру, значит ограничиться эфирным, ненастоящим миром.

В отличие от психоанализа, Dasein-analyse имеет дело со всеми формами человеческого бытия. Это необходимо постольку, поскольку Фрейд слишком уж биологизировал человека. Бинсвангер показывает, что человек не есть вещь, не есть механизм среди других таких же механизмов в природе. Человек всегда стремится превзойти пределы мира и всегда есть некоторый вызов миру. Именно этот вызов и проявляется в его бытии. Поэтому анализ человека как личности, стремящейся преодолеть мир (а вследствие этого и возникают различные неврозы и болезни), возможен, по Бинсвангеру, только на пути соединения экзистенциализма и психоанализа.

**Франкфуртская школа**

Еще одна школа, на которой хотелось бы остановиться, это Франкфуртская школа. Ее называют также критической школой или школой социальной философии. Эта школа объединяет нескольких мыслителей. Образовалась она до первой мировой войны вокруг института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, которым руководил тогда Макс Хоркхаймер (1895—1973). Он и был, вместе с Теодором Адорно, организатором этого направления. Вокруг этих двух философов сразу же образуется кружок единомышленников, затем возникают последователи. Среди наиболее известных последователей Франкфуртской школы можно назвать Герберта Маркузе и Эриха Фромма. Франкфуртская школа до сих пор не потеряла своего влияния, хотя наиболее заметна она была в 60-е годы.

Адорно вместе с Хоркхаймером выпускают книгу под названием «Диалектика просвещения», в которой исследуют современную цивилизацию. По их мнению, современная цивилизация, выросшая на принципе рациональности, точнее даже на культе рациональности, на культе покорения человеком природы, это цивилизация тупиковая. Тупик вызван именно культом рациональности, происходящим от просвещения. Попытка покорить природу, господствовать над природой приводит в конце концов не к господству, а к отчуждению человека. Это понятие отчуждения Хоркхаймер и Адорно берут из ранних работ Маркса. Так, в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» Маркс высказывает весьма интересные идеи (он еще не тот Маркс, который нам известен по «Манифесту коммунистической партии»), основная из которых — это идея отчуждения, к которой он приходит, исследуя моменты взаимодействия человека с окружающим миром. Так вот, именно эту идею отчуждения франкфуртцы берут как наиболее показательную. Происходит отчуждение человека не только от природы, но и от общества, и от самого себя, ибо сам человек также является частью природы и общества. Возникает это отчуждение вследствие культа разума: человек привыкает властвовать над миром, это создает пропасть между человеком и миром, и поэтому человек, отчуждаясь от мира, противопоставляя себя миру, не способен проникнуть в тайны мира, не способен существовать с миром в гармонии. Это отчуждение человека от мира вызывает различного рода последствия — прежде всего отношение как к вещи и к миру, и к самому себе, и к другим людям. Одним словом, проявление вещизма во всей его полноте. Вещизм по отношению к миру проявляется как потребительское отношение к миру, по отношению же к людям он проявляется в возникновении различного рода агрессивных форм поведения, в том числе тоталитарных государств, фашистских и социалистических, в росте преступности, когда человек видит в другом человеке некоторую вещь, способную удовлетворить его собственные прихоти. И к самому себе человек относится тоже, как к вещи, которую нужно каким-то образом ублажать. Отсюда рост массовой культуры, потребительского отношения ко всему и т. д. Это черты так называемой «неудавшейся цивилизации» (термин Франкфуртской школы). Именно эта неудавшаяся цивилизация порождает фашизм, преступность, массовую культуру и все остальные «прелести». Вследствие этого человек, не будучи собственно человеком, не может быть счастливым. Поэтому Франкфуртская школа и называется критической. В отличие от экзистенциального психоанализа Бинсвагнера она не предлагает способов, как лечить человека. Она просто указывает на недостатки современного общества, не показывая выхода из них.

Впоследствии молодое поколение франкфуртцев — Маркузе и Фромм — будут искать и пути выхода. Маркузе, в частности, описывает современную действительность как репрессивную цивилизацию. В молодости Маркузе увлекался Фрейдом, и фрейдистские положения он переводит в свою собственную философию. Маркузе привлекает в свою философию идеи Фрейда о либидо и сверх-я и вслед за Фрейдом показывает, что общество, т. е. некоторое сверх-я, подавляет человеческую сексуальную энергию, что дает себя знать в виде различных агрессивных акций. Вещизм, о котором говорили Адорно и Хоркхаймер, проявляется вследствие того, что сверх-я, т. е. общество, подавляет оно, т. е. человеческое либидо. И для того, чтобы человечество пришло в нормальное состояние, нужно восстановить нормальный порядок вещей, нужно освободить энергию либидо, раскрепостить эрос, на который давит общество, нужно отрицать сверх-я, отрицать власть цивилизации. Как говорил Маркузе, «без сексуальной революции невозможна и социальная революция». Результаты известны.

Вторая идея Маркузе — это идея одномерного человека. В XIX в., в обществе, которое описывал Маркс, человек, по Маркузе, был двумерным: он потреблял и производил различные материальные блага, но имел и второе измерение — революционное. Его включенность в производственный процесс порождала его революционную направленность. В современном обществе человек утратил свою вторую размерность — революционную, и превратился только в потребителя. Это одномерный человек. Рабочий, утратив свою революционную направленность, не мыслит жизни вне потребления, вне стереотипов, которые навязывает ему современное общество. Поэтому рабочий класс утратил свою революционную направленность и превратился, наоборот, в опору установленного образа жизни. Рабочий класс капитулировал перед властью, утратил свое социально-критическое измерение, и надежду на революцию с ним связывать уже ни в коей степени нельзя. Эту надежду можно связывать только с теми людьми, которые не участвуют в процессе потребления, которые противопоставляют себя обществу. Это различного рода деклассированные элементы — люмпены, национальные меньшинства, активное студенчество, некоторая часть интеллигенции. Именно эта часть общества сейчас является наиболее прогрессивной. Таким образом Маркузе пытался соединить марксизм с фрейдизмом, правда, это получалось у него в достаточно эпатирующей манере.

В более респектабельное манере соединение марксизма и фрейдизма произвел Эрих Фромм. Фромм указывал, что человек есть двойственное существо, в этом его особенность: с одной стороны, человек является частью природы, с другой — это существо, противостоящее природе. Это и природное существо, и над-природное. Как над-природное существо человек свободен, а как природное он включен в причинно-следственные связи природы. Отсюда и коренная дихотомия человеческого существования. Человек свободен по определению, и в то же время боится этой свободы как существо, включенное в природу. В этом плане показательны названия работ Эриха Фромма: «Бегство от свободы», «Быть и иметь». Решение этой дихотомии Фромм также предлагает искать на путях соединения марксизма и фрейдизма. По Фромму, каждое из этих учений имеет неоспоримое достоинство, но каждое оказывается и весьма недостаточным. Скажем, Маркс замечательно исследовал общественные механизмы взаимодействия людей, он открыл законы общества, но, увлекшись законами общества, совершенно забыл об индивиде. Фрейд, наоборот, открыл глубинные законы человеческой психики, но в силу своего профессионализма совершенно игнорировал общественные связи человека. Так вот, нужно соединить фрейдизм и марксизм.

Социализм, по мнению Фромма, невозможно построить, только опираясь на марксистское учение. Фромм предлагает строить гуманистический социализм. Этот социализм не может быть построен революционным путем, он возможен только вследствие эволюционного роста, постепенного совершенствования каждой личности, преодоления отчуждения человека от общества, ибо все современные и психические нестроения (неврозы) и социальные нестроения (тоталитарные государства и общества с массовой культурой) возникают именно вследствие несоединения правильного учения об обществе и правильного учения о личности. Скажем, невроз, по Фромму, это неадекватная попытка выйти из отчуждения. Человек ощущает себя выброшенным из человечества и пытается преодолеть это отчуждение, но не находит адекватных форм, пытается найти иные, отличные от нормальных, общепринятых в обществе форм и установок в социальной группе, что приводит к невротическим реакциям. Соответственно непонимание человеком своей над-природной функции, непонимание себя как свободного существа, стремление убежать от свободы, стремление подчиниться порождают именно такие тоталитарные общества, где человек с радостью подчиняется и ненавидит любого, кто призывает его к свободе (некоторый коллективный невроз).

Поэтому необходим переворот в сознании, нужно просвещать людей, освобождать их от вещизма, потребительства. Для этого нужна не революционная направленность, не большие группы — это бесполезно, работать с отдельным пациентом также бессмысленно (отдельный пациент, взятый сам по себе, это личность, оторванная от социальных взглядов), поэтому здесь важна роль малых групп. Фромм явился родоначальником такого рода психотерапии малых групп, весьма популярной на западе начиная с 50-х годов.

**Неотомизм**

Сегодня мы поговорим о неотомизме. До этого мы все больше останавливались на философских учениях, так или иначе, в более или менее открытой форме противостоящих христианскому мировоззрению, таких, как ницшеанство или марксизм, или индифферентных христианству, как позитивизм, или же пытающихся совместить христианство с чем-то еще, как поздняя философия жизни или экзистенциализм. Но философия XX в. богата и другими течениями. Значительное количество мыслителей не устраивает перспектива разрыва с Церковью. Некоторые философские течения исповедуются церковными людьми (прежде всего, католиками) — такие, как персонализм, тейярдизм, философская антропология. Но наиболее влиятельным среди католиков является, несомненно, неотомизм.

История зарождения неотомизма достаточно интересна. Как пишет сам Этьен Жильсон, виднейший представитель этого течения, жизнь почему-то предпочитает формы замысловатых романов, а отнюдь не прямого и логичного пути. Книга Этьена Жильсона «Философ и теология» вышла на русском языке. Это, конечно, не учебник и ни в коем случае не может быть пособием по неотомизму, никакого систематического изложения учения в ней нет. Но эта книга интересна как взгляд изнутри, взгляд философа, считающегося основателем неотомизма, на эволюцию этого учения в современном католицизме.

Как указывает Жильсон, неотомизм зарождается двумя путями: сверху — энцикликами римских пап, и снизу. В курсе средневековой философии мы рассматривали учение Фомы Аквинского и то, как реагировали на него богословы-философы францисканского и доминиканского орденов в XIII и XIV в. На события Реформации и Контрреформации, на развитие науки, на вызов, брошенный Церкви Галилео Галилеем и Джордано Бруно, католическая Церковь не могла не отреагировать и на многие годы (если не на века) встала в решительную оппозицию философии и науке. Сжигая на костре Джордано Бруно и в его лице свободомыслящую философию, приводяющую к различного рода ересям, и отлучая Галилео Галилея, Церковь не успокоилась. И хотя многие ученые считали себя истинными католиками, Церковь с годами все больше и больше становилась в оппозицию науке. Наиболее ярко это проявилось в конце XVIII в., когда свободомыслие выразилось в форме последовательного материализма, особенно французского, отождествлявшего себя не только с философией, но и с разумом, наукой, прогрессом и т. д. Реакция, последовавшая со стороны католической Церкви, была соответствующей: все, что связано с разумом, заведомо плохо, наука — это изобретение дьявола, философия также является источником ересей и т. д., и т. п.

Католическая Церковь в начале XIX в. была сугубо фидеистической. Католицизм, сам того не желая, воспринял лозунг Лютера: «Только верою», только верой оправдывается человек, а разум не должен играть никакой роли. Понятно, что такая позиция не могла устроить многих католиков, и в конце XIX — начале XX в. начинаются внутренние поиски, особенно обострившиеся с появлением «Творческой эволюции» Бергсона. Успехи науки XX в. показали, что разум — это все же не орудие дьявола, и наука — это могучая сила, с которой философы и богословы не могут не считаться. Философия Бергсона стала на некоторое время той теорией, которая смогла убедительно показать, каким образом разум включен в структуру бытия, каким образом разумное познание сочетается с познанием интуитивным, которое является основой религиозной веры. Но эйфория была недолгой. В конце концов католические богословы поняли, что разум, о котором говорит Бергсон, соотносится с верой не совсем так, как учит об этом Церковь. Из философии Бергсона следует, что разум и интуиция — это две ветви одной эволюции, которые, исходя из некоего общего момента, в дальнейшем уже не пересекаются. Таким образом, получается некая раздвоенность познания, которая может быть преодолена в жизненном порыве (élan vital), а это понятие уже не христианское, а скорее основанное на гностических учениях, возводящее нас к неоплатонизму.

Многие богословы начинают искать ответ на вопрос о соотношении разума и веры, или, более узко, о соотношении науки и религии, на путях более традиционных. Многие открывают для себя заново Фому Аквинского. Э. Жильсон, юношей испытавший увлечение Бергсоном и с упоением читавший «Творческую эволюцию», также разочаровался в нем, пытался найти новые пути и неожиданно для себя открыл Фому Аквинского. Прочитав «Сумму теологии», он удивился, как же до сих пор люди не понимали, что именно здесь содержатся ответы на все вопросы. Он стал работать и дальше в этом направлении, и во многом благодаря его усилиями, а также усилиям других мыслителей, особенно Жака Маритена, начинает возрождаться томизм — философия и богословие Фомы Аквинского. Учение Фомы Аквинского, переложенное на язык современной философии, получило название неотомизма. Это термин внешний, сами философы круга Жильсона и Маритена так себя не называли.

И каково же было удивление Жильсона, когда он выяснил, что сходный процесс шел уже и на верхах. В конце XIX — начале XX в. католики отнюдь не считали себя обязанными знакомиться с папскими энцикликами и со всеми его воззваниями (сейчас не время исследовать причины этого отчуждения). В 1869 г. состоялся I Ватиканский собор. На этом соборе была принята так называемая Догматическая конституция о католической вере. В этой конституции был осужден атеизм, основанные на нем рационализм, пантеизм и материализм, т. е. все философские учения, открыто противостоящие Церкви. На соборе папа Пий IX призвал к возвращению к старым церковным ценностям, особенно к изучению наследия Фомы Аквинского. I Ватиканский собор и последующие затем энциклики были вызваны непрекращающимися волнениями в Европе. Парижская коммуна была последней каплей, переполнившей чашу церковного терпения, и католический епископат во главе с папой решил навести порядок, поставив своей задачей противодействовать социальным беспорядкам. А так как, по утверждению папы Льва XIII, социальные беспорядки являются следствием интеллектуальных беспорядков, т. е. беспорядков в умах людей, возникла необходимость создания последовательно логичного, систематического католического мировоззрения.

В соответствии с этими задачами 4 августа 1879 г. папа Лев XIII, величайший христианский философ XIX века, по выражению Жильсона, выпустил энциклику «Aeterni Patris» — одну из наиболее знаменитых католических энциклик. По своей форме она является исследованием писаний Отцов Церкви на предмет их отношения к философии, начиная от Евангелий и писаний Св. Апостолов и кончая творениями отцов Церкви до VII в. (католики признают отцами только тех, кто писал до VII в., дальнейшие богословы признаются у них учителями Церкви). Это был огромный обзор всех церковных авторов, которые в своих работах так или иначе ссылались на философию. Сюда вошли Татиан, Иустин Философ, Афинагор, блж. Августин, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин, Лев Великий, Григорий Великий и др. Таким образом, в энциклике на примере учения отцов Церкви было показано, что философия не является противоположностью религии. Противоположностью религии является философия мирская, и именно о ней в Послании к колоссянам говорит ап. Павел: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу...» (Кол. 2, 8). Философия же, основанная на христианстве, не противостоит Христу, именно в таком духе и размышляли отцы Церкви.

Тогда же папа Лев XIII издает постановление о восстановлении в католических школах предмета христианской философии в духе «ангельского доктора св. Фомы Аквинского». Задача этой акции состояла в том, чтобы противостоять «беспорядку в умах», который, по мнению папы, явился причиной беспорядков социальных.

Следующим знаменательным актом в жизни католиков стали 24 томистских тезиса, изданные 7 июля 1914 г. папой Пием X. В этих тезисах папа Пий X формулирует основные положения томистской философии, такие, как онтология, теодицея, космология, теория познания и т. д. Объявлялось, что нужно вернуться к философии Фомы Аквинского, потому что вся последующая философия, начиная с Декарта, представляет собой одно последовательное заблуждение, состоящее в постепенном удалении от Бога. Таким образом, эти два процесса — папские энциклики, соборные послания с одной стороны, и интеллектуальный поиск христианских философов — с другой, приводят к тому, что в конце 20-х годов XX в. возникает философская школа, получившая название неотомизма.

Главным в неотомизме является вопрос о взаимоотношении веры и разума. Ответ на этот вопрос состоит в том, что вера и разум не противоречат друг другу, а наоборот, находятся в гармонии: как вера не может существовать без разума, так же и разум не может существовать без веры. В отношении богословия и философии отражается таинственная связь Божественного и тварного вообще. Богословие преобразует философию, как бы пресуществляя субстанцию философской мысли. Жильсон пишет: «Кто прибегает к философским аргументам в толковании Св. Писания и ставит их на службу веры, не примешивает к вину воду, а превращает воду в вино». Философия, конечно, не является самостоятельной наукой. Она должна служить Церкви, служить так, как служанка служит госпоже. Католическая Церковь возрождает знаменитый тезис «философия — служанка богословия», авторство которого чаще всего приписывают Фоме Аквинскому, но, как вы помните, до Фомы об этом сказал Петр Дамиани, а еще раньше — Климент Александрийский в «Строматах». Так или иначе, этот тезис в католицизме вновь обретает свою популярность и, как пишет Жильсон, если религия христианская будет основываться только лишь на вере, т. е. как бы уволит философию как увольняют служанку, то она тем самым ослабит сама себя. «Служанка не госпожа, — пишет Жильсон, — но и она принадлежит дому».

«Философия и богословие делают одно дело: ведут к Богу, но философия отражает в своем зеркале то, чему учит богословие», — эти слова принадлежат другому католическому философу Жаку Маритену. Философия, как и любое знание, основанное на разуме (в том числе и научное), и религия дополняют друг друга, ведя нас к одной и той же цели. Ведь не случайно и не зря Бог дал человеку разум. Но человеческий разум конечен, он не может познать все, и уже за пределы того, что может постигнуть разум, выводит нас вера, источником которой является Божественное откровение. Поэтому предмет веры гораздо шире, чем предмет разума. Вера главенствует над разумом, так же, как религия и богословие главенствуют над философией. Вера является критерием, конечным критерием любой истины. Поэтому разум, впадая в некоторое сомнение или противоречие, должен сообразовываться с этим критерием. Разум не может противоречить истинам Церкви. Таким образом, неотомизм пытается избежать противоречия между разумом и верой, пытается соединить их, противопоставляя себя как фидеизму, так и рационализму. Была еще позиция так называемого чистого рационализма. Некоторые богословы утверждали, что нельзя оставлять вопрос о бытии Бога целиком на попечении веры, ибо человек верует в то, во что он хочет, в то время как разум принуждает к чему-то; как показывает наука, аргументы разума гораздо более действенны на человека. Поэтому если чистый рационализм сможет доказать бытие Бога, он в гораздо большей степени будет способствовать возвращению людей в лоно католической Церкви, чем упование только на веру.

Богословие возглавляет иерархию всех наук так же, как Бог возглавляет бытие. Так же, как все сущее достигает совершенства в Боге, так и философия не утрачивает себя в богословии. Наоборот, философия, служа Богу, освящается и получает Божественную благодать и критерий истины, которого ей так не хватает, когда она отделяет себя от Бога и христианства. Таким образом, богословие придает философии форму цельного здания, создает ей фундамент, которого она лишается, пускаясь в «свободное плавание».

Но и богословие без философии тоже не может существовать. Как пишет Жильсон, нет Августина без Плотина, и нет Фомы Аквинского без Аристотеля. Богословие не создает философию, которая имеет независимый от богословия источник, но богословие находит философию и использует ее. Основные образы союза философии и богословия католики заимствуют из области Божественного промысла. Так же, как без природы нет благодати, так и без философии нет истинного богословия. Они не противоречат друг другу, как не противоречат друг другу мир и Бог, его создавший.

С помощью философии богословие обретает структуру и дух подлинной науки, т. е. отливается в форму системы умозаключений. С помощью философии богословие становится более доказательным и, таким образом, более свободно может распространяться среди людей нецерковных и даже неверующих. Как учил Фома Аквинский, апелляция к истинам только лишь разума это единственный способ разговаривать с людьми неверующими, ибо как можно что-то аргументировать, взывая к Евангелию и к Св.Писанию, людям, которые вообще не верят в богодухновенность этих книг. С ними можно разговаривать только на языке разума, поэтому союз философии и богословия способен решать не только внутрицерковные задачи, но прежде всего он направлен на упорядочение умов людей мирских, светских, атеистически настроенных.

Схоластическая философия, схоластическое мировоззрение, которое со времен эпохи Возрождения и эпохи Просвещения стало восприниматься только в негативном смысле, как мертвое, отключенное от насущных жизненных вопросов, возрождается в работах современных католиков. Схоластика, по определению Этьена Жильсона, это разум, используемый в целях веры, но развертывающийся в форме науки. Налицо, как сказали бы гегельянцы, единство формы и содержания. Цель схоластики и содержание ее — вера, а наукообразная ее форма более понятна людям нецерковным и неверующим. Так же, как для физики необходима математика, так и для богословия необходима философия. Философия — это тот метод, тот язык, на котором разговаривают богословы с людьми, не разделяющими их высоких истин, так же, как физики используют язык математики, чтобы доказать истинность некоторых положений своей науки.

Чтобы объяснить сущность томизма, Жильсон прибегает к известной фразе Августина: «Возлюби — и делай, что хочешь». Христианство — религия свободная, но эта свобода основана на любви. Перефразируя Августина, Жильсон определил сущность томизма такими словами: «Веруй — и думай, как хочешь». По Жильсону, томизм не сводится к слепому исповеданию тех истин, которые изложены в «Сумме теологии». Наоборот, Фома Аквинский показал людям, как можно свободно мыслить в рамках христианства, не будучи ограниченным той или иной философской или догматической системой. По мнению Жильсона, не случайно в энциклике Aeterni Patris папа Римский не употребляет термина «христианская философия», потому что это сама жизнь. Если бы папа в энциклике определил, что христианская философия сводится к тому-то и тому-то, он бы омертвил ее. Не случайно говорится только о духе, который дали нам в наследие отцы Церкви, о том, как нужно относиться к философии — к любой философии, а не только Фомы Аквинского.

У Жильсона есть много замечательных книг. Сам себя он считал прежде всего специалистом по средневековой философии и посвящал свои работы Фоме Аквинскому, Бонавентуре, Иоанну Дунсу Скоту; есть у него замечательное исследование «Дух средневековой философии», пока не переведенное на русский язык, а также двухтомный курс лекций по истории средневековой философии, которые он читал в Америке. Во всех этих книгах Жильсон показывает, что и Бонавентура, и Иоанн Дунс Скот, и Фома занимали во многом сходную позицию. Они пытались соединить веру и разум, философию и богословие. Это, конечно, особый случай, а в основном неотомизм сводится к пропаганде учения именно Фомы Аквинского. Жильсон, будучи основателем неотомизма, из всех представителей этого течения, безусловно, наиболее свободомыслящий и тем не менее наиболее уважаемый.

По выражению Фомы Аквинского, одним из основных вопросов богословия и христианской философии является вопрос о бытии. Если два философа расходятся в понимании бытия, значит, они расходятся во всем, как пишет Этьен Жильсон. В христианстве, по мнению неотомистов, существует двойная онтология. С одной стороны, есть бытие Бога, с другой — сотворенное бытие. Бытие Бога есть бытие само по себе, и обозначается оно термином esse, а сотворенное бытие, наш мир, сущее обозначается словом ens. Бытие Бога непостижимо, оно отличается от мира, и непостижимо именно потому, что Творец отличается от твари, и, мы, являясь сотворенными, не можем постигнуть бытие Бога. Только лишь в Боге сущность совпадает с существованием, в мире же существование и сущность разделены. Мир существует потому, что Бог дает этому миру сущность. Существование возможно лишь постольку, поскольку оно причастно бытию Бога. Мир, естественно, сотворен из ничего (в том числе и материальный мир). Материалисты, утверждающие вечность материи, были отлучены от Церкви еще I Ватиканским собором. Поэтому вопрос о бытии, который для Жильсона является главным вопросом философии, это вопрос о бытии Бога и о сотворенности мира, вопрос о соотнесенности мира и Бога — т. е. те главные вопросы, которые определяют сущность христианской догматики. Именно поэтому, по мнению Жильсона, если два философа расходится в вопросе о бытии, они расходятся во всем.

Поскольку бытие Бога духовно (Бог есть Дух), то и единство мира состоит в его духовности, а не в материальности. Но христианская философия — это не идеализм, не платонизм. Жильсон неоднократно подчеркивает, что христианская философия — это реализм, объединяющий в себе и материальное, и идеальное начало. Христианство признает существование материи, но так как единство мира состоит в его духовности, то духовное возвышается над материальным. Таким образом, идеализм имеет больше общего с католической философией, чем материализм, но чистый идеализм, то, что называется спиритуализмом, не имеет ничего общего с истинным христианством. Разум, сам будучи духовным, познавая мир, должен познавать нечто духовное. Поэтому в мире существует духовное начало.

Но разум не может познать бытие Бога, и здесь Жильсон во многом повторяет аргументы своего великого предшественника. Разум человеческий есть разум сотворенный, и этот разум познает также сотворенный порядок вещей. Бог же возвышается над тварным миром как Творец этого мира, поэтому наш разум, имеющий дело только лишь с тварным бытием, не может познать превосходящий тварный мир Источник, не может познать Бога в Его сущности. Поэтому онтологическое доказательство бытия Бога, как оно выдвинуто Ансельмом Кентерберийским, не может быть истинным, так как оно основывается на знании сущности Бога. По мнению неотомистов, человек может знать о Боге только по аналогии; познавая один лишь материальный мир, человек способен судить о Боге на основании того, что он приписывает Ему некоторые характеристики в высшей степени, или же, наоборот, лишает Бога тех негативных характеристик, которые также принадлежат негативному миру. Вспомните, как рассказано об этом в «Мистическом богословии» Псевдо-Дионисия Ареопагита: Бог всемогущ, всеблаг и т. д. Таким образом, при определении Бога можно взять всевозможные положительные характеристики и возвести их в высшую степень, а также можно взять всевозможные отрицательные характеристики и возвести их в негативную степень, показав, что Бог полностью их лишен. К такому же пути положительного и отрицательного богословия, к пути определения по аналогии, прибегает и современная неотомистская философия, указывая, что все, что мы можем знать о Боге, основано на нашем знании о мире.

Итак, прямое знание о Боге невозможно. Тем более важным признается откровение, когда Бог Сам открывает Себя людям. Именно поэтому необходима вера, вера в существование сверхъестественного, в существование Бога, Его бытия. И здесь неотомизм вновь повторяет необходимость доказательств бытия Бога Фомы Аквинского, доказательств, основанных на бытии нашего мира, на том, что в мире существуют причинно-следственные связи, существует движение, что в мире есть необходимость и случайность, что мир движим целями, и т. д. Эти доказательства не принуждают нас к бытию Бога, но показывают, что Бог существуют. «Мы знаем, что Бог есть, но чтó Он есть, мы знать не можем».

Согласно католической философии, единство мира состоит в его духовности. Духовность его исходит из Бога, поэтому субстанция мира одна — Божественная субстанция, имеющая две разновидности: материю и дух. В сотворенных вещах соединяются материя и форма. Материя есть чистая возможность, а форма есть чистая действительность (в данном случае Жильсон и неотомисты повторяют аристотелевскую терминологию, которую приводит Фома Аквинский в «Сумме теологии»). Но материя и форма порознь не существуют. Только вместе, в телах они представляют собой некоторую субсистенцию. В Боге субстанция и субсистенция, с одной стороны, различны, а с другой — совпадают: Бог Един, и Бог есть Троица. В вещах не так. Вещь не является субстанцией, а является определенной, отдельной вещью, и субсистенция ее дается в единстве материи и формы. Сущность материи состоит в чистой ее отрицательности. Материя создает индивидуальность вещам, а форма придает им особенное, родовое начало, то начало, которое мы можем познавать. В мире посредством форм действуют некоторые естественные закономерности. Эти естественные закономерности, получившие название законов мира, хранятся в Божественном разуме, но реализуются так, как будто они существует непосредственно в настоящем мире. Человек введен в заблуждение, что мир движется сам по себе, имея в себе эти закономерности.

Итак, основное положение томизма — единство мира в его духовности, а духовность имеет источником Бога, поэтому законы мира происходят из Божественного разума. Естественная закономерность в чистом виде отрицается, поэтому закономерность существует в Боге. Мир существует во времени, а Бог существует над временем, поэтому в Боге естественная закономерность совпадает с целями. Для Бога что прошлое, что будущее — одинаково, поэтому и возможно соединение телеологии, т. е. целеполагания в нашем мире, с причинно-следственными связями. Скажем, когда на детский вопрос: почему у рыбы жабры? — дается ответ: для того, чтобы ей дышать в воде, то происходит подмена причины следствием. Так вот, оказывается, что этот ответ далеко не так наивен, ибо для Бога цель и причина совпадают. В познании животного мира часто подменяют причинное целевым, и тем самым не ошибаются.

Тем не менее, примирение науки и религии происходило нелегко и нескоро. Только в 1992 г. в послании папской Академии наук Иоанн Павел II в мягкой форме извинился перед наукой за суд над Галилеем (и с тех пор, как говорится, инцидент исчерпан). Но многие ученые, в частности Вернер Гейзенберг, один из основателей квантовой механики, считали, что на этом суде права была именно Церковь. Гейзенберг писал в одной статье, что если бы папа Урбан VIII спросил бы Галилея: «Привел ли ты нам убедительные доказательства того, что Земля вращается вокруг Солнца, а не наоборот?», то Галилей, как истинный математик, ответил бы: «Нет, это всего лишь научная гипотеза». Смысл положений Галилея сводился именно к этому. Галилей ничего не доказал, он только показал возможность такой гелиоцентрической гипотезы. А как показало дальнейшее развитие науки, в частности теория относительности, доказать тут ничего и невозможно, так как все зависит от системы координат. Поэтому можно сказать, что Галилей поторопился со своими выводами, а поспешность в науке ни к чему хорошему не ведет.

Тем не менее папа римский в 1992 г., т. е. совсем недавно, принес извинения науке. Осенью 1996 г. последовало очередное послание Иоанна Павла II папской Академии наук, которое касается теории эволюции. Если раньше католицизм не признавал теорию эволюции, то теперь, не отказываясь от положений предыдущей энциклики по этому вопросу, Иоанн-Павел II утверждает, что этот вопрос надо рассматривать с нескольких сторон. Нельзя говорить о теории эволюции в происхождении человека, но можно говорить о гипотезе эволюции и о теориях эволюции. Существует несколько интерпретаций теории эволюции: материалистическая, редукционистская и спиритуалистская. Поэтому нужно говорить не об учении эволюции, а о философии и богословии, на которых основывается теория эволюции. Нельзя говорить о чисто материалистическом, редукционистском сведении теории эволюции. Но если мы будем говорить о том, что человек был создан Богом из предсотворенной материи, а сотворение души было отдельным творческим актом, то Церковь не запрещает говорить о том, что человек был сотворен в результате некоей предшествующей эволюции. По крайней мере Иоанн-Павел II в этом своем послании не высказывается столь резко против эволюционных концепций, как это было принято прежде. Он возражает только против чисто материалистического, редукционистского подхода, сводящего все только к материальному началу.

Таким образом, обращения папы римского к Академии наук свидетельствуют, что отношение римско-католической церкви к научной, теоретической форме познания за последние десятилетия значительно изменилось, будь то теория эволюции или строение солнечной системы. Можно сказать, что принцип томизма: «Веруй — и думай, как хочешь», приведен в действие. Тем не менее, человек, как указывал еще Фома Аквинский, есть сотворенное создание, сотворенное и материально, и духовно. Душа и тело не существуют раздельно, и человек является субсистенцией только лишь в союзе души и тела. Именно поэтому христианство говорит о воскресении человека в теле, а не только о духовном его бытии после смерти, как учат спиритуалисты-платоники. По определению Жильсона, «человек есть конечный дух в материальном». Конечно, не только тело, но и дух, как сотворенное начало. С этим можно поспорить: отцы Церкви, особенно поздние, такие, как Григорий Палама и Иоанн Дамаскин, высказывали предположения, что дух человеческий отнюдь не конечен. Католики как бы недооценивают человеческую природу, как бы затеняют тот момент, что человек является не только тварью, но и образом и подобием Божиим.

Познание есть способность только души, а не тела, ибо познание есть деятельность, а деятельным началом в человеке является начало духовное. Поэтому, поскольку душа познает, и познает некоторый объект познания, то, будучи не материальной, а духовной, душа должна познавать также и нематериальное, духовное начало. Нельзя не увидеть в основании этих рассуждений знаменитый принцип: подобное познается подобным. И то, что познание существует, еще раз доказывает, что в мире существует не только материя, но и духовное начало. Таким духовным началом является форма. Если бы мир был только материальным, то он был бы абсолютно непознаваемым. Душа не могла бы познать чистую материю. Поэтому познание есть постижение формы, следовательно, в душе нашей также есть эти формы, а сама душа есть форма форм.

Неотомизм насчитывает три рода познания. Во-первых, это чувственное познание, несовершенное, ибо это есть познание единичного. Это не может быть научное познание. Это познание несовершенно постольку, поскольку сам человек несовершенен, ибо это несовершенство проистекает из телесной природы человека (и здесь неотомисты как бы забывают о том, что телесная природа освящена воплощением Сына Божия). Второй род познания — познание разумное, которое познает общее и поэтому является подлинным познанием. Это познание уже не временного, а вечного. И, наконец, третий вид — это познание Бога. Мы помним, что это познание возможно только по аналогии, познание сущности Бога невозможно. Существование мира не дается нам чувствами, так как это родовая категория, а не единичная, поэтому существование мира мы можем познать только лишь разумом. Но доказать разум может не все. Познание ограничено как снизу, т. е. миром единичных вещей, так и сверху, т. е. той границей бытия, которой является существование мира, самое общее, выше чего является существование Бога. Поэтому разум нуждается в некоторой более всеобъемлющей его форме, а именно в вере.

Кроме разума, человеческая душа имеет другую способность —волю. Человеческая воля свободна, но свобода возможна, поскольку человек есть существо разумное. Свобода воли состоит в возможности выбора между двумя вариантами. Для того, чтобы была свобода выбора, необходимо знание о различных вариантах. Поэтому свободным может быть только разумное существо. Эти положения Фома Аквинский заимствует прежде всего из творений Иоанна Дамаскина и Григория Нисского. Современный неотомизм также повторяет эти положения, но углубляет их, показывая, что человеческая свобода есть свобода сотворенная. Свобода дана человеку Богом, поэтому она существует в рамках Божественного провидения (это уже выпад против экзистенциализма; Сартр говорил, что человек «обречен быть свободным»). Человек является свободным в рамках благодати. Как навигационные карты не ограничивают свободу капитана, так и Божественная благодать не ограничивает свободу действий человека — наоборот, указывает путь и помогает избежать ошибок. Бог помогает человеку, направляет его, но не отменяет его свободы. Если бы человек не был свободным, то не было бы ответственности и не было бы наказания. В Писании неоднократно говорится о том, что человек ответственен за свои поступки и потому несет наказание за свои грехи. Таким образом свобода и нравственность неизбежно связаны.

Целью жизни человека является жизнь в Боге. Сама нравственность трансцендентна по отношению к этому миру. В этом вопросе, пожалуй, томисты сходятся в неокантианцами (хотя в отличие от последователей Канта, неотомисты предпочитают говорить о гармонии разума и веры, а не об ограничении способностей разума). Существование нравственности в мире показывает, что нравственность из мира не выводится, следовательно, сама цель жизни человека также трансцендентна: человек живет не для этого мира, а для мира другого. Человек живет только в Боге, и без религии не может быть этики. Без Бога человек лишается цели своей жизни и существование его бессмысленно. Мир создан во славу Божию, а не для счастья человека, поэтому и человек должен жить во славу Божию, а не для удовлетворения своих собственных похотей и частных целей.

В 24-х томистских тезисах был также изложен вопрос о теодицее. Грех и зло в мире проистекают из свободной воли, и мир сотворен Богом таким не потому, что Бог создал нечто несовершенное, а, наоборот, потому, что страдание необходимо. Мир без страдания был бы умалением Бога, а не Его возвышением.

Как уже отмечалось в предыдущих лекциях, основная, доминирующая проблематика западной философии XX в. — это человек. Если и возникают какие-либо концепции классического типа (скажем, феноменология), то и они неизбежно начинают рассматриваться сквозь призму решения основной проблемы философии нашего времени. К этому направлению можно отнести и экзистенциализм в любой его форме, стремящийся исследовать человека, его свободу, его вовлеченность в настоящий мир или, наоборот, его «выдернутость» из настоящего мира, его вовлеченность в бытие. Это и психоаналитические концепции в чистом виде, как у Фрейда или у Юнга, или связанные с экзистенциализмом или с марксизмом. Это, безусловно, и сам марксизм — хотя он и направлен прежде всего на преобразование общества, но в центре его стоит, по мнению большинства западных исследователей, придававшим большое значение ранним работам Маркса, теория отчуждения, легшая в основу многих философских систем.

Но есть философское течение, рассматривающее человека не просто как основное свое содержание, а ставящее проблему человека основным своим стержнем. Это, прежде всего, философская антропология, начало которой положил немецкий философ Макс Шелер. Само слово «антропология» означает учение о человеке. Словосочетание «философская антропология» используется в современном языке в двух значениях: как учение о человеке того или иного мыслителя (философская антропология Платона, православная антропология и т. д.) и как название философской школы, направления современной философии. Другое течение — персонализм, философское учение, зародившееся в конце XIX — начале ХХ в. в разных концах земли (США, Россия, Франция). Эти школы мы не будем подробно рассматривать, ознакомимся лишь с основными проблемами и ключевыми понятиями.

**Философская антропология**

Макс Шелер (1874—1928), основоположник философской антропологии, проделал серьезную философскую эволюцию в своих взглядах. Он был неокантианцем, феноменологом (встреча с Гуссерлем в 1900 г. оказала на него очень сильное влияние), и в конце своей жизни он все же попытался соединить все свои предыдущие искания с главным — изучением проблемы человека. Работа, которая вышла после его смерти, называется «Положение человека в космосе». Время 20-х годов было очень неспокойным, и возникновение философской антропологии (так же, как персонализма и экзистенциализма) весьма тесно связано с духовной и экономической ситуацией в Европе. В частности, Шелера не могли не беспокоить те социально-экономические потрясения, происходившие в странах Европы в 10-х годах: Первая мировая война, революционные волнения в Германии и России и т.д. В этом кризисе Шелер видел прежде всего кризис понимания человека. Коммунизм, по мнению Шелера, это отказ от человека. Вопрос о том, «что есть человек», как известно, был поставлен еще Кантом. Чтобы ответить на этот вопрос, Кант после трех своих критик хотел написать четвертую работу, но так и не успел (или не смог). И Шелер считает, что современная философия просто обязана ответить на этот вопрос, ибо незнание сущности человека приводит к кризису в культуре, к отказу от самого человека. Кризис общества — это кризис человека, кризис личности. Причина этого в неправильном подходе к познанию. Это абсолютизация, по выражению Шелера, знаний контроля и недооценка знаний культуры. Знания контроля — это естественнонаучные знания, знания культуры играют гораздо большую роль, но их недооценивают. Но главное значение имеют знания спасения, но ими люди полностью пренебрегают. Таким образом, Шелер выстраивает уже известную нам иерархию наук: естественные науки, науки о культуре (в том числе философия) и, наконец, учение о спасении, т. е. религия. Знание о человеке должно предполагать некое синтетическое знание, включающее в себя знание всех трех наук: знание естественнонаучное, философское и религиозное. Человек — единственное существо, которое подпадает под все эти учения, но оказывается, что познать человека во всем этом синтезе нереально. Человек, по выражению Шелера, «вещь столь обширная», что все его определения неудачны. Человека нельзя определить, он превосходит любое определение, любую науку. Тем не менее, проблема человека — это главная проблема философии, и философы всегда это понимали. Как совершенно правильно заметил Паскаль, к которому все чаще обращаются современные философы, особенно экзистенциалисты и персоналисты, «трудность познания человека заставляет людей обращаться к другим наукам». Понимая всю неподъемность задачи, Шелер все же решил поставить вопрос ребром: либо философия занимается человеком, либо она вообще ничем не должна заниматься. Кризис современного общества показывает всю насущность этой задачи.

Шелер был католиком, хотя и не всегда ортодоксальным. Но при всех сложностях его религиозных исканий, христианская направленность оставалась, и поэтому особенностью человека Шелер считал его направленность к Богу. Бог — это высшая ценность, и человек есть существо, живущее в ценностном мире. Вспоминая философию неокантианства, мы видим, что Шелер не порывает со своими философскими исканиями. Направленность человека к Богу и определяет его жизнь среди ценностей. Всего Шелер насчитывает четыре класса ценностей: ценности удовольствия, ценности жизни, ценности духа и ценности религии. Большинство людей главными, а может быть и единственными, считает ценности удовольствия; меньшее количество людей в этой иерархии ценностей восходит к ценностям жизни и духа, и только одни святые живут в ценностях религии. Святой, по мнению Шелера, это совершенный человек — человек, который постиг Бога и через Бога, через Его совершенство стал сам так же совершен. В человеческой природе Шелер насчитывает два основных начала: это жизненное начало, некий жизненный порыв, и дух, идущий от Бога. По своему жизненному началу человек есть животное, живое существо, но также и существо разумное, обладающее духом — поскольку Бог его им наделяет. Божественный дух превосходит человеческую природу, поэтому человек становится человеком тогда, когда он ассимилирует в себя дух божественный, делая его своим достоянием. Достояние духа достигается благодаря человеческому слову. В словах выражается вся мысль и вся культура. Таким образом, слово является неким символом, через который человек может познать Бога. Для самого себя человек всегда является центральной проблемой, но понимаемый с точки зрения взаимоотношения с Богом, человек может познать сам себя, познавая в себе духовные божественные проявления сквозь символы. Символы — это и наука, и религия, миф, философия и т. п. Сквозь эти символы просвечивает высшая духовная божественная реальность, поэтому тайна мира и тайна всего мироздания, а также тайна Самого Бога сокрыты в человеке. Поэтому философская антропология, по Шелеру, должна быть не разделом какой либо философской системы, а наоборот, вся философия должна выводиться из человека. Из знания о человеке через знание символов возможно и познание всего мироздания.

После Макса Шелера философская антропология не угасла, она и сейчас является одним из наиболее влиятельных направлений в западной философии. Существует множество различных ее направлений, из которых выделяются два основных: биологическое и функциональное. Разделяются эти направления философской антропологии по следующему критерию: мы должны познать человека или по его сущности, или по его проявлениям. Что важно, что первично: познать сущность человека или познать его проявления?

Сущность человека, конечно же, многогранна. И сам Шелер говорил, что человека невозможно познать, человек слишком широк. Поэтому последующие направления философской антропологии стали разрабатывать учение о человеке с точки зрения биологической, находя сущность человека в его жизненном начале. Человек — это прежде всего начало жизненное (но не следует сводить его только к животному началу). Основным представителем биологического направления в философской антропологии является немецкий философ Арнольд Гелен (1904—1976). Согласно этому направлению, человек это животное, но животное особое в силу своего биологического и социального предназначения. Это животное, способное создавать совершенно особые творения. Поэтому человек отличается от других животных и это свое отличие от них он ощущает как некоторую ущербность. Отсюда извечное недовольство человека своими творениями, будь то культура, наука и т.п. Человек вечно недоволен, он отчуждается от этих творений и в прямом смысле воюет с этими своими творениями.

Однако большинство представителей философской антропологии после Шелера (и одновременно с Шелером) рассматривали человека с точки зрения не его сущности, а с точки зрения его проявлений. Так возникает функциональная, или функционалистская школа философской антропологии, одним из основных представителей которой является Эрнст Кассирер (1874—1945). Он утверждал, что поскольку сущность человека непознаваема, то познать его можно через его проявления, через те функции, которые человек выполняет. Основное отличие человека от животного — это его деятельный труд. Трудовая деятельность может быть самой разнообразной. Человек создает вещественные предметы, создает науки, религию, мифы, искусство, язык и т. п. — все это есть продукты человеческой деятельности. Поэтому познание человека возможно через его функциональные проявления, т. е. через его культурную и творческую деятельность. Объединяет всю деятельность и все проявления человека то, что все они — и язык, и наука, и религия — есть символы некоей действительности. Но в отличие от Шелера Кассирер утверждает, что человеку доступны только символы. Что бы за этими символами ни скрывалось, доступны человеку только они, и познание человека возможно только через познание символов. В отличие от Шелера, Кассирер не призывает восходить через символы к бытию Бога.

**Персонализм**

Другим влиятельным философским направлением XX в. является персонализм. Само название происходит от лат. persona — личность, и персонализм является философским течением, ставящим в центр своего изучения личность человека и личность Бога. В отличие от философской антропологии, которая может быть совершенно разнообразна по своим конфессиональным и мировоззренческим проявлениям, персонализм по преимуществу есть религиозное, христианское течение. Атеистические персоналисты встречаются крайне редко. Зарождается персонализм в конце XIX в. в США. Известны такие мыслители, как Джосайя Ройс, Б.Боум, Уильям Хокинг. С 1920 г. издается журнал «Personalist». В начале XX в. персонализм зарождается в России, основными его сторонниками принято считать Льва Шестова и Николая Бердяева, которых относят также и к экзистенциализму. Классическим персонализмом всегда считался французский персонализм, у истоков которого стоят два мыслителя: Эмманюэль Мунье и Жан Лакруа. Вокруг них и издававшегося по их инициативе с 1932 г. журнала «L’esprit» («Дух»), были и другие французские персоналисты, такие как М. Недонсель, Поль Рикёр, П. Ландсберг и многие другие. Все они были, как правило, католиками.

На русский язык переведены две книги Мунье. Одна из них так и называется: «Что такое персонализм», она весьма небольшая и легко читается. Другая называется просто «Персонализм». Эти книги вышли в 40-х годах. В 30-х годах Мунье издал небольшую книгу «Манифест персонализма». Эти книги составляют как бы классическую трилогию персонализма. Недонсель известен прежде всего как автор статей о персонализме во французских энциклопедиях, и в этом смысле он является классиком. Все модные цитаты по французскому персонализму — это практически цитаты из Недонселя.

По уверению Мунье и других философов-персоналистов, персонализм — это не философская школа и не система; это, скорее, умонастроение, жизненная позиция. Как пишет Мунье, можно быть одновременно кантианцем и персоналистом, можно быть социалистом и персоналистом, можно быть христианином и персоналистом. Персонализм — это просто переоценка ценностей, показ того факта, что именно человеческая личность лежит в основе всех поисков, всех философских и социальных устремлений. Создание персонализма сам Мунье, так же, как и Шелер, откровенно связывает с кризисом, который поразил Европу в 20—30-е годы, когда в воздухе носилось предчувствие войны. Работы непосредственно послевоенного периода являются также попыткой осмыслить катастрофу, которая постигла Европу.

Мунье указывает, что человечеству всегда были свойственны две крайности: материалистическая и идеалистическая. Обе они в равной мере справедливы, и Маркс в своем учении о законах общества, об отчуждении человека, об экономическом воздействии на человека оказался во многом прав. Но его требование только лишь экономического переворота, только экономической революции оказывается никуда не ведущим, потому что оно не затрагивает духовную часть человека. Также и идеалисты, пренебрегая материальной стороной жизни и настраивая нас только на самосовершенствование, оказываются бессильными, ибо человек все же существо, живущее в материальном мире, и он не может руководствоваться только духовными целями. Как пишет Мунье, марксисты утверждают, что сейчас классический экономический кризис, надо заняться экономикой и тогда кризис прекратится. Моралисты высказывают противоположную точку зрения: это кризис человека, кризис нравственных ценностей — измените человека и общество исцелится. Персоналистов не удовлетворяет ни та, ни другая точка зрения. Спиритуалисты и материалисты впадают в одно и то же заблуждение, свойственное современности, когда, следуя картезианскому сомнению, безосновательно разделяют тело и душу, мышление и деятельность, homo faber и homo sapiens (человека созидающего и человека мыслящего). Мы уверены, что кризис одновременно экономический и духовный. Поэтому мы уточняем: одни говорят, что революция должна быть экономической или никакой, а другие — что революция должна быть духовной или никакой. Мы уточняем: духовная революция будет экономической, или ее не будет. Экономическая революция будет духовной, или она не будет революцией. Персонализм с самого начала противопоставляет себя как идеализму, возводящему мир к некоему безликому, безличному духу и растворяющему в этом духе материальное начало, так и материализму, который отрицает начало духовное, сводя все, в том числе и человека, лишь к материальным проявлениям. Персонализм утверждает единство материального и духовного начала, и это единство находится в человеке, поэтому именно человек и является центром познания, центром всех ценностей и всей деятельности. А поскольку в каждом человеке это единство проявляется по-своему, каждый человек есть личность, неповторимое создание, то и этих центров может быть столько, сколько людей на земле. Для персоналистов вопрос не в том, что такое человек вообще, не в том, что такое личность вообще. Такой вопрос, конечно, ставится в их произведениях, но многие из них написаны в подчеркнуто неклассическом философском ключе. Мы не найдем здесь философского «высокого штиля» в ответах на вопросы о бытии, о познании. Все это есть, но все это прежде всего включается в социальный аспект, в вовлеченность человека в бытие. Поэтому и основными терминами персонализма являются вовлечение и трансценденция: вовлечение человека в материальный и духовный процесс настоящего мира и трансценденция, т. е. выход его из этого процесса. Человек не только вовлечен в процесс, но и выходит из него. Примерно те же самые категории мы встречали и в экзистенциализме, но персонализм, воздавая должное экзистенциализму, тем не менее не согласен с его пессимизмом и с акцентом на негативные качества человека.

Итак, главной задачей для персонализма является не человек вообще, не даже личность как некоторое познающее Я, как это было у Фихте, не познающий субъект, а реальная, конкретная и, главное, целостная личность, состоящая из души и тела и способная познавать, чувствовать, любить, творить, работать и лениться, со всеми ее многообразными проявлениями. Поэтому личность, в которой пересекаются все слои бытия — и духовный, и материальный — оказывается онтологичной. Личность должна быть вписана в некоторое бытие, она не может быть замкнута сама на себя, она должна быть возведена к некоему личному началу, объединяющему все личности, т. е. к Богу. Истоки каждого человека как личности находятся в том, что человек есть образ и подобие Божие, творение Божие. Именно поэтому человек есть личность.

В работе «Персонализм» Мунье совершенно справедливо указывает, что философия два тысячелетия занималась чем угодно (познанием человека, его познавательных способностей и т. д.), в то время как еще на заре I тысячелетия словами Спасителя и христианства вообще было провозглашено главное ценностное, главное философское положение, что человек есть личность и Бог есть Личность. И именно христианское учение является до конца последовательно персоналистичным. Мунье постоянно подчеркивает, что он не вырабатывает новой философской школы, а просто повторяет старую, избитую истину о том, что человеку нужно вернуться к своим истокам — к Богу, что человек должен через Бога вернуться к самому себе, и таким образом познать самого себя и обрести мир и в своей душе, и в обществе. Как уже говорилось, французские персоналисты были в основном католиками, так называемыми лево-католиками, которые стремились пересмотреть некоторые католические установки, не выходя при этом за рамки догматические. Кроме христианства, персоналисты возводили свое учение к огромному количеству философов: прежде всего к Сократу, Паскалю и Лейбницу. Так же, как у Лейбница каждый человек есть монада, т. е. личность, и все монады вхожи в Божественную Монаду, так и у персоналистов (и у всех христиан) каждый человек — личность, поскольку он является образом Божественной Личности. Задача философии Мунье, Лакруа и др. персоналистов не в построении новой системы, а в переориентации человека, возврате его к первохристианским истокам. Поскольку единственным истинным онтологическим моментом является личность, соединяющая в себе и материальное и духовное начало, то личность есть единственный реальный субъект. Личность прежде всего характеризуется свободой, поэтому ни о каких детерминирующих моментах общества речь идти не может: человек свободен, свободен полностью, поэтому марксизм ошибается, считая, что экономическая революция является залогом всеобщего благоденствия. Экономический момент важен, но не он приведет человека к высшей цели. Человек свободен, и поэтому он не подчиняется экономическим и историческим закономерностям; таковых закономерностей просто не существует.

Персоналисты различают понятия индивида и личности. Индивид — это биологическая характеристика человека со всеми его индивидуальными биологическими отличиями: цветом глаз, волос, количеством родинок и т. п. Как индивид человек включен в род и с точки зрения научной непознаваем; индивидом не занимается ни наука, ни философия. Но человек как личность есть неповторимая единица, не как единица материальная, биологическая, а как единица свободная, прежде всего свободно творящая, свободно действующая. Поэтому не может быть никаких исторических закономерностей. Персоналисты еще раз подчеркивают, почему они не согласны с идеализмом, который вроде бы в любой форме (объективной или субъективной) всегда стремится показать свою лояльность по отношению к христианству, но персоналисты указывают, что идеализм может привести только к некоему безличному духу, но не к Личному Богу. Как говорил американский персоналист Уильям Хокинг в работе «Значение Бога в религиозном опыте», идеалистическая философия не исполняет работы религиозной истины, поэтому идеализм не есть истина религии. Философия всегда не завершенна, она всегда находится в поисках, в сомнениях. Религия же, наоборот, завершаема, она есть совокупность догматов, в которых сомневаться нельзя, и на основании этих догматов мы можем стремиться построить более или менее систематичное учение. Поэтому философия не может привести к религии, т. к. она не может привести нас к знанию Бога, и самое главное, по мнению Хокинга, философия никогда не сможет создать Бога, Которому поклоняются. Впоследствии эту идею очень образно выразит Мартин Хайдеггер: «Перед Богом Спинозы нельзя плясать и смеяться».

Каждый человек есть личность, но человеческое я включает в себя такие необходимые элементы, как мы и ты. Поэтому истинное познание человека, личности самого себя невозможно без общения, без коммуникации. Как сказал Недонсель, «чтобы быть собой, следует быть по крайней мере вдвоем», а в другом месте он указывает, что для того, чтобы быть своим я, надо быть желаемым другим я. Человек не всегда имеет возможность полного общения с другим человеком, но, даже находясь в одиночестве, человек, тем не менее, остается личностью. Это возможно постольку, поскольку с человеком всегда есть Бог. Бог для человека есть некое высшее Ты, именно поэтому общение с Богом и делает человека истинной личностью. Общение с другим человеком возможно только лишь потому, что человек общается с Богом. В человеке всегда есть это Божественное Ты, и, погружаясь в свои собственные глубины, человек всегда общается с Богом, Который никогда его не покидает, в отличие от наших земных собеседников. Именно поэтому, «чтобы быть собой, следует быть по крайней мере вдвоем, а чтобы быть в полной мере собой, необходимо, чтобы другим был Бог».

Персоналисты не строили последовательной философской системы, поэтому у них трудно найти какую-то разработанную онтологию, гносеологию и т.п. Но тем не менее, если мы говорили, что в начале онтологии стоит личность — Личность Бога или личность человека, то в отношении гносеологии персоналисты (прежде всего Лакруа) разрабатывали теорию верования. Теория верования гласит, что в познании человека главную роль играет вера, и чтобы отличить ее от религиозной веры, персоналисты называют ее верованием. Анализ любого познавательного человеческого акта показывает, что он невозможен без огромного количества верований: человек верит аксиоме, собеседнику или автору книгу. Таким образом, разум оказывается небольшим частным случаем верования, более широкого гносеологического начала в человеке. Человек есть прежде всего существо верующее, а разум есть лишь некоторая проясняющая вера. Даже тот факт, что человек может во всем сомневаться, по мнению Лакруа, показывает, что человек независим. Само наличие сомнения показывает свободу человека, его онтологическую независимость, и эта онтологическая независимость показывает приобщенность его к некоему иному бытию, к Богу. Поэтому сомнение опять же оказывается включенным в более широкий контекст, в контекст верования. Открывая себя в сомнении, пишет Лакруа, я открываю Бога. Любое познание всегда есть соединение веры и разума, поэтому наука не может дать абсолютного знания. Наука есть лишь частный случай того широкого знания, которое дается человеку в его вере. Поэтому часто возникают и различные научные теории, и вообще многие персоналисты по отношению к критерию научного познания склонялись к конвенционализму, т. е. учению о согласии, по которому истины науки являются истинами постольку, поскольку люди договорились считать их таковыми. Но истина содержится только в Боге, поэтому в основе любого верования всегда лежит вера в Бога. Поэтому же нельзя и доказать бытие Бога, ибо разум всегда погружен в стихию веры, в стихию верования, и по уверению Лакруа, любое доказательство бытия Бога предполагает уже веру в Бога. Эта мысль достаточно хорошо высказана в лекциях о доказательствах бытия Бога Кудрявцева-Платонова, профессора Московской Духовной Академии конца XIX в. Чтобы прийти к Богу, чтобы доказать бытие Бога, надо исходить из него, совершенно справедливо утверждает Лакруа.

Персонализм как философское течение оказался близким достаточно большому числу православных людей, особенно живущим на Западе. В отличие от нас, отгороженных железным занавесом, они имели возможность читать работы разных философов. Такой человек и мыслитель, как В.Н. Лосский, считал себя персоналистом в философии. Некоторые возводят его отца, Н.О. Лосского, к родоначальникам персонализма наряду с Н.Бердяевым и Л.Шестовым.

Персонализм, являясь некоторым философским направлением, не разрабатывает свою школу, поэтому многие философы считают себя одновременно и персоналистами, и экзистенциалистами. Такова особенность многих современных философских направлений. Мы наблюдали слияние экзистенциализма и психоанализа, экзистенциализма и марксизма, психоанализа и марксизма, феноменологии и философии жизни. Философия XX в. оказывается очень и очень многогранной. К сожалению, в нашем курсе нам не удалось рассмотреть множество других философских школ. Мы рассмотрели только наиболее важные, наиболее значимые, оказавшие наиболее сильное влияние на судьбы современного мира и проявившиеся в мировоззрении возможно большего числа людей.