

Игумен Алексей (Смирнов)
А.А. Лагунов

Философия

Учебное пособие

Ставрополь
Издательство Ставропольской духовной семинарии
2020

УДК 1 (091) (075)
ББК 87.3 я 7

*По благословению
митрополита Ставропольского и Невинномысского КИРИЛЛА,
ректора Ставропольской духовной семинарии*

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор кафедры философии
Северо-Кавказского государственного технического университета
Бакланов И.С.

доктор философских наук, заведующий кафедрой философии
Астраханского государственного университета
Глазков А.П.

Философия : учебное пособие / игумен Алексей (Смирнов), А.А. Лагунов. —
Ставрополь: Издательство Ставропольской духовной семинарии, 2020. — 208 с.

ISBN 978–5–6042705–4–7

В предлагаемом учебном пособии, предназначенном для студентов бакалавриата духовных школ Русской Православной Церкви и светских вузов, рассмотрены актуальные проблемы, касающиеся как исторического развития философских знаний, так и их современного состояния.

УДК 1 (091) (075)
ББК 87.3 я 7

ISBN 978–5–6042705–4–7

© Смирнов А.Ю., 2020
© Лагунов А.А., 2020
© Ставропольская духовная семинария, 2020

Содержание

Введение в предмет философии

Понятие философии	4
Структура философского знания	7
Функции философии	12

Глава 1. Философия древнего мира

От мифа — к философии	18
Древнеиндийская философия	20
Философия Древнего Китая	22
Натурфилософия Древней Греции	23
Классический период древнегреческой философии	35
Эллинистическая философия	45

Глава 2. Этапы развития европейской философии

Основные принципы философии средних веков	53
Философия эпохи Возрождения	61
Философия Нового времени	65
Немецкая классическая философия	71
Марксистская философия	80

Глава 3. Особенности отечественной философской мысли

Становление российской философии	84
Славянофилы и западники	94
Философия положительного всеединства	102
Отечественная философия в новейшей истории	116

Глава 4. Постклассическая философия

Общая характеристика философской постклассики	129
Философский иррационализм	130
Расцвет утилитаризма	135
Поиски новой методологии	140

Глава 5. Философия в аспекте христианского мировоззрения

Медиевистика в современной истории философии	143
Концепт осевого времени	156
Религиозно-мировоззренческая инволюция	165

Заключение	180
-----------------------------	------------

Вопросы для самоконтроля	190
---	------------

Словарь терминов	193
-----------------------------------	------------

Введение в предмет философии

Понятие философии

Философия переводится с греческого языка как «любомудрие», или «любовь к мудрости». Согласно дошедшим до нас сведениям, это слово впервые было употреблено легендарным Пифагором. Причем разные источники предлагают свой контекст рождения этого понятия. Наиболее известны два варианта. В соответствии с одним из них, Пифагор уподобил нашу жизнь играшкам, на которые кто-то приходит для того, чтобы принять участие в состязаниях, кто-то — приумножить свое богатство за счет торговли, а кто-то и просто посмотреть. И именно последних Пифагор считал самыми счастливыми из людей и именовал философами. Под «посмотреть» великим мыслителем понималось не простое получение удовольствия от зрелищ, которых в человеческом обществе всегда было в избытке и что ничуть не свидетельствовало о любомудрии большинства его представителей. Надо полагать, что Пифагор, прежде всего, имел в виду *умозрение*, умное видение, имеющее своей целью постижение смысла наблюдаемых событий. Согласно второму варианту, на вопрос одного из правителей, причисляет ли он себя к мудрецам (софистам по-гречески), Пифагор ответил, что скорее он любитель мудрости (философ). Почему? Видимо, можно домыслить, Пифагор не причислил себя к мудрецам, поскольку их много, и каждый претендует на знание только ему доступной, монопольной истины. «Любительство» же различных мудростей означает непрерывный поиск истины и отказ от догматизирования какого-либо одного мнения о ней. К тому же, утверждал он, истинно мудрым может быть только Бог.

Перевод слова «философия» не позволяет нам хотя бы приблизительно уяснить содержательную часть феномена, обозначаемого им и составляющего важнейшую часть духовной жизни человечества. Поэтому мы должны определить понятие, то есть четко отграничить его, выявив видовые отличия, от родовой сферы духовной жизнедеятельности общества. Однако в этом необходимом деле мы сразу же сталкиваемся с непреодолимыми трудностями. Попробуем содержательно «определить» хорошо знакомого человека, причем так определить, чтобы незнакомцу этот человек стал так же близок и понятен, как нам. Сколько страниц текста понадобится для этого? И сможем ли мы вообще в символически-знаковой форме передать наши впечатления о конкретной личности?

Перейдем к дефиниции более общего понятия, допустим, понятия «россиянин». Здесь уже задача на первый взгляд проще, но только на первый. Содержательная часть определения у нас будет не такая объемная, как в предыдущем случае, а вот с его единообразием вряд ли получится конструктивный консенсус. Всякий логик-определитель будет обращать внимание на признаки, значимые именно для него, но не для сторонника иного философского или социологического подхода, к тому же, одни и те же признаки будут осмысливаться, а значит, и характеризоваться по-разному.

Ну, а теперь сделаем попытку дать определение понятию «человек». Сделать это, в принципе, можно, характеризуя человека или как двуногое существо без перьев, или как общественное животное, или как высокоинтеллектуальную обезьяну, или как образ и подобие Божие, или как... (предлагаем проявить собственное дефиниционное творчество). Можно, но совершенно ясно, что ни одно из возможного множества таких определений не будет удовлетворительно для всех, каждое из них очень формально и практически бессодержательно. То есть, конечно, содержание понятию «человек» мы придать сможем, но для этого следует выполнить нелегкую работу по построению собственной антропологической системы.

Теперь нам становится понятной одна из важнейших логических проблем, касающаяся невозможности дать единое и устраивающее всех определение понятия, в особенности общего понятия, к каким относится и философия, для раскрытия содержания которой требуется создание оригинальной философской системы, а это уже дело немногих талантливых и выдающихся представителей человеческого рода. Собственно говоря, проводя дефиницию того или иного понятия, мы уже должны иметь в виду содержательное его наполнение в дальнейшем изложении. Значит, определяя философию, следует сформировать свое представление о ней и в дальнейшем текстуально обосновать это представление. То есть вначале философия, а дефиниция — уже позже.

Многочисленные определения философии подтверждают наш вывод. Они даются уже зрелыми философами, сформировавшими свое мировоззрение и преследуют явно выраженную цель — закрепить в понятии авторские представления о роде своей деятельности. Вот и получается, что философия трактуется и как наука, и как искусство, и как методология упорядочивания предложений, и как религиозная апологетика, и как мировоззренческая система, и...

Но возможно ли дать хотя бы самое формальное определение философии? Думается, это сделать просто необходимо, причем прежде, чем приступить к философствованию, мы должны иметь представление о том, чем

собираемся заняться. Подходит, например, «научное мировоззрение». Действительно, чтобы последнее сформировалось мудрым, следует много «научаться». Но тут мы наверняка встретим возражения позитивистов, имеющих свое воззрение на науку и закрепивших его в общепринятых современных штампах. Наука — процесс производства нового, проверенного и полезного знания, выливаемого в общественно значимые технологические процессы, преобразующие нашу жизнь и ведущие к светлому будущему (к всеобщему равенству, к неограниченному материальному потреблению, к справедливости, к гражданскому обществу — кому как больше нравится).

Однако такой взгляд на науку и философию как ее методологический придаток сформировался сравнительно недавно, исторически философия являлась тем общим научным мировоззрением, от которого постепенно отпочковались все существующие сегодня науки. И главными мировоззренческими вопросами являлись вопросы «смысложизненные» — о причине и цели мироздания, о бессмертии души, о бытии Бога, о конечности и бесконечности Вселенной... То есть те вопросы, которые оптимистически настроенные философы называли «вечными» по причине принципиальной невозможности получить на них окончательные ответы, а неудачники и пессимисты окрестили «проклятыми».

Философия родилась из удивления¹, в этом утверждении сходятся и античные, и средневековые, и многие современные философы. Удивление мирозданием не проходит ни за годы, ни за столетия, ни за тысячелетия. Напротив, с ростом знания оно качественно изменяется, углубляясь в неведомые области микро- и макромира. Мудрецы сияются ответить на смысловые вопросы, но и они при формулировке своих ответов не могут поставить точку, и в этом — особенное обаяние нашей жизни. Ведь, согласитесь, знать все обо всем и жить в полностью предсказуемом мире довольно скучно. Хотя кому как...

Попробуем все же несодержательно и формально дать определение философии: «*Философия есть никогда не прекращающийся поиск ответов на смысловые вопросы человека*». Пожалуй, хорошо, хотя и ненаучно. Но мудро. Почему же все-таки на эти вопросы принципиально нельзя ответить?

Дело в том, что философия в противоположность естественным наукам поставлена перед необходимостью трансцендирования, выхода за пределы доступного человеческому познанию мира. Исследователи в естественных областях знания часто оперируют понятием «черного ящика», которое употребляют в случае, когда нам известно, чем вызвано какое-либо

¹ См.: Аристотель С. Метафизика. — М.: Эксмо, 2006. — С. 10.

явление, а также то, что получается в результате происходящих в системе процессов, недоступных для нашего познания, иными словами, известно, что наличествует на входе и выходе «ящика», однако совершенно неясно, что происходит в нем самом. Философия же имеет дело как бы с «черным ящиком наоборот» — нам известно то, что происходит в нашем «жизненном ящике» (конечно, не черном, поскольку «наоборот», а очень даже ярком и пестром), по крайней мере, мы имеем возможность судить об этом, однако мы не в силах получить адекватного представления о входе и выходе этого «ящика», о действующей и целевой причинах жизненного процесса как отдельной личности, так и человечества в целом. Эти причины трансцендентны для нашего познания, находятся за пределами возможного опыта, религия определяет их на основаниях веры, философия стремится обосновать дискурсивно. В обоих случаях мы получаем лишь приближенное представление о том, что находится за пределами нашего чувственного мира, однако это представление необходимо для определения смысла жизненного процесса, основывающегося на понимании не столько даже его причин, сколько целей. Философия, используя важнейшие взаимообуславливающие друг друга способности человека, веру и разум, столь различные инструменты постижения мира, всегда пыталась и пробует сегодня дать ответы, пусть и временные, неполные, на смысловые вопросы. Для этого же ей необходима интенция на запредельное для разума, не поддающееся обоснованию, взвешиванию и измерению.

Каким же образом можно охарактеризовать предмет философии, то есть то, на что направлен ее исследовательский интерес? Ведь, по сути, таким предметом могут быть любые вещи, явления, процессы нашего бытия — и материальные, и идеальные, и далекие, и близкие, и доступные для опытного изучения, и нет. Но мы уже отмечали, что по Пифагору философ — это не тот, кто просто зрит явленное, но тот, кто умозрит его, ищет в нем смысл, причины, закономерности и цели. *Поэтому предметом философии является многообразное бытие в аспекте его осмысления человеком как целостности, как единства, а главная цель философии — формирование представлений о всеобщих свойствах, связях, закономерностях окружающего нас мира.*

Структура философского знания

Как всякое целое, философию для лучшего понимания можно разделить на части, т. е. провести *анализ* изучаемого феномена. При этом не следует забывать о том, что простая сумма выделенных частей в совокупности никогда не будет являться самим целым, качественно отличающимся

от частей. В этом проявляется так называемый «эффект сборки»: например, никакая часть автомобиля не обладает тем новым качеством, которое присутствует у любого, даже самого старого исправного автомобиля — возможностью управляемо передвигаться. Поэтому, проведя анализ чего-либо, определив его структуру (строение), не нужно забывать о необходимости применения метода *синтезирования*, неотступно следующего за методом анализа с тем, чтобы снова объединить скрупулезно рассмотренные нами части в единое, уже лучше понимаемое целое.

Самое простое деление философского знания — дихотомическое, то есть деление надвое. Оно используется довольно давно и может быть применено к любой отрасли научного познания.

В философии выделяют:

1. *Теоретическую философию.*
2. *Практическую философию, или этику.*

Эти две части тесно взаимосвязаны. Первая существует для того, чтобы рационально-логически обосновать должный образ действий отдельного человека и общества, т. е. обосновать этические построения; вторая, собственно, вызывает к жизни первую, детерминируемая к этому смысловой обеспокоенностью мыслящего индивида. Так же как в нашей жизни мы не можем отделить мышление от действия², так невозможно разорвать теоретическую и практическую философии, которые, и это мы уже хорошо знаем, представляют собой единое целое.

Погружаясь в глубину философской структуры, мы можем в теоретической философии выделить:

1. *Онтологию (учение о «сущности сущего»), задачей которой является выяснение сущностных оснований бытия, обуславливающих его «единство в многообразии».*
2. *Гносеологию (учение о познании), призванную ответить на вопрос о возможности объективного познания бытия и в случае положительного ответа выработать средства его постижения.*

² Здесь возможно и возражение: зачастую человек «думает одно, говорит другое, а делает третье». Но ведь мы имеем в виду должное отношение мысли к действию, а не искаженное сиюминутными выгодами и потому неправильное. Святитель Григорий Нисский, к примеру, писал: «Скажу так: три характеристических принадлежности жизни христианина: действие, слово, образ мыслей. Началом всякого слова служит мысль; второе же место после образа мыслей занимает слово, выражающее звуком напечатленную в душе мысль; третье же место после ума и слова принадлежит деятельности, которая мыслимое переводит в дело» (Святитель Григорий Нисский. Избранные творения. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. — С. 47).

А в практической философии:

1. *Аксиологию (учение о ценностях).*
2. *Праксиологию (учение о действии).*
3. *Антропологию (учение о человеке).*

Конечно, и здесь мы не будем забывать об условности всякого деления. Во-первых, чистого выделения элементов философской структуры быть не может, оно является в большой мере абстрактным. Например, праксиология не может не быть и теоретической, а гносеология, хотя бы в частных случаях, но предполагает практику как критерий истинности. Во-вторых, вполне понятно, что, как части философского целого, выделенные элементы его структуры взаимообуславливают друг друга. Деятельность зависит от ценностных ориентаций, которые, в свою очередь, определяются отношениями к бытию и представлениями о его познаваемости. Однако и на систему ценностей, а значит, на онтологический и гносеологический элементы, оказывает влияние деятельность сторона общественной жизни. К тому же, нельзя отрицать и влияние теоретических концепций, формирующих онтологические и гносеологические мировоззренческие аспекты, как на ценностные системы, так и на общественную деятельность. Несомненно также взаимовлияние онтологии и гносеологии в рамках теоретического осмысления действительности. И, наконец, антропология как философское учение о человеке с необходимостью предполагает включение в нее всех выше выделенных элементов философской структуры.

Философское знание в своей европейской традиции развивается вот уже более двух с половиной тысяч лет. Вначале к философии относили все возможные области человеческого познания, которые впоследствии сформировались в самостоятельные науки. Рене Декарт говорил о древе познания, корнем которого является метафизика (читай: философия, которую очень долго так называли), стволом — физика, а ветвями — остальные прикладные науки. Ближе к нашему времени дифференциация прикладных наук чрезвычайно усилилась. Поддалась этому общему влиянию и философия, в лоне которой стали образовываться отдельные области, также постоянно множась — *философия науки, философия права, философия культуры, философия религии, философия техники, философия образования* и т. д. Но следует помнить, что все эти области не являются отдельными науками, а представляют собой лишь части философского знания, направленные на осмысление более конкретного предмета, выделяемого из целостного бытия.

В своем практическом воплощении философия не похожа на некоторую целостность, систему (в переводе с греч. — целое), но такой она и не мо-

жет быть в силу ограниченности возможностей человеческого познания и принципиальной субъективности последнего (ведь познает всегда человек, субъект, он же и судит о критериях истинности добытого научного материала). В истории философии возникало множество *философских учений*, логически связанных между собой воззрений того или иного мыслителя, и сегодня этот процесс не завершен. В случае если учения захватывают достаточно большое количество людей, которые становятся продолжателями своих учителей, развивающими их идеи, возникают *философские школы*. Если же школы в процессе развития идейных принципов множатся, часто конкурируя между собой, то появляются так называемые *философские течения*. Совокупность же определенных философских течений, которые сходятся в наиболее общих основоположениях, принято называть *философскими направлениями*. Философия как целое не есть простая совокупность различных философских учений, школ, течений и направлений. Все они, с одной стороны, представляют собой только ее части, с другой же — формируют ее целокупную качественность как философии. Старинная восточная мудрость утверждает, что к сияющей вершине истины ведет множество непохожих друг на друга тропинок. Большое количество разнообразных философских путей можно уподобить этим тропинкам. Одни ведут вверх, другие вниз, третьи в стороны, одни каменисты и круты, другие травянисты и пологи. Однако все они имеют одно начало — человеческое удивление неведомым и одну цель — Истину, все они подчиняются единым законам вечного продвижения к пониманию смысла мироздания.

Можно разными способами делить исторически формирующуюся философию и классифицировать ее элементы, при этом не следует забывать важное правило: соблюдение единства признака деления. А самым эффективным признаком типологизации в философии является подход мыслителей к тем или иным основополагающим философским вопросам. В качестве основных вопросов философии рассмотрим два³, относящиеся к теоретической ее области.

Основной вопрос философии в онтологическом аспекте можно сформулировать следующим образом: «Что первично: материальное или идеальное?». При этом под материальным будем понимать вещественно-зримое, объективно данное в ощущениях, а под идеальным — невещественное, умственно определяемое, но не фиксируемое прямо в физиологических ощущениях, например феномены деятельности человеческого сознания или

³ В принципе, таких вопросов может быть множество, все будет зависеть от предпочтений и вкусов того или иного философа.

некоторые сущности, не доступные чувственному опыту, однако опосредующие наше существование.

На этот вопрос, вполне ясно, возможны два варианта ответов:

- Первично материальное, а идеальное вторично. Так ответив, мыслитель примыкает к философскому направлению, получившему название *материализм*.
- Первично идеальное, а материальное вторично. Если этот вариант ответа ближе, то философ становится сторонником *идеализма*, широко развитого в истории философии и актуального сегодня. Внутри этого философского направления выделяют два вида идеализма: *объективный*, утверждающий о самостоятельном, независимом от человека существовании идеального, и *субъективный*, исходящий из предпосылки о первичности идеального как проявления сознательной деятельности человека-субъекта.

Но возможен в философии и другой подход — постановка встречного тезиса о корректности самой такой формулировки вопроса. Неправоммерно разделять во времени различные проявления вневременного единого бытия и относить их к первичным/вторичным. В философии, развивающей европейскую традицию, такой взгляд наиболее ярко выражен в позиции *идеал-реализма*.

А вот в индийской философии вопрос, сформулированный нами, вообще не ставится, поскольку в ней не признается ни временный, ни вневременный дуализм материи и духа: материя есть грубое проявление духа, дух — тонкая материя. При таком подходе постановка вопроса о первичности или вторичности одного и того же, действительно, абсурдна.

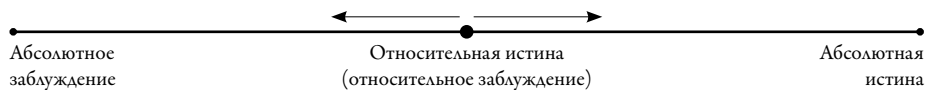
Основной вопрос философии в гносеологическом аспекте поставим так: «Возможно ли объективное познание действительности?».

Здесь также возможны два противоположных ответа:

- Бытие невозможно познать таким, каково оно есть само по себе, вне человеческой познавательной деятельности, а потому наши знания всегда субъективны, следовательно, лишены объективности. Эту позицию в философии называют *агностицизмом* (в переводе с греч. — «незнанием»), или *гносеологическим пессимизмом*, и она достаточно распространена и обоснована.
- Объективное познание окружающего мира вполне возможно. Такова позиция *гностицизма*, или *гносеологического оптимизма*.

Конечно, гносеологический оптимист вполне адекватно понимает невозможность абсолютного знания о действительности, если под ним понимать знание всего обо всем. Однако он утверждает, что наше относительное

знание постоянно приращивается и в качестве образного доказательства приводит так называемую шкалу истинности:



Обладание абсолютной истиной, как и впадение в абсолютное заблуждение — никогда не достижимые состояния. Но в любой конкретный момент своего индивидуального развития каждый человек или в определенный момент исторического развития любое общество находятся в пределах точки, которую можно назвать точкой (интервалом?) относительной истины или относительного заблуждения — кому как больше нравится. И общие процессы развития личности и общества свидетельствуют о движении последних по шкале истинности слева направо. Правда, и в отдельных случаях жизнедеятельности личностей, и в социогенезе часто встречаются примеры деградации, движения справа налево, но суммарный вектор направленности движения все-таки имеет тенденцию к приращению знания.

Итак, мы убедились, что философия является многогранным феноменом, а потому ее структура чрезвычайно сложна, ведь варианты типологизации элементов философского знания многообразны и во многом зависят от личностных предпочтений исследователя. Тем не менее, разные определения структуры не мешают философии быть целостным явлением, детерминирующим социокультурную жизнь народов и всего человечества.

Функции философии

Диоген Лаэртский приписывал Гераклиту высказывание о том, что «многознание уму не научает»⁴. Греческое «нус» — сложно переводимое понятие, оно имеет значение и «ума», «разума», и «мысли», «смысла», и «духа», во всяком случае, думается, гераклитовский «ум» следует отличать от нашего обычного восприятия данного слова. По мнению признанного авторитета в области античной философии и древнегреческого языка А.Ф. Лосева, «"ум" русский язык обычно понимает как теоретическую способность правильно и целесообразно мыслить. Но слово "разум" имеет уже некоторый новый оттенок, указывающий не только на теоретическое мышление, но и на способность практически пользоваться этим мышлением... Что же касается слова "мудрость", то, если прислушаться к общему

⁴ Антология мировой философии: Античность. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. — С. 30.

чувству русского языка, здесь имеется не просто практическая способность применять теорию, но уже и законченное владение такой теорией, которая умеет разбираться в действительности и целесообразно ее направлять». Философия есть «любовь к мудрости», «любомудрие», а «мудрость», «sophia», в свою очередь — «жизненно-оформленный ум, или ум, впитавший в себя уже заранее все возможные фактические ситуации, где он мог быть применяем»⁵. Таким образом, изучение философии — не просто очередное накопление и без нее объемного багажа знаний, но практическое умение (не только теоретическое умствование) применять знания, а для этого необходимо и мыслить самостоятельно, и иметь представление о том, как мыслили до тебя.

Считается, что без знания истории невозможна подготовка грамотного, образованного специалиста, и с этой дисциплиной мы начинаем достаточно подробно, с повторами знакомиться уже в средней школе. Однако, к сожалению, при этом забывается, что историю в классическом понимании, историю событийную, обуславливает история мысли. «Как человек мыслит, так он и поступает; какова ментальность, образ мышления народа, таковы и события его истории» — это положение можно считать аксиоматичным (не в частных случаях, где возможны исключения, а в общем, мысль есть детерминанта вектора направленности событийной истории). Поэтому изучение истории мысли, истории философии является необходимым элементом образовательного процесса, причем оно должно начинаться как можно раньше, желательно — вестись параллельно с освоением классической истории.

С сожалением констатируем, что сегодня ярко выражена тенденция узкого понимания образования, совсем в духе гераклитовского «многознания», только этим можно объяснить распространенное мнение о ненужности изучения гуманитарных дисциплин, в том числе и философии, в высшей школе. Но ведь личность, претендующая на то, чтобы стать образованной, непременно должна иметь четкое представление о философских проблемах, которое позволит ей самостоятельно и универсально мыслить. Образование следует понимать в более широком смысле, не просто как процесс обучения кого-либо чему-нибудь, но как постоянный процесс самосоздания человеком самого себя, своего образа, опосредуемый внешним воздействием со стороны конкретного общества. Любой социум, действи-

⁵ Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // А.Ф. Лосев. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. — М.: Советский писатель, 1990. — С. 206–207.

тельно, а не номинально желающий для себя будущности, образовательные проблемы должен выносить на первый план, поскольку все остальные — экономические, политические, внутренней и внешней безопасности, социальные, здравоохранения и пр. — в той или иной степени зависят от образов, персон, наполняющих конкретным содержанием все общественные институты, приводящих их в действие и совершенствующих по мере необходимости. Образование в широком и истинном смысле — взаимный процесс, требующий усилий как самого человека, так и всего общества, в нем следует принимать участие и самой личности, и семье, и школе, и профессиональным учебным заведениям, и различным дополнительным образовательным институтам, поскольку становление персонального образа не завершается с получением того или иного диплома, а продолжается на протяжении всей человеческой жизни.

В современном образовательном поле особенное внимание должно уделяться развитию творческого мышления каждого индивида. В процессе самообучения и внешнего обучения человек сможет ознакомиться с альтернативными религиозными, научными, философскими мировоззрениями, осуществить самостоятельный выбор собственных предпочтений.

Значимость изучения философии для гуманитарных специальностей вузов несомненна. Не менее важным является изучение философии в высшей технической школе. Современный инженер — это не только личность, формирующая основание общества будущего, не только технически грамотный практик, но и во многих случаях человек, осуществляющий научно-исследовательскую деятельность, последствия которой могут быть непредсказуемыми как для самого исследователя, так и для всего человечества, особенно в условиях техногенного мира. В связи с этим огромное значение имеет общее мировоззрение ученого, совершившего открытие, результаты которого могут быть (вернее, в истории развития техники — всегда бывают) одновременно и положительными, и отрицательными. Вопрос здесь ставится об ответственности, конечно, не только отдельной личности, но и всего научного и инженерного сообщества за свою деятельность, а представление об этой ответственности как раз и опосредовано глубиной мышления, умением философствовать.

Конечно, скептик может возразить: философствованию научить нельзя, зачем же излишне загружать студента, пусть профессию осваивает, гайки-шестеренки рисует, мол, философии, мудрости, которая с годами приходит, жизнь научит. А подкованный скептик и авторитетное мнение приведет о том, что одним из основных философских правил, известных со Средневековья, является следующее: «Вначале быть, потом действо-

вать, после этого философствовать»⁶. И с этим скептиком нельзя не согласиться, он прав, но прав лишь отчасти. Из вышеприведенного правила ни в коем случае не следует, что вообще не нужно изучать философию, учиться самобытно и свободно мыслить. Смысл его в том, что лишь философствование, опосредованное опытом деятельной жизни, становится цельным и значимым если не для человечества в целом, то для конкретной личности и ее окружения. Но способность к такому философствованию не придет с годами, если с юных лет не учиться самостоятельно мыслить, не интересоваться, что же думали наши предшественники по поводу возможных ответов на кажущиеся неразрешимыми, по крайней мере, однозначно, смысложизненные вопросы. Философия как дисциплина для изучения и умудренное жизнью, опытом философствование — не совпадающие, но взаимообуславливающие друг друга понятия.

Узкий специалист, пусть даже и очень талантливый в своей сфере, не может считаться достаточно образованным человеком (а полностью образованным быть и нельзя, поскольку временной интервал создания образа — вся жизнь), если он не постиг основных стадий процесса зарождения и развития человеческой мудрости, не увлекся изучением философии, без которого невозможно не только самостоятельное, но и грамотное мышление. Кроманьонец, как утверждают ученые, имел равные с нашим современником физиологические возможности мыслить, но, надо полагать, его философствование несколько отличалось, и отличалось, в первую очередь, недостатком транслирующегося от поколения к поколению опыта мышления. Именно последний накапливается и бережно хранится историей философии для того, чтобы посредством его интерпретации применительно к реалиям современности личность могла иметь возможность сформировать цельное и адекватное действительности мировоззрение.

Философия прочно укоренена в нашей жизни, обуславливая и обустроивая ее, пусть даже это мы не всегда замечаем. Она постоянно воздействует на социальную реальность через мышление индивидов и народов. «Функция — это существование, мыслимое нами в действии»⁷, — говорил И. Гете. В числе важнейших функций философии выделим следующие:

1. *Мировозренческая функция*, о которой уже достаточно сказано.
2. *Методологическая функция*. Метод в переводе с греческого означает «правильный путь» к чему-либо. Мы можем мыслить его в отношении

⁶ См.: Ильин И.А. Религиозный смысл философии // И.А. Ильин. Почему мы верим в Россию: Сочинения. — М.: Эксмо, 2006. — С. 112.

⁷ Философский энциклопедический словарь. — М.: ИНФРА-М, 1999. — С. 498.

к постижению истины, и тогда говорим об общефилософском, общенаучном или частнонаучном методе, а можем — в отношении к достижению индивидуальных или общественных практических целей, выделяя при этом социальные аспекты метода.

3. Воспитательно-образовательная функция. Не обеспечив адекватной трансляции философского опыта от поколения к поколению, невозможно говорить о росте культурного багажа народов, обуславливаемом принципами преемственности и развития знаний. В свою очередь, этот рост позволяет говорить о прогрессивном развитии человечества, которое прямо зависти от воспитания и образования личностей, составляющих общественный организм.

4. Познавательная функция. Сложность процесса приращения знания состоит в том, что вместе с ним прибавляется и незнание. В этом состоит известный «парадокс познания», который, если хорошо разобраться, вовсе и не парадокс, а самая прямая закономерность. Он выражается в том, что чем больше мы познаем, тем большего и не знаем. Рассказывают, что некий древнегреческий ученик заинтересовался, почему его учитель утверждал, что не знает гораздо больше своих учеников. Мучимый сомнениями, прилежный ученик подошел к учителю, совершавшему на песчаном пляже свой моцион, весьма способствовавший дискурсивному размышлению. В ответ на заданный вопрос мудрец начертил на песке две окружности — большую и маленькую, объяснив несмышленому ученику: «Большая окружность ограничивает область моего знания, малая — твоего, а весь пляж — это область нам неведомого. Так вот, длина моей окружности, означающая границу соприкосновения моих знаний с неведомым, много больше длины твоей окружности. Поэтому-то я и не знаю больше, чем ты». Вот так легко и образно древнегреческий мудрец перевел парадокс познания из разряда парадоксов в разряд законосообразных явлений, характеризующих мыслительные процессы. Философия не только позволяет человеку познавать окружающий его мир посредством обобщения и объяснения фактов реальности, но и раздвигает границы познавательной деятельности, открывая широкий горизонт ранее неведомого.

5. Эвристическая функция. Согласно легенде, Архимед, погрузившись в ванную, закричал: «Эврика (нашел)!», поскольку открыл неведомый ранее, но хорошо теперь известный нам закон. Интенция философского мышления к обобщению тривиальных фактов позволяет открывать скрытые от обыденного мировоззрения закономерности.

6. Идеологическая функция. Если под идеологией понимать социальное учение об идее (идеях), обуславливающее формулировку цели (целей) раз-

вития общества и опосредующее конкретные средства ее (их) достижения, то следует признать, что она играет определяющую роль в жизни любого сообщества. Идеологии бывают разные (христианская, коммунистическая, потребительская, индивидуалистическая и др.), но объединяет их принципиальная «ненаучность», объясняемая невозможностью строго доказательного обоснования идей, целей и средств, в истинность которых нужно просто верить. Любая идеология фундируется мировоззрением вначале немногих членов обществ, философски ее обосновывающих, затем принимается большинством, но уже в вульгаризированной форме.

7. Аксиологическая функция. Тесно связана с мировоззренческой и идеологической. Всякое общество, независимо от пространственных и временных его характеристик, нуждается в нормировании приемлемых ценностных предпочтений. Для этого же необходимо целостно-философское осмысление действительности.

Можно выделить еще множество функций философии, как то *гуманистическая, критическая, прогностическая, социальная* и прочие. Все здесь будет зависеть от того, на какой именно факт жизни природы, общества и человека мы обратим особенное внимание. Собственно, это множество потенциально бесконечно, ведь и сама философия обуславливает временные закрепления в общественном менталитете определенных штампов мышления и неперемненное дальнейшее изменение последних. Философия действует, постоянно развиваясь, значит, развиваются и ее функции, вернее, наши представления о них.

Для того же, чтобы выработать собственные представления о философии и ее функциях (а не только для того, чтобы получить хорошую оценку на экзамене), нам необходимо для начала внимательно ознакомиться с историей философии. Иногда приходится сталкиваться с мнением, что, поскольку философия есть мировоззрение по преимуществу, а люди разные, то и «философий» может быть бесчисленное количество. Такой взгляд на философское знание беспочвенен. На самом деле, несмотря на разнообразие оригинальных философских учений, число основных принципиальных положений философии ограничено и может быть при соответствующем желании строго учтено. Если представить исторически развивающуюся европейскую философию в образе коллективного мыслителя, то можно охарактеризовать его как Субъекта, страдающего приступами амнезии и напроочь забывающего некоторые фундаментальные философские истины, благо периодически наблюдается и процесс анамнесиса, припоминания, и тогда давно забытое старое выдается за новое. Наша задача — познакомиться с основными историческими концепциями с тем, чтобы сформировать свое, умудренное опытом тысячелетий личностное мировоззрение.

Глава 1

Философия древнего мира

От мифа — к философии

Мифологическое мировоззрение, как считает большинство исследователей, было свойственно человечеству на заре его истории. Однако необходимо отметить, что сегодня все более часто встречается точка зрения, в соответствии с которой процесс мифологического творчества всегда был характерен для человеческого мышления, продолжается он и в наши дни (достаточно вспомнить мифы о расовом превосходстве, о возможности построения коммунизма в отдельно взятой стране, о непогрешимости народных вождей и т. д.). Думается, вполне допустимо проведение параллели между древней мифологией и мифотворчеством наших дней. Но следует помнить, что цели сегодняшних создателей мифов, в основном прагматические или идеологические, и древних авторов все же во многом различаются.

Что такое миф? В словаре Брокгауза и Ефрона читаем: «МИФ, греч., древнее предание и повествование о божествах, обладающих сверхчеловеческой силой, героях, в котором в конкретной форме выразились верования и все вообще мирозерцание древних народов»⁸. Древняя мифология являлась, прежде всего, образно-художественным способом объяснения мира, осмысления происходящих в нем процессов. Важно отметить, что окружающий первобытного человека мир представлялся ему в значительной мере однородным, он еще не выделял себя из природной сферы. С подобным пониманием слитности человека и Космоса мы с вами встретимся как при изучении античной философии, так и при рассмотрении последующих философских систем.

При помощи мифов объяснялось устройство вселенной, человека и общества, при этом мифотворцы мыслили чувственными образами, общие, абстрактные понятия им мало были свойственны. Путем антропоморфизации олицетворялись явления окружающей природы, создавались *пантеоны* высших богов и *пандемониумы* духов, природных стихий, ландшафтных божеств. Особенно важно подчеркнуть, что мифологические системы древних народов утверждали систему ценностей, регулирующую нормы поведения членов конкретного общества. В целом древнюю мифологию

⁸ Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь: Современная версия. — М.: Эксмо, 2003. — С 379.

можно рассматривать как форму познания окружающего мира, в качестве синкретического целого содержащую необходимые для социальной жизни религиозные, философские, политические и прочие сведения.

Первые религиозно-философские системы, во многом явившиеся развитием систем мифологических, зародились в конце IV тыс. до н. э. в земледельческих поселениях Египта и Месопотамии. В основном эти религии не выходили за рамки политеизма, хотя были и исключения (напр., попытка фараона Эхнатона утвердить в Египте веру во всемогущего Атона, животворящего солнечного бога, в одиночку создавшего все части мироздания). Цивилизации Древнего Востока достигли значительного уровня развития, о чем свидетельствует множество сохранившихся памятников той эпохи. Можно говорить о зарождении в них предфилософского знания. (Известно, что многие философы Древней Греции проходили обучение у ближневосточных и египетских жрецов.) Однако первые шаги по систематизации философских знаний, по их оформлению в рациональное мировоззрение наметились в I тыс. до н. э. в Древних Индии, Китае и Греции.

Мифология — это мировоззрение ранних обществ. Для современного человека мифы представляются сказками, вымыслом. И действительно, мифы становятся сказками, когда в них перестают верить. Но для древнего человека они были частью реальной жизни, а события, в них описанные, воспринимались им как то, что было на самом деле. Мифы являлись священной историей рода, в мифологическом прошлом были заложены основы всего его миропредставления, и только благодаря этому род мог существовать. Таким образом, мифы для наших предков были такой же реальностью, как для нас — научные теории. С помощью того и другого человек интерпретирует происходящие в мире процессы, ориентируется в нем.

Главной функцией мифа было даже не объяснение происхождения мира, а регулирующая функция, указания на то, кто что должен делать и почему: кто в мире главный, кто властвует, кто подчиняется, какие боги и за что отвечают, к какому богу следует обращаться в том или ином случае. С точки зрения мифологии важнейшим знанием о мире является знание воли предков или богов, так как от последних исходит веление делать что-то или, наоборот, запрет на определенные действия. Возможно рассмотрение родовой общины с мифологическим мировоззрением как иерархической структуры, подобной армейской. Действительно, многие правила взаимоотношений в армии и родовой общине совпадают, в них жизнь индивида подчинена предписаниям и запретам (табу), смысл которых во многих случаях рационально не выясняется и, тем более, не обсуждается, а единственным ар-

гументом подчас является: «Так надо, так принято, так делали до тебя, изволь выполнять». «Каждый имеет право на свою долю еды и на поддержку и защиту своих. Все отвечают за каждого и каждый за всех. Ценят тех, кто готов жертвовать собой ради других, верность и преданность. Нельзя быть слабым, нельзя быть не таким, как все, нельзя быть жадным и трусливым, надо делиться со всеми, нельзя быть эгоистом. Надо выполнять положенное и подчиняться старшим»⁹.

Древнеиндийская философия

В истории индийской философии возможно выделение трех периодов:

1. Ведический — XV–V вв. до н. э.
2. Классический — V в. до н. э. — X в. н. э.
3. Индуистский — с X в. н. э.

В середине II тыс. до н. э. в Индию стали вторгаться воинственные кочевые племена ариев, принесшие с собой новые для коренных жителей религиозные воззрения, содержащиеся в Ведах («знание», «ведение»). Вся последующая религиозно-философская литература Древней Индии связана с толкованием ведических канонов. Согласно традиции, вся ведическая литература делится на следующие группы:

- ▶ Самхиты (сборники гимнов, из которых самый древний — «Ригведа», остальные Веда — Веда напевов «Самаведа», Веда жертвоприношений «Яджурведа» и Веда заклинаний «Атхарваведа» — заимствуют стихи из «Ригведы»).
- ▶ Брахманы (продолжение Вед, каждая Брахмана относится к определенной Самхите).
- ▶ Араньяки и Упанишады (дополняют как Самхиты, так и Брахманы).

Как видно, вся структура Вед в конечном счете определяется содержанием Самхит, в первую очередь — «Ригведы», представляющей собой попытку древних ариев постичь тайны бытия. Модель мира в этой самой ранней Веде космоцентрична, все подчинено закону круговращения Вселенной («Рита» — ход вещей, букв. «двигаться»). Концепция *Риты* является организующим началом индийских религиозно-философских представлений, в соответствии с этим законом в мире царит незыблемость и справедливость.

Упанишады считаются собственно философской частью ведического канона, они написаны разными авторами, часто неизвестными, в разное

⁹ Голубинцев В.О., Данцев А.А., Любченко В.С. Философия для технических вузов. — Ростов н/Д.: Феникс, 2003. — С. 38.

время и на разные темы. В Упанишадах демифологизируется понимание Космоса, внимание акцентируется, прежде всего, на проблеме взаимосвязи *Атмана* и макрокосма *Брахмана*. Брахман является абсолютной первоосновой, субстанцией всего существующего, началом и концом всех вещей, он неизменен, но всякое изменение основано на нем. Атман же — жизненный дух, понимающийся и как субъективное психическое начало, и как универсальный принцип жизни, абсолютная душа. Взаимообусловленность Брахмана и Атмана выражается монистической трактовкой Бытия в Веданте: «*Все есть Брахман, и Брахман есть Атман*».

В этике Упанишад основное внимание уделено взаимоотношению человека и всеобщей субстанции Атмана — Брахмана, из которой человек вышел и в которую возвратится. Космологическая идея круговращения Ригведы трансформировалась в представление о «*колесе сансары*» — процессе вращения, переселения душ, регулирует который закон *Кармы* («*деяния*»), своеобразный закон сохранения моральной энергии, прообразом которого является идея Риты. Каждому человеку от рождения дана его *дхарма* (нравственно-социальное установление жизни), обусловленная, прежде всего, его деяниями в прошлых воплощениях. Будущая жизнь конкретного индивидуума (его следующее воплощение в человеке более высокого общественного положения или в зооморфной оболочке) целиком зависела от выполнения им его дхармы. Таким образом, принадлежность человека к определенной *варне* (к брахманам — жрецам, кшатриям — воинам, вайшьям — купцам, земледельцам, ремесленникам или к низшей варне — шудрам) релятивизировалась: «сегодня — царь, завтра — шудра», и наоборот.

К числу основных понятий ведической этики относится также *мокша*, принцип освобождения от цепи перевоплощений, развитый в концепции *нирваны* буддизма. Согласно учению Гаутама Сиддхартхи, ставшего Буддой («Просветленным»), человеку необходимо осознать и принять «Четыре Благородные Истины»:

1. Жизнь — это страдание.
2. Причиной всякого страдания является желание.
3. Чтобы страдания прекратились, следует избавиться от желаний, для чего необходимо: вести добродетельную жизнь в соответствии с законами правильного поведения (не убий, не причиняя никому вреда, не кради, не лги, не прелюбодействуй, не употребляй дурманных разум напитков и т. д.) и правильного знания (самоуглубление и внутреннее самосозерцание — медитация), что позволит человеку постепенно достичь просветления, вырваться из бесконечной череды перерождений и достичь *нирваны* — состояния покоя и блаженства.

Следует отметить, что в процессе исторического развития характернейшей чертой индийской философии становится ее иррациональность, методологически основанная, прежде всего, на интуитивном погружении во всеобщее сознание, на внутреннем сопряжении со всем существующим, на преодолении иллюзии («*майи*») окружающего мира для постижения абсолютного бытия. Заинтересованность в основном внутренним самосовершенствованием человека делает индийское религиозно-философское мировоззрение *асоциальным*, и этим, прежде всего, объясняется то, что на протяжении всей своей долгой истории (вплоть до середины XX в.) Индия не являла примеров крепкой централизованной государственности.

Иначе обстояло дело с генезисом глубоко социальной китайской философии, главной темой которой являлись взаимоотношения между обществом и человеком, и, соответственно, на первом месте в размышлениях китайских философов стоит рационалистическая этика.

Философия Древнего Китая

В VI–V вв. до н. э. из лоно стихии архаических культов и неупорядоченных религиозных и космологических представлений в Древнем Китае появляется даосизм, который сегодня вместе с буддизмом и конфуцианством входит в так называемую «Сань цзяо» — триаду основных китайских учений.

Первым даосским мыслителем традиционно считается Лао-цзы («Престарелый мудрец»), полумифический создатель «Дао-Дэ цзина», «Канона Пути и Благодати», ставшего первоисточником даосизма. Центральным понятием учения Лао-Цзы является *Дао* — единое первоначало всего сущего и одновременно Закон изменения вещей. Если в конфуцианстве (учении Кун Фу-цзы, возникшем практически одновременно с даосизмом) Дао представляет собой Путь нравственного совершенствования и правления на основе нравственных норм, то у Лао-цзы это понятие, сохраняя и названное значение, расширяется, космологизируется. Весь мир есть разворачивание Дао, Пути, и каждая вещь, доходя до предела своего созревания под действием Дэ («Благодати», «Благой Силы Пути»), снова возвращается в глубину первопринципа Дао. По Лао-цзы главной целью мудрого человека является задача не сходить с Пути, не нарушать первозаданной красоты естественности своего бытия и бытия Вселенной, ему следует чувствовать Дао и подчиняться ему. При этом мудрецу необходимо придерживаться *принципа «недеяния»* («у вэй»), под которым, впрочем, не понимается бездействие или пассивный покой, а имеется в виду отказ

от нарушения законов собственной природы, отказ от субъективной целеполагающей деятельности во имя включенности в единый поток бытия.

Религиозная проблематика не входила в сферу интересов конфуцианства, посвященного по преимуществу этико-политическим вопросам. В основе этого учения лежит, прежде всего, идея гармонии принципов личного нравственного самосовершенствования и деятельности по упорядочиванию государства в целях создания соответствующего древним образцам идеального общества. Конфуцианство, во многом воспринявшее традиционный для Китая культ предков, рассматривало государство как большую патриархальную семью, в которой монарх должен занимать место полновластного главы рода. Немаловажную роль в социальном учении Конфуция (европеизированное Кун Фу-цзы) и его последователей играло учение о «благородном муже» — «цзюнь-цзы», способном проявлять в Поднебесной пять качеств — гуманность («жэнь»), долг-справедливость («и»), ритуальное благоговение («ли»), мудрость («чжи») и искренность («синь»). В конфуцианстве важнейшей формой гуманности-человечности считалась сыновняя почтительность («сяо»), лежащая в основе семейных, а значит и государственных отношений.

Древневосточная религиозно-философская мысль, несмотря на разнообразие идей и мнений, в целом представляет собой уникальный феномен, и сегодня во многом определяющий менталитет и образ жизни народов Востока. Однако необходимо признать, что современная техногенная цивилизация основана на рационалистической парадигме мышления, зародившейся в Древней Греции и трансформировавшейся в современное научное мировоззрение.

Натурфилософия Древней Греции

Античная философия развивалась в течение целого тысячелетия, поэтому для детального рассмотрения уместно будет прибегнуть к ее периодизации, не забывая при этом, что любое деление всегда является условным и зависит от выбранного признака. Мы при выборе признака деления воспользуемся логико-хронологическим подходом:

I период — натурфилософия, или досократовская философия (VI–IV вв. до н. э.);

II период — классическая, или аттическая философия (V–IV вв. до н. э.);

III период — эллинистическая, или эллино-римская философия (III в. до н. э. — VI в. н. э.).

Обычно начало античной философии связывают с именем Фалеса Милетского (ок. 625–547 гг. до н. э.), а конец — с декретом византий-

ского императора Юстиниана о закрытии философских школ в Афинах (529 г. н. э.). Вся философия античного периода проникнута духом древнегреческой мысли, значение которой для современной науки необычайно велико, ибо, как отмечает Бертран Рассел, «почти все гипотезы, господствующие в современной философии, первоначально были выдвинуты греками. Их богатая воображением изобретательность в абстрактных вопросах едва ли может быть переоценена», древних греков можно считать «родоначальниками теорий, которые при всем своем первоначально довольно младенческом характере оказались способными к сохранению и развитию в течение более двух тысячелетий»¹⁰.

Древнегреческих натурфилософов, прежде всего, интересовал вопрос: «Из чего все?», они занимались поисками первоэлемента, субстанции (того, что не нуждается для своего объяснения в чем-либо другом). Вследствие первоочередной нацеленности «досократиков» на изучение природы их часто называют «физиками» (от греч. *physis* — природа), или «физиологами». Рассмотрим основные положения некоторых философских школ, определивших направление развития древнегреческой мысли.

Милетская школа. До нашего времени дошли сведения, хотя и фрагментарные, о трех мыслителях, представлявших эту школу. Фалес, считающийся основателем не только милетской школы, но основоположником греческой философии и европейской науки вообще, известен как математик, астроном и политический деятель, один из «семи мудрецов» Древней Греции (другие, согласно Платону, — Клеобул из Леандоса, Периандр из Коринфа, Питтак из Митилены, Биант из Приены, Хилон из Лакедемона и Солон из Афин). Фалес происходил из знатного финикийского рода, много путешествовал, учился геометрии в Египте и стремился применить полученные знания на практике. Фалес впервые в Греции попытался найти физическое начало без посредства мифов. Он утверждал, что «*все из воды*», тем самым отвергая мифологические представления о происхождении мира, а также придерживался гилозоистической (от греч. *hyle* — вещество и *zoe* — жизнь) точки зрения, в соответствии с которой жизнь является имманентным свойством материи, а сущее есть одушевленное и само по себе движущееся.

Ученик Фалеса Анаксимандр возвысился до идеи бесконечности миров, первоосновой сущего он полагал *апейрон* — беспредельную субстанцию, у которой части могут изменяться, однако как целое она остается неизменной (заметим, что это уже абстрактное понятие, а не чувственно данный

¹⁰ Рассел Б. История западной философии. — СПб.: Азбука, 2001. — С. 75.

природный элемент). Апейрон не доступен чувственному восприятию, но, тем не менее, умопостигаем.

По мнению третьего представителя милетской школы, Анаксимена, началом всего является *воздух*, поскольку он бесконечен и легко изменяем. Все вещи путем сгущения и разрежения образуются из воздуха или становятся им. Он полагал, что Земля имеет форму круглого стола, объемлемого воздухом. Анаксимен вызывал в древности большое восхищение, большее, чем Анаксимандр, несмотря на то, что последний придерживался более приемлемых для наших дней взглядов на Вселенную (Земля — цилиндр, Солнце превосходит ее в 28 раз, миров — множество и т. д.). Анаксимен оказал значительное влияние на пифагорейцев и многие последующие философские школы (хотя Пифагор считал, что Земля шарообразна, атомы придерживались относительно нее взглядов Анаксимена).

«Милетская школа важна не своими достижениями, а своими исканиями. Эта школа была вызвана к существованию благодаря контакту греческого духа с Вавилонией и Египтом. Милет был богатым торговым городом; благодаря сношениям Милета со многими народами первобытные предрассудки и суеверия в этом городе были ослаблены... Философские построения Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена следует рассматривать как научные гипотезы, и они редко испытывают на себе какие-либо неуместные влияния антропоморфных стремлений и нравственных идей».

Чтобы уяснить всю важность достижений милетских мудрецов для последующего развития рационалистического знания, следует осознать качественное своеобразие поворота человеческого мышления от мифологических воззрений с их полифонией начал и иррациональностью, с их богами, действующими произвольно и субъективно, к философскому осмыслению мироздания, к полаганию объективного единства мира, доступного теоретическому осмыслению.

К сожалению, никаких произведений Фалеса не сохранилось, и мы можем лишь вслед за Аристотелем предположить, почему он в качестве основы бытия выбрал именно воду:

1. На Земле вода наиболее распространена.
2. Вода необходима для порождения и поддержания жизни.
3. Вода в античной мифологии обладала особой мистической ролью (к примеру, нерушимой клятвой богов была клятва водами священной реки Стикс).

Также уместно будет отметить, что в греческом языке эпохи Фалеса слово *hudos* (вода) означало не только H_2O в современном понимании, но

применялось и для обозначения любого жидкого вещества. И рождением действительно новой идеи была мысль Фалеса о том, что различия между вещами обусловлены преобразованиями воды, ее переходами из жидкого состояния в твердое или огненное (газообразное). Для потомства сохранилось также утверждение Фалеса о том, что магнит имеет душу, потому что двигает железо. Слово «душа» («психе») не имело в те времена сегодняшнего значения сознательного «я», для Фалеса «психе» означало лишь источник движения, внутреннюю силу, его «жидкая материя» была в какой-то степени живой, и этим объяснялись все изменения и действия, происходящие в природе.

Однако нам неизвестно, каким образом, с точки зрения Фалеса, происходило возникновение всего сущего из единого первоисточника — воды. По-видимому, именно последний аспект не удовлетворял современников Фалеса, так как естественным путем из наблюдаемой в реальности воды может возникнуть лишь лед и пар, вопрос же о механизме других превращений Фалес оставил открытым. В связи с этим его близкий друг и ученик Анаксимандр утверждал, что первоначалом мира не может быть ни одно из чувственно воспринимаемых природных веществ, а только беспредельная, незримая и бестелесная субстанция — апейрон. У Анаксимандра мы также находим и первые размышления о возникновении мира из первоначала, в целом остающегося неизменным (изменяются лишь его части). Мир возникает в результате разделения противоположных составных элементов и объединения друг с другом однородных элементов. Апейрон вполне мог отождествляться Анаксимандром с образом серого тумана или темной дымки на закате. Об этом нам свидетельствует факт кажущегося регресса мысли у последователя Анаксимандра, Анаксимена, казалось бы, отступившего от прогрессивного абстрактного понимания субстанции.

Анаксимен считал, что все изменения в мире происходят в результате конденсации или разрежения плотности единой для всего мира субстанции, которую он назвал «аэр», воздух. То, что такой гениальный человек мог считать такое понимание материи шагом вперед, вначале нас озадачивает (ведь разница его представлений и мыслей Фалеса о субстанции, казалось бы, самая незначительная). Однако следует учитывать, что во времена Анаксимена воздух не считался «телесным», только через 50 лет греческие ученые выяснили, что воздух занимает определенное место в пространстве и способен оказывать сопротивление другим телам. Кроме того, Анаксимен мог выбрать воздух в качестве субстанции и потому, что в те времена это понятие содержало в себе также идею дыхания, души, дающей жизнь, поэтому признание воздуха основой вещей подразумевало связь между жизнью и материей. И если, как мы выяснили, апейрон вполне мог представляться Анаксимандру

серым туманом, то понятно и почему слово «аэр» могло показаться Анаксимену более точным обозначением субстанции без определенных свойств.

Интересна также предложенная Анаксименом модель вращающегося мира: более плотные и тяжелые клочья сжатого вещества собираются в центре вращающегося вихря, а более легкое вещество выталкивается к его краям. Состояние всей этой системы постоянно изменяется, поскольку нагревание и охлаждение изменяют плотность ее отдельных участков. Эта вихревая модель — система природы, которая не нуждается в душах или богах, а представляет собой только движущуюся материю, вот только в ней не прояснен вопрос о начале движения.

Пифагор (VI в. до н. э.), теорема которого о соотношении длин гипотенузы и катетов в прямоугольном треугольнике известна из школьного курса, также был озадачен проблемой поиска субстанции, и исходной его позицией была следующая: «Все есть число». Все явления Космоса, считал он, пронизаны удивительной количественной согласованностью, гармония Вселенной обусловлена математической пропорциональностью, мерой и числом. Поскольку же ничего не существует без формы и меры, то число стало у Пифагора принципом самих вещей и того порядка, в котором они представляются в мире. Числом также является и душа, она бессмертна и переселяется в разные тела, находясь в вечном круговом движении как часть бессмертного Космоса.

Позиция Пифагора и его последователей, пифагорейцев открывает совершенно новый путь для античной философии, в основе его учения лежит уже не какая-либо, пусть и почти абстрактная, субстанция, а число, рассматривающееся в качестве всеобщей сущности вещей. Величайшей заслугой пифагорейцев явилось то, что они в религиозно-мистической форме (пифагорейский союз был построен на принципах, весьма близких установкам египетских жреческих орденов) впервые осознали особый характер теоретического знания вообще и математического в частности. Религиозный культ числа у пифагорейцев представлял собой, прежде всего, удивление человеческого разума, узревшего нетленный, абсолютный характер математических истин, аксиом и теорем, обладающих неподвластным времени бытием и позволяющих человеку приобщиться к вечности, хотя бы мысленно.

По свидетельству Аристотеля, специфические для пифагорейцев философские идеи можно свести к двум фразам:

1. «Числа — это вещи».
2. «Вещи — это числа».

Первая из этих фраз расширяет понятие реальности («вещественности») за пределы идеи милетцев о материальности бытия, вторая утверждает, что математические формулы можно использовать для объяснения физического мира.

Подобно тому, как милетцы под большим впечатлением оттого, что открыли физику, считали материю единственным ключом к познанию природы вещей, пифагорейцы под впечатлением от открытия математики считали, что она и есть вся философия. Эти два предположения поставили перед последователями проблему примирения формы и материи, поскольку и та, и другая явно претендуют на роль составных частей мира.

Эфесская школа. Гераклит (ок. 530–470 гг. до н. э.), прозванный за неясность для современников изложения своей системы Темным, в качестве мировой субстанции принимал *огонь*: «Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим». Гераклит говорил об относительности мироздания («Ослы золоту предпочли бы солому»), о текучести и неповторяемости всех вещей и явлений («В одну и ту же реку нельзя войти дважды», «На входящих в ту же самую реку набегают все новые и новые воды»), о борьбе противоположностей, и вместе с тем об их единстве («И добро, и зло одно», «Следует знать, что борьба всеобща, что справедливость в распре, что все рождается через распрю и по необходимости»). Позиция Гераклита в религиозном отношении пантеистична, Бог для него скорее воплощение космической справедливости, предотвращающее возможность завершения борьбы противоположностей полной победой одной из сторон («Не понимают, как расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и лиры»).

Следует отметить, что, несмотря на свою веру в бесконечное изменение («Все течет, все изменяется»), Гераклит допускал все же нечто постоянное, ведь субстанциальный огонь никогда не умирает, весь мир всегда «был, есть и будет вечно живым огнем». Однако постоянство вечно изменяющегося огня есть скорее постоянство процесса, но не постоянство субстанции. Понятие же о вечном постоянстве, противоположности бесконечной длительности приходит только с Парменидом.

Учение и вся жизнь эфесского мудреца Гераклита была, по сути, вызовом здравому смыслу. Наследник царского престола, он в юности отрекся от него и, удалившись от мира, посвятил весь свой досуг наукам. Учение Гераклита

изложено в его главном, к сожалению, дошедшем до нас лишь частично, труде «О природе», содержащем большое количество метафор, притч, аллегорий и загадок. Даже величайшие умы прошлого открыто признавались в далеко не полном понимании смысла многих утверждений философа. По свидетельству Диогена Лаэртского, Сократ, ознакомившись с произведением Гераклита, бросил фразу: «То, что я понял — гениально, чего не понял, наверное, тоже». «Темнота» высказываний Гераклита была неизбежным следствием парадоксального характера его учения, которое опиралось на вызов здравому смыслу, а потому для него не открывалось. В основе этого учения лежало признание присущей окружающему человека чувственному миру противоречивости. Без сомнения, Гераклит вывел философию на новый уровень, обогатив ее не просто новым учением материалистического или формалистического типа, а новым измерением. Чем, к примеру, был для Гераклита «пир» — огонь, просто ли первовеществом, как у милетцев? Нет, скорее в образе огня он обозначал одновременно и напряжение, приводящее к гармонии, и огромное количество энергии, текущей через реальный мир. Для Гераклита важнее всего была не материя, а присущая ей энергия. Очень долгое время Гераклит оставался «темным» для потомков, не представляющих себе чистую энергию в отрыве от материальной вещи, и только сравнительно недавно стали признавать физику процесса, в которой физической реальностью является не материя, а энергия. Когда человеческий разум околдовывается механическими моделями или математическими выкладками, когда он забывает о конкретных фактах изменений, борьбы и неповторимости единичного, являющихся основой опытно известного нам мира, тогда возникает необходимость в появлении прорицателей, подобных Гераклиту, напоминающих нам, что аккуратный космос (греч. «порядок») наших моделей и уравнений есть не совсем тот мир, в котором мы существуем.

Элейская школа. Парменид, центральная фигура этой школы, жил примерно в одно время с Гераклитом и выдвинул противоположный ему принцип: *ничего не изменяется*. Парменид полагал, что окружающее нас множество чувственных вещей — иллюзия, истинное же бытие — бесконечное и неделимое «Единое». Для утверждения неизменности бытия Парменид прибегал к следующей аргументации:

«Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует.
Ибо ведь без бытия, в котором ее выраженье,
Мысли тебе не найти...»¹¹.

¹¹ Антология мировой философии: Античность. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2001. — С. 53.

То есть и мышление, и речь требуют реальных объектов вне себя, а поскольку мы можем мыслить вещь или говорить о ней в любое время, то все, что можно помыслить, о чем можно говорить, должно существовать всегда, причем не изменяясь, не возникая и не уничтожаясь. Надо отметить, что в философии, видимо, это первый пример аргументации от мысли и языка к бытию мира.

Зенон Элейский (ок. 490–430 гг. до н. э.), ученик и последователь Парменида, стремился подтвердить «его учение о единстве и неподвижности бытия диалектическими аргументами, показывая, что противные ему обычные представления о множественности и движении распадаются во внутренних противоречиях»¹². Против множественности Зенон привел следующую аргументацию: если все состоит из многого и сущее реально делится на обособленные части, то каждая из этих частей оказывается одновременно и бесконечно малой (так как имеет вне себя бесконечное множество прочих частей), и бесконечно большой (ибо сама по себе может и далее делиться до бесконечности). Если же предположить, что многое, то есть частицы всего, не имеют величины и поэтому неделимы, то вновь приходим к противоречию, ведь все оказывается равным ничему (сложение нулей даст ноль).

Внутренние противоречия понятия о движении ярко выявляются в знаменитых апориях (от греч. «логическое затруднение») Зенона, наиболее известными из которых являются следующие:

1. «Дихотомия». Прежде чем преодолеть стадий (около 180 м), бегуну необходимо пробежать половину его, чтобы пробежать половину, нужно преодолеть половину половины, и так до логической бесконечности (если, конечно, признавать реальность делимости сущего). Однако невозможно пробежать или коснуться бесконечного количества точек в конечное время, значит, бегун никогда не достигнет финиша, более того, никогда не стартует.

2. «Ахиллес и черепаха». Быстроногий Ахиллес никогда не сможет догнать черепаху, так как всякий раз при значительной скорости своего бега и медлительности черепахи и при всей незначительности разделяющего их расстояния стоит лишь Ахиллесу ступить на место, которое перед тем занимала черепаха, последняя несколько продвинется вперед, а поскольку пространство бесконечно в своей делимости...

3. «Стрела». Летящая стрела в каждый момент движения занимает определенное пространство, в пределах которого не изменяет своего по-

¹² Философский словарь Владимира Соловьева. — Ростов н/Д.: Феникс, 1997. — С. 136.

ложения, т. е. покоится. Таким образом, все движение можно разложить на моменты покоя, а из нулей движения нельзя составить положительную величину. Снова внутреннее противоречие.

Аргументация Зенона направлена, прежде всего, не на доказательство отсутствия движения (для опровержения этого оппонент Зенона поднялся и стал ходить)¹³, а на утверждение о невозможности помыслить это движение. Для элеатов же истинное бытие могло быть только мыслимым бытием, поскольку они придерживались *панлогистических* воззрений, считая Бытие — сущее и Мышление — Логос — космический Разум тождественными. Для элеатов характерно различие «бытия по мнению», чувственно-внешней реальности, и «истинного бытия», которое доступно лишь философскому разуму.

Родоначальником школы элеатов считают полуполюгендарного странствующего поэта-философа Ксенофана, в основу своих построений положившего тезис о божественном всемогуществе, из которого следовало:

1. *Бог может быть только один, в противном случае он не будет всемогущим.*
2. *Бог повсюду одинаков, иначе одна его часть была бы могущественнее другой.*
3. *Из «одинаковости» Бога следует, что он имеет форму самой совершенной фигуры — шара.*
4. *Бог неподвижен и неизменен, так как высшему совершенству некуда двигаться и незачем изменяться.*

Понимаемое так божество становилось у Ксенофана тождественным всему мирозданию. Такой Бог никогда не смог бы возникнуть, так как, по утверждению философа, из ничего ничего не возникает, а если уж нечто есть, то оно есть всегда. Центральная категория философии Парменида, бытие, весьма похожа на созданный Ксенофаном образ всемогущего Бога: бытие также едино, неподвижно, вечно, неизменно и шарообразно. И, самое главное, такое бытие — сверхчувственно, недоступно восприятию органами чувств, человек может познавать его только с помощью своего разума, своей мысли, отстраненной от всего чувственного. В соответствии с этим утверждением Парменид и формулирует свое панлогистическое положение о тождестве бытия и мышления. Для характеристики же представлений об окружающем

¹³ «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» (А.С. Пушкин. Движение. 1825).

видимом и слышимом мире Парменид вводит категорию «мнение», выражающую некоторое промежуточное состояние между знанием и незнанием. Органы чувств могут быть лишь источниками мнения, подлинное же знание возможно только о вечном, неизменном, едином бытии, доступном разуму.

Следует отметить, что воззрения двух последних рассмотренных нами философских школ (эфесской и элейской), несмотря на кардинальное различие основных положений («Все течет, все изменяется» и «Ничего не изменяется»), приводили к общему выводу о невозможности истинного познания чувственного мира, к агностицизму. Для Гераклита всякое познание есть знание о прошедших состояниях вещей, явлений и процессов, для элеатов мир видимых вещей не истинен, сущность бытия лишь умопостигаема. Разумеется, создавшееся положение не могло устраивать философов, направленных в своем поиске на рациональное осмысление действительности. Попытка преодоления создавшегося гносеологического кризиса была предпринята древнегреческими атомистами.

Атомизм проявился, прежде всего, как движение античной мысли к унификации первооснов бытия. Множественные первоначала других античных мыслителей Левкипп, Демокрит (V в. до н. э.) и их последователи сводили к атомам (греч. «неделимые»). Атомисты старались примирить логику доводов элеатов и очевидные факты движения и изменения, они выявили «ахиллесову пяту» апорий Зенона — бесконечное деление. Существует предел любого деления, и этот умопостигаемый предел — атомы. Таким образом, парменидовское бытие они уменьшили до атомов, обладающих неизменными формами и размерами, а гераклитовские изменения свели к хаотическому движению атомов в пустоте.

Атомисты последовательно придерживались материалистических и детерминистических воззрений. Реальность им представлялась как бесконечное множество различных атомов и беспредельная, не имеющая ни верха, ни низа, ни конца, ни края пустота, в которой они носятся, сталкиваясь, сцепляясь и разъединяясь. Восприятие и мышление суть физические процессы, от вещей, слагающихся из атомов, истекают своего рода флюиды, проникающие в наше тело и воздействующие через органы чувств на атомы души. Такие качества вещей, как теплота, вкус, цвет есть результат восприятий наших органов чувств, однако тяжесть, плотность и твердость — реальные свойства самих объектов. Существование богов не отвергалось, но они, с точки зрения атомистов, представляли собой высшие существа, также состоящие из атомов.

Как видим, теоретический разум Античности оказался в непростом положении: как только он начал осмысливать свои же возможности и границы, возникла парадоксальная ситуация. С одной стороны, элеаты настойчиво требовали от человека отказа от пребывания в чувственном мире, с другой, — концепция всеобщей противоречивости Гераклита не могла вести к оптимистической познавательной позиции. Атомистическая философия и представляла собой попытку примирения выводов элеатов с чувственным, многообразным и изменчивым миром. Важно понять, что предпосылки появления атомистических представлений в Античности носили не естественнонаучный, а философский характер. Ведь по своей истинной сути сконструированный в размышлениях мудрецов атом был свернутым в точку вечным, неизменным и нерасчлененным бытием элеатов. Однако у последних вечность и неизменность оказывались как бы по ту сторону нашего подвижного и множественного мира, эту пропасть и стремились преодолеть атомисты.

Демокрит ввел в свое учение представление о реальности пустоты, и этот вывод о бытии небытия представлял собой противоречащий принципам рационально организованного мышления вывод, на что оппоненты указывали атомистам в первую очередь: «Если мы говорим, что небытие (пустота) есть, то впадаем в явное противоречие — как может быть то, чего нет по определению». Но наличие небытия как конкретной реальности, заполняющей собой промежутки между атомами, вытекало из основного тезиса атомистов — о дискретности бытия. В отличие от Гераклита, открыто провозглашавшего парадоксальность своего учения, внутренняя противоречивость атомистической философии оказывалась сокрытой вследствие замены строго философского понятия небытия вполне приемлемым для обывденного сознания термином пустоты.

Во второй половине V в. до н. э. натурфилософским системам, частично рассмотренным нами, было противопоставлено скептическое софистическое движение. Софистом (букв. «мудрецом», а по смыслу — «учителем мудрости») называли человека, добывающего средства к существованию с помощью определенных познаний, передаваемых другим людям за условленную плату. Софисты сосредоточили свое внимание, прежде всего, на социальных вопросах, причем представляется немаловажным их выделение из сферы природного, естественного, сферы искусственной, социальной, в которой истинно лишь то, в чем удалось убедить современников (к искусственной, условной сфере они относили все общественные обычаи, традиции, религии, социальные институты и т. д.). Софисты обучали приемам убеждения, при этом вопрос об истинности доказываемых положений ими не ставился.

Наиболее значительной фигурой софистики был Протагор, утверждавший, что «человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют». Софисты «могли, подобно современным адвокатам, показать, как защищать или оспаривать то или иное мнение, и не заботились о том, чтобы защищать свои собственные выводы... Софисты были готовы следовать за доказательством, куда бы оно их не вело. Часто это приводило их к скептицизму. Один из софистов, Горгий, утверждал, что ничего не существует, а если что-либо и существует, то оно непознаваемо, и даже если существует и познаваемо для кого-либо одного, то он не может передать свое знание другим»¹⁴.

Как видим, многочисленными школами софистов была намечена переориентировка древнегреческой философской мысли, первоочередное внимание к изучению физического мира сменилось преобладающим интересом к социальному миру, к этике. И сколько бы ни спорили Сократ, Платон и их последователи с софистами, этот спор все же сводился к общему вопросу о том, что представляет собою человек.

Важно отметить, что школа софистов была первой школой, ознаменовавшей собой всецело новый вектор философских исследований, поворот к осмыслению человека, важнейшей причиной которого стало развитие демократических начал в жизни афинского полиса. Успех в обществе зависел теперь не столько от положения и личных качеств, сколько от способности публично и адекватно донести до слушателей свои мысли, убедить их в собственной правоте. Поняв важность искусства убеждения, софисты не обошли стороной и вопрос о возникновении нашего знания, о критериях его истинности. Впервые в мировой истории предметом осмысления стал не просто мир, а отношение к нему человека, причем для софистов субъект являлся не менее значимым для познания, чем мир как предмет исследования. От состояния и возможностей познающего человека, а не только от объективных свойств окружающего мира во многом зависят итоги познавательного процесса.

Развивая свои представления, софисты разработали особые приемы спора, основанные на скрытых логических ошибках, благодаря чему владеющий этими приемами человек получал возможность доказать практически все, что угодно. Для нас сохранились некоторые из этих «софизмов»:

- 1. То, что ты не потерял, ты имеешь. Ты не потерял рога. Значит, ты имеешь рога.*
- 2. Вор никогда не хочет приобретать дурное. Но приобретение*

¹⁴ Рассел Б. История западной философии. — СПб.: Азбука, 2001. — С. 119.

- хорошего — хорошее дело. Значит, и вор желает только хорошего.*
3. *У этого пса есть дети, значит он отец. Но это твоя собака, поэтому она — твой отец. Ты ее бьешь, следовательно, ты бьешь своего отца и ты — брат щенят.*

Как видим, эти софизмы построены с нарушением формально-логических правил, несколько позже обоснованных Аристотелем, и на первый взгляд ошибка очевидна. Но следует учесть, что приведенные софизмы использовались для обучения. Если же требовалось действительно в чем-то убедить слушателей, то логическая ошибка надежно пряталась в витиеватой и часто довольно долгой речи.

Главным итогом деятельности софистов оказался этический релятивизм, то есть полное отрицание возможности существования объективных общественных нормативов. Отвергая старые принципы и освобождаясь от отживших свой век предрассудков, софисты не предлагали ничего взамен. Поэтому в духовной атмосфере эллинского мира возникла необходимость в постановке вопроса о разумных и объективных критериях добра и зла, и эта задача была выполнена легендарным мудрецом Сократом, одной из наиболее ярких и трагичных личностей в истории не только античной, но и мировой философии.

Классический период древнегреческой философии

Сократ (469–399 гг. до н. э.). Воззрения Сократа явились поворотным пунктом в развитии древнегреческой философии. Сам Сократ ничего не писал, мотивируя это, во-первых, тем, что с книгой нельзя поспорить, а, во-вторых, утверждая, что зафиксированная мысль мертва и не может изменяться в соответствии с дальнейшими рассуждениями автора. О жизни и философии этого мыслителя мы можем судить в основном только по рассказам его сподвижников и последователей, Платона и Ксенофонта.

Сократом была в совершенстве разработана диалектика как учение о нахождении истины посредством спора, начинающегося с иронии, сомнения и завершающегося рождением истины («майевтикой», дословно — повивальное искусство). В центр своего философствования Сократ поставил человека, знаменитое изречение на стене храма в Дельфах «Познай самого себя» стало его философским принципом, а главной целью философии — восстановление авторитета истины, поколебленного софистами. Сократ в своей принципиальной бедности оставался верным истине, преданной софистами из-за славы и денег, он не претендовал на всезнание, подобно последним, наоборот, утверждал, что знает то, что ничего не знает, а потому ближе к истине, чем те, кто утверждают, что знают, а в действительности, как и он, ничего не знают.

Сократ не занимался изучением природы, он говорил, что горожане могут его научить большому, нежели местности и деревья. В философии мыслителя ярко выражена этическая направленность, причем Сократ считал, что добродетели человека можно научить, зло происходит от незнания добра. Вся жизнь Сократа, и даже смерть, являются воплощением в делах его этических принципов, непоколебимым соблюдением им моральных устоев и неудержимым стремлением к истинности и добродетели. Сократ, по мнению Г. Гегеля, «представляет собой не только в высшей степени важную фигуру в истории философии, и, может быть, самую интересную в древней философии, а также всемирно-историческую личность. Ибо главный поворотный пункт духа, обращение его к самому себе, воплотился в форме философской мысли. Из глубины веков споры, размышления, идеи из сокровищницы его сохраненного наследства несут нам образ мудрого Сократа, который, хотя и посмеивался над глупостью людей, но любил и уважал их»¹⁵.

На первый взгляд кажется парадоксальным, что Сократ, часто оппонировавший софистам, тем не менее, с воодушевлением приветствовал их тотальный критицизм. Дело здесь в том, что Сократу импонировало нежелание софистов следовать каким-либо авторитетам, кроме авторитета собственного разума, но его категорически не устраивал негативный результат их исследований. Критика и сомнение, по Сократу, — лишь начало пути, далее же необходимо должна следовать выработка позитивных и устойчивых представлений. Как же объективно их выработать и где гарантия, что в случае, если даже это удастся, новые представления не станут так же неистинны, как и предшествующие и со временем не канут в небытие? Выход, найденный Сократом, был гениален и вместе с тем прост: в любой человеческой душе изначально заключены вечные и неизменные истины, выражающие как законы материального бытия, так и этические принципы. И чтобы выявить эти априорные истины души, следует познавать не относительный мир мнений, а самопознавать себя. Но откуда же, в таком случае, в душе, надо полагать, даже новорожденного, появляются истинные идеи? И здесь Сократ находит ответ, причем ответ этот является не просто данью религиозным воззрениям, а в первую очередь есть логически необходимый вывод: существует реальный мир чистых сущностей, идей-эйдосов, в котором душа находится до рождения и созерцает не органами чувств, но очами разума, высшие истины мира, которые впоследствии она будет припоминать в своей земной жизни.

¹⁵ Цит. по Спиркин А.Г. Философия: Учебник. — М.: Гардарики, 2004. — С. 53.

Итак, и истина, и добро, и красота существуют, вот только знание о них можно получить не из наблюдения внешнего мира, порождающего мнение (в этом Сократ солидарен с элеатами), а лишь при помощи разума, осуществляющего беспредпосылочное рассуждение («анамнесис», припоминание). В соответствии с этим, по Сократу, должно измениться и назначение учителя — не обучение готовым знаниям («доксам», мнениям), а помощь ученику в самопознании собственной души, в которой он и должен отыскать высшие истины. Объявив каждого человека способным к построению истинной этической системы (в которой зло есть лишь незнание добра), Сократ положил начало моральной философии. Однако возникновение морального сознания влечет за собой противоречивые последствия. С одной стороны, развитие морали есть акт духовного возвышения человека, обретения им чувства личной ответственности, осознания себя уникальным творческим началом. С другой стороны, вызревающий вместе с моралью дух свободы приводит к критицизму, формирует у людей скептическое отношение к законам и заповедям прошлого. Последнее обстоятельство не способствовало однозначному восприятию Сократа в Афинах: многие его почитали чуть ли не как божество, но немало афинян видели в нем прямую угрозу государственным устоям. Мыслитель был обвинен и приговорен к смерти. Но, имея возможность избежать казни, Сократ не изменил собственным моральным принципам и отверг предложения организаторов побега, ведь если бы он скрылся и остался жить, то преступил бы закон (тот самый закон, в нарушении которого он был обвинен), а только через неукоснительное соблюдение закона гражданами и существует любое государство. Не соблюсти закон — значит поднять руку на родной город, давший жизнь и воспитание. Придя к такому выводу, Сократ отказался от побега и с потрясшим всех хладнокровием выпил чашу с ядом.

Платон (427–347 гг. до н. э.) — ученик Сократа, настоящее имя — Аристокл (Платон — прозвище, «широкоплечий»). Центральной темой философии Платона является учение об идеях. Еще Сократом высказывалась мысль о том, что идеи являются умозрительными сущностями, безусловными образами бытия, совпадающими с безусловным образом мышления. У Платона, по Владимиру Соловьеву, мы имеем «возможность трех главных способов разумения идей: 1) Идеи суть общие родовые понятия, то, что потом в схоластике называлось *universalia*; например, то общее, что все прекрасные отдельные предметы имеют между собой, есть идея прекрасного, или сама красота, т. е. тождественная себе чистая мысль о прекрасном... 2) Идеи суть действительные первообразы данных в являемом мире предметов или особые качественные реальности, отличающиеся от

чувственных вещей вечностью, неизменностью и высочайшим превосходством во всех отношениях. Созерцая эти идеи (в этом смысле), Божество, как Димиург (Зиждатель), творит по ним, как по образцам, чувственные вещи, или сам, или через подчиненные ему творческие силы... 3) Идеи суть безусловные умопостигаемые нормы или первоначала достойного существования, достаточные основания для определения положительной качественности всего существующего, вечные пределы всякого бытия с трех главных сторон — этической, логической и эстетической. Идея идей есть добро, или благо, или благодать — безусловная норма всякого достоинства вообще, отождествляемая Платоном с Божеством в абсолютном смысле; из нее в правильном порядке проистекают все остальные идеи»¹⁶.

Мир идей, по Платону, первичен по отношению к миру вещей, более того, он может существовать даже независимо от вещей (для образного понимания своей системы Платон приводит аналогию с людьми, прикованными без движения в пещере лицом к стене и спиной к выходу: тени на стене пещеры, доступные созерцанию узников, — мир вещей, реальные объекты за спиной, отбрасывающие эти тени, — мир идей). *Идеи, с одной стороны, вызывают к жизни определенные вещи, с другой, — являются пределом их становления.* Платон рассматривал идеи как нечто, обладающее самостоятельным и изначальным по отношению к чувственному бытию существованием, он «удвоил» бытие, а это и составляет суть объективного идеализма.

В соответствии с учением об идеях Платон выстраивал и другие части своей философской системы. Его космология основана на понятии о *Мировой душе*, деятельном начале творчества, связывающем умопостигаемый мир идей с чувственным миром вещей (таким образом, возникновение и развитие Космоса происходит через отношения Демиург — Мировая душа — Тело мира).

Учение об идеальном государстве, идея которого также наличествует в идеальном мире, Платон строит на основе «естественного» трехчастного деления человеческой души (разумная; аффективная, раздражительная или страстная сторона; и вожделеющая, чувственная). Поскольку каждая из трех частей души по-разному развита у людей, он предлагает путем выявления доминирующей части определять принадлежность человека к тому или иному классу. «Разумной части души соответствует класс правителей или кормчих, их собственная добродетель есть мудрость — нормальное общество управляется философами. Сердечной (аффективной)

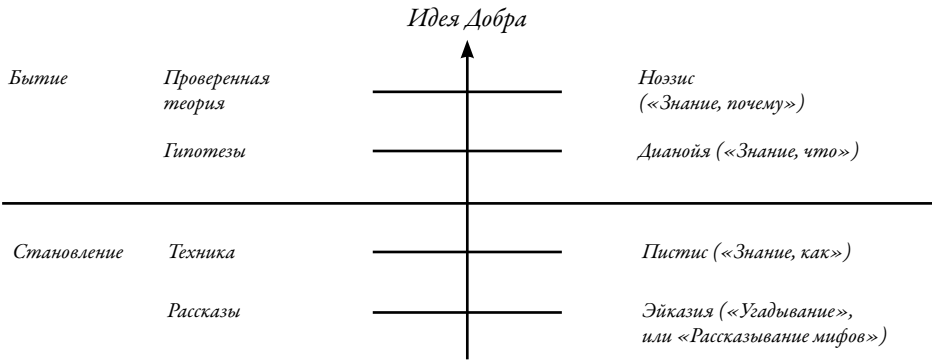
¹⁶ Философский словарь Владимира Соловьева. — М.: Инфра-М, 1999. — С. 386–387.

энергии соответствует класс государственных стражей, охранителей и защитников, т. е. военное сословие, которого особая добродетель есть мужество. Наконец, чувственным вожделениям в человеке соответствует в обществе класс людей, занятых физическим трудом, для удовлетворения материальных нужд и потребностей своих и всего общества; добродетель этого класса есть сдержанность или умеренность»¹⁷.

В основанной Платоном Академии обучалось множество философов, она просуществовала вплоть до VI в. н. э., учение Платона было востребовано последующими философскими школами в самые различные эпохи, не потеряло оно своей актуальности и сегодня.

Одним из важнейших достижений Платона стало обоснование того, что любое знание не сводится к совокупности данных наших органов чувств. Например, то, что видимый нами предмет имеет белый цвет, мы узнаем не из ощущений, утверждает философ, ибо само по себе раздражение глаза не может быть воспринято ни в качестве белого, ни в качестве красного цветов. Только сравнивая получаемое световое ощущение с априорно имеющейся в душе идеей белизны, человек может распознать в цвете предмета белый цвет. Причем подобный процесс имеет место в любом акте познания окружающего мира. Таким образом, отличие процесса познания предмета от его чувственного восприятия является наличие в душе некоего предшествующего знания. Наблюдение материальных предметов может дать только толчок процессу познания, но самостоятельно создать знание не способно, поэтому мир знания с неизбежностью превращается у философа в некий самостоятельный мир эйдосов-идей.

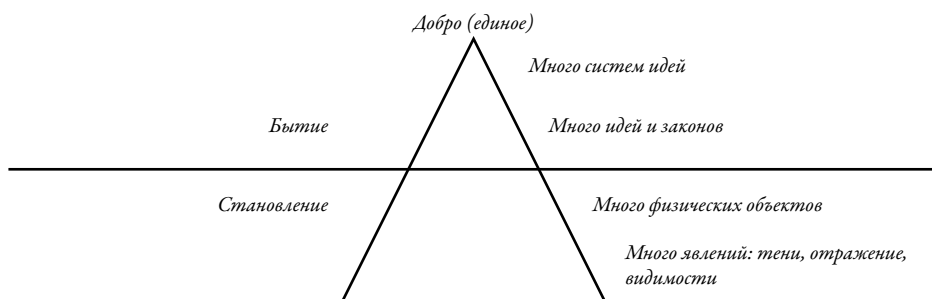
В Древней Греции понятие «знание» имело множество оттенков, любопытна «иерархия» знаний («Разделенная линия»), построенная Платоном в работе «Государство», которую можно представить следующей схемой:



¹⁷ Философский словарь Владимира Соловьева. — Ростов н/д.: Феникс, 1997. — С. 388.

Виды знаний расположены в порядке их «ясности» (истинности): наименьшим образом истинные — внизу, наибольшим — сверху. «Идея Добра», венчающая эту структуру, объясняет, как виды знаний совмещаются друг с другом, составляя единое целое.

Основываясь на вышеприведенной иерархии знаний у Платона, последователи этого философа для объяснения платонизма часто приводили следующую схему, в которой треугольник является другим способом изображения четырех уровней реальности, постигаемых различными формами знания, которые отмечены на «Разделенной линии», но в отличие от однолинейной диаграммы, треугольная предполагает также то, что мы движемся от множества к единой реальности:



Свою гносеологию Платон применял и к построению идеального государства, и это можно показать следующим образом:

Интеллектуальные способности	Развитая часть души	Роль в обществе
НОЭЗИС	Разумная	Правители
ДИАНОЙЯ	Аффективная	Воины
ПИСТИС	Вожделеющая	Работники

(Схемы приводятся из книги Брамбо Роберта С. Философы Древней Греции. — М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2002. — С. 189–247.)

Модель государства Платон строит в строгом соответствии с раз и навсегда принятыми теоретическими предпосылками, с принципами, которые были положены в основу его системы, в частности эта модель граничит с цинизмом — отсутствие собственности (у правителей и стражей), невозможность создания семей, «евгеника» в деторождении, раздельное воспитание и т. д. Однако следует помнить, что модель Платона идеальна, она не требует обязательного и строгого воплощения в жизнь. Идеал нужен человеку, как звезда, указывающая путнику дорогу в темную ночь, но не заменяющая ему фонаря в руке.

Философ понимал, что даже при удачной попытке построения идеального государства в форме «аристократии» (правления лучших) рано или поздно правители совершат ошибку в подборе женихов и невест, в результате новое поколение будет уже явно уступать предшествующим по своим умственным и физическим задаткам. Правителям станет не под силу соблюдать прежний порядок, как следствие, возникнут раздоры, которые решаются мирным компромиссом — установлением частной собственности, что послужит началом инволюции государственных форм, рассматривающихся Платоном как последовательное искажение, деградация идеального государственного устройства.

Вначале в целях поддержания порядка в условиях частной собственности правление будет передано благородным воинам, этот тип государственного устройства Платон назвал «тимократией». Активная завоевательная деятельность воинов неизбежно приведет к накоплению трофейных богатств в руках отдельных лиц, и растущее имущественное расслоение общества приведет к захвату власти наиболее богатыми гражданами — к «олигархии», к обществу непрерывных социальных конфликтов, возрастающих по мере количественного роста лишенного собственности населения. Неизбежным итогом этих процессов станет восстание народа и установление следующей формы правления — «демократии». И подобно всем предшествующим формам, демократия, в свою очередь, погибнет не в силу случайных стечений обстоятельств, она окажется обреченной уже в момент своего рождения, ее погубят не внешние факторы, а составляющий ее сущность принцип свободы. Развитие последней приведет к состоянию всеобщего хаоса и беспорядка, естественным выходом в этой ситуации окажется «тирания», рассматриваемая мыслителем в качестве последней и наиболее искаженной формы государственности.

Философия Платона сыграла огромную роль в истории философии. Учение о самобытном существовании идей, независимых от человека и предшествующих его мышлению, явилось источником одного из основных направлений мировой мысли — объективного идеализма, с позиций которого окружающий человека мир существует самостоятельно и объективно, однако в своем бытии является производным от сотворившей его, предшествовавшей ему по времени и по существу идеальной деятельности Бога (у Платона — Демиурга).

Аристотель (384–322 гг. до н. э.) — ученик Платона, по ряду принципиальных позиций расходившийся со своим учителем, но, по сути, продолживший его учение. Будучи конкретнее, эмпиричнее Платона, Аристотель

призывал перейти от оперирования «вторыми сущностями», общими идеями, к единичному бытию вещей, преодолеть разрыв между миром чувственных вещей и миром идей. По мнению философа, материя объективна, она несотворима и неуничтожима, не возникает из ничего, не уменьшается и не увеличивается количественно. Однако материя сама по себе пассивна, она есть лишь возможность возникновения вещей, чтобы превратить эту возможность в действительность, материя должна быть «оформлена». *В чувственном мире нет материи без формы, равно как и формы без материи.* Всякая вещь необходимо должна иметь *четыре причины*:

- ▶ материя, или субстрат;
- ▶ форма, или сущность;
- ▶ действующая причина;
- ▶ целевая причина (причем и действующая, и целевая причины определяются формой, эйдосом).

Весь мир, по Аристотелю, представляет собой *иерархию уровней сущего*: материя как чистая потенция, возможность бытия, далее — единичное бытие вещей, являющихся единством формы и содержания (неорганические образования, мир растений, царство животных, человеческое общество). На вершине иерархической лестницы — Эйдос эйдосов, Первоум, Перводвигатель, Демиург — чистая форма, актуальность без примеси потенциальности.

Аристотель известен как систематизатор и классификатор древнегреческой науки, создатель *формальной логики*. Им были выделены и проанализированы основные философские категории (фундаментальные понятия), такие как сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие и страдание.

В своем *социально-философском учении* Аристотель описывает три типа государств, в зависимости от количества правящих (один, несколько или большинство): если в целом деятельность государства направлена к достижению общей пользы, то это — монархия, аристократия и полития, правильные формы правления; если же деятельность государства направлена к достижению блага немногими, то формы правления становятся неправильными — тирания, олигархия и демократия.

По мнению Аристотеля, каждая вещь непременно должна иметь как материальную причину (вещество, из которого она сделана или рождена), так и формальную (план, структуру, количество и порядок частей, являющиеся границами для материального вещества). Милетцы в своих поисках натолкнулись на материальную причину, пифагорейцы — на формальную. Традиции этих школ развились, соответственно, в атомизм и платонизм. Ари-

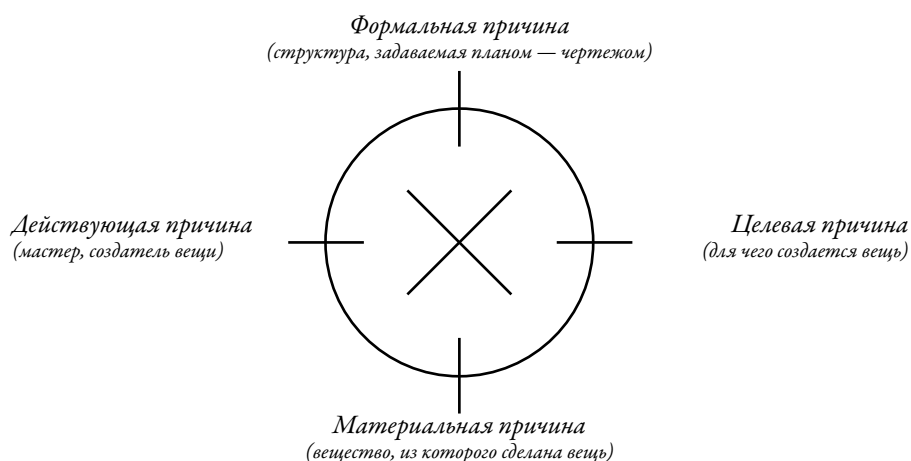
стотель поставил своей целью примирение двух явно противоположных друг другу школ, материалистической и формалистической.

Вспомним учение Платона об идеях и зададимся вопросом — а так ли уж сильно расходились позиции учителя и ученика? У Платона идеи — это «парадигмос», образцы, вызывающие к жизни вещи, которые стремятся стать причастными, подобными идеям, то есть идеи являются одновременно и действующими (порождающими), и формообразующими причинами (по Аристотелю). Но идеи у Платона являются также пределом становления всех вещей, конечной его целью. Таким образом, у Платона мы находим все четыре аристотелевские причины вещей. И действующая, и целевая причины у Аристотеля, как и у его учителя, определяются формой, эйдосом. Существенное различие с учением Платона проявляется у Аристотеля в приближении идей к единичным вещам, эйдосы у него «спускаются с небес» и становятся сущностями каждой конкретной вещи.

Аристотель явился величайшим систематизатором идей древнегреческой философии, его обобщения применялись к пониманию действительности на протяжении более чем двух тысячелетий, во многих аспектах не теряют они своей актуальности и сегодня. Характер современной науки во многом был определен теми методами исследования и правилами логических умозаключений, которые были впервые сформулированы гениальным мыслителем и развиты его преемниками.

Попробуем применить принцип четырех причин к искусственным, естественным и социальным «вещам», развев схему, предложенную Робертом Брамбо в отношении четырех причин Аристотеля в зоологии¹⁸:

1. Искусственная вещь, допустим, стол:

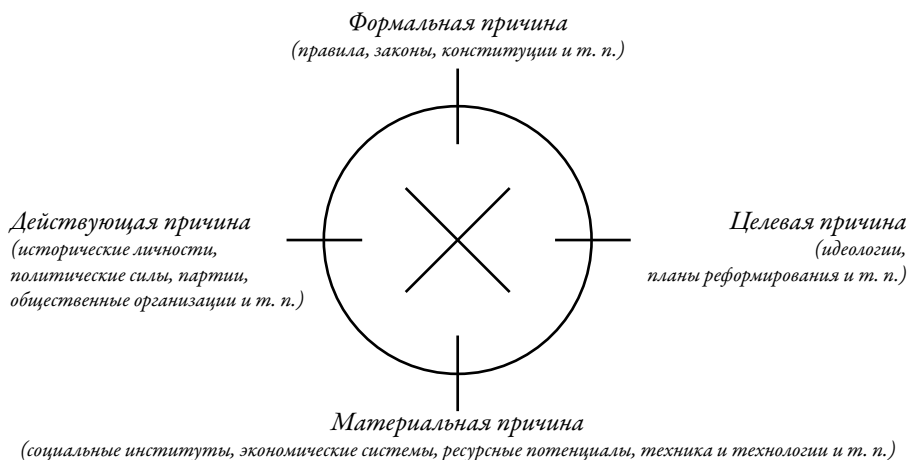


¹⁸ См.: Брамбо Роберт С. Философы Древней Греции. — М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2002. — С. 248–297.

2. Естественная вещь, скажем, биологическая особь:



3. «Социальная вещь», например, государство:



Как видим, «правильность» государства (сбалансированность причин) зависит от множества субъективных факторов, быть может, поэтому Аристотель не строил идеальных государственных моделей, а занимался анализом возможных государственных моделей и классифицировал их относительно «правильность» и «неправильность».

Учение Аристотеля о причинах вещей с неизбежностью ставило его перед вопросом — а что же в самом начале предшествует всем причинам, являющимся лишь звеньями цепи причинно-следственных связей, или, иначе, что является первопричиной? Статусом перводвигателя в его философии наделяется Бог — существо, не скованное никакими пределами, налагаемыми на конечные вещи законами бытия. Решившись прервать бесконечный

причинно-следственный ряд и поставив вопрос о начале движения, философ пришел к неизбежности наделения этого начала такими свойствами, которых нет во всех остальных видимых предметах. Бог не имеет тела и органов чувств, поэтому он не может познавать материальные единичные вещи, что, по Аристотелю, является признаком высшего совершенства: временные и случайные вещи не стоят божественного познания. Мысль Бога — это «мысль, мыслящая сама себя», т. е. созерцающая вечные идеи в системной взаимосвязанности. Хотя Аристотель и называл часто первичный двигатель Богом, мы видим, что это не совсем тот Бог, которого почитают верующие, не личность и не сверхмогущественное антропоморфное существо.

Философия Аристотеля стала вершиной древнегреческой философии, ее высочайшим аккордом. Символично, что Аристотель был учителем Александра Македонского, завоевания которого сделали доступной греческую культуру для множества средиземноморских и восточных народов. (Впоследствии римское завоевание еще более расширило ареал воздействия культуры эллинов.) Начался новый период в истории античной философии.

Эллинистическая философия

Заключительный период развития античной философии назван эллинистическим, иногда его называют еще эллинско-римским. Почему? Завоевания Александра Македонского носили характер не только военной экспансии, они способствовали, с одной стороны, усвоению греческой культуры другими странами и континентами, с другой — приобщению эллинов к мудрости Востока, в результате чего оформился специфический феномен *культуры эллинизма*. Когда исторические обстоятельства изменились, и Греция вместе со всем эллинистическим миром подчинилась Риму, это не сказалось пагубно на эллинизме, напротив, многие его элементы были восприняты и даже развиты. Эллинистическая (эллинско-римская) культура, неотъемлемой частью которой является философия, пройдя в течение многих веков стадии своего расцвета и упадка, завершается даже не падением Рима в результате нашествия варваров, а несколько позже, то есть уже в VI в. нашей эры, когда в Афинах была закрыта Академия Платона, а европейская история окончательно и бесповоротно вступила в новую культурную эпоху, в эпоху Средневековья.

Иногда считают, что в эллинистический период философия имела явно выраженный *эkleктический характер*. Видимо, в таком утверждении есть некоторая доля истины, но не следует забывать при этом, что именно в это

время были систематизированы многие разрозненные до этого идеи, построены цельные философские системы, обобщены знания в различных областях человеческой деятельности.

Философию этого периода обычно подразделяют на два этапа: философию *раннего эллинизма* (III в. до н. э. — III в. н. э.), к которой относят такие течения философской мысли как кинизм, стоицизм, эпикуреизм, скептицизм и др., и философию *позднего эллинизма*, выраженную, прежде всего, в учении неоплатонизма.

Киники. Этимологически название этого течения связано с Киносаргом, холмом в Афинах, на котором Антисфен, ученик Сократа, проповедовал последователям опрощение жизни, основанное на идеале безграничной духовной свободы индивида, предполагающем демонстративное пренебрежение ко всяким социальным институтам, обычаям и установлениям культуры. (По другой версии, название происходит от греч. «собака», поскольку Антисфен считал, что жить следует просто, «подобно собаке»). Киники презирали роскошь и стремление к наслаждению, осуждали рабство, призывали к упразднению государства, частной собственности и брака. Очень характерно предание о том, что Александр Македонский перед своим походом пришел к Диогену, кинику, жившему в бочке и отличавшемуся умом и безразличием к материальным благам, препятствующим моральной свободе, известному своими экстравагантными манерами. После долгой беседы Александр спросил Диогена, не хочет ли он от него какой-либо милости, на что тот ответил: «Отойди и не заслоняй мне свет Солнца!» Свита полководца громко рассмеялась, Александр же резко обернулся к ней и произнес: «Если бы я не был полководцем, я хотел бы быть Диогеном».

«Учение Диогена никоим образом не было тем, что мы теперь называем "циничным", как раз наоборот. Он пламенно стремился к "добродетели", в сравнении с которой, как он утверждал, все земные блага ничего не стоят. Он искал добродетель и моральную свободу в освобождении от желания: будьте безразличными к благам, которыми одарила вас фортуна, и вы освободитесь от страха... Диоген считал, что Прометей был справедливо наказан за то, что принес человеку искусства, породившие сложность и искусственность современной жизни... Лучшее из учений киников перешло к стоицизму — вообще неизмеримо более полному, совершенному и законченному философскому учению»¹⁹.

¹⁹ Рассел Б. История западной философии. — СПб.: Азбука, 2001. — С. 292–293.

Философствование как образ жизни, пример которого был подан Сократом, восприняли и киники, однако их образ жизни знаменит своим скандальным эпатажем. В кинизме отчетливо выражена критическая составляющая, приводящая к идее отказа от социальности, которая выражалась в нравственной позиции киников: «Без общины, без дома, без отечества». Можно сказать, что именно к кинизму восходит современная идея космополитизма, апология «гражданина мира». Латинская калька названия школы легла в основу современного термина «цинизм», который отражает лишь эпатирующую сторону кинической философии. Но откровенное глумление над культурными нормами не было самоцелью в кинизме. К примеру, в этом учении счастье понималось как добродетель не в смысле внешней благопристойности, но в качестве внутреннего достоинства, когда «судьбе противопоставляется мужество, закону — природа, а страстям — разум» (Диоген Синопский).

О позиции киников ярко свидетельствуют дошедшие до нас высказывания его представителей:

«Лучше быть варваром, чем эллином, и животным, чем человеком».

В ответ на реплику: «Тебя всехвалят» — «Боюсь, не сделал ли я чего дурного?».

«Я предпочел бы безумие наслаждению» (Антисфен).

«Родина моя — бесчестье и нищета» (Кратет).

Аргументирование своих просьб подаяния у статуй: дабы «приучить себя к отказам», ведь «люди скорее подадут калекам, каковыми и сами могут стать, нежели мудрецу, каковыми им никогда не стать».

В ответ на напоминание о том, что соотечественники осудили его скинуться: «А я осудил их остаться дома».

Реакция на гордое представление Александра Македонского: «Я — великий царь Александр» — «А я — собака Диоген» (Диоген Синопский)²⁰.

Стоицизм свое название получил от греческого слова «стоя», обозначающего портик, галерею с колоннами, где учил афинский философ Зенон из Китиона, основатель этого течения. К числу его последователей относятся такие исторически известные личности как Плутарх, Цицерон, Сенека, Марк Аврелий и др. Стоики, характеризуя различные свойства человеческой души, особое внимание уделяли феноменам воли, терпения, самообладания. Вселенная представлялась им единым живым существом, тело мира образованным из огня, воздуха, земли и воды, а его душа — огненно-воздушной пневмой. В мире все события предопределены роком, фату-

²⁰ См.: История философии: Энциклопедия / Под. ред. А.А. Грицанова. — Минск: Интер-прессервис; Книжный Дом, 2002.

мом, судьбой. Идеалом поведения мудреца для стоиков было сохранение им состояния спокойствия, душевной безмятежности (*атараксии*) в любых жизненных коллизиях. Судьбу не следует проклинать и пытаться изменить, ее нужно любить.

Все люди, по представлениям стоиков, являются гражданами Космоса как мирового государства, стоический космополитизм уравнивал в теории перед лицом Мирового закона (Логоса — Судьбы) всех людей — свободных и рабов, греков (позднее — римлян) и варваров, мужчин и женщин. Следует признать, что подобные идеи о равноправии отнюдь не были характерными для рассматриваемой нами эпохи.

Этическим идеалом стоиков являлся мудрец, которому удалось достичь «апатии» (полного освобождения от влияния случайностей мира), следовательно, определять собственные поступки только исходя из всегда неизменных убеждений. Стоик должен постичь смысл мира, неоправдимость судьбы и неумолимость природных законов, он не сопротивляется им, а свободно следует их предписаниям (вспомните представления о мудреце в даосизме). Такое добровольное следование — единственный способ обретения истинной свободы, поскольку, подчиняясь материальному миру, человек получает возможность освободить душу, самосознание от всякой внешней зависимости. Один из наиболее известных стоиков Эпиктет писал:

«Например, тебе необходимо умереть, но необходимо ли тебе об этом плакать? Тебя насильно тащат в тюрьму, ты не можешь этого избежать, но ты можешь не сокрушаться об этом. Тебя ссылают в изгнание; никто не может тебе помешать уехать в спокойном духе и с легким сердцем.

— Расскажи мне о тайнах твоего друга, — скажет мне мой враг.

— Нет, я тебе не скажу этого, — отвечу я, — так как в моей власти сохранить тайну моего друга.

— Но я тебя закую в кандалы и отправлю на каторгу, если ты не откроешь мне его тайны!

— Что ты говоришь? Не меня закуешь ты в кандалы; ты закуешь мои ноги, руки, а меня, мою душу, мою волю, мой разум ты не сможешь заковать, потому что никто, кроме меня, не в силах распорядиться ими!»²¹.

В стоической философии мы наблюдаем дальнейшее развитие мысли, совершенное в направлении отрыва познания и сознания человека от окружающего его мира. Индивидуальное самосознание становится автономным миром, независимым от Универсума.

²¹ Эпиктет. В чем наше благо? // Мыслители Рима. — М., 1998. — С. 648–649.

Эпикуреизм. В философии Эпикура (341–270 гг. до н.э.) получили дальнейшее развитие идеи древнегреческого атомизма. Причем детерминизм Демокрита Эпикура не устраивал, стремясь обосновать наличие у человека свободной воли, он наделил ею даже мельчайшие атомы, которые, по его мнению, могут спонтанно, самопроизвольно отклоняться от предопределенной траектории. Это дало возможность философу утверждать о том, что в необходимости вовсе нет никакой необходимости.

По Эпикуру, жизнь и смерть не страшны для мудреца: «Пока мы существуем, нет смерти; когда смерть есть, нас более нет». Получение удовольствий от жизненного процесса — вот важнейшая цель философствующего субъекта (*принцип гедонизма*), а для этого, прежде всего, необходимо соблюдение меры во всем. Человеку следует стремиться к достижению постоянного и ровного блаженства, к состоянию *атараксии* (не из-за бесполезности сопротивления Року, как у стоиков, а для лучшего «вчувствования»), которое позволит выработать разумное, нравственное и справедливое отношение к жизни. Уместно также богопочитание, но не в широко принятом смысле, ибо толпа не сохраняет о богах постоянного представления, а значит, в культах есть немалая доля субъективности. Боги — блаженно-безразличные вечные существа, живут в пространствах между бесчисленными мирами и не вмешиваются в жизнь людей и Космоса.

Учение Эпикура в истории мировой философской мысли нередко оценивается в качестве воинствующей антирелигиозной школы, однако отметим, что философию этого мыслителя к атеистической отнести нельзя, так как существование богов в ней не отрицалось, исключалось лишь их влияние на жизнь мира (здесь мы встречаемся с зачатками деистических убеждений). Божества для эпикурейцев являлись, по-видимому, этическими образцами, проявляющими полное равнодушие ко всему происходящему.

В гносеологии Эпикура ярко проявляется скептическая тенденция, однако он не утверждал о принципиальной непознаваемости объективного мира, а при сравнении ценности для познания ощущений и разума делал выбор в пользу первых, поскольку, по его мнению, в них не может быть заблуждений, чего нельзя сказать о втором.

Скептицизм (от греч. skeptikos — разглядывающий, расследующий). Основателем философского течения считают Пиррона (360–270 до н. э.), который говорил, что *любому нашему утверждению о всяком предмете может быть противопоставлено утверждение, которое ему противоречит.* Поэтому следует воздерживаться от каких бы то ни было суждений о

чем-либо, а вместо того, чтобы пытаться описать какую-нибудь вещь, лучше, сохраняя молчание, указать на нее пальцем. Скептицизм Пиррона еще не есть в полной мере агностицизм, поскольку остаются достоверными чувственные ощущения, но *только для каждого из нас* как индивидов с различающимися восприятиями, и если что-то представляется сладким или горьким, следует высказаться так: «*Это кажется мне горьким или сладким*». Мудрец, следуя принципу догматического сомнения, находится в постоянном поиске, и воздержание от любых категорических суждений о природе вещей порождает в нем чувство невозмутимости, безмятежности (снова другое понимание *атараксии*).

Безусловно, здоровый скепсис нужен любому мыслителю, которого не устраивает сложившееся положение вещей. Но цель его сомнения — освобождение путей для принятия новых истин. Античные же скептики абсолютизировали принципиальную невозможность достижения истинного знания о чем-либо и переносили эту невозможность даже на собственное учение. Секст Эмпирик, один из известнейших представителей школы скептицизма, писал: «Скептик пользуется произносимыми им положениями, как, например: "ничего не устанавливать", "ничего не истинно" и т. д. не в том смысле, что эти положения вообще существуют. Ибо он думает, что положение "все ложно", утверждая ложность всех других положений, утверждает и ложность самого себя и таким образом себя ограничивает. Таким образом, относительно всех скептических положений мы должны твердо помнить, что мы вовсе не утверждаем, что они истинны, ибо мы говорим, что они могут сами себя опровергать, так как их ограничивает то, о чем они высказаны»²².

Неоплатонизм — философское учение, относящееся к позднеэллинистическому периоду, основные его положения были разработаны в III в. н. э. римлянином Платином. В неоплатонизме сосредоточились элементы философии Платона и Аристотеля, отчасти неопифагорейцев и стоиков, и все они сведены в одно стройное и грандиозное мировоззрение, ставшее достойным завершением древней философии.

Совершенное Первоначало, Божество, или Единое-Благо понимается Платином не только как сверхчувственное, но и как сверхмыслимое, неизреченное. Постичь само наличие этого сверхсущего мы можем только в состоянии *умо-иступления*, экстаза. Но если для ограниченного существа человека этот экстаз, это выступление из себя к Богу есть возвышение, то

²² Цит. по: Гегель Г. Лекции по истории философии. Т.2. — М., 1994. — С. 389.

для бесконечно совершенного Божества выступление из себя может быть только нисхождением. Единое изливается или излучается вне себя от избытка своей совершенной полноты, неизменно пребывая в себе, подобно тому, как источник наполняет реки, сам ничего не теряя, или солнце освещает тьму, само не затемняясь. «Первое истечение (эманация), или излучение (радиация) Единого есть ум, начальная двоица, т. е. первое различие в Едином мысли и бытия или его саморазличение на мыслящего и мыслимого». Действием Мирового Ума нераздельная полнота Единого-Блага расчленяется на множественность идей, образующих мысленный мир. Причем идеи не являются внешними по отношению к созерцающему их Уму, они — его собственные вечные состояния или положения, его мысли о Едином во множественности, или числе. «За этим первым кругом эманации, где Божество или Единое через Ум различается в себе и обращается на себя мысленно или идеально, следует его второе или реальное различие и обращение на себя, определяемое живым движением Души»²³. Мировая Душа уже не мыслит непосредственно Единое как внутреннюю предметность, а стремится к нему, желает его как чего-то действительно от нее отличного.

Единое-Благо, Мировой Ум и Мировую Душу Плотин называет тремя начальными ипостасями, полностью объясняющими все положительное содержание Вселенной. Душа — вторая, существенная «двоица», начало реальной множественности, причем неоплатонизм различает две основные стороны Души — высшую и низшую, под последней понимается природа, а высшая Душа есть, собственно, живой и чувствующий субъект Мирового Ума, неподвижно созерцающий Единое. Низший аспект Мировой Души эманурует в Материю, или в не-сущее. Материя — беспредельная возможность бытия, так же, как Ум мысленно расчленяется на множественность идей, образующих умопостигаемый мир, так и Душа рождает множество душ, заполняющих реальный мир. «Небытие» Материи посредством Мировой Души «сгущается» в соответствующие тела, составляющие обманчивый чувственный мир. Поскольку Материя, или субстрат видимого мира, наиболее удалена от источника божественной эманации (конечно, не в пространственном смысле), то важнейшей этической, нравственной задачей человека становится, с точки зрения неоплатонизма, стремление к возвращению души от материального, плотского через чувственное к идеальному и умопостигаемому, и далее — к божественному Единому-Благу. Таким образом, *важнейшая жизненная задача — возвращение единичной души к Богу.*

²³ Философский словарь Владимира Соловьева. — Ростов н/Д.: Феникс, 1997. — С. 393.

В неоплатонизме нет места ни общественным, ни политическим, ни историческим задачам. Низший мир противоположен Божеству, но *человек никогда не побеждает этого мира, он может лишь бежать из него в лоно Божества*, стать отрешенным от мира аскетом-созерцателем, стыдящимся собственного тела. По мысли Владимира Соловьева, крайнему мистицизму теории неоплатонизма, *поглощающему личность*, «соответствует абсолютизм римского государства, поглотившего местные города и нации, не выжившись, однако, до настоящего универсализма. Римская империя оставалась лишь огромным, безмерно разросшимся городом, который именно вследствие своей огромности теряет живой интерес для своих граждан»²⁴.

Идеи неоплатонизма не погибли с крушением античного общества, некоторые его аспекты, методы, категории и понятия были восприняты ранним христианством (*христианизация эллинизма*) и оказали значительное воздействие на развитие европейской философии.

²⁴ Философский словарь Владимира Соловьева. — Ростов н/Д.: Феникс, 1997. — С. 395.

Глава 2

Этапы развития европейской философии

Основные принципы философии средних веков

Изучение истории европейской философии значимо не только для повышения индивидуальной эрудиции, но и для понимания происходящих сегодня в мире процессов. Ведь постижение истории развития мышления народов, отраженной в трудах их представителей, философов, позволяет провести соответствующую оценку важнейших черт современной ментальности (образа мышления и действия), присущих в наши дни не только европейцам, но и в определенных аспектах всему населению планеты.

«Как мы мыслим, так и поступаем» — это несложное правило применимо не только к отдельному человеку, но и к их совокупности, к народам и цивилизациям. Западная цивилизация стала в последние столетия гегемоном общечеловеческого интеллектуального развития, опосредующего свойственные современному миру политические, экономические, нравственные, технические и прочие представления. За два тысячелетия сформировался конкретный образ мышления, с одной стороны, детерминруемый изменяющимся историческим бытием, с другой, во многом определяющий само это бытие. Социальная жизнь обуславливает общественное мышление, но существует и не менее важная обратная зависимость.

Основным стимулом для начала процесса формирования оригинальной европейской философии послужило распространение и развитие христианского мировоззрения. Семена нового учения попали на благодатную историческую почву, удобренную как плодами эллинистической культуры, так и традициями многочисленных народностей, населяющих Европу, что способствовало его оформлению в доминирующую религиозную систему. К тому же, вначале римским императорам, а затем вождям племенных союзов требовалось единое идеологическое основание, которое смогло бы помочь реализовать их захватнические в одном смысле, но объединительные в другом амбиции.

Средневековая философия, развивавшаяся в течение тысячелетия (с V по XV вв.), безусловно, являлась восприимчивой античных идей, однако она выработала и свои собственные представления. Первых раннехристианских писателей-философов называют *апологетами* (от греч. «защищаю»). В своих трудах они отстаивали принципы христианства,

моральные преимущества новой религии и необходимость принятия ее в качестве государственной.

Средневековую христианскую философию принято разделять на два основных периода:

- ▶ *патристика* (от греч. «отец»), совокупность учений «отцов церкви», христианских мыслителей II–VIII вв.
- ▶ *схоластика* (от греч. «школа»), направление развития науки, философии, теологии христианского мира, основанием исследований в котором были, прежде всего, христианские истины, изложенные в догматах.

В средние века жили и творили многие замечательные философы, такие как Августин Блаженный, Эриугена, Пьер Абеляр, Дунс Скот, Уильям Оккам, Роджер Бэкон, Фома Аквинский и другие. Ими были выработаны своеобразные способы философствования, с наиболее характерными чертами которого мы познакомимся.

Важнейшим отличием средневековой философии от античной является доминирование в ней принципа *теоцентризма*, тщательно разработанного христианской апологетикой. В соответствии с ним источником всякого бытия, блага и красоты является Бог, на смену античному политеизму приходит монотеизм и принцип Абсолютной Личности. Античная философия в целом была *космоцентричной*, человек рассматривался в ней как органическая часть целого — Космоса. В Средневековье это воззрение изменилось, в соответствии с ветхозаветной традицией развивалось учение о *креационизме* — сотворении мира Богом из ничего. Причем некоторые функции наделенного волей Творца экстраполировались и на человека как образ и подобие Божие. В связи с этим вырабатывалось снисходительное, даже пренебрежительное отношение человека к природе, в иерархии божественных творений стоящей ниже его.

История понималась средневековыми мыслителями как целенаправленное осуществление заранее предусмотренного Богом плана спасения мира и человека (принцип *провиденциализма*). Согласно такому воззрению, подверглась изменению и античная концепция времени. Ранее историческое время понималось циклически, подобно природным процессам смены времен года, дня и ночи. В Античности доминировало представление о «вечном возвращении» всего. Священная История изменила отношение к цикличности времени. Творение мира, грехопадение Адама, воплощение Христа уже не могли повториться, поэтому средневековая концепция времени обусловила переход к представлениям о *линейном времени*, формировалось непосредственно связанное с ним понятие *исторического*

развития, предполагающее необратимые изменения социального бытия, которые стало возможно оценивать как прогрессивные или регрессивные.

Характернейшей чертой средневекового мышления являлось *символическое восприятие действительности*, стремление находить скрытое значение в вещах, явлениях и процессах. Для обнаружения и постижения символов философы стремились выработать особый инструментарий. В частности, использовались некоторые приемы толкования «богодуховенных» текстов (*экзегеза*) и вообще любых текстов (*герменевтика*, от греч. *hermeneutikos* — истолковывающий).

Современная герменевтика многим обязана средневековой, в которой анализ обычно проходил четыре стадии:

1. *Этимологический анализ — обсуждалось происхождение слов, их привычные и первоначальные значения.*
2. *Семантический анализ — выяснялся смысл слов.*
3. *Концептуальный анализ — уяснялся ход мыслей автора текста.*
4. *Спекулятивный анализ — делались следствия из усвоенного.*

Средневековая философия проявляла особое внимание к символическим словам. Всем хорошо известно библейское утверждение: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Но что, в таком случае, есть Слово (по греч. — *Logos*), какова его связь с общими и единичными понятиями, и как последние относятся к вещам? Философы Средневековья по-разному отвечали на этот вопрос, по этому поводу разгорелся спор об «универсалиях» между *реалистами* и *номиналистами*. Для сторонников реализма общее существовало объективно (или в платоновском смысле, или, по Фоме Аквинскому, тройким образом: в Боге, в вещах и в головах, мыслях людей — так называемая позиция «умеренного реализма»). Номиналистам же в античной философии была более близка линия софистов, они утверждали, что общее не существует, а понятия есть лишь имена, ноумены, знаки. Общее приписывалось душе, вернее, голове человека, в самих вещах его нет (знаменитая «бритва Оккама» не допускает преумножения сущностей без необходимости). Несколько в стороне от этого спора держались *концептуалисты*. К примеру, Пьер Абеляр утверждал, что хотя общие понятия сами по себе и не существуют, не следует считать их лишь словами. Общие понятия суть концепты — доопытные мысленные образования, необходимые для постижения мира.

В вопросах соотношения разума и веры при постижении действительности средневековой философией была выработана *концепция двойствен-*

ной истины: истинное в философии и науке может быть ложным для теологии, и наоборот, поэтому философия и наука, с одной стороны, и теология и религия, с другой, должны развиваться автономно. Такая концепция помогала противостоять засилью клерикализма, свойственного истории западного христианства, однако следует понимать, что абсолютного разделения «двух истин» в Средневековье не было и не могло быть, речь здесь шла лишь о различных методологических подходах. Вера и знание были тесно взаимосвязаны, хотя приоритеты мыслителями расставлялись различно («Верую, потому, что абсурдно» — Тертуллиан; «Верю и [поэтому] понимаю» — Ансельм Кентерберийский; гармония веры и разума — у Фомы Аквинского). Особенно наглядно стремление примирить веру и разум выразилось в средневековой *теодицее* (досл. «оправдание Бога»), стремившейся обосновать правомерность представлений о Боге.

В самом общем виде возможно выделение трех типов доказательств бытия Бога, присутствовавших в средневековой теодицее:

1. *Онтологические доказательства — заключение от понятия к бытию. Если у человека, существа несовершенного, есть идея о совершенном Боге, то есть и сам Бог, источник представления о совершенном.*
2. *Космологические доказательства — необходимость бытия Бога в качестве образующего начала: Перводвигателя, Первопричины, Первоума, исходной основы всего существующего.*
3. *Телеологические доказательства — заключение от целесообразности к бытию. Бог — вершина совершенства, последняя цель, гармонизирующая все процессы.*

Позднее И. Кант обосновал так называемое нравственное доказательство, в соответствии с которым бытие Бога рассматривается в качестве основания объективной морали. Конечно, все эти доказательства нельзя считать неопровержимыми с эмпирической точки зрения, поскольку их Объект лежит «за пределами опыта», однако они позволяют человеку задуматься о своих познавательных возможностях и переоценить свое отношение как к разуму, так и к вере.

Второй по важности проблемой теодицеи было «оправдание» Бога в отношении допускаемого им в мире зла. Как правило, признавалось, что зло не имеет субстанциального характера, при этом не отрицалась его объективность. Зло рассматривалось, с одной стороны, как необходимое следствие проявления свободной воли его носителей в случаях, когда они вступают в противоречие с Божественной Волей, с другой — как испытание для человека, попускаемое Богом.

В целом средневековая философия сегодня оценивается как своеобразный мировоззренческий подъем над эллинско-римским интеллектуальным горизонтом. Важнейшим итогом развития духовной культуры эллинистического периода, как отмечалось, стало формирование представления о человеческом самосознании, независимом от лишенной смысла социальной реальности (неоплатонизм). Поэтому закономерно возникновение в начале Средневековья потребности в таком установлении объективности сознания, при котором не терялась бы и свобода человека. Неоплатоники сделали важное дело, заглянув через самосознание в сверхчувственный божественный мир, однако ограничились при этом умозрением. Объективность, в которую открывал себе путь человек, пользуясь методами неоплатонизма, была умопостигаемой, требующей отречения от всего чувственного, а значит, старая дилемма «мира по истине» и «мира по мнению» сохраняла свою силу.

Христианство провозгласило новые отношения между Богом и человеком, важнейшей его идеей стало утверждение «нераздельного и неслиянно-го» единства божественной и человеческой природы во Христе, Сыне Божиим и Сыне Человеческом. В гносеологическом аспекте Иисус Христос, Богочеловек, совершил долгожданное соединение объективной предметности творимого Богом внешнего мира и свободного, нравственно автономного субъективного внутреннего мира человека.

В связи с невозможностью хотя бы приблизительного отражения в рамках настоящего учебного пособия весьма объемного содержания конкретных философских учений Средневековья, остановимся на кратком освещении позиций наиболее значимых для периодов патристики и схоластики мыслителей.

Августин Блаженный (354–430 гг.), или Аврелий Августин, являлся выдающимся европейским мыслителем, сегодня его относят к «отцам церкви», крупнейшим христианским философам и теологам. Как ортодоксальный христианин, Августин считал, что Бог, будучи внепространственен и вневременен, сотворил и материю, и время. Человек же неразрывно связан со временем, он рождается и живет во времени, которое, по сути, есть человеческое понятие. Эта идея Августина о субъективном времени оказала в дальнейшем большое влияние на развитие европейской философии.

История, по Августину, определяется божественным Провидением, она имеет направленность и определенный вектор развития, причем историческое движение выражается переходом от «града земного» к «граду Божьему», от земных языческих царств к Царству Христа. История имеет свое эсхатологическое завершение, она закончится вторым пришествием

Христа, который будет судить людей за их грехи. Для последующей философии имела огромное значение постановка Августином вопроса о линейном времени, об историческом процессе, не подверженном «вечному возвращению» и повторению, а имеющем определенный трансцендентный смысл, значение и конечную цель.

Августин утверждал, что человек стремится к Богу, так как в нем он находит любовь, покой и благодать. К Богу человек приближается посредством своего разума, используя при этом теологию и философию, но возможен и другой путь — через веру, проявляющуюся в воле человека, позволяющей ему подражать в своих действиях Христу. Причем воля и вера гораздо выше ума, который часто оторван от истины, подвержен заблуждениям. Таким образом, мы видим, что Августин в своем учении утверждал примат веры над разумом, который может лишь подкреплять положения веры.

Личность человека свободна в выборе добра и зла. Зло есть недостаток добра и коренится в человеческой природе, Бог за него не ответственен. Человек — подобие Бога, а значит, он может направить волю к вере или безверью, к добру или к злу, к спасению или к отчаянию. Значительным достижением философии Августина является представление о человеке как о личности, имеющей сложную структуру, впервые было четко сказано об уникальности, ценности и свободе любой личности, о ее ответственности перед Богом и людьми за свои поступки.

Важнейшая проблема, с которой столкнулись приступившие к систематизации и комментированию священных текстов мыслители, была связана с решением вопроса о том, допустимо ли христианским авторам опираться на языческую мудрость древних. Наиболее непримиримую позицию занял здесь один из первых крупных христианских мыслителей — Тертуллиан, утверждавший о невозможности рационального объяснения истин Священного писания в силу их алогичности. Воспитанное традициями античной мудрости мышление, по его мнению, не способно постичь рождение, жизнь и мученическую смерть на кресте Богочеловека. Более того, в соответствии с канонами строгой логики философов пришествие в мир живого бога и его распятие оскорбительны для разума. Но для Тертуллиана именно этот алогизм христианства служил доказательством его высшей истинности и абсолютности, он пишет: «Распят сын Божий — не стыдно, потому что постыдно; от того и заслуживает веры, что абсурдно»²⁵.

²⁵ Цит. по К.В. Сорвин. Очерки из истории классической философии. — М.: SPSL — Русская панорама, 2001. — С. 102.

В противоположность Тертуллиану, Августин Блаженный терпимо относился к интеллектуальному наследию Античности, особенно выделял он учение Платона. Однако Августин являлся и оригинальным автором, в его трудах были намечены самобытные философские подходы. Например, учение Августина о природе времени во многом предвосхитило фундаментальные труды мыслителей XIX — XX вв. (И. Канта, Э. Гуссерля, А. Эйнштейна). Обратился же к данной теме Августин, обдумывая сугубо богословский вопрос о том, что было до сотворения мира, и почему Бог не создал последний раньше. Напомним, что греки сотворение мира рассматривали как акт упорядочивания, оформления от века существовавшей первичной материи, поэтому Бог представлялся им не всемогущим творцом, а Демиургом, ваятелем Космоса («порядка»). Христианство же, признавая идею о божественном всемогуществе, утверждало принцип креационизма, сотворения мира из ничего, мистического единовременного акта создания не только формы, но и субстанции мира. Августин утверждал, что вопрос о сотворении кажется затруднительным ввиду принципиально неверной его постановки. До сотворения мира не было «раньше», поскольку время возникло вместе с возникновением мира. Бог вечен потому, что существует вне времени, для него есть только вечное настоящее. Бога нельзя включать во временной поток, значит, неправомерно и его рассмотрение в качестве предшествующего творению. Без сотворенного мира и без человека времени быть не может, значит, оно субъективно, существует только в наших умах.

Фома Аквинский (1225–1274 гг.), или Томазо д'Аквино — схоластический учитель церкви, «князь философии», с 1879 г. признан официальным католическим религиозным философом, который связал христианское вероучение (в частности, идеи Августина Блаженного) с философией Аристотеля. Фома понимал, что философия Платона, которой придерживались Августин и большинство ученых Средневековья, приводила к противопоставлению духа и природы, к мыслям о первичности мира идей, его превосходстве над природой, и даже о ненужности природы вообще. При определенной интерпретации платоновский Логос превращался в единый общий разум, к которому стремятся и в котором сливаются души людей, что вело к противоречащему христианству отрицанию личного бессмертия и к идее переселения душ. Но критиковать великого Платона можно было, только опираясь на не менее значимый авторитет, поэтому Фома обратился к Аристотелю как к первому и наиболее знаменитому критику теории идей Платона.

Аристотель говорил, что идеи существуют в самих вещах, а не вне их, поэтому Фома утверждал, что человека следует изучать всего целиком, в

единстве души и тела. Человек должен жить в единстве с природой, не являющейся злым началом, и стремиться не только к небесному, но и к земному блаженству, поскольку если вера станет слишком неземной, она превратится в абстракцию, а христианство скатится в мистику. «Ангельский доктор», как часто называли Фома, призывал веру несколько потесниться и дать место разуму с его земным чувственным основанием. Разум и вера не только не исключают друг друга, напротив, они помогают стремлению души человека к познанию истины, разум — опора веры.

Времена Средневековья часто называют мрачными. Вдумаемся, есть ли для этого основания? До тех пор пока христианство было гонимой религией, а за принадлежность к ней человек подвергался преследованиям, ее сторонниками являлись только искренне уверовавшие в Спасителя люди. Но ситуация изменилась, как только христианство стало официальной религией, с этого времени новообращенные язычники принимали зачастую навязываемую им религию или из страха, или из «карьерных» соображений. После падения Римской империи на ее землях возникло множество государств, в которых население, не расставшееся с «варварским» мировоззрением, обращалось в христианство. Народы, по своему культурному уровню явно отстававшие от греков и римлян, не знавшие разработанной правовой системы, не имевшие собственных наук и развитого искусства, от политеистических представлений за короткий срок приобщались к христианским ценностям, требующим для своего восприятия определенного уровня цивилизованности. Поэтому средневекового человека вполне правомерно рассматривать как гражданина двух миров, который всю неделю жил по жестоким языческим законам, где многое решает физическая сила, а в воскресенье каялся в церкви.

Можно утверждать, что этот дуализм культуры и породил схоластическую спекулятивную философию, не нуждавшуюся в подкреплении опытом грешного мира, недостойного изучения. А поскольку все основные божественные проблемы в установившихся церковных догматах были уже разрешены, ученым того времени оставалось только бороться с ересями и обучать молодежь, хотя все же необходимо отметить, что и во время расцвета схоластики творили замечательные самобытные философы, однако результаты их работы были известны немногим. В XII–XIII вв. наступил так называемый «средневековый ренессанс». Интеллектуальный подъем, наблюдавшийся в это время, был обусловлен, в том числе, и освобождением земель, ранее завоеванных мусульманами (Испания, Сицилия, Ближний Восток). Европейским ученым стали доступны многие античные рукописи, сохраненные или переведенные арабами. В раннем Средневековье философам приходилось

пользоваться лишь скудным античным наследием в латинских переводах, теперь же «фонды» классических произведений значительно увеличились, причем особенное внимание стали привлекать труды Аристотеля и его арабских комментаторов (до этого повышенное внимание вызывали произведения Платона и его последователей). В средневековой Европе спор между сторонниками Платона и Аристотеля закончился в пользу последних, и определяющую роль в этом сыграло учение Фомы Аквинского, возвеличенного католическим миром, который окрестил его «Ангельским доктором». Учение, названное томизмом (от латинского перевода греческого имени Фома — Томазо), соединило принципы веры и знания, а потому стало наиболее адекватной формой католического мировоззрения и со временем превратилось в философскую теорию католической церкви.

Философия эпохи Возрождения

Средневековое мировоззрение в целом соответствовало социальному укладу средних веков, экономически основанному на сельском натуральном хозяйстве. Однако по мере развития городов и ремесел все более стала выявляться особая значимость творческой активности человека, личности. Возникла потребность в новом мировоззрении, соответствующем духу развивающегося общества. Существовало мнение, что новые воззрения ранимируют античное культурное наследие, преданное забвению Средневековьем, хотя, как мы уже знаем, это было не совсем так, другое дело, что античное наследие изучалось и развивалось в средние века лишь небольшим числом исследователей, локализованных от остального общества стенами университетов или монастырей. Но, тем не менее, это представление отразилось в названии культурной эпохи Возрождения, или, по-французски, Ренессанса (XIV–XVI вв.)²⁶.

Возрожденческие философы (Николай Кузанский, Марсилио Фичино, Леонардо да Винчи, Никколо Макиавелли, Пико делла Мирандола, Николай Коперник, Джордано Бруно и др.) считали, что, возвращая наследие классической древности, они способствуют возникновению нового ощущения, чувства жизни, рассматривающегося как родственное жизненному чувству Античности и как противоположное средневековому отношению

²⁶ В наши дни актуальной историко-философской проблемой становится определение степени влияния византийской культуры на западно-европейский Ренессанс. Известно, что под давлением турецких завоевателей многие ученые мужи Римской Империи в XIV–XV вв. эмигрировали, прежде всего, в Италию, чем стимулировали там общекультурный рост.

к жизни с его отрешением от мира, который казался греховным. Философия Ренессанса характеризуется отказом от авторитетов, обращением к опыту, доверием к собственному разуму, обузданием фантазии при помощи совершенствующегося естествознания, представлением о единой природе и идеей посюсторонности культуры.

В эпоху Возрождения в центр мироздания был поставлен человек (принцип *антропоцентризма*). И хотя формально в этом центре продолжал оставаться Бог, Абсолютная Личность, тем не менее, преимущественное внимание возрожденческие философы уже оказывали человеку как деятельному субъекту. Таким образом, основным принципом Ренессанса становится антропоцентризм, человеческая личность перенимает на себя функции Бога, становится личностью творческой, способной преобразовывать и себя, и природу. Возобновляется античная традиция рассмотрения телесного и духовного в их единстве. Эстетическое (чувственное) становится доминирующим аспектом философии Возрождения, и вызвано это было, в первую очередь, негативным отношением средневековой морали ко всему телесно-природному; в противовес этому отношению новым мировоззрением и был выдвинут на первый план идеал прекрасного.

Антропоцентризм, подкрепленный идеалом гармонии телесно-духовного мира, не мог не способствовать развитию и утверждению гуманизма (от лат. «человечность») — воззрения, признающего самоценность человеческой личности, имеющей право на свободу и совершенствование. Принцип гуманизма в эпоху Возрождения был противопоставлен схоластике и духовному господству католической церкви, гуманисты стремились объяснить высокое назначение человека не из божественных истин, но из него самого, из внутренне присущих ему чувственно-разумных способностей, с помощью которых возможно дать адекватную оценку реалиям социального мира.

В эпоху Ренессанса была предпринята попытка преодоления средневекового дуализма в основных сферах человеческого бытия, земной мир переставал восприниматься как грешный, отпавший от Бога: гуманисты как бы вновь открывали мир природы и социального бытия. Расставаясь со схоластической традицией, философы подчас незаслуженно отбрасывали в сторону и аристотелизм, реанимируя платонизм в разнообразных вариантах. Но следует отметить, что при этом они впадали из одной крайности в другую, возникло нечто наподобие религиозного преклонения перед созданной Богом природой, что не могло не привести к росту пантеистических настроений в интеллектуальном мире. Восторженность перед «вновь открытым»

мировоззрением, преобладание эмоций и желание пропагандировать принятые взгляды приводили к тому, что деятели эпохи Возрождения не являлись учеными в строгом смысле этого слова, а были скорее борцами за поправленную Средневековым свободу человека. Именно последний фактор дает нам возможность разделять мыслителей Возрождения и Нового времени. Например, отречение от своих взглядов нововременного ученого Галилея (при этом отречении, кстати, Земля вовсе не прекратила вращаться вокруг Солнца) было совершенно недопустимо для возрожденческого борца Бруно.

Многие гуманисты в рассматриваемую нами эпоху отстаивали идеалы умеренного *утилитаризма* (принципа, отождествляющего добродетельные жизненные цели с пользой), искали пути согласования личного интереса с интересами других людей, и при этом считали, что люди должны быть по отношению друг к другу источником радости, поэтому основу человеческих отношений должны составлять, прежде всего, любовь и дружба.

Гуманизм эпохи Возрождения ориентировался на свободомыслие в поисках моделей справедливого устройства общества, причем приоритет отдавался демократическим государственным устройствам, республиканскому строю. Однако реалии жизни (феодалная раздробленность, междоусобицы) диктовали свои условия, поэтому для достижения благих целей некоторые философы допускали варварские методы (Н. Макиавелли), другие же обратились к традиции Платона и создавали модели идеального государства («Утопия» Томаса Мора, «Город солнца» Томмазо Кампанеллы). Государство Т. Мора на острове Утопия (дословно — «Место, которого нет») очень напоминает государство Платона, Мор требует отчуждения собственности индивидов в пользу государства, религиозной веротерпимости и возможно меньшего количества религиозных догм, передачи воспитательной функции духовенству. Кампанелла также рисует картину совершенного государства в христианско-коммунистическом духе, в нем господствуют священники-философы во главе с олицетворяющим идеал папой.

Идеи философии эпохи Возрождения ярко воплотились в воззрениях двух мыслителей данного периода — Николая Кузанского и Джордано Бруно.

Философия *Николая Кузанского* (1401–1464 гг.), папского кардинала и епископа, занимает рубежное положение между схоластикой и философией эпохи гуманизма, на нее оказали влияние мистические учения и средневековый номинализм. Н. Кузанский характеризовал сферу знания, доступного человеку, как область «знания о незнании». Он утверждал, что

расширить познавательные возможности можно, используя принцип «совпадения противоположностей», причем это совпадение может быть достигнуто только в Боге. Бог для Кузанского — предельное понятие, к нему можно стремиться сколь угодно долго, но достичь его нельзя, поскольку всякое понятие имеет предел «у стены рая». Из-за своего предельного характера понятие Бога не может быть постигнуто дискурсивным путем, постижимым образом Бог — Абсолют может проявиться лишь в единичном, поэтому индивид, человек есть не противоположность общему, а скорее его истинное осуществление. Таким образом, человек предстает у Кузанского как Богочеловек, как творческое начало, и его главная способность проявляется в способности познания, которая реализуется, прежде всего, структурно-математическим образом, геометрически (вообще, геометрия в эпоху Возрождения являлась важнейшей формой представления действительности).

Христос, воплощение Логоса, по Н. Кузанскому является связующим звеном между Богом и миром. Человек, подобно всякой вещи, относится к микрокосму и является отблеском Универсума, который построен по иерархическому принципу постепенного перехода от высшего к низшему.

Джордано Бруно (1548–1600 гг.), представитель позднего Ренессанса, знаменует собой исход, завершение философии этой эпохи. В своих трудах он развивает философские представления Кузанского и астрономические воззрения Коперника. В свете новейших данных Бруно продумывает идею Бога, так же как и Кузанец, он считает, что существующие в окружающем нас мире противоположности совпадают и выступают в этом отношении абсолютным тождеством. Бог и есть это тождество, мировое целое, находящееся везде и нигде. Джордано Бруно исповедует пантеизм, учение, отождествляющее Бога с мировым целым. Материя, по Бруно, — не потенция, а самодвижущееся бытие, в мировом целом совпадают мировая душа и мировой разум. Весь мир представляется Бруно как нечто живое, в его учении явно проглядывается возрожденческий гилозоизм.

Джордано Бруно считал, что мировое пространство бесконечно, а значит, существует бесконечное множество миров, похожих на наш (Бруно, как и Коперник, придерживался гелиоцентрической модели устройства солнечной системы). Идеи Бруно преследовались инквизицией, которая, будучи не в силах заставить философа отказаться от убеждений, приговорила его к сожжению на костре в Риме в 1600 году.

Возрожденческая философия имеет свое самостоятельное значение в истории философии, но она также является подходом к новому типу философствования, к философии Нового времени.

Философия Нового времени

В эту эпоху западноевропейской истории, датируемую XVI–XVIII вв., быстро развиваются естественные науки. Средневековая концепция двойственной истины стимулировала изучение природы, освободив его от богословской опеки католической схоластики. Окрепшее естествознание, опираясь на оформившийся в ренессансную эпоху принцип антропоцентризма, стало склоняться к преувеличению возможностей человеческого разума. Казалось, еще немного усилий, и мир может быть объяснен с механистической точностью. Для этого лишь необходимо сформулировать *универсальный метод*, который подходил бы к решению любых познавательных проблем. Чрезмерное возвеличивание человека над окружающим бытием, являвшееся следствием гипертрофированного гуманизма, формировало убеждение о превалировании гносеологических построений в философском познании (*гносеологизм*).

Деление истории философии (иначе, истории мысли) на этапы и периоды всегда условно и приблизительно, более того, история мысли несколько опережает фактуальную историю. Чтобы событие свершилось в историческом процессе, оно должно «созреть», а обуславливает последнее, в первую очередь, ментальность (образ мышления) народов и личностей. Сказанное относится и к трудности определения рубежа, разделяющего эпохи Возрождения и Нового времени. Джордано Бруно был казнен инквизицией в год расцвета политической карьеры родоначальника эмпирической традиции Нового времени Френсиса Бэкона. Галилей был современником Бруно, а великий возрожденческий утопист Кампанелла пережил Бэкона на тридцать лет. Как отмечалось, наиболее верным определение рубежа между эпохами будет в том случае, если основным признаком деления последних будет выступать отношение представителей к цели и смыслу своей деятельности. В этом случае пограничной чертой будет являться вовсе не временной рубеж, а определенная ментальность, умонастроение философов. В нашем случае смена эпох характеризуется приходом кропотливых ученых на место пламенных борцов. Преодоление дуализма двух миров (божественного и природного), являвшееся главной задачей для представителей эпохи Возрождения, для деятелей Нового времени уже есть свершившийся факт. Природный и социальный миры снова стали достойны изучения человеком, поэтому вполне понятно, почему важнейшей проблематикой нарождавшейся новой философии стала гносеологическая. Если схоластические методы неверны (а в их критике философы Возрождения достигли значительных успехов), то ка-

ким же методам, а лучшие, какому универсальному методу наиболее адекватно откроются природный и социальный миры? Этот вопрос о методе познания становился важнейшим.

В ходе поисков универсального метода в нововременной философии сформировались два основных подхода: *эмпиризм* и *рационализм*.

Френсис Бэкон (1561–1626 гг.) по праву считается основоположником первого философского подхода. Он утверждал, что основанием наших теоретических знаний является опыт, эксперимент, эмпирия, поэтому в качестве универсального метода должен полагаться метод *индукции* (от лат. «наведение»), основывающийся на движении нашей мысли от частного к общему. В соответствии с ним наука следует от получения экспериментальных данных к построению теорий. При этом мыслитель, разумеется, признавал действенность и противоположного метода, метода *дедукции* (от лат. «выведение»), берущего в основу обратное движение мысли от общего к частному. Но он считал этот метод лишь вспомогательным, прилагающимся к универсально-индуктивному методу.

Любопытны аргументы Бэкона против дедукции. Он заявлял, что в современной ему науке, наследнице схоластики, бедственное положение в части изучения мира природы объясняется убеждением в непогрешимости дедуктивного метода, предполагающего наличие некоей абсолютно достоверной предпосылки (аксиомы), на основании которой путем логически корректных переходов получают новые выводы, положения и теоремы. Что касается геометрии, то подобные предпосылки в ней вполне очевидны, в отношении же других областей знания эта очевидность явно преувеличивается. Возможность полагания таких предпосылок обусловлена предрассудками, сбивающими с истинного пути все попытки объективного исследования мира, которые Бэкон метко окрестил «идолами» и классифицировал их следующим образом:

1. «Идолы рода» — имеют свое основание в природе мышления человека (в стремлении исследователя предполагать в природе больший порядок, чем есть на самом деле, отсюда — попытки сравнения самых разрозненных и несравнимых вещей; привычка человека принимать во внимание лишь факты, служащие подтверждением считающего себя истинным мнения и т. п.).
2. «Идолы рынка» — заблуждения, которые возникают в процессе неправильного употребления слов (при этом ученые рискуют заняться исследованием не реального мира, а изучением содержания наших

слов о нем, путаных и поспешных абстракций, далеких от истинно научных представлений).

3. «Идолы пещеры» — суеверия, свойственные отдельно взятому исследователю и определяющиеся его личными склонностями.
4. «Идолы театра» — предрассудки предшествующих теорий, которые приняты за некие непреложные и абсолютные истины в силу авторитета их создателя.

Предложенная Бэконом в качестве основного метода индукция, конечно, была известна задолго до него, однако она никогда не играла определяющей роли, поскольку теоретическое обобщение всегда неполно и не охватывает всех конкретных единичных фактов. Эта практически непреодолимая слабость метода образно проиллюстрирована притчей, придуманной уже в XX веке известным философом Б. Расселом: в курятник каждый день в определенное время приходит хозяин, чтобы покормить курицу, которая, отметив эту регулярность, делает истинное индуктивное заключение — каждый раз, когда появляется хозяин, он приносит еду; но в один из дней хозяин появляется не с кормом, а... с топором, тем самым показывая курице, что ей следовало бы несколько изменить мнение о верности своего метода.

Рационализм философии Нового времени наиболее ярко был выражен в философии Рене Декарта (1596–1650 гг.) (латинизированное имя — Картезий, отсюда название учения, развиваемого последователями мыслителя — *картезианство*). Стремясь найти достоверные основания для человеческого познания, в котором многое может быть принципиально подвергнуто сомнению, Декарт пришел к своей знаменитой формуле «Мыслю, следовательно, существую». Невозможно сомневаться в самом факте нашего мышления, в том числе и в фактах сомнения в чем-либо. Мыслительные акты нашего сознания не только субъективны, они несут и объективную информацию об окружающем мире, априорно доступную нам, а потому аксиоматическими основами достоверного знания человека должны быть некие врожденные идеи, из которых дедуктивно можно вывести все другие идеи, обуславливающие научные теории и экспериментальные подходы. Соответственно, универсальным методом у Декарта становится метод дедукции. Процесс познания начинается с *интеллектуальной интуиции*, прямого и непосредственного постижения существа проблемы. Без такого доопытного прозрения невозможны последующие теоретические построения, которые должны предшествовать научным опытам и направлять их ход. Вполне понятно, что индукция Декартом не могла отвергаться вовсе, она только полагалась методом вспомогательным.

Исходные позиции и Бэкона, и Декарта весьма схожи. Призыв первого к отказу от предрассудков полностью разделялся и вторым: «Так как мы появляемся на свет младенцами и выносим различные суждения о вещах прежде, чем полностью овладеваем своим разумом, нас отвлекает от истинного познания множество предрассудков; очевидно, мы можем избавиться от них лишь в том случае, если хоть раз в жизни постараемся усомниться во всех тех вещах, в отношении достоверности которых мы питаем хотя бы малейшее подозрение»²⁷. Но для Бэкона сомнение в истинности обыденных представлений позволяло освободиться от донаучных взглядов в начале исследования, а для Декарта являлось основополагающим и системообразующим принципом учения. Результаты сомнения для мыслителей различны: для первого это — готовый к беспредпосылочному восприятию чистый разум, для второго — нахождение в разуме незыблемой основы познания, сомнение в которой невозможно в принципе.

Последующее развитие научной мысли разрешило спор эмпиристов (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм и др.) и рационалистов (Р. Декарт, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц и др.), и разрешение это было диалектическим, что неудивительно. Ведь можно утверждать, что диалектическое мышление имманентно всегда присутствовало в сознании человека. Вспомним старейшее и мудрейшее правило о том, что при наличии двух крайних точек зрения на что-либо (а они есть всегда, везде и по отношению ко всему) истину следует искать где-то посередине. В этом правиле четко выражена идея совмещения, синтеза исходных противоречивых мнений — тезиса и антитезиса. В случае нововременного спора об универсальном методе последние выражены утверждением о главенстве определенного метода — индуктивного или дедуктивного. Но ведь процесс научного познания сложен и его элементы взаимообуславливают друг друга. Как можно представить эксперимент без направляющей его ход теории, и наоборот — мыслима ли теория без подтверждения ее положений экспериментом? Сегодня в любой научной области важнейшим методом является *гипотетико-дедуктивный*. Его суть состоит в рассмотрении развития научных теорий как взаимосвязанных процессов создания гипотез (индукция) и их подтверждения посредством частных выводов (дедукция), доступных опытной проверке.

Показательно, что эмпиризм, возникнув в Англии, в дальнейшем оказал значительное влияние на развитие, прежде всего, англоязычной философии,

²⁷ Декарт Р. Сочинения. Т. 1. — С. 314.

а рационализм, появившись во Франции, преимущественно влиял на философию континентальной Европы, в том числе через картезианство воздействовал на немецкую классическую мысль. Декарт спор не выиграл, как и Бэкон, но ведь победителей в нем принципиально не могло быть. Природа — не однозначно детерминированный механизм, но самый сложный организм, подверженный воздействию множества факторов, которые в их совокупности невозможно учесть, спрогнозировав поведение всей системы.

Р. Декарт, как и большинство философов его времени, преувеличивал эвристический потенциал механики. Будучи религиозным человеком, а в то время иначе не могло быть, философ нуждался в системе, которая бы четко разделила мир божественной творческой свободы и механистический мир, полностью контролируемый человеком. И такая *дуалистическая* система была им построена, что отразилось на дальнейших судьбах европейской философии, а значит в какой-то мере и на современном образе мышления.

Декарт мысленно выделил две субстанции, противопоставив их друг другу: *материальную* и *духовную*, главными атрибутами которых являются, соответственно, *протяженность* и *мышление*. Субстанции по определению абсолютно независимы друг от друга. Материальная субстанция обуславливает протяженный природный мир, духовная же проявляется только в человеке, что, собственно, и делает его жителем двух миров — материального и духовного. Природа бездуховна, в ней господствуют законы механики. Даже животные есть не что иное, как сложные механизмы. Человеческое тело также является механизмом, однако уже «одухотворенным». Человек — животное мыслящее, а если так, то каким образом в нем происходит взаимодействие духовной и материальной субстанций, ведь они вовсе не нуждаются друг в друге и, тем более, во взаимодействии? Мы хотим, допустим, поднять руку не потому, что к этому принуждают внутренние или внешние причины, а лишь потому, что помыслили этот процесс. Наша рука поднимается. Банальность? Нет, с точки зрения декартовского дуализма — самый настоящий парадокс. И разрешался он Декартом путем привлечения высшей инстанции: согласованность мышления человека и его механических действий обеспечивается Богом. Последователь Р. Декарта, Б. Спиноза, развил мысли учителя до логического завершения, легко преобразовав дуалистическую систему в монистическую: а почему нельзя полагать материю и дух независимыми субстанциями, а только атрибутами единой субстанции — Бога? Но здесь спинозизм, сохраняя религиозный характер, трансформируется в пантеизм, растворяя Бога в природе и лишая его личностного начала, за что справедливо был отвергнут богословами того времени.

В нововременную эпоху в основном было завершено создание мировоззренческого фундамента, на котором выстроено здание современной техногенной цивилизации. Из установки Р. Декарта о дуалистическом разделении мироздания, определяющегося двумя абсолютно независимыми субстанциями — материальной и духовной, вполне логично был сделан вывод о том, что и изучать мир должны независимые группы наук. Этим утверждением предвосхищалось знакомое нам деление на естественнонаучное и гуманитарное знание: науки о природе и науки сначала о духе, затем о культуре, далее — просто гуманитарные, «человечные»; дух на каком-то этапе совсем потерялся, даже в психологии, «науке о душе». Но ведь изначально науки, называемые сегодня гуманитарными, должны были изучать духовную субстанцию, дух, духовность. Какое-то время теология, по традиции занимавшаяся этим, или не замечалась, или игнорировалась науками о природе, поскольку считалось, что она имеет отличную от естественнонаучной область применения, но совсем скоро и эта область была фактически узурпирована дифференцировавшимся множеством частных наук, отнесших религиозные представления к фантастическим, ненаучным. Сегодня мы наблюдаем начало ренессанса наук о духе, наступающего в связи с невозможностью только механистически-материалистического истолкования мироздания и с необходимостью поисков прочных оснований нравственной жизни.

Новое время характеризуется не только научными достижениями, не только коренным пересмотром места человека в Универсуме, но и формированием новых подходов к общественным реалиям. Англоязычными философами Т. Гоббсом и Дж. Локком была разработана теория о *«естественном праве»*, логически вытекавшая из представлений о доминировании естественнонаучных принципов в познавательной области. Еще античные стоики утверждали, что право заложено в самой сущности человека. В схоластике естественное право человека следовало из божественного закона. Теперь же предлагалась версия о том, что в своем дообщественном состоянии человек обладал естественными правами, обуславливаемыми его природой — правом на свободу, на жизнь, на жилище, на отдых и пр. Его эгоистические стремления к максимальному удовлетворению своих прав приводили к гипотетическому состоянию «войны всех против всех» (Т. Гоббс), что определило необходимость заключения так называемого *«общественного договора»*, по которому индивид соглашался несколько ограничить свои права, особенно там, где они вступали в противоречие с правами других с тем, чтобы взамен получить помощь и поддержку всех членов становящегося общества. Естественно-правовые идеи были подхвачены и развиты

французскими просветителями. Ш. Монтескье детально разработал теорию разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную, которую сегодня стремятся воплотить в жизнь развивающиеся демократии.

Важнейшей идеей вначале французского, а затем и общеевропейского *Просвещения* была мысль о возможности построения справедливого общества на строго научной основе. Достаточно лишь разработать теоретические социальные концепции, ознакомить с ними монархов и правителей, которые «дадут добро» на просвещение своих народов светом вновь открытой истины, и общественно правильная жизнь станет реальностью. Следует отметить, что как наивные с точки зрения нашей эпохи нововременные претензии на научное, механистически точное объяснение мира, так и представления о возможности совершенствования обществ путем преимущественно просвещенческой деятельности являлись утопиями. Ф. Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро, Ш.-Л. Монтескье, Ж. Ламетри, П. Гольбах, К. Гельвеций и другие философы, по-разному в частных отношениях к философским основаниям общественности, были едины в утверждении высоких прав и обязанностей человека в процессе построения справедливого общества. Однако упование на преобладание в образованном человеке положительных качеств не оправдалось и, в конечном итоге, призыв к осуществлению в социуме природной человеческой свободы обернулся ужасами Великой Французской Революции. Мы должны помнить, что еще Сократ, говоря о возможности научения человека добру, имел в виду, прежде всего, сущностные нравственные изменения человеческой личности в образовательном процессе. Внешнее и поверхностное образование лишь усугубляет тяготы общественной жизни и открывает широкую дорогу проявлению негативных качеств человека.

Немецкая классическая философия

Значимое место в европейской философской мысли занимает немецкая классическая философия (XVIII–XIX вв.). Основными ее представителями являлись И. Кант, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг и Г.В.Ф. Гегель.

Философия Иммануила Канта (1724–1804 гг.). В творчестве мыслителя обычно выделяют два периода:

1. *Докритический*, в котором И. Кант отдавал предпочтение естественным наукам, и преуспел в этом. (Достаточно отметить, что разработанная философом практически одновременно с П. Лапласом гипотеза о происхождении вселенной легла в основу современной теории сингулярности, предполагающей о возникновении всего вследствие Большого Взрыва.)

2. *Критический*, собственно философский. (Следует сказать, что, критикуя, И. Кант не только развенчивал прежние представления, но и строил свою оригинальную систему *трансцендентального идеализма*.)

Наибольшее влияние на развитие как немецкой классики, так и европейской философии оказала гносеология мыслителя, которую он посвятил критике познавательных способностей человеческого разума («Критика чистого разума»). Возрожденческие, а в особенности нововременные философы уже в основном подготовили почву для *гносеологического поворота*, который, в соответствии с принципом антропоцентризма, заключался в переносе познавательного акцента с объективно данного мира на человека как изучающего этот мир субъекта. И. Кант уподоблял свой вклад в науку коперниковскому перевороту во взглядах на строение солнечной системы. Точка отсчета в системе познавательных координат была сориентирована им на человека, противопоставляющегося миру объектов.

Субъект-объектное противоположение мыслителя основывалось на утверждении о том, что человек познает окружающий мир посредством своих органов чувств и рассудка. При этом ему доступны не «*вещи-в-себе*», или *ноумены*, т. е. объекты сами по себе, такие, какие они есть без активно-познавательной деятельности человека, но *явления этих вещей для нас*, или *феномены*, как бы преломленные сквозь призму наших чувственных органов и рассудка вещи-в-себе. Мир, в который человек привносит плоды своей деятельности, конструирует при помощи своих априорных средств познания — это *трансцендентальный мир*, и он отличен от мира «вещей-в-себе», *трансцендентного* мира, всегда остающегося недоступным для человека, за пределами его опыта.

И. Канта часто упрекали в агностицизме, и для этого, как видим, есть основания. Но следует отличать его позицию от утверждений, скажем, античных скептиков или софистов. Вспомним, последние считали, что состояние органов чувств каждого индивида изменчиво и случайно, и это обстоятельство не позволяет нам постичь неизменные законы бытия. Кант же рассматривал не случайные, а закономерные действия человека, он считал, что при тщательном исследовании познавательной способности субъекта следует открыть такие универсальные средства, без которых невозможен сам познавательный акт. В поисках этих средств Кант выделил три уровня организации познавательной деятельности человека:

1. Уровень наглядного созерцания, поставляющий саму «материю опыта», чувственные данные.
2. Уровень рассудка, превращающий данные ощущений в понятия и связывающий их в суждения.

3. Уровень разума, обрабатывающий и систематизирующий посредством умозаключений полученные на рассудочном уровне знания.

Самый парадоксальный вывод Канта касался познавательных средств первого уровня, в качестве которых философ выделил... пространство и время, представляющие собой вовсе не надмирные реальности, существующие до человека и независимо от него, а лишь присущие только человеку формы наглядного созерцания. Абсурд? Но в Античности, например, утверждали о том, что за пределами Космоса отсутствует не только вещество, но и пустота (т. е. нет пространства), а Августин Блаженный говорил о возникновении времени лишь после сотворения мира из ничего (нет времени, как нет и пространства). По Канту, «познавательная способность человека, в силу присущих ей имманентных свойств, с всеобщностью и необходимостью облекает взаимодействующие с ней объекты внешнего мира в пространственно-временные рамки. Существуют ли возникающие в результате данного взаимодействия характеристики и в объективном мире "вещей в себе", нам знать не дано, но в чем мы можем быть отныне окончательно уверены, так это в том, что *в нашем опыте* мы никогда и нигде не встретим предмета, лишенного классических пространственно-временных определений. А раз так, то и законы математики, описывающие эти определения, оказываются принципиально выведенными за рамки возможности их опытного опровержения»²⁸.

На уровне рассудка познавательная деятельность осуществляется посредством категорий, не являющихся отражением объективных свойств внешнего мира, а также принадлежащих субъективной познавательной способности человека. Категории априорны, доопытны так же, как пространство и время. Они порождают универсалии, фиксирующиеся как аксиоматические основоположения научных знаний человека о мире. Научные законы и принципы, по мнению Канта, применимы лишь в познании тех предметов, которые являются объектами чувственного опыта, применение их к познанию сверхчувственного бытия, т. е. «вещей-в-себе», неправомерно.

Но у человека есть разум, высший синтетический уровень мышления, который обуславливает его потребность в постоянном стремлении выйти за пределы чувственного познания. Разум оперирует умозаключениями, посредством которых исследователь может и прогнозировать будущие события, и объяснять происшедшие. Человеческая мысль постоянно создает понятия о предметах, не наблюдающихся в опыте, стремится систе-

²⁸ Сорвин К.В. Очерки из истории классической философии. — М.: SPSL — «Русская панорама», 2001. — С. 180.

матизировать знания о природе, предельно объединяя их, так создаются понятия о целостном мире, о душе и Боге.

В логике антиномиями называются одинаково доказуемые противоположные утверждения. В мире феноменов, явлений вещей они возникают лишь как следствие вольно или невольно вкравшейся в одно из рассуждений скрытой ошибки (вспомним античных софистов). Однако по Канту в случае, если мы умозаключаем в области рациональной космологии, антиномии возникают с необходимостью вследствие самой постановки вопроса, который выводит наш разум за пределы его опыта. И. Кант рассматривал четыре антиномии, относящиеся к космологическим идеям — о начале и границах мира (тезис — мир имеет начало во времени и конечен в пространстве; антитезис — безначален и бесконечен); о возможности существования простых частей сложной вещи (тезис — все сложное состоит из простого; антитезис — ничего простого нет); о допустимости свободной причинности (тезис — допустима свободная причинность; антитезис — свободы нет, только законы природы) и о безусловно необходимом существе как части или причине мира (тезис — оно есть; антитезис — нет)²⁹. Антиномии чистого разума, по мысли философа, проявляются в случае попытки применения нашего разума за границами опыта. Причем существенной характеристической чертой догматизма чистого разума, утверждающего тезисы этих антиномий, является практический интерес человека, проявляющийся в морали и религии. Эмпиризм же, отстаивающий антитезисы антиномий, по мнению И. Канта, приводит к потере влияния на человека и морали, и религии.

В «Критике практического разума» И. Кант утверждал, что если законы физики и математики верны лишь в отношении к явлениям, к мнимой реальности, как это было показано им в «Критике чистого разума», то можно предположить возможность существования подлинной свободы лишь за пределами феноменального мира, в мире «вещей-в-себе». Однако эта возможность свободы в noumenальном мире не означает ее действительности в феноменальном. Человек, обладающий разумом, у Канта — существо свободное, не бездушный автомат, но основания его свободы не выводимы из мира явлений, а потому не доступны строгому рационализированию. Между тем у человека есть возможность свободного выбора своих действий, которые должны соответствовать категорическому императиву, выведенному И. Кантом: «Поступай так, чтобы максима своей воли

²⁹ См.: Кант И. Критика чистого разума. — Ростов н/Д.: Феникс, 1999.

в любое время могла стать принципом всеобщего законодательства»³⁰.

Иоганн Фихте (1762–1814 гг.), другой представитель немецкой философской классики, развивает идеи Канта, и в своем *наукоучении* делает акцент на творческой активности разума. Сущность человека Фихте обнаруживает в деятельности, одним из средств которой выступает мышление.

В субъективно-идеалистической системе Фихте предпринимается попытка вывести весь мир (все не-Я) из субъективной деятельности Я (не индивидуального, а абсолютного субъекта). Наукоучение должно быть обосновано, по мнению философа, из единого первопринципа, самотождественности Я, из которого следуют три основоположения:

1. Я свободно полагает самого себя (это — само условие возможности нашего сознания).
2. Из Я, из свободы выводится мир не-Я, мир объектов (так как любая деятельность должна предполагать не только наличие ее носителя, но и предмета, ему противостоящего).
3. Я полагает я и не-я (абсолютное Я в ходе созидательной деятельности разделяется на эмпирические, делимые я, тождественные индивидуальным сознаниям, и не-я).

Фихте называл свою философию «наукоучением», наукой о науке. Он утверждал, что характерной чертой подлинной науки должна быть ее цельность, систематичность. Наука не есть простое механическое соединение частей, но цельная органическая система, в которой всякая часть не может существовать без остальных частей и целого, и наоборот. Однако в органически целом все же должен быть центр, элемент, призванный связывать все другие части. Наукоучение потому систематично и органично, что в нем все положения связываются в элементе, объединяющем их в целое, в основоположении «Я есмь». Наукоучение, по мнению мыслителя, представляет собой процесс, так как оно является не просто целым, а органически развивающимся целым.

Путь от Канта к Фихте можно рассматривать как закономерный процесс развития критической философии, направленный на преодоление субъект-объектного противоположения. Фихте выступил против идеи о «вещи-в-себе» и создал философскую систему, в которой объект познания стал продуктом самого сознания, что делало неправомерным его противоположение субъекту.

³⁰ Философский энциклопедический словарь. — М.: ИНФРА-М, 1999. — С. 174.

Вопрос о творческих способностях разума развивался в немецкой философской классике и *Фридрихом Шеллингом* (1775–1854 гг.), который подчеркивал важность искусства в вопросах постижения жизни. Немецкий философ указывал, что помимо рациональных методов философия должна опираться на иррациональные, интуитивные. Интеллектуальная интуиция по Шеллингу — подлинный философский метод и единственный для человека способ постичь сущность мира.

Человека как природное существо, утверждал Ф. Шеллинг, нельзя выделять в качестве субъекта из объективного мира, поскольку они тождественны. При таком подходе субъект-объектное противоположение лишается смысла. В развитии мыслителем «философии природы», отождествляющей субъект и объект, можно усмотреть отказ от антропоцентрического принципа, выдвигающего в философии на первый план гносеологические вопросы, реанимирование некоторых космоцентрических принципов.

Основные особенности натурфилософии Шеллинга следующие:

1. Пронизанность ее идеей развития (главная определенность природы — быть вечно становящейся, в природе происходит проявление разума, проходящего в своем развитии ряд этапов, от низших к высшим, от бессознательной жизни к появлению человека и его сознания).
2. Понимание в качестве источника активности и развития всего сущего полярности, противоречия.
3. Подчеркивание единства и целостности природы, утверждение всеобщей связи явлений.
4. Стремление понять природу из нее самой, а не посредством спекулятивных размышлений.

На долю Ф. Шеллинга выпала задача осуществления перехода *от самопознания к миропознанию*. Совершив этот переход в своих натурфилософии, философии тождества и трансцендентальном идеализме, мыслитель пришел к проблеме *богопознания*, и этот завершающий период его творчества привел к созданию самобытной *философии откровения*.

И. Фихте интересовался, прежде всего, тем, как субъект самоопределяет и формирует себя, при этом он практически не рассматривал бессознательно действующее и творящее природу Я. По Ф. Шеллингу, такое Я еще не есть субъект; чтобы стать им, ему необходимо пройти долгий путь бессознательного развития в природе, а значит, начинать философию с самосознающего Я, как у И. Фихте, по мнению Ф. Шеллинга не исторично, нужно вначале вернуться к истокам этого Я, проследить происхождение и необходимость

становления самосознания. Природа у Ф. Шеллинга — бессознательное творчество духа, необходимый продукт его развития, им же и созерцаемый.

Ф. Шеллинг часто называл свою натурфилософию «философией всеединства», подчеркивая этим всеобщие связи в природе. Он пытался проследить стадии развития противоречий в природе и пришел к трихотомическому делению этих стадий:

1. Магнетизм — противоположности не расчленены, находятся внутри одного и того же тела.
2. Электричество — противоположности разделяются и противопостоят друг другу в различных телах.
3. Химизм — происходит взаимодействие, приводящее к объединению магнетизма и электричества.

Ключевой у Шеллинга является идея единства и взаимосвязи этих трех стадий развития. Отметим, что своим чисто спекулятивным обобщением философ предвосхитил открытие Г. Эрстедом взаимосвязи между электричеством и магнетизмом, но самое знаменитое его мыслительное предвидение следующее. В работе «О мировой душе» Шеллинг писал, что когда он говорит о материальности света, не исключает при этом и противоположного мнения о свете как феномене движущейся среды, поэтому следует подходить к этим мнениям как к взаимодополняющим, а не противоположным. Пройдет еще более ста лет (!), прежде чем Луи де Бройль создаст теорию света, в которой объединились противопоставлявшиеся до этого идеи корпускулы и волны.

Поздний вариант натурфилософии Шеллинга более тяготеет уже к рассмотрению взаимоотношений природы и духа: природа есть объект и субъект одновременно, и именно благодаря этому возможно познание. Философия природы, таким образом, переходит в «философию тождества». Первоначально субъективное и объективное едины, затем субъективное «возвышается» из объективного, причем тождество субъекта и объекта при этом сохраняется. Природа реальна и идеальна одновременно, она, с одной стороны, не зависит от нашего познания о ней, обусловленного ею же, с другой — заключает в самой себе условия и принципы этого познания.

Натурфилософия Шеллинга задумывалась с самого своего начала как часть системной философии трансцендентального идеализма. Сложным стал для философа вопрос о переходе от единства к разнообразному, от бесконечного к конечному. В завершающий период своего творчества Шеллинг создал «философию откровения» («позитивную философию»), в которой он рассуждал о том, как мир рождается из абсолюта. Этот факт, пришел к выводу философ, невозможно рационально объяснить, поскольку он ирра-

ционален и коренится не в разуме, а в слепой и бессознательной воле, не являющейся предметом рационального философствования (это утверждение, сходное с мнением родоначальника европейского иррационализма А. Шопенгауэра, приводит Шеллинга и к аналогичным выводам о значимости философии искусства, своеобразного завершения всей философии). Свою прежнюю рациональную философию Шеллинг стал называть негативной (отвлеченной, абстрактной) наукой разума, которую необходимо дополнить позитивной (конкретной), в которой первично уже не само сущее, а его содержание, т. е. иррациональная воля, постигаемая только в «опыте», который ассоциировался у мыслителя с мифологией и религией.

Георг Гегель (1770–1831 гг.). В начале своей деятельности Гегель являлся последователем критической философии Канта и Фихте, впоследствии он стал единомышленником Шеллинга, а после обращения последнего к теософии приступил к разработке собственного оригинального учения, содержательным стержнем которого становится превращение Абсолютной Идеи в Абсолютный Дух.

Процесс всемирно-исторического развития представлялся Г. Гегелю как последовательное разворачивание Абсолютной Идеи, выражаемое посредством диалектической триады:

T — AT — CT (Тезис — Антитезис — Синтезис).

Вначале бессодержательная Абсолютная Идея конкретизируется идеально (Тезис), затем переходит в свое «инобытие» — мир природы (Антитезис). Абсолютная Идея и природа различаются не содержанием, а формой существования. Абсолютная Идея, объективирующаяся в природном мире, существует здесь в чуждой ей внешней форме, пока она не становится «субъективностью», духом: «Божественная идея именно и состоит в том, что она решается извести из себя иное и снова втянуть его в себя, чтобы стать субъективностью и духом»³¹. Гегель считал, что абсолютное может познать себя только через человеческое сознание, а это возможно в случае принятия формы природы и нахождения себя в ней уже в форме сознания. Натурфилософия Гегеля, как видим, по своей сути близка натурфилософии Шеллинга. Гегель выделил следующие формы развития духа (Синтезис):

1. Субъективный (индивидуальный) дух — психическая жизнь индивидуума на всех ступенях его развития.
2. Объективный (всеобщий) дух — разум в человеческой родовой

³¹ Цит. по: История философии: Энциклопедия / Под. ред. А.А. Грицанова. — Минск, 2002. — С. 219.

жизни, сверхиндивидуальная целостность, возвышающаяся над отдельными людьми и проявляющаяся через их связи и отношения.

3. Абсолютный (божественный) дух — по сути, всеобщий дух, выраженный в своей целостности и единстве, который, в свою очередь, развивается в трех формах: в виде интуиции в искусстве, представления в религии и понятия в философии.

Философская система, созданная Г. Гегелем, носит название *абсолютного идеализма* и имеет ярко выраженный панлогистический характер. В ней всемирно-исторический процесс представлен как развитие мышления Абсолютной Идеи о самой себе через человека. Для обоснования своего философского подхода мыслитель использовал усовершенствованную им диалектическую методологию. Впоследствии были сформулированы три основных закона диалектики, сущность которых была содержательно раскрыта Г. Гегелем:

1. *Закон единства и борьбы противоположностей* (философ справедливо отмечал, что этот закон был знаком уже Гераклиту; иллюстрируется вышеприведенной триадой — Т и АТ с одной стороны противоположны, с другой едины, не могут существовать друг без друга).
2. *Закон отрицания отрицания* (СТ отрицает АТ, который в свою очередь отрицает Т).
3. *Закон перехода количественных изменений в качественные* (изменения количественно накапливаются в Т в границах *меры*, за которыми происходит качественный скачок к АТ).

Рассуждения Гераклита о вражде и единстве, которые являются смысловыми ключами для понимания действительности, дают повод говорить о предвосхищении им важнейшего диалектического закона — закона о единстве и борьбе противоположностей. Для нас же особенно важно то, что Гераклит видел источник развития бытия в заложенных в нем противоречиях, поскольку такое видение во многом способствовало становлению современных представлений о диалектике. Нам известно, что Сократ считал диалектику искусством ведения спора, способствующего рождению новых мыслей. Первоначальная ирония, сомнение по поводу исходных представлений собеседников после плодотворной дискуссии, на взгляд мыслителя, должна способствовать формированию новых мнений. В таком понимании диалектики также можно усмотреть развитие через противоречия, развитие уже мышления через взаимостолкновение в процессе спора различных позиций его участников. Таким образом, диалектику Гераклита мы можем характеризовать как предтечу объективной диалектики (учение о развитии мироздания через противоречия), а Сократа, призывавшего человека познать

самого себя, для чего необходимо, прежде всего, постоянное и никогда не завершающееся развитие мнений («докс») о действительности — субъективной (учение о развитии нашего мышления о мире через противоречия). Позже средневековая схоластика, во многом определившая субъективизм современной философии и гносеологические приоритеты немецкой классики, более склонялась к сократовской интерпретации диалектики как искусства спора.

Г. Гегель, уделявший большое внимание разработке диалектического метода в духе своих панлогистических убеждений, осуществил преобразование в понимании диалектики, сохранив преемственность смысла. Диалектика у него является, прежде всего, развитием через противоречия самодвижущихся идей, обуславливающим разворачивание мирового процесса. Если у Сократа в качестве субъектов спора, порождающего новую мысль, выступают непосредственные его участники, носители идей, то у Гегеля таковыми (в переносном, конечно, смысле) являются сами идеи, переходящие в свое иное и, выражаясь образно, сталкиваясь в «споре» собственных противоречий, синтезирующие новую идею. Диалектика, таким образом, у философа предстает как дедуцирование одних идей из других, обусловленное логикой развития идей, восходящих от бедных содержанием абстрактных идей ко все более конкретным, содержательным.

Марксистская философия

Данное направление связано с именами Карла Маркса (1818–1883 гг.) и Фридриха Энгельса (1820–1895 гг.). В качестве целостной философской концепции марксизм сформировался в середине XIX века. Опираясь на идеалистическую диалектику Г. Гегеля, политическую экономию А. Смита и Д. Рикардо и материалистическое понимание действительности, К. Маркс и Ф. Энгельс создали оригинальное философское учение, в котором по-новому были переосмыслены проблемы содержания и сущности исторического бытия, природы человека, особенностей его познания. Марксизм предложил всеобъемлющий материалистический взгляд на бытие и сознание, природу и культуру, общество и человека. Философия предстает в марксизме как инструмент преобразования общества на гуманистических началах. В этом вопросе марксизм напрямую пересекается с идеями философии Просвещения.

Главные достижения марксизма — материалистическая диалектика (диалектический материализм) и материалистическая концепция истории (исторический материализм). В марксизме диалектика Гегеля применяется к материалистическому осмыслению мироздания, что говорит о ее универсаль-

ности. Система же абсолютного идеализма трансформируется в представления о всемирно-историческом процессе, обусловленном уже не последовательным разворачиванием Абсолютной Идеи, а действием объективных, не зависящих от человека законов развития природного и социального миров.

Основа развития общества в историческом материализме — экономика, материальное производство, составляющее социальный «*базис*». Все другие элементы общественной жизни, включая философию, религию, нравственность, право, политику, культуру, образуют «*надстройку*» над этой реальной основой, над «*экономическим базисом*». В историческом процессе мыслимо выделение пяти «*общественно-экономических формаций*», комплекса взаимосвязанных элементов конкретных социальных систем: первобытнообщинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая. Социальная эволюция происходит объективно, независимо от воли человека. Каждая последующая общественно-экономическая формация вызревает в лоне предшествующей, при этом противоречия внутри конкретно-исторической социальной системы возрастают вплоть до скачкообразного перехода границы «*меры*» формации, т. е. *социальной революции*, приводящей к качественным изменениям базиса. Эти изменения ведут соответствующие трансформации надстройки.

Базис той или иной общественно-экономической формации есть совокупность производственных отношений, определяющих надстройку как комплекс идеологических отношений, в том числе политических и правовых. Тип производственных отношений детерминирован характером собственности, прежде всего на средства производства, причем рабовладельческая, феодальная и капиталистическая формы собственности являются частноэксплуататорскими. Уничтожение частной собственности при переходе к коммунистической формации непременно приведет к отмиранию государства, а вместе с ним и буржуазного права. Свою принципиальную позицию по поводу ликвидации частной собственности К. Маркс и Ф. Энгельс сформулировали в «Манифесте коммунистической партии»: «Отличительной чертой коммунизма является не отмена собственности вообще, а отмена буржуазной собственности. Но современная буржуазная частная собственность есть последнее и самое полное выражение такого производства и присвоения продуктов, которое держится на классовых антагонизмах, на эксплуатации одних другими. В этом смысле коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности»³².

³² Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные произведения. В 3-х томах. Т. 1. — М.: Политиздат, 1983. — С. 120.

Для осуществления поставленной задачи рабочий класс должен объединиться и путем применения силы захватить власть. Насилие понималось теоретиками марксизма как единственный метод борьбы с господствующим классом буржуазии за упразднение старых производственных отношений, а, следовательно, и частной собственности, взамен которой предполагалось создание новой, общественной собственности. При этом в первой фазе коммунистического общества допускалось существование некоторых форм буржуазного права. Однако это право, как виделось основоположникам марксизма, будет обслуживать уже не рыночный товарообмен, опосредованный денежным эквивалентом, а непосредственный обмен живого труда на предметы потребления за вычетом трудовых удержаний в пользу общественных фондов.

Отметим, что коммунистическая идея отрицания частной собственности не является изобретением марксизма. На протяжении многих тысячелетий со времени своего возникновения частная собственность подвергалась критическому философскому осмыслению, в результате которого возникали утопические проекты создания идеальных обществ и государств. К числу наиболее известных философских систем, которые с известной мерой допущения можно назвать «прокоммунистическими», относятся платоновский проект идеального государства, общественные теории раннего христианства и утопического социализма. В развитии общечеловеческой мысли нашлось достаточно места для антисобственнических теорий, что свидетельствует о несомненной их объективности.

Более того, недавние десятилетия истории нашей страны свидетельствуют о практической возможности построения общества на принципах справедливого распределения материальных благ. Конечно, всякий опыт не без погрешностей, перечисление изъянов реального советского социализма может занять не один внушительный том. Но и незаслуженно забытые достижения советского периода требуют взвешенной исторической оценки. Чрезмерное преувеличение значимости экономико-материалистического базиса в общественной жизни привело к неверному пониманию сущности человека как свободной развивающейся личности, что со временем способствовало ложной оценке перспектив развития советского государства, обусловившей последующий его крах. Но уроки истории, пройденные нами, требуют не полного отвержения, но «работы над ошибками», при которой принципы материальной справедливости должны дополняться принципами справедливости нравственной, которая не формируется автоматически в качестве надстройки над производственным базисом, поскольку базис и надстройка в терминологии марксизма, или социально-материальное и социально-духовное взаимообуславливают друг друга.

Объективный и адекватный анализ работ К. Маркса затруднен рядом исторических обстоятельств:

- 1. Множество политических деятелей и ученых XIX–XX вв. называли себя марксистами, причем зачастую присваивали себе право однозначной трактовки учения.*
- 2. Ряд произведений Маркса в процессе переизданий подвергался существенным исправлениям и дополнениям идеологического порядка.*
- 3. Учению Маркса был придан статус одного из важнейших компонентов государственной идеологии СССР, что приводило к его упрощению и схематизации для лучшего усвоения широкими народными массами.*

При жизни Маркса его идеи не были особо влиятельны, однако после региональной и национальной «адаптации» составили ядро идеологий, теорий и программ деятельности практически всех революционных движений XX века. В частности, диалектический материализм стал официальной философией СССР, квинтэссенцией которой являлись следующие теоретические допущения и гипотезы³³:

- ▶ Перманентные изменения в обществе и природе детерминированы свойствами самой реальности (движение — атрибут материи, значит, не существует «вечных истин» и абсолютных ценностей, содержание моральных норм исторически изменчиво).*
- ▶ В природной реальности потенциально содержится перспектива эволюции: от неорганической материи к социальному миру, в последующем трансформирующемуся в коммунистическое общество.*
- ▶ Сущность изменений в природе и обществе описывается с помощью упрощаемых абстрактных законов диалектики.*

Идея коммунизма — основополагающая в философии К. Маркса. Необходимое будущее человечества характеризуется уничтожением частной собственности, централизованным управлением средствами производства, упразднением наемного труда. Национализация промышленности и сельского хозяйства с неизбежностью приведут к окончательному освобождению человечества. В таком «эсхатологическом» контексте марксизм, безусловно, представлял собой своеобразную религию, основанную на слепой вере в принципиальную достижимость посредством процедур социального переустройства коммунистического «рая» (от каждого — по способностям, каждому — по потребностям).

³³ См.: История философии: Энциклопедия / Под. ред. А.А. Грицанова. — Минск, 2002.

Глава 3

Особенности отечественной философской мысли

Становление российской философии

Важнейшей особенностью русской философии является то, что исторически она формировалась как рационально-теоретическое отражение мышления народа, с одной стороны, в значительной мере развивавшегося автономно, самостоятельно, с другой — находившегося под непосредственным влиянием как Запада, так и Востока. Серединное географическое положение России обуславливало специфику ее культуры, а значит и философии. Традиционно считается, что русская философия как явление самобытной, оригинальной русской мысли начала развиваться только в XIX столетии, но это совсем не значит, что в России до XIX века не было философии, философская мысль в России существует многие века. Скорее, это означает то, что в этот период появились основания для сравнения отечественной философии с западными образцами.

По мнению признанного историка русской философии В.В. Зеньковского (1881–1962 гг.), своеобразие русской философии, ее отличие от западных систем заключается в том, что «русские философы очень склонны к так называемому *онтологизму* при разрешении вопросов теории познания, т. е. к признанию, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке. Иными словами, познание признается лишь частью и функцией нашего действия в мире, оно есть некое событие в процессе жизни, а потому его смысл, задачи и его возможности определяются из общего отношения нашего к миру... русский онтологизм выражает не примат реальности над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше "действие" в нем». Отсюда производны и другие характерные черты русской философии: *антропоцентричность*, приоритет темы о человеке; *моральность*, часто переходящая в панморализм; *повышенное внимание к социальным вопросам*, ярче всего выражающееся в превалировании *историософской проблематики*; нераздельность теоретических и практических сфер философского знания, заключающаяся в одном из главных вдохновений русской философской мысли — в *идеале целостности*³⁴.

³⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 1. — Ростов н/Д.: Феникс, 1999. — С. 18.

Сравнивая русскую философию с западной, великий мыслитель XX века *А. Ф. Лосев* (1893–1988 гг.) в своей ранней статье («Русская философия», 1918 г.) в качестве наиболее характерной черты первой выделял столкновение в ней *ratio* и Логоса³⁵. Философ отмечал, что если *ratio* является человеческим свойством, то Логос метафизичен, божествен, а значит, объективен. Для логизма чрезвычайно характерна онтологическая концепция истины, в этом его отличие от рационализма, понимающего истину как соответствие «чего-то с чем-то» (наших мыслей и вещей, т. е. соответствие знаний действительности, отсюда, как представляется, и превалирование гносеологической проблематики в западноевропейской философии, стремление выяснить, прежде всего, возможности нашего познания, приводящее к ограничению самой действительности этими «выясненными» возможностями). Познать истину можно лишь онтологически, осознав свое бытие в Истине. Усвоение истины — не теоретично и интеллектуалистично, а практично и волюнтаристично, степень этого усвоения определяется напряженностью воли познающего. Логизм осуществляется наилучшим образом посредством христианского подвига, и на вершины познания восходят святые.

Внешнюю и внутреннюю сущность русской философии *А. Ф. Лосев* коротко определял фразой: «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом». В русской философии мыслитель выделял самостоятельную, оригинальную и подражательную, заимствованную на Западе философии. *А. Ф. Лосев* писал: «Русская самобытная философия дала России гениальных мыслителей, в русской философии, находящейся под западным влиянием и отличающейся крайней бесплодностью (она почти не выходит за рамки теории познания), также имеется много одаренных личностей. Следует надеяться, что представители заимствованной философии распрощаются с абстрактностью и бесплодностью и признают великую русскую проблему Логоса. Разумеется, это поведет к великой борьбе разума и Логоса, что уже нашло выражение в учениях некоторых своеобразных русских философов. Самостоятельная русская философия, поднявшаяся на высокую ступень апокалиптической напряженности, уже стоит на пороге ново-

³⁵ Аргументация данного утверждения встречается также несколько ранее в статьях *В. Ф. Эрн*а.

го откровения, возможно, также и новой кристаллизации этого откровения, то есть новых догм. Надежду на это питают все истинные русские»³⁶.

Отечественная философская мысль многообразна, и осветить хотя бы основные ее концепты в короткой главе не представляется возможным. Поэтому попытаемся дать краткую ретроспективу русской философии с целью обнаружения в ней фактов становления и развития того нового, что отличает ее от европейского философствования. Ясно, что наряду с отличиями в отечественной мысли присутствует немало философских концепций, дополняющих и конкретизирующих учения западных философов, более того, совсем оригинальных трудов, не опирающихся на европейские достижения, нам найти не удастся. Это неудивительно, ведь в философии нет таких сущностных проблем, которые мыслящий человек не пытался бы решить ранее. Все дело в интерпретации, придании новых смыслов исторически изменяющейся реальности. Событийная история народов и история формирования их образов мышления (менталитетов) — процессы взаимосвязанные, по этой веской причине мы будем рассматривать их применительно к историческим судьбам нашего Отечества синхронно.

Еще до принятия христианства в X веке языческие верования восточных славян содержали определенные мировоззренческие представления, которые служили основой религиозно-мифологического мировоззрения. Вместе с принятием христианства на землях Древней Руси стала распространяться византийская культура, в основе которой лежали как философские учения Древней Греции и Древнего Рима, так и философские идеи, содержащиеся в Священном Писании и в произведениях христианских мыслителей II–VIII веков, «отцов церкви».

Процесс формирования самобытного философского мышления на Руси первоначально проходил в лоне церкви, поэтому мы вправе говорить о приоритетности церковного философствования в период утверждения христианского мировоззрения. Знаменитый историк русского богословия о. Г. Флоровский писал о свойственном русским книжникам «начётничестве», вследствие которого «древнерусская культура оставалась безгласной и точно немой»³⁷. С одной стороны, благоговение перед греческой православной традицией и догматикой препятствовало деятельности по их осмыслению и раскрытию для сознания в контексте изменяющейся социально-психологической среды, что во многом обусловило последующие

³⁶ Лосев А.Ф. Русская философия // Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. — М.: Советский писатель, 1990. — С. 78–101.

³⁷ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — С. 12.

изъяны русского религиозного просвещения и даже будущий церковный раскол. С другой же, глубокое внутреннее уважение к принятому Русью в уже полностью оформленном виде вероучению позволило книжникам веками сохранять христианские истины в неповрежденном человеческими умствованиями виде, что исторически способствовало становлению России как оплота православия.

Тем не менее, уже вскоре после принятия Русью христианства мы встречаем также удивительные примеры новизны древнерусской мысли, к которым относится пасхальная проповедь «Слово о Законе и Благодати» Илариона, первого митрополита из русинов, поставленного Ярославом Мудрым (XI в.). Философская тема в проповеди раскрывается Иларионом противопоставлением рабского Закона и свободной Благодати: «Что дал Закон, и что Благодать? Прежде Закон, потом она, Благодать. Прежде лишь тень, потом — истина. А образ Закона и Благодати — Агарь и Сарра, рабская Агарь и свободная Сарра, рабская прежде, потом — свободная». Автор придерживается мысли о том, что Бог дал иудеям Закон лишь как предвестие снизошедшей на них позднее Благодати в образе Иисуса Христа. Но за этой не новой для христианской философии идеей отчетливо видна и другая: человечество не должно тесниться в Законе, даже если он относится к вере христианской. Благодать дана всем людям, готовым принять ее душой и сердцем: «Лепо Благодати и Истине на новых людей воссиять! Не вливают ведь, по слову Господню, вина нового учения благодетельного в мехи ветхие, обветшавшие в иудействе. Ежели просядутся мехи, то вино прольется. Ведь не смогла Закона тень удержать. Но многожды идолам поклоняясь, как истинной Благодати удержать учение? Но новое учение — новые мехи, новые языки, и соблюдены будут — оно и они»³⁸. Иларион доказывал своим современникам, что слово Христа должно быть живым, свободно развивающимся среди разнообразных народов, для чего следует избегать косности и нести проповедь, спасая людей от мрака многобожия, на том языке, который наиболее этим людям доступен, ведь нет избранных народов, все равны перед Богом, и удел Благодати — свободно ходить по земле, упорядочивая все новые и новые территории, неся человечеству свет и истину.

В хвалебной части «Слова о Законе и Благодати», посвященной в основном князю Владимиру, Иларион приравнивает его деятельность к подвигам апостолов-крестителей. Но Владимир даже в чем-то выше апостолов, он принял учение, хотя не видел Христа, не слышал его проповедей и не наблюдал

³⁸ Иларион. Слово о законе и Благодати. — М.: Столица, 1994. — С. 33–61.

чудес, творимых им, следуя единственно своему разуму. Подобно Константину Великому, принесшему со своей матерью Еленой крест из Иерусалима в Константинополь, Владимир вместе с бабкой своей Ольгой, по мысли Илариона, тоже принесли крест на Русь из второго Иерусалима — «Константина града». Таким образом, идея «Киева — третьего Иерусалима» предшествует у Илариона позднейшей формуле старца Филофея «Москва — третий Рим».

Тема национальной самоидентификации была необычайно близка Илариону, он стремился к созданию независимой русской христианской церкви со своими святыми, законами и обычаями, близкими по духу пастве и пастырям. Его проповедь произвела неизгладимое впечатление на современников, она множество раз переписывалась и передавалась во все области древнерусского государства. И то, что всего через два года после прочтения проповеди епископы, собравшиеся в Киев со всей Руси, одобрили избрание Илариона митрополитом, можно считать признанием его заслуг соотечественниками еще при жизни. Однако мысли Илариона не могли нравиться византийской церкви, стремившейся контролировать духовное развитие молодого крепнущего русского государства не без выгоды для себя. Недаром Константинополь так и не признал Илариона митрополитом, и после смерти князя Ярослава в 1054 году не замедлил послать в Киев вместо «самозванного» нового митрополита — грека Ефрема.

В эпоху Киевской Руси были заложены основы философского мышления формирующегося социума, дальнейшее развитие которого проходило в русле творчески переработанной византийской религиозной культуры — русского православия. Наступившие вслед за распадом Киевской Руси тяжелейшие века монголо-татарского ига не смогли сломать в русском народе этот внутренний объединяющий духовный стержень. Нашествие иноземных полчищ на Русь было осмыслено обществом как апокалипсическое явление вселенского размаха: «Бог послал против нас свой меч — служить гневу своему за умножение наших грехов»³⁹. Русь заслонила собой Европу, но это ей дорого стоило: было нарушено единство страны, уничтожено множество памятников культуры, замедлились темпы развития, что привело к постепенному отставанию от передовых европейских стран. Вместе с тем, и это нельзя не отметить, ордынское иго способствовало проникновению в русскую духовность элементов богатой культуры покоренных завоевателями восточных народов, а борьба с политическим

³⁹ Галицко-Волынская летопись // Изборник. Повести Древней Руси. — М.: Художественная литература, 1986. — С. 166.

диктатом сплавляла разрозненные земли в единое государство. В целом можно утверждать, что противостояние с кочевнической степью не только не привело русский этнос к потере своей идентичности, но и позволило ему расширить рамки культурных традиций, привнеся в них элементы восточных цивилизаций, что способствовало укреплению и дальнейшей эволюции социальной организации.

Несмотря на длительное иноплеменное нашествие, древнерусская философская и общественно-политическая мысль развивалась, постепенно русский народ стал вновь ощущать себя единым целым. Во многом благодаря этому к концу XIV века Русь накопила силы для решительного перелома в своем политическом, экономическом и духовном развитии, для свержения сдерживавшего ее потенциал монголо-татарского владычества и объединения утраченных и раздробленных земель некогда единой Киевской державы в Русское государство с центром в Москве.

Расцвет русской культуры в XIV–XV веках был связан не только с экономическим и политическим развитием страны, с ростом сопротивления народа, высшим проявлением которого стала Куликовская битва, но и с проникновением на русскую почву учений, породивших новое видение мира, усиливших интерес к человеческой личности, стимулировавших совершенствование как отдельного индивидуума, так и общественных отношений в целом.

В философском плане наибольший интерес представляет влияние на русскую культуру исихазма — мистического этико-аскетического учения о пути к единению человека с Богом через очищение сердца слезами и самососредоточение сознания, разработанного раннехристианскими отшельниками IV–VII веков. Исихазм глубоко вошел в русскую культурную традицию, а крупнейшим мыслителем, применившим теорию исихазма в практике социальной действительности, был Нил Сорский. Он и его последователи, «заволжские старцы», искали идеальной церкви, не обремененной мирскими заботами и служащей духовным и нравственным путеводным светом для темного и греховного мира. Но, ввязавшись в полемику о принципах монастырского землевладения, настаивая на греховности материального обогащения, они призвали на себя гнев официальной церкви, главным идеологом которой стал настоятель Волоколамского монастыря Иосиф. Искусно сочетая нападки на ересь с хвалой абсолютизму и постоянно напоминая монархии, насколько полезна для нее церковь, Иосиф Волоцкий сумел взять верх над небольшой группой пустынножителей, ратовавшей за духовную церковь. Поддержанные множеством мыслящих людей, они, тем не менее, не выдержали тяжбы с иосифлянами. Политическая победа, одержанная над нестяжателями, явля-

лась свидетельством все большего подчинения церкви государству, однако идеи приверженцев Нила Сорского укрепились в религиозном сознании и впоследствии оказывали ощутимое влияние на религиозно-философское мышление.

К XVI веку отечественная государственность существенно укрепилась, набирал стремительные темпы процесс собирания древнерусских земель, захваченных после падения Киевской Руси, завоевывались земли на западе и на востоке. Не случайно в это время сложилась ставшая широко известной одна из важнейших идеологических доктрин: «Москва — третий Рим», сформулированная в посланиях старца Филофея. Его концепция утверждала, что Рим Петра и Константина (второй Рим — Константинополь, центр византийской церкви) пали в наказание за ересь; Москва сделалась третьим Римом, и как таковая будет стоять вечно, ибо четвертому не бывать. Отметим, что доктрина «Москва — третий Рим» носила не столько гегемонистский характер, сколько была ответом на притязания папского престола и влиятельных правителей крупнейших государств Европы, пытавшихся доказать свое религиозное и политическое первенство. Концепция Филофея в первую очередь способствовала подъему национального самосознания, укреплению политического единства и утверждению равноправия России среди европейских держав.

XVI столетие отличалось неуклонной тенденцией к интеграции русского государства, вбиравшего в себя новые и возвращавшего некогда утраченные города и земли с их населением, материальными и духовными богатствами, разнообразной многонациональной культурой. Особенно это хорошо видно на примере централизаторских мероприятий эпохи правления Ивана Грозного, реформы которого во всех областях жизни отразились в «Судебнике» 1550 года, «Стоглаве», «Домострое», в создании единого общерусского летописания, в организации книгопечатания, во многих других начинаниях. Самодержавие стало при нем жестким, а порой и жестоким проводником принципа централизации всех сторон общественной жизни, имевшего различные последствия. В духовно-нравственном отношении оно все более сковывало силы народа своей принудительной унификацией, готовностью расправиться с всякими проявлениями независимого мышления. Это не могло не повлечь за собой кризис самодержавия и обострение социальных противоречий, переросших в бунты, народные войны, сопровождавшиеся внешней интервенцией. В это время, названное в народе «смутным», произошла смена правящей династии, но она не привнесла каких-либо радикальных изменений во внутриполитическую жизнь, напротив, произошло усиление крепостнической системы, зафиксированное Соборным уложением 1649 года.

Церковь безоговорочно поддержала самодержавие, искоренив опасные для нее и для государства ереси и по сути дела добровольно поставив себя под опеку светской власти. В 1660-х годах русскую церковь потряс религиозный кризис, разделивший ее надвое. Привели к расколу реформы патриарха Никона, пытавшегося приблизить русскую церковную обрядность к греческой. Необходимость унификации церковной жизни была обусловлена ее искажениями вследствие, прежде всего, практически повсеместной неграмотности клира. Однако изменения вызвали неоднозначную реакцию в церковной среде, многие священники и миряне восприняли реформы как целенаправленную антихристианскую деятельность, что усилило апокалипсические настроения у «старообрядцев».

Яркой личностью эпохи раскола являлся протопоп Аввакум Петров, ставший идеологом старообрядчества. Перу Аввакума принадлежит свыше пятидесяти сочинений различного жанра, наиболее известное из них — его знаменитое «Житие», в котором Аввакум объединил в одном лице автора и героя агиографического повествования. За проповедническим пафосом «Жития» вырисовывается неординарная личность автора, стремившегося вернуть русской церкви чистоту, свято верившего в непреложные идеалы христианской этики, в самобытность и непогрешимость старорусской православной церкви: «Рим давно упал и лежит несклонно, и ляхи с ним же погибли, до конца враги быша христианом. А и у вас православие пестро стало от насилия турскаго Магмета, — да и дивить на вас нельзя: немощни есте стали. И впредь приезжайте к нам учитца: у нас, божью благодатию, самодержцтво. До Никона отступника в нашей Росии у благочестивых князей и царей все было православие чисто и непорочно, и церковь немязежна»⁴⁰. Старообрядческое движение было неоднородно, постепенно в нем усиливался процесс дифференциации, появлялись новые направления, что обусловило, как и в случае с европейским протестантизмом, растворение некогда единой религиозной жизни во множестве сект и деноминаций.

Раскол православной церкви способствовал росту в общественном сознании светского, секулярного мышления и уменьшению значимости традиционно-сакральных представлений. Русские правители и раньше не всегда отличались большим почитанием христианских заповедей, по крайней мере, в своей практической деятельности, однако они еще в значительной

⁴⁰ Житие протопопа Аввакума // Изборник. Повести Древней Руси. — М.: Художественная литература, 1986. — С. 379.

мере были зависимы от церковной идеологии, связующей русский народ в единое вероисповедное целое. Однако византийский идеал симфонии духовной и светской властей все более искажался в сторону цезарепапизма, уже Иван Грозный, первым объявивший себя царем (кесарем), вступил в конфронтацию с митрополитом Филиппом, «печаловавшимся» о бедствиях народа, причиненных опричниной, и фактически устранил духовную власть из сферы государственных, т. е. самодержавных интересов. Несколько позже Петр I, провозгласивший себя императором (повелителем), лишь оформил тенденцию: церковь полностью, не только «де-факто», но и «де-юре» была подчинена государству.

В эпоху реформ Петра I процесс секуляризации мышления ускорился. Российский этнос, казалось бы, стал утрачивать свою самобытность, ориентируясь (когда добровольно, а большей частью принудительно) на западный образ жизни, впитывая культуру Европы. Но при более глубоком анализе мы убеждаемся, что на самом деле в России происходила ломка старого, косного, теряющего способность к эволюции социального состояния российского этноса в поисках новых жизненных ценностей. Усваивался передовой западный опыт, осмысливалось новое мировоззрение, на основе которого вырабатывались новые концепции остающейся, как и прежде, самобытной ментальности, сохраняющей, несмотря на противоречивость петровских реформ, традиционные духовно-нравственные акценты мировосприятия и национального самосознания. Культурные, социальные, политические изменения первой половины XVIII столетия были значительными, страна, отказавшись от многих старых, хороших ли, плохих ли традиций, от прежнего уклада общественной жизни, совершила резкий поворот к достижениям европейской цивилизации. Однако необходимо отметить, что перекраивалась российская жизнь на иностранный лад по большей части насильственными методами, что никогда не было новым для России, и процесс этот происходил поэтапно, нисходя по социальной лестнице: вначале в него была включена верхушка общества, затем изменения распространялись и на более широкие социальные слои.

Среди последовательных сторонников петровских преобразований нельзя не отметить именитого мыслителя из дворянской среды В.Н. Татищева (1686–1750 гг.), связывавшего с именем Петра решительный поворот русской истории, положивший начало быстрому росту наук и широкому распространению просвещения. В своих размышлениях В.Н. Татищев опирался на теорию естественного права, популярную в те годы в Европе, выделяя в истории общества естественное состояние, в котором люди обладали равными права-

ми и возможностями. Это при отсутствии искусственных ограничителей приводило к произволу сильного, чему был положен предел появлением естественной неволи, олицетворенной государством, учредившим нормы отношений между людьми. Для благополучного общества, по мнению мыслителя, важны не только уровень его просвещения и богатства, но и формы государственного правления, причем для России с ее просторами наилучшей является монархия. Социально-философские взгляды В.Н. Татищева отличались светским характером и во многом перекликались с идеями мыслителей европейского Просвещения. Им были заложены основы российской светской философии как самостоятельной области творческой деятельности человека. Если раньше в церковной философии имманентно формировалось и развивалось светское, мирское, или секулярное мышление, то теперь это мышление оформилось до такой степени, что стало возможным говорить о собственно светской философии, в идеологическом плане конкурирующей с церковной.

Необходимость отделения светской философии в особую отрасль познания диктовалась происходившим ростом естественнонаучного знания и обусловленным этим процессом началом ускоренного промышленного развития. Возникновение научного естествознания в России связано с именем М.В. Ломоносова (1711–1765 гг.), который вошел в историю как ученый-энциклопедист, проявивший себя практически во всех областях знания своего времени. Главной целью социального развития России ученый считал освоение ею науки нового времени, превращение отсталой державы в современное государство европейского типа.

Таким образом, приоритетными для отечественной мысли становились поиски решений общественных проблем, ориентированные на естественнонаучные знания, религиозные же искания — все менее важными.

Вторая половина XVIII века привела к утрате господствующего влияния в России церковно-религиозного мировоззрения и к падению значимости традиционной самобытной культуры. Никогда ранее российскому этносу, правда в основном просвещенной его части, не было так чуждо искомно свое, родное и так блистательно привлекательно чужое, заморское. Но ни в каком аспекте нельзя рассматривать европеизацию России как насильственный процесс одностороннего влияния более развитой цивилизации западных стран на отсталую, инфантильную и закоснелую российскую цивилизацию. Влияние, без сомнения, было, и немалое, но осуществлялось оно путем приспособления, подчас многолетнего, европейского культурного материала для нужд российского этноса. В этот период страна переходила не к качественно новой культуре, но, вступив наряду с ведущими евро-

пейскими нациями в век Просвещения, совершила скорее количественный рывок по пути научно-культурного прогресса, произошедший на фоне прежней духовной самобытности. При таком явлении просто не могло не произойти разделения мыслителей прогрессирующего общества на два на первый взгляд антагонистических лагеря — славянофилов и западников.

Славянофилы и западники

Между славянофильством и западничеством как философскими течениями, несмотря на их явную противоположность, сложно провести четкую разделительную линию. Видимо, этот кажущийся парадокс решается довольно просто — все достойные представители обоих течений самозабвенно, хотя и каждый по-своему, любили Россию, желали для нее лучшей доли в безоблачном будущем. Но способы, предлагаемые ими для достижения этой благородной цели, были, конечно же, очень различны. К тому же многие мыслители меняли в течение жизни свои убеждения, порою даже кардинально, что делает сегодня весьма затруднительным причисление их к какому-либо определенному лагерю.

XIX век значительно расширил слои европеизированной русской общественности, донеся западное влияние до самых низов общества. Но в это же время происходил и встречный процесс «обрусения» привнесенной европейской культуры, в результате которого российское общество продвинулось вперед по шкале общечеловеческого прогресса, сохранив в духовной области прежнюю самобытность, не очень понятную другим народам, но одетую теперь в доступные для их понимания одежды.

В 30–40-х гг. XIX века в отечественных философских трудах остро ставился вопрос об исторической судьбе России. Приблизительно в это время славянофильство и западничество оформились как противоположные течения отечественной социально-философской мысли. Альтернативные концепции русской истории сложились в ходе напряженных поисков ответа на вопрос: сходен ли исторический путь развития России с западно-европейским, или у России все же свой собственный путь, поскольку ее самобытная культура принадлежит к совершенно особому типу? Следует подчеркнуть, что ни славянофильство, ни западничество не представляли собой каких-то единых философских школ или направлений, взгляды их сторонников были весьма разнообразны, подчас амбивалентны.

Один из основоположников славянофильского учения, *А.С. Хомяков* (1804–1860 гг.), отстаивая самобытный характер исторического развития России, не склонялся к чрезмерной идеализации старорусского жизнен-

ного уклада: «Везде и всегда были безграмотность, несправедливость, разбой, крамола, личности угнетение, бедность, неустройство, непросвещение и разврат»⁴¹. Признавая отсталость России от Европы, А.С. Хомяков объяснял ее оторванностью государства от народа с его общинным образом жизни. Причем при самобытном развитии православной державы, по мнению философа, борьба между самодержавной и общинной тенденциями должна была неминуемо закончиться победой последней, что и произошло накануне петровских преобразований — Россия достигла внутреннего единства, цельности, что обещало блестящие перспективы в дальнейшем.

Реформы Петра I получили со стороны А.С. Хомякова отрицательную оценку, поскольку, на взгляд мыслителя, преобразователь России допустил множество омрачающих его славу ошибок, а употребленные им при реформировании средства были жестоки и грубы. Поработив свою личность и всех подданных государству, он не вспомнил о своей и их личной свободе, в которой содержится великая сила, основанная на любви. И хотя в ходе преобразований игнорировались обычаи и предания старины, связанные с русской самобытностью, западное влияние, как считал А.С. Хомяков, не проникло глубоко в народную среду, а коренные начала русской жизни, прежде всего православие и община, остались нетронутыми. В связи с этим будущее России философ видел в дальнейшем развитии общинного устройства, основанного на источнике истинно русского просвещения — православии. При этом А.С. Хомяков не являлся сторонником изоляционизма, он признавал многие достижения Запада в научной области, но вместе с тем отказывал ему в понимании истинного смысла этих достижений из-за узкой практической направленности интересов католического общества. А.С. Хомяков утверждал, что российское общество будет развиваться, используя случайные открытия Запада, но раскрывая в них более глубокий, человеческий смысл, остающийся тайной для Европы, поскольку русский народ обладает неиспорченной индивидуальностью, ориентирующейся на путеводные светила православной церкви и древние формы общинной жизни.

Ярким теоретиком славянофильства являлся И.В. Киреевский (1806–1856 гг.), его социально-философские взгляды в исходных своих пунктах совпадали с теорией А.С. Хомякова, но имели и ряд особенностей, связанных со своеобразием идейного развития философа, проходившего сложнейшим путем внутренних противоречий, приведших в конце 30-х годов к крутому повороту взглядов И.В. Киреевского от западничества к славянофильству. Так же

⁴¹ Хомяков А.С. О старом и новом // Русская идея. — М.: Республика, 1992. — С. 54.

как и А.С. Хомяков, И.В. Киреевский не являлся слепым поклонником старого жизненного уклада, утверждая, что даже если старое было в чем-то лучше теперешнего, то совсем не обязательно, что оно пригодно при изменившихся обстоятельствах жизни развивающегося общества. Но старина, по мнению философа, имела в себе мощнейший потенциальный заряд для дальнейшего развития, представленный православием и связанным с ним самобытным характером осмысления действительности российским народом, не реализовавшимся до конца из-за насильственного привнесения западных морально-этических норм и образа жизни.

Историческое развитие обществ, утверждал И.В. Киреевский, всегда происходило сообразно с внутренним духовным развитием народов, выраженным в их религии, культуре, обычаях, традициях и т. п. Поэтому насильственное привнесение каких бы то ни было цивилизационных достижений Запада без их глубокого осмысления, усвоения и преобразования православной философией чревато большими бедами для русского народа и замедлением его самостоятельного развития. «Россия не блеснула ни художествами, ни учеными изобретениями, не имея времени развиться в этом отношении самостоятельно и не принимая чужого развития, основанного на ложном взгляде и потому враждебного ее христианскому духу. Но зато в ней хранилось первое условие развития правильного, требующего только времени и благоприятных обстоятельств; в ней собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам»⁴², — писал философ.

Исследованием самобытных основ русской жизни занимался и К.С. Аксаков (1817–1860 гг.). Отсталость России философ объяснял тем, что она в течение полутора столетий стояла «на почве исключительно национальности европейской, ...русские ничего не сделали для человечества именно потому, что у нас нет, не явилось по крайней мере, русского воззрения»⁴³. Под последним мыслитель понимал самостоятельное мировоззрение и сообразную с ним деятельность русского народа, который в своем свободном, нормальном состоянии не думает о народности, а озабочен поисками истины. Истина же в своем проявлении народна, то есть всякий народ постигает и открывает приходящуюся на его долю сторону истины, доступную его народности. Подчеркивая рассудочность западной цивилизации, в которой внутренняя правда христианства подчинялась внешнему принуждению, в результате которого

⁴² Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову // Русская идея. — М.: Республика, 1992. — С. 71.

⁴³ Аксаков К.С. О русском воззрении // Русская идея. — М.: Республика, 1992. — С. 112.

государства распространили свою власть и на церковь, К.С. Аксаков утверждал, что славяне сохранили истинное христианство и соответствующий его смыслу общинный быт, не образовали из себя государства, а добровольно призывали его. Таким образом, в допетровской России общество и государство, не смешиваясь, сосуществовали на условиях взаимной договоренности и разделения функций, как две отдельные союзные силы. Это разделение, возведенное в ранг социального закона, рассматривалось К.С. Аксаковым как главное свидетельство в пользу исключительности исторического развития России. Равновесие социальных сил, по его мнению, было нарушено Петром I, искавшим отношения между государством и народом, превратившим последнего в раба.

К.С. Аксаков понятию «народ» придавал более глубокий, чем просто этнический, смысл, представлял его как все население страны. Можно утверждать, что российский суперэтнос (в современном значении термина) уже понятийно отделялся им от русского этноса. Вообще, славянофильство ни в каких случаях нельзя отождествлять с отечественной разновидностью национализма. Утверждая право каждого народа на самостоятельное развитие, славянофилы никогда не принижали достоинств какого-либо из них, напротив, призывали к взаимодействию различных типов обществ, но только на основе добровольности. Тезис об особой роли русского народа в историческом развитии человечества имел смысл не в том, чтобы подчинить окружающие народы русской воле, а указывал на спасительное воздействие православной христианской веры, наилучшим выразителем которой являлся русский народ. Славянофилы подчеркивали сложность и драматичность истории России, не идеализируя ее чрезмерно; но все болезненные социальные явления, по их мнению, не должны были преодолеваются внешними заимствованиями. Философско-историческая концепция славянофилов утверждала право России на самоопределение, в результате которого она смогла бы сыграть в истории свою особую, независимую роль, определяющуюся призванием русского народа соединить противоположные начала жизни и явить миру образец высокой духовности, достойный подражания, реализовав, таким образом, тысячелетнюю мечту человечества о гармоничном единении Духа и Материи в социальной реальности.

Противоположного взгляда на исторический прогресс общества придерживались представители западничества. Один из первых русских мыслителей-западников П.Я. Чаадаев (1794–1856 гг.) сформулировал, пожалуй, основной концептуальный тезис противников самобытного развития Российского государства: «Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества. Любовь к родине раз-

деляет народы, питает национальную ненависть и подчас одевает землю в траур; любовь к истине распространяет свет знания, создает духовные наслаждения, приближает людей к Божеству. Не чрез родину, а чрез истину ведет путь на небо»⁴⁴. Следуя велению разума, народ в лице достойных его представителей должен выбирать для себя наиболее рациональный путь развития, каким представлялся философу европейский прогресс, и неукоснительно придерживаться его, переживая, подчас болезненно, старые регрессивные формы социального устройства.

В свете такого мировоззрения реформы Петра I представлялись П.Я. Чаадаеву несомненным социальным благом, он считал его величайшим из русских царей, начавшим новую эру в развитии русского народа, отрেকшимся от старой России и этим приведшим ее к новым величию и славе. Представляя Петра разумным организатором, философ задавал возможным оппонентам вопрос: если бы реформатор видел в русской народности реальную возможность возрождения страны, укрепления государственности, неужели бы он не воспользовался этой возможностью вместо того, чтобы искать поддержки у Запада? При этом П.Я. Чаадаев изначально допускал, что петровские реформы благотворны для России, единственно правильны в сложившейся исторической ситуации, а сам Петр — гениальный и непогрешимый вершитель божественной воли.

Признавая необходимость определенной идеи для прогрессивного исторического развития социума, П.Я. Чаадаев отрицал реальное существование идеи национально-русской. Мир, утверждал философ, всегда делился на две части, два принципа, две идеи — Восток и Запад. Восточная мысль углубилась в себя, предоставив общественной власти распоряжение всеми благами земли, на Западе же разум всегда стремился к справедливому общественному устройству, основанному на теории права, добившись в этом весомых и реальных положительных результатов. Поэтому, по П.Я. Чаадаеву, совершенно необходимо следование идее западной, представляющей единственно верный и самый безболезненный путь к процветанию российского социума.

Нетрудно заметить, что в диалектическом споре сторонников славянофильства и западничества оппоненты, как правило, придерживались крайних позиций во взглядах на пути развития России, а потому правомерен был поиск компромиссных решений, или «третьего пути». Идеи славянофилов в 60-е — 80-е годы XIX столетия подхватило литературно-философское течение, названное *почвенничеством*, его представителями являлись

⁴⁴ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Русская идея. — М.: Республика, 1992. — С. 38–39.

А.А. Григорьев, Н.Я. Данилевский, Ф.М. Достоевский и некоторые другие мыслители, которых объединяла вера в русский народ, в его развитие на собственной почве. Одним из величайших русских писателей, искавшим срединный, третий путь развития России, был *Ф.М. Достоевский* (1821–1881 гг.), высшим предназначением русского народа считавший его служение всему человечеству. Н.О. Лосский, исследуя творчество писателя, отмечал, что он «любил русский народ индивидуально-личную любовью... Носителем высоких идеалов является, согласно Достоевскому, в его время главным образом простой народ; верхний образованный слой русского общества, оторвавшийся от почвы после петровской реформы, должен вернуться к народу и преклоняться перед «правдою народною». В этом состоит «почвенничество» Достоевского»⁴⁵. Мыслитель призывал закончить старый спор между славянофилами и западниками. Предназначение русского народа Ф.М. Достоевский видел в установлении им земного рая и братства всех людей на основе свойственного ему духовного единства: «Наша нищая неурядная земля, кроме высшего слоя своего, вся сплошь как один человек. Все восемьдесят миллионов ее населения представляют собою такое духовное единение, какого, конечно, в Европе нет нигде и не может быть, а, стало быть, уже по сему одному нельзя сказать, что наша земля неурядна, даже в строгом смысле нельзя сказать, что и нищая»⁴⁶. Выполнение Россией своей исторической миссии, по мысли Ф.М. Достоевского, должно произойти не путем экономического или политического прогресса страны, а посредством нравственного совершенствования, наступающего не сразу, а через ряд переходных фазисов. Европейская модель социализма отвергается писателем как продукт западноевропейской культуры, основанной, прежде всего, на католическом миропонимании, предполагающем больше устройство жизни материальной, чем укрепление духовно-нравственных, этических основ бытия социума.

В поэме «Великий Инквизитор», структурно-цельном произведении в романе «Братья Карамазовы», провиденциальному смыслу истории противопоставляется грандиозный замысел переустройства общества на рациональных человеческих основаниях. Инквизитор, обращаясь к Христу, утверждает, что тайна бытия человеческого состоит не только в том, чтобы жить, но и для чего жить, однако решение смысложизненных вопро-

⁴⁵ Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. — М.: Республика, 1994. — С. 224–227.

⁴⁶ Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой речи о Пушкине // Русская идея. — М.: Республика, 1992. — С. 132.

сов он предлагает осуществить избранным пастырям людей, которые вправе «проповедовать тайну и учить их, что не свободное решение сердец их важно и не любовь, а тайна, которой они повиноваться должны слепо, даже мимо их совести»⁴⁷. Эти новоявленные пастыри человечества, по-своему интерпретировавшие христианские истины, должны, по мысли Инквизитора, вести человечество (если потребуется, то и насильно) к светлому будущему. Таким образом, подвиг Христа, символизирующий индивидуальную победу человека, свободно выбравшего служение добру, над грешным миром, должен быть исправлен во благо людей же и вновь основан на чуде, тайне и авторитете. Образ Великого Инквизитора олицетворял у Ф.М. Достоевского безбожный замысел социалистического переустройства общества на основе решения в первую очередь экономической проблемы «камня и хлеба», причем социалистическая идея, обусловленная не нравственными, а материальными предпочтениями, представлялась писателю «дьяволовой», поскольку она совсем не принимала во внимание духовное происхождение и развитие человечества. Атеистическому западному социализму Ф.М. Достоевский противопоставил идею духовно-нравственного социализма, основанную на стремлении русского народа к всеобщему, всебратскому единению.

Реформы Петра I не представлялись Ф.М. Достоевскому только в негативном свете, как это было характерно для славянофилов. Напротив, он даже приветствовал петровские преобразования в смысле приближения России к исполнению своей общечеловеческой миссии: «...русский народ не из одного только утилитаризма принял реформу, а несомненно уже ощутив своим предчувствием почти тотчас же некоторую дальнейшую, несравненно более высшую цель, чем ближайший утилитаризм, — ощутив эту цель, опять-таки, конечно, повторяю это, бессознательно, но, однако же, непосредственно и вполне жизненно. Ведь мы разом устремились тогда к самому жизненному воссоединению, к единению всечеловеческому!»⁴⁸. Писатель утверждал, что для того чтобы быть настоящим русским нужно стать, прежде всего, братом всех людей, «всечеловеком». Славянофильство и западничество как идейные течения представлялись ему недоразумением, хотя и исторически необходимым, поскольку для настоящего русского одинаково дороги и Россия, и Европа, и все иные государства, его удел — «всемирность». Ф.М. Достоевский глубоко верил в то, что в

⁴⁷ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Собрание сочинений в 12 томах. Т. II. — М.: Правда, 1982. — С. 303.

⁴⁸ Достоевский Ф.М. Пушкин // Русская идея. — М.: Республика, 1992. — С. 145.

будущем русские люди должны понять, причем все до единого, что быть настоящим русским означает стремление внести примирение в противоречия Европы. Русская душа призвана указать исход европейской тоске, вместить в себя с любовью всех братьев по человечеству и окончательно изречь слово великой гармонии, братского согласия и Христовой любви.

Когда же и посредством чего народ русский должен был получить импульс для претворения в жизнь своей исторической миссии, кто был бы достоин стать во главе его? Ф.М. Достоевский верил в глубочайшую мистическую силу, лежащую в основании российского православия, им была продумана философия иночества, основные положения которой можно найти в поучениях старца Зосимы, еще одного героя романа «Братья Карамазовы». В содержание понятия «инок» писатель вкладывал более широкое значение, нежели просто «монах» или «послушник». Инок (иной, не такой как большинство людей), подобный старцу Зосиме — смиренный, кроткий человек, жаждущий «удинения и пламенной в тишине молитвы», истинно верующий православный человек, строящий свою жизнь по Христовым заповедям, обладающий всеобъемлющей любовью и бесконечным состраданием к ближним. Старец Зосима с удивлением вопрошал: «Посмотрите у мирских и во всем превозносящемся над народом божьим мире, не исказился ли в нем лик божий и правда его? У них наука, а в науке лишь то, что подвержено чувствам. Мир же духовный, высшая половина существа человеческого отвергнута вовсе, изгнана с неким торжеством, даже с ненавистью»⁴⁹. Человек в своем эгоистическом развитии, основанном, прежде всего, на собственном материальном благополучии, стал рабом привычек, самым же им и выдуманных. В мире даже мысль о братстве и целостности людей встречается с усмешкой, но положение всеобщего уединения не кажется старцу Зосиме фатально безнадежным, он верит в то, что равенство и братство людей может быть достигнуто при условии развития духовных достоинств человека, а понять это смогут только в России. В истории человечества было множество идей, совершенно немыслимых даже за несколько лет до их практического воплощения, поэтому идея всеобъемлющей любви и единства человечества, утверждал Ф.М. Достоевский устами своего героя, в определенный день и час возгорится в русском народе и то, что многим людям казалось совершенно невыполнимым, станет вдруг абсолютно ясным и понятным: «Народ встретит атеиста и поборет его, и станет единая православная Русь. Берегите же народ и оберегайте сердце его. В тишине

⁴⁹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Собрание сочинений в 12 томах. Т. II. — М.: Правда, 1982. — С. 369.

*воспитайте его. Вот ваш иноческий подвиг, ибо сей народ — богоносец»*⁵⁰.

Спор славянофилов и западников не закончился в XIX в. С необычайной силой он был возобновлен на рубеже XX и XXI вв., когда в полемическом противостоянии столкнулись «самобытники» и «западники». И то, что сегодня уже можно констатировать: Россией снова выбран «серединный» путь, — свидетельствует об исторически непреходящей истинности диалектических принципов.

Философия положительного всеединства

На рубеже XIX и XX вв. в России произошло явление, не характерное, даже, пожалуй, исключительное для мировой истории философии — здесь почти одновременно возникли десятки философских систем, завершенных и не очень, созданных русскими мыслителями, не всегда с достаточным основанием объединяющимися сегодня в одно философское направление — русскую религиозную философию «серебряного века». В чем же причина этого стремительного «парада» мировых философских имен, случайным который назвать никак нельзя? Представляется, она состоит в том, что в это историческое время богословско-философский потенциал православия, сохраненный в течение веков в Церкви, получил возможность своей реализации в светском обществе, выучившем философский язык Западной Европы. Россия философски «заговорила», и голос ее стал слышен во всем мире, а выговоренные мысли по сей день являются тематикой великого множества научных исследований. Но, и это важно, понятно для всех «заговорила» она не на собственном языке и не на языке философов-личностей (достоинств которых при этом, конечно, преуменьшать не следует), а на языке православия. Разумеется, нельзя всех русских религиозных философов этого времени причислять к стану православных мыслителей — хотя сами они считали именно так, но были среди них и убежденные еретики, и заблуждающиеся. Однако все они духовно «питались» от одного источника, сохраненного в Православной Российской Церкви усилиями как клира, так и мира, как простыми людьми, так и подвижниками — известными и неизвестными.

Современный китайский философ Чжан Байчунь характеризует путь русской религиозной философии как трагедию, связано это, по его мнению, с тем, что русские мыслители признавали философию неотрывной от религии, и именно религиозная проблематика была их главной темой. «Защищая свою религию, русские философы старались обнаружить саму

⁵⁰ Там же. — С. 377.

ее сущность, причем делали это за счет критики исторического христианства, т. е. существующих церквей — в том числе и православной — и их прошлого. Абсолютное большинство русских философов отнюдь не рассматривали служение церкви как свое призвание, поддерживая с православной церковью определенную дистанцию, так что в итоге оказались оторваны и от церкви, и от масс». Русская философия, выбрав религию, в отличие от западной философии стала философией религиозной, тем самым дистанцировавшись и от «света», и от Церкви, постепенно размежевывающихся вследствие секуляризационных процессов. «Религиозная философия трагична, но в этом и заключена причина успехов русской философии: любая трагедия глубже комедии»⁵¹. Как мы хорошо знаем, зарубежные исследователи зачастую склонны ошибаться в оценке российских социокультурных реалий, но бывает и так, что им «со стороны виднее».

Ранее отмечалось, что важнейшей самобытной чертой русской философии является ее онтологичность. Западная же философия, в особенности немецкая классика, уделяя приоритетное внимание гносеологическим проблемам, вопросам выяснения возможностей познания и нахождения истинного инструментария для него, стала философией отвлеченной, отвлеченной, прежде всего, от того самого бытия, которое необходимо познавать. Н.А. Бердяев писал: «Объект познания, вековая цель его — бытие и его тайны — утеряны в рассудочной и критической философии... Тогда лишь будет творческое возрождение философии, когда будет решительное преобладание проблем онтологии над проблемами гносеологии, т. е. когда философия вновь займется бытием, а не собой»⁵².

Первая оригинальная отечественная философская система начала создаваться В.С. Соловьевым в 70-х годах XIX века. Л.М. Лопатин утверждал: «Соловьев создал свою собственную независимую систему философии. Это случилось в России в первый раз... Соловьев начал первый писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а об этих самых вопросах и стал их решать по существу, независимо от всяких мнений, — вследствие этого он сделался первым представителем уже не отраженной иностранной, а настоящей русской философской мысли... Соловьев был первым русским действительно самобытным философом, подобно тому, как Пушкин был первый русский народный поэт»⁵³.

⁵¹ Чжан Байчунь. О трагедии русской религиозной философии // Вопросы философии. — 2007. — № 5. — С. 76–79.

⁵² Бердяев Н.А. Философия свободы. — М.: АСТ, 2004. — С. 30.

⁵³ Лопатин Л.М. Философское мировоззрение В. С. Соловьева // Философские характеристики и речи. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — С. 153–154.

В.В. Зеньковский считал, что под философской системой следует понимать органический синтез построений прежних мыслителей, для которого необходимо нахождение оригинального философского основания. Характеризуя период систем русской философии, он отмечал: «Два основных течения определяют собой дальнейшие пути русской философии: одно течение (сравнительно более слабо представленное в русской мысли) ищет исходную базу в гносеологии... Гораздо более многочисленными и творчески гораздо более богатыми и влиятельными были те течения, которые исходили не от гносеологии (хотя бы и отводили ей известное место), а от той или иной общей интуиции действительности. Это не антигносеологизм, даже не внегносеологизм, это уже знакомая, очень типичная установка онтологизма: в этих течениях важны основные интуиции, живая связь с бытием, а не гносеологические идеи. Сюда одинаково войдет и Вл. Соловьев, с его интуицией "положительного всеединства", и Лосский, с его восприятием мира, как "органического целого", и С. Булгаков, с его софиологическими построениями, — не упоминая уже о других крупных мыслителях-спиритуалистах. Но сюда же относим мы и русских материалистов (Ленина и современных последователей диалектического материализма). Спиритуализм и материализм — таковы противоположные онтологические интуиции в русской философии рассматриваемого периода, и в резком противостоянии их друг другу — ключ к пониманию той внутренней борьбы в русской мысли, для преодоления и гармонизации которой еще, видимо, не пришла пора»⁵⁴.

Методологически верным будет рассмотрение дальнейшего развития русской философии через внутреннюю борьбу в ней противоположностей, спиритуализма и материализма, тезиса и антитезиса. Самобытность русской философии с особенной силой выразилась в трудах как представителей русской религиозной философии (Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Б.П. Вышеславцева, И.А. Ильина, А.П. Карсавина, А.М. Лопатина, Н.О. Лосского, В.В. Розанова, В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, Е.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского, С.А. Франка и других), так и приверженцев противоположных, материалистических течений (А.А. Богданова, В.И. Ленина, Г.В. Плеханова и других), в которых также приоритетны онтологическая проблематика и религиозно-идеологические социальные построения.

Кратко познакомимся с философией «положительного всеединства» В.С. Соловьева (1853–1900 гг.), ставшей образцом для множества его по-

⁵⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Т. 2. — Ростов н/Д.: Феникс, 1999. — С. 8.

следователей, творчество которых можно отнести к русской религиозно-философской традиции. Мыслитель, уподобляя общество и мир в целом организму, делал акцент не на отрицательном всеединстве, характерном, например, для индуистских представлений, в соответствии с которыми для постижения Абсолюта следует сбросить с себя покрывало майи, иллюзии чувственно-данного мира, а на всеединстве положительном, в котором всякий элемент нужен и важен для целого.

Творчество В.С. Соловьева можно условно разделить на два периода:

1. Разработка социально-оптимистического учения о Богочеловечестве, в соответствии с которым историческое развитие обусловлено внутренним стремлением элементов мироздания к единению, последовательно отражающемся в состояниях общества, символично выражаемых как: «бесчеловечный Бог» — «безбожный человек» — «Богочеловечество» (Т — АТ — СТ).
2. Разочарование в возможностях человечества самостоятельно, эволюционно совершить свой путь, обусловившее эсхатологические настроения и пессимизм мыслителя.

В своих «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьев обращается к новозаветному повествованию об искушениях Христа, поскольку в этом тексте, по его мнению, не только заложена модель поведения христианина, но и содержится символическое описание всего процесса исторического развития. Это вполне естественно для взглядов философа, представляющего мироздание (макрокосмос) как всеединую Личность, божественный живой организм, а человека (микрокосмос) как связующее звено между единым и множественным, божественным и природным: «Воспринимая и нося в своем сознании вечную божественную идею и вместе с тем по фактическому происхождению и существованию своему неразрывно связанный с природой внешнего мира, человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, — устройтелем и организатором вселенной»⁵⁵. Иисус Христос, осуществляющий и носящий в себе божественное единство — Богочеловек, и его жизнь есть не только образец для людей, свободно избравших путь к Богочеловечеству, но и мистическое воплощение их истории, обуславливающейся, прежде всего, процессом воссоединения человечества со своим божественным началом через посредство Иисуса Христа. Результат воссоединения — Церковь как воплощенное тело Логоса, исторически проявившегося в богочелове-

⁵⁵ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. — М.: АСТ, 2004. — С. 205.

ческой личности Христа. Эта Церковь растет, развивается, а значит, изменяется, и в конечном итоге должна объять собой и все человечество, и всю природу в едином вселенском богочеловеческом организме. Таким образом, по мнению философа, правомерно рассматривать исторический процесс как развитие Церкви во времени, обуславливающееся и символически предвещающее богочеловеческой жизнью Иисуса Христа: «Теперешнее земное существование Церкви соответствует телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения), — телу, хотя и являвшему в частных случаях чудесные свойства (каковые и Церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти, — ибо все немощи и страдания человеческой природы восприняты Христом; но как в Христе все немощное и земное поглощено в воскресении духовного тела, так должно быть и в Церкви, Его вселенском теле, когда она достигнет своей полноты»⁵⁶.

По мысли В.С. Соловьева, нравственный субъективный подвиг победы Иисуса Христа над искушениями обуславливает объективный процесс борьбы Церкви с такими же искушениями, собственно, и определяющий ее историческое развитие, а значит, и историю всего человечества и всей природы. Причем истории христианской предшествуют длительные космогонический (развитие мира) и теогонический (развитие мифологии, опосредующий мировоззрение человечества) процессы, между эпохами которых возможно установление прямой аналогии. Так, астральной эпохе в космогоническом процессе, в которой под воздействием силы тяготения хаос элементов образует множество космических тел, соответствует эпоха звездопоклонства в теогоническом процессе (отчужденные от сознания человека, недоступные и страшные боги Кронос, Молох и др.); солярной эпохе, в которой тела составляют сложные и гармонические системы — эпоха солярной религии (светлые солнечные боги Озирис, Адонис, Митра, Аполлон и др.), и, наконец, теллурической эпохе, когда тела в пределах систем становятся базисом для развития жизни, соответствует мифологическая эпоха богов земной органической жизни (например, Шива и Дионис). Результатом теогонического процесса явилось осознание человеком себя как духовного начала, свободного от власти природных богов, способного самостоятельно воспринимать в себе божественное, и только после этого осознания можно говорить о начале исторического процесса. Первыми же двигателями этого процесса стали древние индийцы, греки и иудеи. По мнению философа, в Индии душа человека была впервые освобождена от власти космических сил, но, освобождаясь от материального содержания, душа должна либо отречься от своего суще-

⁵⁶ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. — М.: АСТ, 2004. — С. 236.

ствования, либо искать другое, нематериальное содержание. Индийское, как и вообще восточное сознание, пришло к утверждению первой посылки этой дилеммы, другим путем пошли греки и римляне, осознавшие идеальный мир, но не преодолевшие его противоположности материальному. Если же сущее открывается созерцающему уму только как мир идей, то область бытия конкретного человека остается в мире материальном, значит, она лишена божественной истинности, и человек с необходимостью должен возвращаться от идеального созерцания к «злой» жизни. Поэтому «для того, чтобы божественное начало действительно одолело злую волю и жизнь человека, необходимо, чтобы божественный Логос не влиял только на душу извне, а родился в самой душе, не ограничивая и не просвещая, а перерождая ее. И так как душа в природном человечестве является актуально лишь в множественности индивидуальных душ, то и действительное соединение божественного начала с душою необходимо имеет индивидуальную личную форму, т. е. божественный Логос рождается как действительный индивидуальный человек»⁵⁷ — Иисус Христос. Иудейскому же народу как народу с явно выраженным субъективистским началом исторически была предопределена двоякая роль: предвозвестия явления живого Бога в образе Богочеловека и формирования среды для его воплощения.

Таким образом, вся дохристианская история представлялась В.С. Соловьеву как подготовительный процесс для совершения основного действия — воплощения Бога, после которого дальнейшее движение человечества идет по указанному Христом пути, к Богочеловечеству. Определяющее значение для дальнейшей истории человечества, по В.С. Соловьеву, имеют повествования об искушениях Иисуса Христа дьяволом в пустыне, куда он был возведен Духом. Проводя анализ размышлений философа по этому вопросу, обратимся к первоисточникам. В Евангелии от Матфея сказано об этих трех искушениях следующее: «И приступил к нему искушитель, и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Он же сказал ему в ответ: написано: "не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих"» (Мф. 4, 3–4). В качестве первого искушения дьявол предлагает материальное благо сделать целью, а божественную силу — средством, но получает от Христа отказ, обосновывающийся ссылкой на известное участникам новозаветного диалога изречение из Ветхого Завета, утверждающее, что Слово Божье есть источник истинной человеческой жизни, но никак не орудие жизни материальной (Пятая книга Моисеева. Второзаконие 8, 3). В последующем описании искушений Христа также использу-

⁵⁷ Там же. — С. 218.

ются ссылки на ветхозаветные авторитеты (последовательно: Псалтирь, Псалом 90, 11–12; Пятая книга Моисеева. Второзаконие 6, 16; 6, 13; 10, 20).

«Потом берет Его диавол в святой город и ставляет Его на крыле храма, И говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз; ибо написано: "Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею". Иисус сказал ему: написано также: "не искушай Господа Бога твоего"» (Мф. 4, 5–7). Второе искушение состоит в предложении Христу использовать божественную силу для самоутверждения человеческой личности, и своим ответом Сын Божий побеждает грех ума — гордость, так как предлагаемое действие было бы гордым вызовом человека Богу.

«Опять берет Его диавол на весьма высокую гору, и показывает Ему все царства мира и славу их, И говорит Ему: все это дам Тебе, если падиши поклониться мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от меня, сатана; ибо написано: "Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи"» (Мат. 4, 8–10). Третье искушение — самое сильное, искушение преодолевшей рабство плоти и рабство гордости человеческой воли возвыситься над остальной тварью с целью вести весь мир к совершенству. Но мир, который лежит во зле, не покорится добровольно, значит, следует насильно вести его к добру, принуждая к покорности. Однако употребление насилия в деле добра есть уже зло, чреватое поклонением дьяволу. Христос отверг всякое соглашение с началом зла, свободно подчинив себя истинному благу. После этого дьявол оставил Христа, а Ангелы приступили к нему и стали служить.

Эти три искушения чувственной души, ума и духа Христа экстраполируются В.С. Соловьевым на всю историю христианской церкви, обуславливающую и завершающую историю человечества вообще. Правда, философ делает оговорку: искушение общества злом происходит в порядке, отличном от последовательности искушений Христа, описанных в Евангелии. Поскольку человечество уже обладает истиной во Христе как действительным фактом, то первое его искушение состоит в злоупотреблении этой истиной, в стремлении движения к добру посредством зла (грех духа): «А именно: историческое появление христианства разделило все человечество на две части: на христианскую церковь, обладающую Божественною истиною и представляющую собой волю Божию на земле, — и на остающийся вне христианства, не знающий истинного Бога и во зле лежащий мир; и вот внешние христиане, верующие в Христову истину, но не возрожденные ею, могут почувствовать потребность и даже принять за свою обязанность покорить Христу и Его церкви весь этот вне лежащий и враждебный мир, а так как во зле лежащий мир добровольно не покорится сынам Божиим, то покорить его и насильно. Этому искушению религиозного властолюбия подпала часть Церкви, предво-

димая римскою иерархией...»⁵⁸. Ложность католического пути в самой своей основе, по мысли философа, закономерно осознается в протестантстве, уяснившим не только необходимость внешнего факта спасения, но и требование личного спасения, осуществляющегося без внешнецерковного посредования. Но протестантизм впадает в другую крайность: требование правильного личного понимания Писания логически неизбежно приводит к естественному переходу в рационализм. Самоутверждение же человеческого разума есть не что иное, как гордость ума, подпадание западного человечества, исповедующего протестантизм, второму искушению: «В практической области разум оказался бессильным против страстей и интересов, и возведенное французской революцией царство разума окончилось диким хаосом безумия и насилия; в области теоретической разум оказался бессильным против эмпирического факта, и притязание создать универсальную науку на началах чистого разума разрешилось построением системы пустых отвлеченных понятий»⁵⁹. Разум, не сумевший совладать с низшими человеческими интересами в жизни и знании, оказался бессильным перед материальным началом, что соответствует третьему искушению человечества — искушению чувственной души.

По мнению В. С. Соловьева, Восток (а именно — православное христианство) не подпал трем искушениям, сохранил истину Христа, но лишь потенциально, поскольку не осуществил ее во внешней действительности. Но и сохранение византийским христианством божественной истины, и развитие западной культуры, пусть и антихристианской — одинаково необходимы для полноты исторического процесса. Сохраненному божественному элементу теперь есть на что воздействовать, а, следовательно, он может совершиться во всем человечестве. Таким образом, Восточная церковь в истории является представительницей неподвижной божественной основы в человечестве, а мир Западный — представителем человеческого начала, и в будущем должен совершиться процесс синтезирования божественной основы и человеческого начала.

В.С. Соловьев, в течение всей жизни размышлявший над вопросом о возможных путях совершенствования человечества, в том числе и в социальной области, поскольку она является доминирующей в решении проблемы единения, необычайно важной для философа, в завершающий период своего творчества пришел к выводу о невозможности самостоятельной трансформации человечества в Богочеловечество. С одной стороны, он си-

⁵⁸ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. — М.: АСТ, 2004. — С. 238–239.

⁵⁹ Там же. — С. 241–242.

стемно обосновал процесс духовно-прогрессивного развития человечества, с другой — отверг возможность его самостоятельного духовного возрождения. Эта противоречивость великого философа явилась мощным стимулом для развития русской религиозной философии, стремящейся в дальнейшем преодолеть двойственность позиции В.С. Соловьева. Дилемма, поставленная им (или человеческая свобода, или божественная необходимость как доминанты исторического процесса), оказала на развитие отечественной религиозной мысли влияние, сопоставимое с «коперниковским переворотом» в западноевропейской гносеологии, совершенным И. Кантом. Рационалистический агностицизм последнего обусловил стремление западной философии к обоснованию возможности объективного познания, социально-исторический детерминизм В.С. Соловьева, ставший итогом его религиозной историософии и, по сути, вернувший философа к буквальному пониманию новозаветной формулы «Кесарево кесарю, а Божие Богу», при котором «кесарь» в процессе исторического развития превращается в «князя мира сего», стимулировал поиски положительных религиозно-философских решений проблемы исторического прогресса.

Эсхатологическая тематика в творчестве В.С. Соловьева, прошедшего в своем индивидуальном диалектическом развитии и через период осознания необходимости сближения католицизма и православия, неоднозначно оцениваемый современниками, с годами актуализировалась. Своеобразным духовным завещанием философа явились его «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», в которых он разочаровывается в своих теократически-прогрессивных надеждах и утверждает в мысли о возможности действительного осуществления добра только после вмешательства провиденциальных сил, после второго пришествия Христа. В.С. Соловьев в предисловии к своему сочинению отмечает, что вопрос о борьбе со злом, а значит, и о смысле истории, можно представлять с трех точек зрения. Первая из них, принадлежащая прошедшему — религиозно-бытовая, оправдывает необходимость ведения войн, если они способствуют осуществлению добра, ведь мир на земле станет достижим только тогда, когда будет благоволение между всеми людьми, а такое состояние, если и возможно, то в далеком будущем. Вторая точка зрения, преобладающая в настоящем — культурно-прогрессивная, настаивающая на том, что с повышением культурного уровня наиболее развитых стран увеличивается и культурное воздействие на «варварские» народы, и по мере нарастания этого процесса необходимость ведения войн исчезает. Следует отметить, что в молодые годы В.С. Соловьев был приверженцем именно этой, второй точки зрения, видя в православном

христианстве культуuroбразующую силу, способную объединить человечество в прогрессивном движении к цели осуществления в истории добра. Третья точка зрения на смысл истории, которая должна стать значимой в будущем — безусловно-религиозная, апокалипсическая, и философ признается, что сам окончательно пришел именно к этой точке зрения. Прекращение войны, по его мнению, невозможно ранее окончательной мировой катастрофы, но возможен путь спасения христианских народов от окончательного поглощения их низшими стихиями — путь сближения и мирного сотрудничества христианских государств, которые должны будут противостоять грядущему антихристу.

«Краткая повесть об антихристе», завершающая «Три разговора», не только отражает представления В.С. Соловьева о перспективах исторического процесса, в этой повести мы встречаемся с блестящими образцами провидения философом будущих событий. «Краткая повесть об антихристе» и по форме (законченное повествование в контексте основного произведения), и по внутренней символике схожа с поэмой «Великий Инквизитор» Ф.М. Достоевского, является ее философским продолжением. Но если в поэме речь идет об антихристианском пути, выбранном католической церковью, о чем и В.С. Соловьев неоднократно утверждал в ранние периоды своего творчества, то в «Повести» излагается видение философом завершения исторического процесса, рассматриваемого, прежде всего, как процесс утверждения в человечестве зла, предшествующий становлению добра в тысячелетнем Царствии Божием на земле. Противостояние добра и зла, неразрешимое в человеческой истории в пользу первого, должно разрешиться апогеем последнего в царстве антихриста, предваряющем второе пришествие Христа. Эта приверженность В.С. Соловьева христианским апокалипсическим взглядам не оставляет места его ранним воззрениям о прогрессивном становлении Богочеловечества в процессе социально-исторического развития.

Объединению человечества в царстве антихриста будет предшествовать, по мысли автора повести, полувековое иго панмонголизма — движения, у истоков которого будут стоять подражательные японцы, перенявшие вещественные и идейные формы европейской культуры. Идеология панмонголизма, поддержанная оккупированным Японией Китаем и другими народами Востока, станет причиной мировой войны и закабаления христианских государств. Замечательно размышление В.С. Соловьева о том, что Европа подпадет под новое иго еще и потому, что будет значительно ослаблена борьбой с исламским миром, которая предстоит в начале XX века.

Конечно, более чем через столетие достаточно легко судить философа за неточности его предсказаний. Однако следует отметить, что все же тен-

денции будущего исторического развития были показаны им достаточно точно: нарастание напряженности, приводящее к мировым войнам; столкновение религиозных идеологий (христианства, ислама, восточных религий); агрессивные устремления японского милитаризма; шаткость старых идеологических основ Китая — все это действительно имело место в истории. Неточности же в прогнозе объяснимы недостатком эмпирических фактов, имеющих в распоряжении автора, поскольку на рубеже XIX и XX вв. еще смутными были представления о возможностях финансово-промышленных и политических европейских групп в отношении развязывания мировых войн с целью геополитического перераспределения, не было опыта построения тоталитарно-идеологических держав, основывающихся на националистической или коммунистической идеологиях.

В эсхатологических размышлениях В.С. Соловьева картина мировых политических пертурбаций — лишь фон для разворачивающихся в историческом времени духовных трансформаций, при рассмотрении которых фоновые неточности не являются существенными. Наиболее же значимо то, что освобождение христианского мира от ига панмонголизма осуществляется объединением сил всего европейского населения, международной их организацией. «Естественным следствием этого очевидного факта оказывается то, что старый, традиционный строй отдельных наций повсюду теряет значение и почти везде исчезают последние остатки старых монархических учреждений. Европа в XXI веке представляет союз более или менее демократических государств — европейские соединенные штаты»⁶⁰. Эта мысль великого философа является блестящим провидением исторического пути человечества, объединение которого пока еще представляется многим недостижимой в реальности целью. Но метаморфозы исторического развития часто приводят к не очень-то ожидаемым и кажущимся для большинства невыполнимыми результатам. Через три десятилетия после написания «Трех разговоров», перед II мировой войной Х. Ортега-и-Гассет мечтал о Соединенных Штатах Европы («Восстание масс», 1930 г.), но подобная мысль даже в то время казалась нереальной, еще же через семь десятилетий (смешной для истории срок!) Европа стала если не единой, то, по крайней мере, объединенной по многим параметрам.

По утверждению В.С. Соловьева, успехи культуры внешней не обусловили роста внутреннего сознания европейских народов, а способствовали проявлению лишь одного важного отрицательного результата: материалистическое

⁶⁰ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. в 2-х томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 739.

мировоззрение, «ступень философского младенчества» человека, было окончательно преодолено, и если не все мыслящие стали верить, то все верящие стали мыслить, чем наметился путь к синтезу веры и разума. Но такой путь, казавшийся философу ранее необходимым, таит в себе смертельную опасность, поскольку только теперь стало возможно появление антихриста, причем из среды верующих спиритуалистов. Неординарный ум этого сверхчеловека, с одной стороны, подтверждал истины веры (добро, Бога, Мессию), с другой — способствовал формированию эгоцентрического себялюбия. Для антихриста не понадобилось трех искушений дьявола, достаточно было и одного — искушения ума (выбор автором из трех христовых искушений одного символичен, достаточно вспомнить неоплатоническую первую двоицу, Мировой Ум, в некотором отношении обусловивший в христианской традиции понимание второй ипостаси Бога, Иисуса Христа; антихрист — его противоположность, антиум, замкнутый в себе и разрушительный для мира).

Охваченный завистью и ненавистью к Христу, антихрист бросился в пропасть, но был подхвачен дьяволом и стал его возлюбленным сыном. Сверхчеловеку не понадобилось ни власти над материей (магические функции исполнял при нем чудодей Аполлоний), ни духовных сверхспособностей. Ему достаточно было написать устраивающую всех умную книгу, примиряющую противоречия и направляющую к идеалу, не кажущемуся утопичным, чтобы члены всемирного комитета для достижения согласия выбрали его в президенты Европейских Соединенных Штатов, а затем провозгласили римским императором с неограниченными полномочиями. Во время политического торжества антихриста начал происходить процесс сближения христианских церквей, правда, пока только по формальному признаку: папство, изгнанное из Рима, нашло приют в России, где значительно опростилось, протестантство очистилось от своих крайне-отрицательных тенденций, а православие, хотя и потеряло множество своих мнимых членов, но сблизилось с лучшей частью сектантов положительно-религиозного направления. В целом же, подвергаясь гонениям и претерпев количественные потери, христианская церковь значительно выиграла в качестве своей нравственности. Но окончательное духовное объединение церквей свершилось только после созванного антихристом «вселенского собора», на котором сверхчеловек, претендуя на главенство в христианстве, предложил церквям исполнить их доминирующие чаяния: католикам он пообещал предоставление духовного авторитета, православным — приближение современных быта, нравов и обычаев к требованиям Священного Предания, протестантам — обеспечение свободного исследования Писания в целях личной уверенности в истине. Большая часть приверженцев христианских церквей поддалась посулам

антихриста, но меньшая, считающая главной ценностью не исполненные сверхчеловеком желания, а веру в живого Христа, смогла противостоять искушениям и духовно объединиться.

Кульминация «Краткой повести об антихристе» — битва, но не последняя битва между силами добра и зла, а сражение антихриста и евреев, причем повод для него был анекдотичен: евреи, долгое время принимая сверхчеловека за Мессию, вдруг узнали, что он не обрезан, а для ревнителей закона такой факт непереносим. Можно предположить, что такая нелепая причина Армагеддона, предложенная В.С. Соловьевым, носит сугубо сатирический характер, автор высмеивает приверженцев «непротивления злу насилием» (в повести — Князь): если у добра нет кулаков, то нелепы и решающая битва добра и зла, а значит, представляется абсурдная версия сражения, сопоставимая с нелепостью основного принципа «толстовства». Возможно и другое, более пессимистичное объяснение: приверженность В.С. Соловьева детерминистической тенденции при рассмотрении исторического процесса, с годами только усугубившаяся, что ярко выражается в словах 2-на 7, прообраза самого автора: «...еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено»⁶¹. Таким образом, уже совсем неважно, каким будет сражение, и будет ли оно вообще. Кстати, в повести сражение так и не началось — неравная расстановка сил не предвещала победу евреев, но и силам антихриста не помогла вся магия Аполлония, они исчезли под потоками лавы открывшегося вулкана (снова — символ исторической детерминированности). Повесть завершается описанием сошествия с небес Христа и встречи его оставшимися верными христианами: малая часть человечества свободно избрала истинный путь, с необходимостью предопределенный Богом.

Христианские мыслители к вопросу о соотношении свободы и необходимости в историческом процессе подходили по-разному, склоняясь часто к детерминистическим утверждениям, вполне логично следующим из принципа провиденциализма, однако свободная воля у человека в большинстве конфессий полностью не отвергалась, чему способствовал, прежде всего, авторитет самой Библии. Ведь уже в Первой книге Моисеевой (Бытие) после описаний создания человека по образу и подобию Божию и дальнейшего грехопадения утверждается: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не про-

⁶¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. в 2-х томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 761.

стер он руки своей и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят» (Быт. 3, 22–23). При любых интерпретациях библейского изречения невозможно отрицать наличие у человека, по крайней мере, со времени его грехопадения, свободной воли в выборе им добра и зла, так как сам факт вкушения от дерева познания добра и зла уже говорит в пользу возможности совершения действий, не определенных Богом. Более того, в изречении предельно ясно указывается, что свободный человек должен возделывать, преобразовывать землю, и это вполне согласуется с современной коэволюционной идеей.

Однако свобода человека, с точки зрения христианской теологии, не означает возможность деистического утверждения о неучастии Создателя в мирских делах, поскольку Творец постоянно направляет ход исторического развития человечества, о чем свидетельствуют деяния пророков и святых, выражающих его волю, и, более всего, человеческое воплощение второго лица Святой Троицы. Диалектическое противоречие человеческой свободы и божественной необходимости решается в христианстве попыткой совмещения индивидуального выбора и провиденциальной воли, что приводит к явному парадоксу: если человек свободен, то возможно и изменение им предначертанного хода истории, завершающегося предсказанным Иоанном апокалипсисом, становящимся в этом случае лишь туманным предупреждением человечеству; если же такое изменение в принципе невозможно, то каким образом тогда вести речь о человеческой свободе? Вообще, если у истории есть заранее предначертанный Богом путь, определяющий цель развития социума, то как тогда обстоит дело со способностью человека к свободным действиям, другими словами, с его способностью к субъективной целеполагающей деятельности? В.С. Соловьев остро чувствовал неспособность человеческого ума преодолеть это затруднение, в статье «Первый шаг к положительной эстетике», изданной на пять лет ранее апокалипсических «Трех разговоров», он пишет: «Если требовать определенного и адекватного представления об окончательном состоянии человечества, представления конкретного и реального, то, конечно, оно никому недоступно — и не столько по ограниченности ума человеческого, сколько потому, что самое понятие *абсолютно окончательного* состояния как заключения *временного* процесса содержит в себе *логические* трудности, едва ли устранимые. Но ведь такое невозможное представление о немислимом предмете ни к чему и не нужно. Для сознательного участия в историческом процессе совершенно достаточно общего понятия о его направлении, достаточно иметь идеальное представление о той, говоря математически,

предельной величине, к которой несомненно и непрерывно приближаются *переменные* величины человеческого прогресса, ...*равнодействующая* истории идет от людоедства к человеколюбию, от бесправия к справедливости и от враждебного разобщения частных групп к *всеобщей солидарности*»⁶².

Отечественная философия в новейшей истории

В начале XX в. российская философская мысль оформлялась в стройные системы и концепции. С работами отечественных мыслителей, печатаемыми в авторитетных изданиях, знакомилась широкая европейская общественность. Поле исследовательской проблематики этого периода можно условно разбить на три части:

1. Существенное развитие и дополнение систем европейской философии.
2. Становление самобытных онтологических религиозно-философских учений.
3. Интерпретация идей философского материализма, преимущественно в социальном аспекте.

Мы отмечали, что образ мышления народов оказывает влияние на их исторические судьбы. Верно и обратное: складывающийся в историческом процессе образ жизни влияет на общественную ментальность. С особенной остротой эта взаимозависимость проявилась в предреволюционный период развития нашей страны. Материалистические и социалистические учения до Февральской революции не играли большой роли в интеллектуальной сфере жизнедеятельности российского общества, тем более не имели веской практической значимости. Однако в социальном плане в России действительно созрели все предпосылки революционной ситуации, как бы ни пытались сегодня обелить дореволюционный период в истории нашей страны: нужда и бедствия народных масс достигли критических пределов, особенно вследствие активного участия Российской Империи в Первой мировой войне; верхи уже не могли управлять по старому, а низы — жить как прежде; появилась реальная политическая сила в лице партии большевиков, способная возглавить и направить стихию народного бунта.

Преобразования, совершившиеся в России после Великой Октябрьской социалистической революции, привели к значительным качественным изменениям в культурной, социальной, экономической, политической, нрав-

⁶² Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Сочинения в 2-х томах. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 550–551.

ственной и других сферах жизни общества, что обусловило и некоторую трансформацию характеристик ментальности людей, его составляющих. Российская культура, являющаяся тончайшим индикатором ментальности народа, квинтэссенцией его мироощущения, претерпела существенные изменения вследствие революции и последовавших за ней политических и экономических изменений. Новая советская культура развивалась односторонне, стесненная рамками жесткой цензуры, исповедовавшей принципы социалистического реализма и отрицавшей любую вольность мысли, без которой подлинное свободное творчество становилось невозможным. В философской области господствовали исторический материализм и диалектический материализм — интерпретации марксизма, не допускавшие никакого отступления от зафиксированных в трудах классиков догм, а значит, готовившие крах всей этой философской системы.

Дело в том, что всякая социально-философская система идеологична, т. е. в своих выводах осмысливает общественное бытие, определяет цели развития и формулирует причины необходимых с точки зрения этой системы изменений. Но идеология в нормально функционирующей и действенной системе социально-философского знания подчинена ее теоретическим основаниям, которые обязательно изменяются в ходе их проверки исторической практикой. Значит, идеологический «венец» трансформируется вместе с развивающейся общественной теорией. И это нормальная ситуация, поскольку человек не может обладать абсолютной истиной, и его теории всегда субъективно-объективны, частично отражают объективные социальные закономерности, частично — произвольные субъективные представления. Если же идеология ставится во главу угла, она подчиняет себе и обязанную изменяться теорию, что делает всю социально-философскую систему догматичной, закостенелой и нежизнеспособной. Истории потребовалось около семи десятилетий для того, чтобы доказательно подтвердить этот тезис. Но произошедшее в конце XX в. временное отторжение философским обществом марксизма совершенно не значит полной его научной несостоятельности. Диалектика учит о том, что в любой философской системе есть и положительное, и отрицательное с оценочной точки зрения того или иного исторического момента, а развитие системы обуславливается наличествующими в ней противоречиями. Марксизм, несмотря на множество правомерно критикуемых недостатков, и сегодня обладает высокой эвристичностью некоторых своих положений, особенно относящихся к теоретическому осмыслению оснований справедливого социалистического общества.

После революции марксизм еще развивался, идеи его классиков были существенно переработаны и дополнены, особенно в части формирования

идеологии социалистического государства, утверждения тезисов о возможности построения коммунистического общества в отдельной стране и перехода от отсталого, только что вышедшего из феодализма преимущественно крестьянского общества с несформировавшимся в должной мере пролетариатом к коммунизму через социализм, минуя при этом стадию развитого капитализма. В.И. Ленин сводил едва ли не все достижения мировой философской мудрости к философии К. Маркса и Ф. Энгельса. Эта философия была для него орудием в вedomой им сложной и непримиримой политической борьбе, отсюда тезис В.И. Ленина о нравственности всего того, что служит делу строительства коммунизма, развенчание религии и т. д. И.В. Сталин не менее сознательно придерживался крайних позиций философско-политической непримиримости. Он считал, что абстрактные философские положения марксизма-ленинизма позволяют вполне адекватно оценивать и общественную жизнь, и состояние наук. Новые философские и научные идеи и направления игнорировались, а чаще отрицались с использованием силовых методов, что, конечно, не могло не сказаться на развитии как ряда гуманитарных и естественных наук, так и всего общества в целом.

После 30-х гг. XX в. говорить о преемственном развитии марксизма в СССР уже не приходится. Хотя требует внимания позитивный аспект критики марксизмом-ленинизмом недостатков новых систем западной философии, обуславливающих далеко не во всем совершенными реалиями капиталистического общества. К тому же, нельзя сбрасывать со счетов и влияние советской философии на мировую мысль, пусть и ограниченное обоюдосторонним «железным занавесом».

Мы отмечали, что марксизм представляет собой антисобственническую и антигосударственническую социально-философскую систему. Идея о перерождении и растворении государства в процессе развития общества является, безусловно, идеей социалистической, и она издавна свойственна философской мысли. В марксизме методика претворения этой идеи в жизнь оригинальна и требует соответствующих исследований. Учение К. Маркса в теории провозглашает тезис об отмирании государства в переходной социалистической фазе развития общества, на практике же под влиянием марксизма воплотилась в жизнь наиболее государственническая политическая система, причиной чего явилась допущенная теоретическая ошибка, детерминированная положением об определяющей роли материально-экономического базиса по отношению к культурной надстройке. Конечно, материальная жизнь общества оказывает ощутимое влияние на духовную, но верно и обратное: духовность социума воздействует на материальные стороны его жизнедеятельности.

тельности. Следовательно, утверждение о том, что при изменении экономической ситуации, при устранении капиталистических производственных отношений, основанных на эксплуатации пролетариата, в обществе исчезнут классовые противоречия, разовьется соответствующая культура и отпадет надобность в государстве как машине эксплуатации, является односторонним и по существу ложным, утопическим. Если до конца проводить в жизнь марксистский же тезис об отсутствии в человечестве объективно-духовного, то философский дискурс с необходимостью приведет нас к утверждению о превалировании материально-общественной стороны в жизни человека как носителя сознания (свойства высокоорганизованной материи), вена природного развития; эта сторона определяет направление его самореализации, а значит, необходимым становится и утверждение о преобладающей роли в истории социально-регулятивных институтов, т. е. государственных, упорядочивающих и нормирующих деятельность индивидов.

Классики исторического материализма К. Маркс и Ф. Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии» утверждали, что на место старого буржуазного общества, в котором государство является орудием угнетения народных масс классом капиталистов, должны прийти ассоциации, а государство постепенно «отомрет», поскольку не станет господствующего класса: «Политическая власть в собственном смысле слова это организованное насилие одного класса для подавления другого. Если пролетариат в борьбе против буржуазии непременно объединяется в класс, если путем революции он превращает себя в господствующий класс и в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения, то вместе с этими производственными отношениями он уничтожает условия существования классовой противоположности, уничтожает классы вообще, а тем самым и свое собственное господство как класса»⁶³. Но в качестве мероприятий по обеспечению переворота в способе производства предлагались такие как огосударствление фабрик, централизация транспорта и кредита в руках государства, экспроприация земли в пользу государства, увеличение налогов. Очевидно, что такого рода мероприятия даже теоретически не будут способствовать исчезновению государства, а, напротив, укреплять его.

В.И. Ленин, в полном соответствии с утверждениями К. Маркса и Ф. Энгельса считал, что если в переходном социалистическом обществе большинство населения станет подавлять своих угнетателей, то особой силы для этого будет уже не нужно, а значит и надобность в государстве постепенно

⁶³ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Избранные произведения. В 3-х тт. Т. 1. — М.: Политиздат, 1983. — С. 127.

отпадет. Затруднение, связанное с тем, что массы сами по себе не способны принимать быстрые и эффективные тактические решения в управленческой области, разрешалось В.И. Лениным при помощи достаточно сомнительного тезиса об упрощении функций государственной власти, достигнутом капиталистическими производством и культурой (технологизация производственной деятельности и рост интеграционных процессов в мире, напротив, приводят к усложнению функций управления, как в экономике, так и в политике, внутренней и внешней), вследствие чего массы трудящегося населения смогут не только участвовать в выборах, но и по очереди осуществлять повседневное управление, доступное всем грамотным людям, за обычную заработную плату. Отмирающее государство, все еще необходимое некоторое время при переходе к коммунизму, должно постепенно стать «неполитическим», поскольку его общественные функции превратятся из политических в простые административные. Причем такое неполитическое государство В.И. Ленин ни в коей мере не отождествлял с демократическим государством: «Демократия есть признающее подчинение меньшинства большинству государство, т. е. организация для систематического насилия одного класса над другим, одной частью населения над другою... стремясь к социализму, мы убеждены, что он будет перерастать в коммунизм, а в связи с этим будет исчезать всякая надобность в насилии над людьми вообще, в подчинении одного человека другому, одной части населения другой его части, ибо люди привыкнут к соблюдению элементарных условий общественности без насилия и без подчинения»⁶⁴. Отметим, что утверждение о «привычке» к нравственному поведению вследствие уничтожения насилия и достижения экономического благополучия не только утопично, но и ненаучно, поскольку не соответствует ни одному историческому факту (нельзя привести пример стремления личности к нравственному поведению только в результате ее освобождения от эксплуатации и достижения ею материального благополучия), а принимается исключительно на веру, подобно тому, как в диалектическом материализме принимается на веру монистическое утверждение о субстанциональности, первичности материи и вторичности производного из нее сознания. Эти два утверждения являются родственными, поскольку из онтологического положения о первичности материального бытия последовательно выводится социально-философское положение об экономическом базисе, детерминирующем общественную нравственность.

Меры, предлагаемые В.И. Лениным для укоренения привычки к соблюде-

⁶⁴ Ленин В.И. Государство и революция // Полное собрание сочинений. Т. 33. — М.: Государственное изд-во политической литературы, 1962. — С. 83.

нию «элементарных условий общественности», были последовательно реализованы его учениками, теория во многом (за исключением положения об участии всех в исполнении управленческих функций, реализация которого в реальной жизни, как исторически выяснено, сомнительна) детерминировала практику: «...когда все научатся управлять и будут на самом деле управлять самостоятельно общественным производством, самостоятельно осуществлять учет и контроль туенядцев, баричей, мошенников и тому подобных "хранителей традиций капитализма", — тогда уклонение от этого всенародного учета и контроля неизбежно сделается таким неимоверно трудным, таким редчайшим исключением, будет сопровождаться, вероятно, таким быстрым и серьезным наказанием (ибо вооруженные рабочие — люди практической жизни, а не сентиментальные интеллигентки, и шутить они с собой едва ли позволят), что необходимость соблюдать несложные, основные правила всякого человеческого общежития очень скоро станет привычкой»⁶⁵. Прошло совсем немного времени, и массовые репрессии, подогреваемые широко распространенным доносом, не заставили себя ждать.

До наступления коммунистической фазы, по мысли В.И. Ленина, требуется контроль со стороны общества за мерой труда и мерой потребления, и осуществляться этот контроль должен вооруженными государственной «дубиной» рабочими: «Ту машину, которая называлась государством, перед которой люди останавливаются с суеверным почтением и верят старым сказкам, что это есть общенародная власть, — пролетариат эту машину отбрасывает и говорит: это буржуазная ложь. Мы эту машину отняли у капиталистов, взяли ее себе. Этой машиной или дубиной мы разгромим всякую эксплуатацию, и, когда на свете не останется возможности эксплуатировать, не останется владельцев земли, владельцев фабрик, не будет так, что одни пресыщаются, а другие голодают, — лишь тогда, когда возможностей к этому не останется, мы эту машину отдадим на слом. Тогда не будет государства, не будет эксплуатации»⁶⁶. Замечательно, что определение сроков сдачи государственной дубины на слом объявляется ненаучным занятием, поскольку мы не можем знать, когда же прекратится разделение труда, который превратится в жизненную потребность, а противоположность между умственным и физическим трудом уничтожится. Очевидно, что коммунистическое общество представлялось В.И. Ленину в весьма смутной перспективе, утопизм и непроясненность цели социального развития общества сближает марксизм с эсхатологическими религиозными представлениями.

⁶⁵ Там же. — С. 102.

⁶⁶ Там же. Т. 39. — С. 84.

Таким образом, уже из теоретических построений марксизма видно, что процесс отмирания государства, осуществляющийся усилением его контролирующей и распределяющей роли в развитии общества, неминуемо должен привести к результату, обратному заданной первоначально цели — к усилению государства, более того, к огосударствлению всех проявлений жизни социума, что и показало на практике реальное историческое развитие. Учение марксизма имеет сходство с религиозным учением не только в принципиальной недоказуемости онтологических и социальных верооснов, не только в ярко выраженных эсхатологизме и пролетарском мессианизме, но и в формах, в которых эта теория воплотилась в жизнь. Н.А. Бердяев отмечал: «Можно установить следующие религиозные черты марксизма: строгая догматическая система, несмотря на практическую гибкость, разделение на ортодоксию и ересь, неизменяемость философии науки, священное писание Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина, которое может быть лишь истолковываемо, но не подвергнуто сомнению; разделение мира на две части — верующих-верных и неверующих-неверных; иерархически организованная коммунистическая церковь с директивами сверху; перенесение совести на высший орган коммунистической партии, на совет; тоталитаризм, свойственный лишь религиям; фанатизм верующих; отлучение и расстрел еретиков; недопущение секуляризации внутри коллектива верующих; признание первородного греха (эксплуатации)»⁶⁷.

Ортодоксальная религиозность марксизма обусловила рассмотрение христианской религии как противника, противостоящего ей в борьбе за души людей, поэтому отношение идеологов марксистского учения ко всем традиционным религиям вообще, и к христианству в частности, носило крайне негативный характер. В.И. Ленин в 1905 году утверждал, что РСДРП основан, в том числе, и для борьбы против религиозного «одурачивания» рабочих, источником которого является экономическое рабство. Хотя он и считал религию частным делом по отношению к государству, однако не по отношению к партии, члены которой должны непременно быть атеистами, т. е., как выяснено, исповедовать марксистскую догматику: «Религия есть опиум народа. Религия — род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь... Государству не должно быть дела до религии, религиозные общества не должны быть связаны с государственной властью. Всякий должен быть совершенно свободен исповедовать какую угодно рели-

⁶⁷ Бердяев Н.А. Царство Духа, царство кесаря // Бердяев Н.А. Русская идея. Избранные произведения. — М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. — С. 802–803.

гию или не признавать никакой религии, т. е. быть атеистом, каковым и бывает обыкновенно всякий социалист»⁶⁸.

Следует отметить, что истинные таланты русской земли все же мужественно пробивались сквозь толщу запретов тоталитарного государства, подвергаясь подчас жестоким преследованиям и гонениям с его стороны. Между тем многие творцы культуры вынуждены были покинуть Россию по собственной воле, чтобы обрести свободу творчества, или же были высланы принудительно. Однако они не теряли духовной связи со своей Родиной.

Вклад представителей эмиграции в достижения западной научной мысли несомненен. Также благодаря ним на Западе стала более известна самобытная русская философия, прославившая себя целой плеядой имен ярких мыслителей. Влияние их идей на Россию, к которой они всегда были обращены лицом, затруднялось или даже вовсе сводилось на нет посредством «железного занавеса», воздвигнутого с одной стороны режимом, не терпящим инакомыслия, с другой — опасующимся социалистического влияния Западом (надо сказать, не без оснований, ведь сегодня стало ясно, что социальные реформы, которыми так гордится всякий представитель «золотого миллиарда» человечества, были в начале XX в. вынужденным ответом опасующегося перманентной революции капитализма на вызовы молодого социалистического государства). Безусловно, в настоящее время необходим процесс всестороннего осмысления философского творчества представителей эмиграции для возможного его практического применения в социальном обустройстве, в выработке концепции дальнейшего развития общества. Начавшийся процесс адаптации этого ценного наследия русской мысли уже доказал свою актуальность и требует продолжения.

Среди социально-философских движений, рожденных российской эмиграцией, наиболее часто привлекающих сегодня внимание исследователей, выделяется самобытное и оригинальное движение, получившее название «евразийство». Как течение социально-философской мысли, евразийство зародилось в 20-е годы XX века, а уже в начале 30-х в движении произошел раскол, приведший его к кризису и окончательному распаду. Однако потенциал создателей евразийской идеи, научных деятелей из различных областей знания, таких как Г.В. Флоровский, Н.С. Трубецкой, П.П. Сувчинский, П.Н. Савицкий, А.П. Карсавин, Н.Н. Алексеев, Я.А. Бромберг, А.А. Кизеветтер, П.М. Бицил-

⁶⁸ Ленин В.И. Социализм и религия // Полное собрание сочинений. Т. 12. — М.: Государственное изд-во политической литературы, 1962. — С. 143.

ли и др., был так велик, что мыслетворчество их не угасло во времени и продолжает давать современным философам пищу для размышлений. Актуальность евразийского учения объясняется тем, что проблемы, поставленные его приверженцами многие десятилетия назад, так и остались без решения, поскольку коммунистическая идеология не признавала альтернативных идей, отрицая особую значимость роли этносов с присущей им самобытностью для исторического развития. Интернационалистический универсализм, по сути своей оказавшийся ложным, не пережил испытания временем, Россия сегодня снова поставлена перед выбором идеологических ориентиров, способных определить общие цели развития, и в этой ситуации обращение к евразийским концепциям, их творческая переработка представляются необходимыми.

Следует учитывать, что евразийство не было однородным движением, оно сложно и противоречиво, как и само время его возникновения. Русская эмигрантская интеллигенция пережила разочарование вследствие краха своих демократических надежд на будущее России и потери национальной почвы. Не всех ее представителей привлекала идея «белого движения», возмездия и возврата к старому образу жизни. Многие из них понимали, что возврат к прошлому невозможен, и поэтому необходимо искать решения российских проблем исходя из сложившейся политической ситуации. Проблемам государственного устройства евразийцы в своих работах уделяли большое внимание, считая всю историю Евразии последовательной цепью попыток создания единого всеевразийского государства, чему географически благоприятствовало отсутствие природных границ на ее территории. Народы, заселяющие Евразию, всегда были связаны общностью исторической судьбы, поскольку существовали в едином географическом и экономическом конгломерате. «Судьбы евразийских народов переплелись друг с другом, прочно связались в один громадный клубок, который уже нельзя распутать, так что отторжение одного народа из этого единства может быть произведено только путем искусственного насилия над природой и должно привести к страданиям»⁶⁹, — писал Н.С. Трубецкой.

Евразийцы настаивали на необходимости укрепления общеевразийского государства, обозначившегося в современный им момент истории в границах СССР, для чего в отношении власти считали единственно возможной формой правления «идеократию», опирающуюся на идеологию объединяющего общеевразийского национализма, для выработки которого следовало соответственно перевоспитать самосознание народов Евразии, перестроить целый ряд наук с целью замены старых систем новыми, причем во множестве

⁶⁹ Трубецкой Н.С. Общевразийский национализм // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высшая школа, 1995. — С. 198.

областей: в философии, публицистике, поэзии, музыке, общественной науке и т. п. Перевоспитать общественное сознание, по мнению евразийцев, следовало с установкой на симфоническое единство многонародной евразийской нации и русского народа, являющегося духовным центром объединения, поскольку исторически он был господствующим в Евразии, а по численности и значению превосходил другие.

Политическую ситуацию, складывающуюся в Советской России, евразийцы принимали неоднозначно. С одной стороны, они не являлись сторонниками большевизма, поскольку видели его положительное значение лишь в том, что «сняв маску и показав всем сатану в его неприкрытом виде, он многих через уверенность в реальности сатаны привел к вере в Бога» и «глубоко перепачкал русскую целину, вывернул на поверхность пласты, лежавшие внизу, а вниз — пласты, прежде лежавшие на поверхности, что в будущем будет небесполезно для создания новой национальной культуры»⁷⁰. С другой, принципы федерального государственного устройства, осуществляемого большевиками, евразийцы считали достаточно верными для создания будущего идеократического всеевразийского государства. По их мнению, в России стихийно вырос советский строй с оригинальной структурой управления — съездами Советов, Исполнительными комитетами, Советами народных комиссаров и т. п. Однако диктатура коммунистической партии препятствует раскрытию истинной сущности и назначения этих государственных институтов, а «все то, что советское правительство вещает о федерализме, о самоопределении народов, об автономии, — все это чистый обман, придуманный хитрыми людьми для людей глупых»⁷¹.

Под федеральным государством евразийцы понимали такое государство, в котором органически сочетаются два противоположных процесса — центростремительный и центробежный, которые выражаются в централизации и децентрализации власти, причем необходимо преобладание центростремительного процесса, приводящего к сосредоточению верховных функций управления в едином центре и некоторое ограничение автономии частей. При этом они соглашались, что случайное стечение фактов исторического развития различных государств допускает разнообразное переплетение комбинаций отношений центра и автономий, что приводит к созданию различных типов федераций — от децентрализованно-унитарных до централизованно-федеративных. Советский союз евразийцы все же признавали

⁷⁰ Трубецкой Н.С. Мы и другие // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высшая школа, 1995. — С. 109.

⁷¹ Алексеев Н.Н. Советский федерализм // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высшая школа, 1995. — С. 155.

федеральным государством, в котором участие отдельных частей в образовании верховной воли, согласно Конституции, было неоспоримым, уточняя при этом, что подобный вывод делался ими без учета практического влияния на декларируемые законодательные акты нового строя коммунистической диктатуры, вносящей в них свои коррективы. Коммунистическая партия, рожденная марксистской философией и утверждающая атеистические принципы, была чужда евразийцам, но при этом они полагали, что для построения будущего здания российского государства необходима лишь замена этой партии другой — евразийской, при сохранении уже созданной советской федерации и ее институтов. Н.Н. Алексеев писал, что «советская система дает возможность удачно сочетать наличность стабилизированного общественного мнения с его динамикой, советская система складывается из диктатуры единой партии и из ряда «представительных» учреждений, первая воплощает начало постоянное, вторые — начало подвижное. Правильное сочетание этих двух начал и составляет основную задачу евразийской политики»⁷². Таким образом, евразийцы отрицали не диктатуру вообще, а диктатуру партии именно коммунистической, полагая, что смена идеологии посредством прихода к власти другой партии достаточна для создания в России справедливого государства.

Особое внимание при построении новой идеологии евразийцы уделяли проблеме православия как основы российского мирозерцания. Важно подчеркнуть это внимание к идеологии, основанной на религиозности. Простая смена целевых установок должна была, по мнению евразийцев, перевернуть все социальное устройство России без значительных изменений самих социальных институтов. Православие, по мысли А.П. Карсавина, обуславливает симфоническое всеединство соборных личностей, специфически выражающих и осуществляющих целое, сверхиндивидуальное сознание. Причем христианская соборность не отрицает и не ограничивает индивидуальное, как «собранность» коллективизма, «для бытия соборного целого необходимо как выражение его множества, т. е. сферы индивидуального бытия, — так и выражение его единства, т. е. взаимная согласованность индивидуумов»⁷³. Православная церковь представлялась евразийцам единственно правильным непорочным выражением христианства, которое достигает полного раскрытия только в русской церкви. Историческая задача русского народа виделась им в том, чтобы, раскрывая и развивая себя в своей Церк-

⁷² Алексеев Н.Н. Евразийцы и государство // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высшая школа, 1995. — С. 188.

⁷³ Карсавин А.П. Основы политики // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высшая школа, 1995. — С. 113.

ви, он помог создать возможность для самораскрытия в православии других народов, пребывающих в ереси. Язычество понималось при этом как потенциальное православие, поскольку легче поддается призывам последнего и не относится к нему враждебно как западный христианский мир. Следует отметить, что евразийцы уточняли, что ведут речь не о той официальной церкви, которая есть, а о той, которой окружающий мир становится в своем духовном развитии. В систематическом изложении своей концепции они утверждали, что «ни культура, ни государство не находятся вне Церкви и не являются чем-то нецерковным, хотя они и отличаются от Церкви в собственном или узком смысле этого слова. Культура и государство — начально организованный материал собственного своего церковного бытия. Они то, что может и должно стать Церковью, что становится уже Церковью... Православная русская Церковь эмпирически и есть русская культура, становящаяся Церковью»⁷⁴.

Н.А. Бердяев не поддержал евразийцев, хотя и признавал за ними ведущую роль среди эмигрантских социально-философских движений. Мыслитель утверждал, что евразийцы являлись такими же натуралистически-монистами, как и марксисты, несмотря на их подчеркнутое православие, поскольку отрицали принципиальный дуализм двух «порядков» — Царства Божьего и царства кесаря и считали государство становящейся церковью. Идеократию евразийства Н.А. Бердяев отождествлял с идеократией коммунизма, так как и та, и другая предполагали господство правящего слоя, являющегося носителем по-разному понимаемой, но представляющей единственно истинной идеологии. «Опыт русского коммунизма научает нас тому, что стремление к совершенному государству, организующему всю жизнь, есть нечестивое и безбожное стремление... Совершенное государство, объемлющее все стороны жизни, есть ложная утопия, подмена христианского искания и ожидания Царства Божьего, в преображенном и обоженном мире, на новой земле и новом небе»⁷⁵, — писал Н.А. Бердяев, признаваясь, что сам мечтает о несовершенном государстве, поскольку в нем больше правды, чем в самом совершенном. Государство, по мнению мыслителя, отлично по своей природе, задачам и методам, как от церкви, так и от свободного духовного творчества. Христианство ограничивает государство, не допуская его власти над душами людей, стоящими дороже всех царств мира. Правда, оно же и освящает начало власти, но происходит это лишь вследствие на-

⁷⁴ Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высшая школа, 1995. — С. 251–253.

⁷⁵ Бердяев Н.А. Утопический этатизм евразийцев // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высшая школа, 1995. — С. 331.

личия у государства своей особой миссии на земле, это освящение не означает адекватности греховного царства зверя и христианского искания Царства Божьего. Отсутствие эсхатологического сознания в евразийстве порождает утопический этатизм, уводящий в сторону от первостепенных задач духовного развития социума, к решению которых в первую очередь и призвано христианство. Положительную же заслугу евразийцев философ видел в том, что «они поддерживают достоинство России и русского народа в эпоху, когда русские, почитающие себя патриотами, его унижают. Евразийство может сыграть положительную политическую роль, но оно должно освободиться от соблазнов утопии, от эксцессов этатизма, от вождельничий диктатуры партии»⁷⁶.

Наследие евразийцев оказало несомненное влияние на развитие самобытной русской философской мысли, обеспечив преемственность творчества философов дореволюционной эпохи и современности через интеллектуальное движение эмиграции. Не случайно в последнее время философы все чаще обращаются к духовному наследию евразийства, во многом оппонирующему устоявшимся в «постперестроечный» период неозападническим идеям.

Сегодня российская философская мысль переживает творческий подъем и определяется в основных направлениях исследовательской деятельности. Самобытный потенциал, исторически заложенный в ней, позволяет надеяться на достижение в ближайшее время определенных результатов. Свобода слова, прочно утвердившаяся в нашей стране, будет только способствовать этому, поскольку, с одной стороны, плюрализм мнений препятствует нахождению философского консенсуса, с другой, такой консенсус, как показала история, не нужен и вреден, а множество различных высказываемых и развиваемых точек зрения может способствовать формированию приближенных к объективным представлений о природе и реалиях современного социального мира.

⁷⁶ Бердяев Н.А. Утопический этатизм евразийцев // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высшая школа, 1995. — С. 334.

Глава 4

Постклассическая философия

Общая характеристика философской постклассики

Европейское философствование со времени своего возникновения развивалось, прежде всего, как рационально-теоретическое осмысление действительности. Возможности разума в деле постижения истины за редким исключением всегда признавались — и в Античности, и в Средневековье, и в Новое время, поэтому концепции, выработанные мыслителями, творившими в эти периоды, принято называть *рационалистическими*, относя их к классике философского жанра. Настоящими вершинами философской классики стали учения Г. Гегеля и К. Маркса, с точки зрения противоположных по основаниям направлений (идеализма и материализма) и посредством единой диалектической методологии обосновавшие «разумность» мироздания и его целей. Правда, источники этой разумности были различны, но в случае обоих учений одинаково безличностны и далеки от теистических представлений. Гегелевский пантеизм, полагающий Абсолютную Идею в качестве источника становящегося в человечестве Абсолютного Духа, вполне логично был поправлен марксистским атеизмом, растворившим Абсолют в Природе и поставившим ее в полную зависимость от человека.

Квинтэссенция идеализма Гегеля, выражающаяся в его фразе «Все действительное — разумно», есть наиболее адекватное воплощение философского панлогизма, развиваемого еще Парменидом. Однако далеко не все мыслящие люди согласились с такой трактовкой. Ф.М. Достоевский писал: «Все можно сказать о всемирной истории, все, что только самому расстроенному воображению в голову может прийти. Одного только нельзя сказать — что благоразумно. На первом слове поперхнетесь»⁷⁷. Далеко не все и не всегда помещается в строгие разумные рамки, да и критерии самой разумности часто нуждаются в уточнении и исправлении.

Мир и действие в нем человека трудно уместить в формат рационального, многое остается неподвластным силе разума, значит, закрытым для познания. К этой старой истине европейская философия пришла только после того как реализовала свою стратегию, основанную на возвеличивании возможностей человека и вере в практически бесконечные способности его

⁷⁷ Цит. по: Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. — М.: Эксмо, 2003. — С. 108–109.

разума. Идеал Просвещения, основанный на убежденности в том, что посредством рационализации жизни можно сделать ее лучше и чище, разбился на волнах социально-исторической неустроенности второй половины XIX века, обусловившей кровавые революции и мировые войны века XX.

Разум частично дискредитировал себя, а развитие философского панлогизма исторически завершилось, не найдя окончательных ответов на смысло-жизненные вопросы, беспокоившие человека. Мыслители обратились к поискам других источников истины и оснований мира, находящихся вне компетенции разума. *Иррационалистические* философские системы, востребованные духом времени, стали приобретать все большую популярность. Это не значит, что ранее они не существовали в рамках европейской философии, тем более в философии мировой. Вернее будет утверждение о росте их социальной востребованности.

Однако и рационалистическое философствование не было отвергнуто окончательно, напротив, начинающий торжествовать в философии плюрализм предоставлял и ему широкие права и возможности для развития. Поэтому часто период развития философии, примыкающий в историческом времени к современности, характеризуется как *постклассический*⁷⁸. В нем с одинаковой интенсивностью развиваются и традиции рационалистической классики, и новации иррационалистического мышления, причем это развитие противоположных друг другу способов философствования происходит в тесном взаимодействии.

Философский иррационализм

Артур Шопенгауэр (1788–1860 гг.), немецкий философ, непримиримый оппонент Г. Гегеля, посвятивший написанию и корректировке своего главного труда «Мир как воля и представление», признанного далеко не сразу, почти всю свою жизнь, считал, что разум лишь искажает наше понимание истины. Это утверждение не удивительно, поскольку мыслитель не скрывал своей симпатии к индийской философии, и в особенности к Упанишадам, в которых, как мы помним, реальный мир воспринимается как иллюзия,

⁷⁸ Отметим, что единого понимания постклассики в современной философии не существует, ее часто характеризуют и широко, как «послегегелевскую» философию, и узко, как сугубо иррационалистическую. Но если принять во внимание, что сам стиль европейского философствования под влиянием иррационализма изменился даже в системах, продолжающих рационалистическую традицию, то будет вполне допустимо определять пост-классический период как историческое время, в котором синтетически и взаимообусловленно развиваются и классические, и неклассические (иррационалистические) идеи и учения.

которую следует преодолеть. За иллюзиями разума скрывается истинное абсолютное бытие, и приближение к нему означает отход от мира.

По Шопенгауэру, систему которого часто характеризуют как философские *волюнтаризм* и *пессимизм*, в основе мира лежит *воля*, которая сама — безосновна. И разум, и все феномены, окружающие нас, являются лишь манифестациями некоей единой мировой воли (которую мы не в силах понять посредством разума и о которой можем судить лишь с помощью интуиции), лишенными какой бы то ни было субстанциональности: «Явление, объектность единой воли к жизни есть мир, во всей множественности своих частей и форм. Самое бытие и характер бытия, как в целом, так и в каждой части, вытекает только из воли. Она свободна, она всемогуща. И каждой вещи воля является именно так, как она определяет себя в самой себе и вне времени. Мир есть только зеркало этой воли, и вся конечность, все страдания, все муки, которые он содержит в себе, выражают то, чего она хочет, они таковы потому, что она этого хочет»⁷⁹.

У этой *воли к жизни* нет никакой цели, поэтому поиски разумного целеполагания в природе бессмысленны и не могут принести исследователю каких-либо неопровержимых результатов. Также совершенно бесполезно искать цели и смыслы в жизни человека, в которой полностью отсутствует свобода. То, что нам кажется ею, есть не более чем иллюзия выбора из вера вариантов возможных действий, на самом же деле вариант действия в любой ситуации — только один (*ситуационный детерминизм*). В человеке определенным образом проявляется воля, и нет нужды говорить о становлении, изменении, совершенствовании индивидуального характера, речь можно вести лишь о распознавании индивидуумом характера бессознательного действия воли в самом себе.

Волю невозможно познавать разумом, однако это не исключает возможности ее интуитивного чувствования, поэтому особое место в познавательной деятельности человека философ уделяет искусству. Следует отметить, что этот тезис о *превосходстве эстетической интуиции над узким интеллектом* станет характерен для всей *иррационалистической философии*. И во все неслучайно ее адепты являлись неплохими литераторами, отдавая своим талантом дань эссеистическому жанру, а часто — и художественному.

Мысли А. Шопенгауэра несколько предвосхитили торжество иррационалистических систем в Европе, оказав значительное влияние на их становление. Первым философским течением, возбудившим широкий обще-

⁷⁹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Немецкая классическая философия. Т. 2. — М.: ЭКСМО-Пресс, Харьков: Фолио, 2000. — С. 754.

ственный интерес к иррационалистическому философствованию, стала *философия жизни*, призывавшая не заниматься бесполезными выяснениями возможностей разума в рамках гносеологии и искать другие основания бытия, скрытые от рационального познания, но интуитивно постигаемые нами. Для этого же следует обратиться непосредственно к жизни как целостному феномену, обуславливающему многообразие своих аспекты, ошибочно принимаемые нами за незыблемый сущностный каркас реальности.

Родоначальником нового направления считают *Фридриха Ницше* (1844–1900 гг.). Если учение А. Шопенгауэра было антиисторичным, история истолковывалась в нем как эфемерный призрак, в котором отсутствует всякий смысл, то волюнтаризм Ф. Ницше, основывающийся на идее «*воли к власти*», которая царит всюду в природе — и в неорганическом мире, и в органическом — и реализуется во времени, сверхисторичен, он, с одной стороны, направлен на критику всех достижений исторической культуры как «болезни» человечества, с другой — устремлен к преодолению состояния человека, который сравнивается с канатом над пропастью между животным и сверхчеловеком. Последний — уже не просто человек, но существо, в котором воля к власти становится субъектной. При этом мыслитель, во многих местах вполне справедливо критикуя человеческие пороки, не вполне ясно излагает, как может осуществляться социальная жизнь, если предположить, что человечество когда-нибудь преодолит свое «жалкое» состояние, и сверхчеловек будет уже не одиночной исторической или легендарной личностью. Как могут сочетаться несколько или множество полно реализующихся в субъектах «воля к власти» на фоне сохраненного «сверхчеловеками» эгоизма, пусть даже они и умеют «обуздывать» свои инстинкты (но не подавлять, поскольку, согласно Ницше, только инстинкт выражает волю к власти непосредственно)?

Как и у А. Шопенгауэра, у Ф. Ницше воля есть некая стихийная активность, не охватываемая разумом. Но она имеет и существенные отличия от шопенгауэровской, главное из которых — наличие в ней интенции к власти, к самоутверждению и господству. Исконными свойствами жизни являются мужество, отвага, необузданная сила, а моральность, добропорядочность, религиозность переходят в разряд антиценностей, культивируемых христианством, выражающим «мораль рабов». Соответственно, предлагалось исправить нравственное состояние мира, по мнению философа не соответствующее должному положению дел, создав «мораль господ». Но такая мораль не есть система нравственности в традиционном понимании, связующая всех людей в общественное целое. Скорее это — инструмент господства сверхчеловека (или сверхлюдей?) над особями, не преодолевшими «болезненное» состояние культурного человека.

Отметим, что Ницше был больше блестящим поэтом слова, чем философом, он апеллировал по преимуществу к страстной проповеди, а не к логическим аргументам, для него было важным представить образ сверхчеловека, наглядный и по силе изображения даже чувственный. Поэтому отношение к мыслителю как в начале XX века, так и сегодня, двойственно. Его ценят за критику действительных пороков общества, за выявление мнимых ценностей, нуждающихся в переоценке, но его же и обвиняют в нигилизме, в призыве к «переоценке всех ценностей», в переворачивании с ног на голову тех незыблемых оснований, без которых человек превращается отнюдь не в сверхчеловека, а в лишенное разума животное, и даже в худшее — в животное, потерявшее разум. И, видимо, не случайно то, что многие тезисы Ницше, правда, отдадим должное исторической правде, сильно искаженные, были взяты на вооружение идеологами фашизма.

Философия жизни была популярна в Европе вплоть до середины XX в. Ее блестящим завершением стало безукоризненное в филологическом плане произведение Анри Бергсона (1859–1941 гг.) «Творческая эволюция». Недаром его автор получил Нобелевскую премию в области литературы. Бергсон оригинально развивает эволюционные идеи, отказавшись от телеологических представлений о целенаправлении (внутриприродном ли, или обусловливаемом некими высшими силами, внешними по отношению к миру) и введя понятие первоначального «жизненного порыва». Он пишет: «Если жизнь реализует план, она должна по мере движения вперед демонстрировать все большую гармонию. Так в строящемся доме все более и более проявляется идея архитектора, по мере того как камни ложатся на камни. Если же единство жизни полностью заключается в порыве, толкающем ее на путь времени, то гармония существует не впереди, а позади»⁸⁰. Философ приводит пример разрывающейся гранаты, дробящейся на части как под действием силы заключенного в ней пороха, так и посредством сопротивления этой силе со стороны металлической оболочки. Так же дробится на виды и особи жизнь, и дробление это обуславливается двоякой причиной: действием первоначального жизненного импульса, порыва, и сопротивлением косной материи. Таким образом, воспринимаемый нами мир является следствием «встречи» двух противоположных по направлению потоков: «Как крошечная пылинка едина со всей нашей солнечной системой, увлекаемая вместе с нею в том неделимом нисходящем движении, которое есть сама материальность, так и все организованные существа, от низшего до самого возвышенного, с первоисточков жизни до

⁸⁰ Бергсон А. Творческая эволюция. — М.: Кучково поле, 2006. — С. 123.

нашей эпохи, повсюду и во все времена, только и делают, что выявляют единый импульс, обратный движению материи и неделимый в себе самом»⁸¹. Заметим, что творческая сила, имманентная «жизненному потоку», у Бергсона остается безличной, а указание на отсутствие цели развития жизни приводит к мысли о том, что ее «творческая эволюция» является следствием инволюции, постепенного затухания первоначального импульса, несмотря на мало аргументированные замечания автора об увеличении интенсивности потока жизни по мере его движения вперед, т. е. дифференциации и рассеяния.

Экзистенциализм как направление философской мысли, название которого происходит от позднелатинского «экзистенция», что значит — «существование», возник несколько позже философии жизни, накануне Первой мировой войны. Однако его «путеводной звездой» по праву считается русский писатель-философ Ф.М. Достоевский, в своих гениальных произведениях предвосхитивший проблематику этого неоднозначного направления. И это не случайно, изучая отечественную философию, мы отмечали, что ее существеннейшей характеристической чертой является онтологизм, в котором «познание признается лишь частью и функцией нашего действия в мире» (В.В. Зеньковский). То, что в процессе познания следует исходить из самого бытия (жизни, существования), а не ограничиваться выяснением наших познавательных возможностей, сужая тем самым проблемное поле, на Западе было осознано несколько позже, чем в России вследствие специфики генезиса его философского мышления. Наследуя Аристотелю и средневековой католической схоластике, в Европе искони предпочитали формально-логическое определение и ограничение бытия его непосредственному постижению. На Востоке же, отдавая предпочтение Платону и православной традиции, всегда стремились к распознаванию той тайны, которая скрывается за эмпирической завесой жизни — сущности бытия.

Однако если философию жизни мы можем рассматривать как первый порыв европейского мышления к онтологической переориентировке своих основных интересов, и в этом отношении сравнивать ее со специфической русской философией, то экзистенциализм, с одной стороны, вполне укладывается в русло критики западного гносеологизма, с другой — расходится в методологии с отечественной метафизикой, поскольку направлен на осмысление не сущности бытия, а существования, жизненного процесса, взятого в своей цельности, но самого по себе, в отрыве от скрытых для эмпирии первых причин.

⁸¹ Бергсон А. Творческая эволюция. — М.: Кучково поле, 2006. — С. 262–263.

Философия существования ставила в качестве своей основной задачи углубленное осмысление жизненных *экзистенций*, в которых человек, «заброшенный» в этот мир, «присутствующий» в нем, стоит перед ситуациями выбора, выявляющими его свободу. Будучи открыт вовне, предстоя перед Иным, он вынужден постоянно трансцендировать, выходить за пределы своей конечности, самоосуществляться, нарушая тем самым причинную предопределенность мира. Различие представлений об Ином делит экзистенциализм на два, казалось бы, несовместимых течения: *атеистический экзистенциализм* (Жан-Поль Сартр, Альбер Камю, Мартин Хайдеггер и др.), в котором Иное есть Ничто, и *религиозный экзистенциализм* (Н.А. Бердяев, Л.И. Шестов, Габриэль Марсель, Карл Ясперс и др.), рассматривающий человека предстоящим Богу.

Карл Ясперс различает человека как предмет исследования и человека как свободу, поскольку они познаются «из радикально разных источников, первый становится содержанием знания, тогда как второй — "основной чертой нашей веры". Человек — это единственное существо в мире, которому "в его наличном бытии открывается бытие", которое не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может не прорывать всю "как будто завершенную в мире действительность наличного бытия", — получает возможность знать себя как человека только тогда, когда он, "будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции". Философствование объявляется Ясперсом тем, что "присуще человеку как таковому", вера человека в свои возможности — философской верой, и только в ней, по Ясперсу, "дышит его свобода"»⁸².

Расцвет утилитаризма

Если постклассическую философию в узком смысле можно характеризовать как иррационалистическую, то в широком она уже будет включать и близкие к современности рационалистические концепции, являющиеся не только продолжением классической философии, но и ее развитием, воспринявшим влияние новых для европейского мышления концептов философского иррационализма.

Изучая исторические этапы европейской философии, мы обращали внимание на то, что в эпоху Возрождения получил развитие принцип уме-

⁸² История философии: Энциклопедия. — Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. — С. 1310–1311.

ренного утилитаризма, отождествляющий добродетельные жизненные цели с пользой. Очевидно, что «польза» является понятием с изменяющимся в зависимости от наших личных или коллективных предпочтений содержанием. Что считать полезным для человека или общества? Этот вопрос всегда ставили перед собой философы, по-разному отвечая на него. И далеко не всегда полезным признавалось то, что способствует лишь успешной материальной жизнедеятельности человека, первичными в жизни которого чаще признавались ценности духовные. Но с ростом секуляризации общества и «атеизации» научных представлений формировалось все более стойкое убеждение, что важнейшими в жизни человека являются блага материальные, а духовные являются лишь их следствием, можно сказать даже — излишеством: мол, голодный человек творить не станет (хотя история, как правило, говорит нам об обратном).

Оригинальную методику определения «полезности» предложил в конце XVIII в. британский философ Иеремия Бентам. Следуя односторонне понимаемому им гедонистическому принципу эпикуреизма, он предположил, что всякий человек в своей жизни стремится, прежде всего, к получению максимального количества удовольствий и к уменьшению до минимума личных страданий. Причем лучше кого бы то ни было может оценить источники удовольствий и страданий, выпадающих на его долю, каждый отдельный человек, в связи с этим целью законодательства должно стать «возможно большее счастье для возможно большего количества людей». При этом способы определения «возможно большего счастья» должны быть аналогичны методам экспериментальной физики. То есть, достаточно чисто эмпирически «посчитать», к чему стремится большинство, и полагать это за благо для всего общества. Но всегда ли в истории большинство действительно стремилось к благу? Ответ на этот вопрос, по крайней мере, неоднозначен.

Закреплению в европейском обществе экономико-материалистического понимания утилитаризма способствовало становление и развитие философского направления, названного *позитивизмом*. Его родоначальник *Огюст Конт* (1798–1857 гг.) утверждал, что даже если запредельные для нашего познания области бытия и существуют, то позитивную (положительную) науку, под которой понимал совокупность прикладных наук, способных приносить реальную пользу, они не должны интересовать. Таким образом, метафизика выводилась им за границы научного познания. Это было более чем странным для современников мыслителя, продолжав-

ших отождествлять метафизику и философию⁸³. Но смелость Конта имела свои исторические основания, она обуславливалась всем ходом развития европейской мысли в Новое время, была своеобразным его итогом.

О. Конт говорил, что истинная (а значит, по его мнению, и позитивная) наука должна отвечать на вопрос «Как?». В этом тезисе присутствует явная полемика с Платоном. Вспомним его рассуждение «Разделенная линия», схему которого мы приводили в первой главе. «Пистис», или «знание, как», техническое знание, относилось античным мыслителем к области становления вещей (к «реальному», вещному миру). Но это было знание не самого высокого уровня, доступного человеку. К высшему знанию он относил «ноэзис», «знание, почему». Не является ли прямым следствием полемики стилей философствования Платона и Конта то, что в современной западной философии, находящейся под большим влиянием позитивизма, из лексикона практически удален термин «гносеология» (гносис-ноэзис), замененный термином «эпистемология» (эпистема-пистис)?

Рене Декарт, осмысливая происходившую в его время дифференциацию наук, стремился, тем не менее, обосновать их целостность, предлагая метафору «древа философского знания», в котором корнем является метафизика, стволом — физика, а ветви есть прочие науки, включая этику (прикладные науки). Но он же своей дуалистической онтологией способствовал делению наук на две независимые группы — науки, изучающие духовную и материальную субстанции. Со временем науки о духе трансформировались в науки о культуре и человеке (гуманитарные), перенявшие методологию наук о природе, в которой, по Декарту, проявляется материальная субстанция. О. Конт только поставил predeterminedную логикой развития европейской науки точку, выведя духовность во вненаучную сферу. Но что же станет с деревом, лишенным своего корня? Оно высохнет и даже может вызвать вполне «позитивный» глобальный техногенный пожар.

О. Конт развивал учение о «трех стадиях» исторического развития человеческого духа:

1. *Теологическая*, или фиктивная.
2. *Метафизическая*, или абстрактная.
3. *Научная*, или позитивная.

⁸³ Метафизика понималась и широко, как философия вообще, и узко, как раздел философского знания, направленный на осмысление первых оснований бытия, кроме того, существовала традиция объединения в понятии философии всех остальных наук.

Теология и метафизика якобы преодолеваются современной ему, научной стадией, в которой приоритетны основанные на опыте знания. Эта гипотеза О. Конта, не подтверждаемая ничем, кроме спекулятивных (что противоречит собственной методологии автора) размышлений, была подхвачена его последователями (*неопозитивистами* и *постпозитивистами*) и доведена до своей крайности, в которой вслед за метафизикой, по сути, отрицалась и сама философия, ее функция нередко сводилась к логическому контролю над научными предложениями.

Позитивизм, несмотря на свою ярко выраженную рациональность, тем не менее, трудно считать направлением, развивавшим рационалистические классические традиции, ведь рационализирование может быть разным, в данном же случае оно было ограничено тесными рамками материальной эмпирии, в которых не было места философскому удивлению и смелым творческим прорывам человеческого духа в неизвестные области бытия.

Но, пожалуй, в наибольшей степени утилитаризация мышления сказалась в философии *прагматизма*, развивавшейся в США *Чарлзом Пирсом* (1839–1914 гг.), *Уильямом Джеймсом* (1842–1910 гг.), *Джоном Дьюи* (1859–1952 гг.). Термин «прагматизм» «восходит к древнегреческому *прагма*, что означает дело, действие, а исторически — к выражению "прагматическая вера", примененному И. Кантом в "Критике чистого разума". Прагматическое мировоззрение представляет собой обыденное сознание буржуазно-предпринимательской Америки; в это мышление проник дух здравого смысла, практицизма и утилитаризма, характерный для "американского образа жизни". Идеи немецкого идеализма преломились в данном сознании через призму позитивистского эмпиризма, в результате чего и родилась прагматическая установка»⁸⁴.

Дьюи заявлял, что философия должна перейти от «проблем философов» к «человеческим проблемам», соответственно, ее назначением должно стать не созерцание бытия (обратим внимание: именно созерцание мира, основанное на «умозрении», вызвало удивление древних мыслителей и выделило философию из обыденного мышления), а помощь человеку в решении жизненных задач. Последние же понимались как удовлетворение его непосредственных потребностей. Согласимся, что решение таких задач важно и нужно для общества, однако ими ни в коей мере нельзя ограничивать сферу деятельности человека (сферу его прагматики). Ведь он создан не только для того чтобы безбедно просуществовать свой век, у человека есть и более высокие, духовные потребности, и их реализация,

⁸⁴ Нижников С.А. Философия: учеб. — М.: Проспект, 2008. — С. 141.

невозможная без творческого взаимодействия с другими людьми (основанного на общей для всех метафизической цели), является первостепенной задачей его жизни.

Прагматизм и позитивизм являются закономерными философскими выражениями идеологии индивидуализма, культивирование которой с особенной энергией началось уже при переходе от Средневековья к Новому времени, когда принцип утилитаризма стал пониматься в контексте удовлетворения потребностей самодовлеющей личности, оторванной от общественного целого. Возникновение этой идеологии стало возможным с развитием в Европе, а в последующем — в Америке протестантского мировоззрения, отдающего предпочтение личному спасению и личному постижению бытия. Однако Истина, к поискам которой была призвана философия со времени зарождения, для своего, пусть и относительного, раскрытия требует соборного единства познающих индивидуальностей, не мотивирующихся корыстно-утилитарными личными интересами, или даже интересами всего общества как они понимаются в то или иное историческое время. Поэтому ни прагматизм, ни позитивизм не способствовали развитию философского знания, напротив, привели к его дискредитации в научном сообществе, происходившей на фоне растущего эгоизма узко-технологического мышления.

Наиболее ярко «бунт частей против целого» выразился в мировоззрении постмодернизма (от лат.-франц. «после современного»), зародившегося во второй половине XX в. во Франции (Жан-Франсуа Лиотар, Жан Бодрийяр, Жак Деррида и др.) и приобретшего сегодня мировую известность. Постмодернизм настолько преувеличивает роль личностного постижения действительности, что часто сравнивается с античным скептицизмом, доказывавшим принципиальную невозможность нахождения общих истин. Уместно и сравнение с античной софистикой, утверждавшей неистинность, относительность всего, относящегося к социальному бытию. Только постмодернизм пошел гораздо дальше. Действительно, постмодернистское мышление, оперирующее таким понятием как «симулякр» («копия копии», пустой знак) в отношении социальных феноменов и призывающее к отказу от культурных универсалий и от логоцентризма, т. е. стремления к рациональному, разумному и общеобязательному познанию мира, релятивизирует не только общественный мир, но и универсум в целом.

Для приблизительного, но достаточного понимания постмодернистского мировоззрения приведем две метафоры, используемые в произведениях его апологетов:

— *Ризома*. Подобно корневищу горного растения, развивающемуся в разных направлениях вследствие каменистости почвы, жизнь человеческая не имеет определенной цели, направленности, она подвержена влиянию внешней среды и может отклоняться во все стороны.

— *Запотевшее стекло*. Ему тоже можно уподобить нашу жизнь. Одни пытались постичь ее, созерцая «сверху» (Платон), другие — взирая «снизу», из темных глубин (Ницше), но нет «верха» и «низа», есть только запотевшее стекло, и каждый волен рисовать на нем то, что ему заблагорассудится.

Поиски новой методологии

В рамках постклассического философствования продолжалась и классическая традиция поиска универсального научного метода. Только в нее уже привносились элементы иррационального, что соответствовало духу времени. Так, *Эдмунд Гуссерль* (1859–1938 гг.), основатель *феноменологии*, пересмотрел классическое определение феноменов как явлений и предложил их дефиницию как *смыслов* явлений. Познавая предмет, утверждал он, следует посредством *феноменологической редукции* избавиться от всего наносного, несущественного в его восприятии, от «словесных нагромождений» по его поводу и тогда только нам откроются смыслы, заложенные в нем. Феноменология является наукой не о фактах, а о сущностях.

Продолжая традиции картезианства и трансцендентальной философии, Гуссерль пришел к выводу, что подлинным критерием объективности наших знаний о мире является «трансцендентальное эго», поэтому в процессе познания требовал полной переориентировки внимания исследователя с объективного на собственную субъективную деятельность. Таким образом, трансцендентное содержание предмета он призывал объяснять из имманентного, из самого нашего сознания. Но в таком случае нарушается «баланс» диалектического соотношения субъективного и объективного в познании (мы познаем объективный мир, но как субъекты, внося в него частичку «своего», преломляя сквозь призму наших чувств и сознания), и мы можем констатировать явный уклон философа в субъективный идеализм (несмотря даже на его призыв — «Назад, к вещам!»), который совсем не нов в истории философии: «Таким образом, в действительности естественному бытию мира — того, о котором я только и веду и могу вести речь, — в качестве самого по себе более первичного бытия предшествует бытие чистого *ego* и его *cogitationes*⁸⁵. Естественная почва бытия

⁸⁵ Сравните с декартовым: «Cogito ergo sum» — «Мыслю, следовательно, существую».

по своей бытийной значимости вторична, она всегда предполагает трансцендентальную...»⁸⁶.

Неудивительно, что претензии Гуссерля на создание новой, «единственно верной» философской системы остались только претензиями даже у его современных последователей. Ведь феноменология — это метод, а всякий метод хорош и действенен, когда мы его рассматриваем только как метод. Если же начинаем его онтологизировать, то есть пытаемся строить на основе метода картину мира, то с необходимостью приходим к результату, который положительным вряд ли можно назвать. Такое уже случалось и раньше в истории философии, например с гипертрофированием диалектического метода в гегельянстве и марксизме, это же происходит и сегодня с герменевтикой и синергетикой.

Современная *герменевтика* (представители — Поль Рикер, Ганс-Георг Гадамер, Юрген Хабермас и др.) отличается от средневековой, с которой мы познакомились ранее, тем, что в качестве текстов рассматривает не только различные письменные источники, но и произведения искусства нелитературных жанров, жизнь человека, фрагмент истории и пр., т. е. любую вещь, явление, процесс. Таким образом, действительность предстает в ней как наслоение текстов, которые следует понять. При этом выделяется два вида герменевтического познания: *герменевтика бытия*, в которой акцентируется внимание на внешних условиях жизни автора текста, и *герменевтика сознания*, выясняющая внутренние мотивы и психологию автора. При внимательном рассмотрении эти виды являются лишь условно выделяемыми нами частями целостного герменевтического анализа. (Вообще, части и целое в любом тексте, согласно герменевтике, слиты, что выражается так называемым *герменевтическим кругом*: чтобы познать целое, нужно исследовать его части, но для этого уже необходимо иметь представление о целом.)

Синергетика (от греч. «содействие», «сотрудничество») представляет собой современную теорию самоорганизации открытых систем, претендующую на максимально полное объяснение бытия. Открытыми называются системы, имеющие стоки и вводы энергии, вещества и информации (последняя явно субстанциализируется без веских для этого оснований). Под открытой системой можно понимать все, что угодно — и атом водорода, и биологическую особь, и социальное образование, и планету в целом. Эти системы реагируют на внешние воздействия посредством или *положительных обратных связей (ПОС)*, изменяя свое качество, или от-

⁸⁶ Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб.: Наука, 2001. — С. 78.

рицательных обратных связей (ООС), сохраняя качественную стабильность. Процесс развития всякой открытой системы видится в синергетике следующим образом:

Вначале система поддерживает *гомеостаз* (максимальное ограничение действия факторов внутренней и внешней среды), сохраняя свою идентичность, однако результаты воздействий на нее «накапливаются», подводя к точке *бифуркации* (разветвления). В этой точке происходит качественное изменение системы, причем *аттракторов*, направлений, по которым может произойти изменение, множество, и выбираемое в действительности направление дальнейшего развития в высокой степени зависит от последнего, даже слабого воздействия на систему. Изменившись, открытая система снова вступает в фазу гомеостаза. И так сколь угодно долго, пока система существует.

Пытаясь ответить на вопрос о причине возникновения первичных открытых систем, синергетики используют понятие *флуктуации* (колебания, случайного отклонения величины от ее среднего значения) и пытаются обосновать возникновение порядка из хаоса. Ответ же на вопрос о цели развития систем подменяется рассуждениями о сочетании в этом процессе случайности и закономерности, даже свободы и необходимости (хотя, при ближайшем рассмотрении, система, пусть и самая сложная, никогда не «выбирает» путь своего развития после точки бифуркации, скорее, она подвластна «воле» совокупности детерминирующих воздействий). Таким образом, аристотелевские действующую и целевую причины синергетики игнорируют, обходя стороной.

Завершая краткое рассмотрение постклассической философии, отметим, что она только частично решила поставленные перед ней временем проблемы, однако открыла новые пути для непрекращающегося философского поиска.

Глава 5

Философия в аспекте христианского мировоззрения

Медиевистика в современной истории философии

«Единое всечеловеческое Содружество, отчасти воспринимаемое как Империя — уцелевший образ Ветхого Рима — но в основном как Церковь, являлось важнейшей формой общественно-го устройства на протяжении того долгого периода истории, который мы зовем средними веками. Оно было реальностью, а не простой идеей; но при этом еще и идеей — не только реальностью»⁸⁷.

Эрнест Баркер.

Нельзя отрицать, что история средневекового мышления и сегодня привлекает отдельных энтузиастов, посвящающих ей свою научную деятельность. Однако эта деятельность носит узкоспециальный характер, и с ней знакомы очень немногие. Правомерно констатировать: не очень любяют современные историки философии средневековую мысль, не интересна она для них. Но почему же? Попробуем ответить на этот вопрос, исходя из общепринятой максимы, в соответствии с которой *важнейшей функцией философии является мировоззренческая*. Стало быть, философия призвана, прежде всего, к тому, чтобы составить правильное мировоззрение, удовлетворяющее большинство представителей мыслящего человечества? И верно, философскую систему мы характеризуем как сумму основанных на специфической аксиоматике (или особенных «веровательных аксиомах») целостных знаний о мире и выводов из них. Исходя из утверждаемых постулатов своей веры, философская система должна ответить на многосложные смысловые вопросы по поводу причин и целей мироздания, сущности природы, человека и общества. И она делает это, если, конечно, представляет собой настоящую систему, а не эклектичную компиляцию мало связанных между собой идей. Только вот очень мало ве-

⁸⁷ Цит. по: Флоровский Г., прот. Догмат и История. — М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. — С. 265.

роятности того, что она удовлетворит большинство. Зато какой калейдоскоп мнений могут представить независимо мыслящие философы, какое благодатное и интересное проблемное поле взрастить для будущих историков философии!

(Уместно сделать небольшое отступление и сказать несколько слов о *философском калейдоскопе*. Среди мыслителей бытует мнение, в соответствии с которым в философии весьма проблематично, или даже совсем невозможно «изобрести» что-то действительно новое. Существует сложно фиксируемое, но, вместе с тем, строго определенное количество мыслеобразований, концептов, которыми и оперируют мыслители. Эти концепты можно уподобить цветным стекляшкам из детского калейдоскопа. Философ, забавляясь, поворачивает свой калейдоскоп, или интерпретирует, осмысливает по-новому совокупность концептов, субординирует и координирует ее по собственному разумению, и в результате возникает красивый самобытный, ни на что не похожий узор — философская система, в которой, в сущности, нет ничего элементарно-нового, и количество таких систем ограничено, его можно даже подсчитать, хотя бы в принципе. Есть и еще один популярный историко-философский образ — *большого когнитивного Субъекта*, страдающего частыми приступами амнезии и периодически осеяемого «творческими» моментами припоминания, анамнесиса. Из припомненного, порою очень плохо, и составляются новые философские системы. Согласимся, что, несмотря на крайне пессимистическое утробование благородной идеи о перманентном когнитивном совершенствовании человечества, рациональное зерно в этих образах все же есть, поскольку предательски часто проглядывают во всякой философской системе при внимательном ее рассмотрении явно скопированные элементы более ранних систем. С другой стороны, а может ли быть иначе? Ведь пресловутое «авторское право» вряд ли можно применить к процессу философствования, в котором стремящийся к познанию поднимается к вершине Истины по ступеням, заранее подготовленным его предшественниками, и если вдруг все философские ступени приватизировать, то человечество очень быстро спустится к самому основанию лестницы знания.)

Здесь и следует искать ответ на вопрос, почему же современные историки философии редко обращают внимание на медиэвистику. Она им просто неинтересна, поскольку *средневековая философия не стремилась к созданию особенных мировоззренческих систем*, полагая, что истинное мировоззрение уже дано в Откровении и требует только раскрытия своей полноты для человеческого разума, а если уже в этой философии и появлялось что-то мировоззренчески новое, то почти сразу объявлялось ересью — учением, не

согласующимся с соборно вырабатываемыми представлениями о не измышленном человеке *данном*. Поэтому и нет в средневековой философии остроумного многообразия систем, что представляется привыкшему к мировоззренческим дистинкциям историку философии оскудением мышления о мире вследствие прекращения вращения философского калейдоскопа.

Однако была ли в действительности остановка калейдоскопа, или же все-таки в европейском мышлении произошло нечто новое — добавление стекляшек-концептов, или даже полное переформатирование прежнего набора концептуальных элементов? При добросовестном знакомстве с особенностями христианского мировоззрения становится ясно, что оно *принципиально* отличается от существовавших ранее мировоззренческих форм. Однако большинство современных историков философии, не обремененных грузом христианской веры, так не считает, и для них Средневековье остается мрачным, неинтеллектуальным и очень долгим периодом, о котором лучше было бы просто забыть, но, в связи с невозможностью этого — хотя бы быстро «проскочить», продекларировав, что заря Ренессанса обозначила возрождение античных принципов философии и вернула гуманистические устремления мыслителям, вздохнувшим свободно и обновившим свою творческую работу. Здесь им на помощь приходит авторитетный Б. Рассел, утверждавший, что древними греками были первоначально выдвинуты «почти все гипотезы, господствующие в современной философии», а потому именно их следует считать родоначальниками теорий, развиваемых европейцами более двух тысячелетий⁸⁸. И как-то негромко на этом фоне звучит голос В.В. Зеньковского, обосновывающий мысль о специфике европейской культуры как, прежде всего, культуры христианской, о том, что в человечестве еще живы евангельские благовестия, «*но оно ищет их осуществления без Христа, без Его Церкви и ее таинств*»⁸⁹.

Почему же современные любомудры считают возможным обходиться без живых евангельских благовестий, предпочитая вести свой «философский род» из Античности, минуя Средневековье? Причина здесь, как представляется, в сознательном или нет *искажении ретроспективы*: европейская мировоззренческая *инволюция* от теизма через деизм к пантеистическому атеизму⁹⁰ видится историку философии как *эволюция*. Если же атеистиче-

⁸⁸ Полный текст этого утверждения см. в разделе «Натурфилософия Древней Греции» данного учебного пособия.

⁸⁹ Зеньковский В.В. Наша эпоха // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. — М.: Русский путь, 2008. — С. 407.

⁹⁰ Развернутую аргументацию этого тезиса см. далее, в разделе «Религиозно-мировоззренческая инволюция».

ский материализм или «научный позитивизм» как его смягченный вариант кажутся *самочинно достигнутыми разумом* вершинами человеческого познания, а не его провалами, то следует признать, что христианские представления о целостном гнозисе, предполагающем задействование всех познавательных инструментов, доступных человеку (чувств, разума, духовного опыта, интуиции), причем при непеременимой синергии, взаимной устремленности Бога к человеку и человека к Богу, действительно являются анахронизмом. При этом *искаженная ретроспектива закономерно обуславливает и неверную перспективу*. Точнее, прежняя искаженная перспектива, грезившая утопиями о справедливом царстве человеческого разума и изрядно испортившая себе репутацию, сегодня сменилась трудно исчислимым множеством индивидуальных «лоскутных» мировоззрений, вносящих великую смуту в столь необходимые процессы социального целеполагания и осмысления мира, и это «броуновское движение» *микроскопических смысложизненных систем равносильно полному их отсутствию*, что лишает общественность оснований и вполне реально угрожает существованию всего человечества.

Но ведь для современного историка философии мировоззренческий хаос является благодатным полем исследовательской деятельности, на котором произрастают такие разнообразные плоды, наполненные, как кажется, такой научной новизной, что работы хватит на всех. Только вот нужна ли эта работа? К тому же, современные мыслители дошли до открытия таких «великих принципов», в соответствии с которыми какие бы то ни было философские системы и не нужны вовсе, более того, они собственноручно спилили сук, на котором сидели, несколько преждевременно зафиксировав «смерть автора», потерявшего свой объект познания, и конец философии⁹¹. И правда, автор, исключивший из области своих интересов человека, общество, мир, Бога в качестве предметов познания, как бы и не живет в реальном мире, переместившись в вымышленную сферу симулякров, однако остается непонятным — при чем же здесь философия? Экцессы *без-умства* были характерны для всех исторических периодов, вот только оно никогда ранее не возводилось в научный принцип: «В современной культуре господствует нежелание знать, куда движется человеческое общество. Это бегство от истории приводит к идее о конце истории»⁹²,

⁹¹ Здесь речь идет снова о «философских открытиях» постмодернистских авторов.

⁹² Собственно говоря, концепт «конца истории» заимствован утопическими социально-философскими учениями, возводящими естественную эволюцию в ранг необходимого закона, у христианской эсхатологии контрабандным путем. Бесконечность процесса развития не предполагает ни его начала, ни завершения. Поэтому фантазии Г. Гегеля, К. Маркса, Ф. Фукуямы («конец истории» у него увенчивает развитое либеральное об-

принимает форму искусства без "почвы и судьбы", ушедшего в мир снов и свободной игры форм. Место Бога, абсолюта, бессмертия объявляется пустым. Все предметы воспринимаются как бы на поверхности и держатся на пороге пустоты, цепляясь друг за друга. Нет иерархии глубин, иерархии значительного и ничтожного»⁹³.

Средневековье не знало такого гипертрофированного до болезненности когнитивного плюрализма, оно не знаменовалось разнообразием мировоззренческих систем, поскольку философская работа его мыслителей заключалась в шлифовке общего для всех людей той эпохи мировоззрения — христианского. И работа эта проводилась *не самочинно, а в контексте богословского творчества*. Здесь кроется причина констатации, в обязательном порядке присутствующей во всех современных учебниках философии: «В средние века философия являлась *служанкой богословия*». Обратим внимание на «тонкости перевода»: слово «*ancilla*» («*Philosophia est ancilla theologiae*») можно ведь перевести и не уничижительно («служанка»), а по-своему возвышенно («служительница»). К тому же, изначально термин «теология» («богословие») как означающий знание о Боге в Самом Себе отличался от термина «икономия» («домостроительство»), относящегося к знанию об осуществляющемся в истории Божественном плане о мире и человеке. Потому никак философия, содействующая рационально-теоретическому обоснованию преимущественно икономических суждений, раскрывающих взаимоотношения Бога, мира и человека, не могла ставиться выше богословия, и, тем более, претендовать на самодостаточность в познавательном процессе.

О служебном характере философии говорили не только Петр Дамиани, Фома Аквинский и Цезарий Бароний, похожий концепт высказывался и такими раннехристианскими мыслителями как св. Иустин Философ, Климент Александрийский, св. Дионисий Великий, свв. отцы Каппадокийцы, преп. Максим Исповедник и др. Но и Аристотель отмечал превосходящую философские знания ценность науки о «божественных предметах»⁹⁴. Если критически осмыслить методологические подходы всех этих мыслителей, то нельзя не согласиться, что они говорили о *нормальном месте* фи-

щество), как минимум, *незаконны* с точки зрения методологии их учений.

⁹³ Петровская Е.В., Померанц Г.С. Постмодернизм // Новая философская энциклопедия в 4-х тт. Т. 3. — М.: Мысль, 2010. — С. 298.

⁹⁴ Аристотель писал, что наука о «причинах и началах», о «божественных предметах» есть наиболее ценная, «божественная наука» (теология), «которую скорее всего мог бы владеть бог», и заключал: «...все науки более необходимы, нежели она, но лучше нет никакой» (Аристотель С. Метафизика. — М.: Эксмо, 2006. — С. 11).

лософии в системе доступных человеку знаний. Хотим мы этого или нет, но *философия всегда служит вере* — это факт, от которого никогда не уйти мыслящей личности; вера же может быть разной, и множественность вероопределенностей — атрибут свободы ограниченного в познании мира человека. Следовательно, *претензии философского знания на создание оригинального мировоззрения, без которого не может состояться философская система, являются ненормальным явлением для самой же философии*. И это понятно, ведь *вера может говорить о сверхразумном, разум — нет*, он может только подменять сверхразумное самим собой, возвеличивая при этом себя до полного обожения (происходящего, конечно, лишь в искаженном сознании человека).

К сожалению, искаженная ретроспектива развития философского мышления, принимающая инволюцию за эволюцию, мешает видеть в средневековой философии эвристичность (Средневековье вообще мешает истории, существующей лишь в сознании многих представителей современного научного сообщества, и эти века, с их нереализуемой, но очень желанной точки зрения, лучше бы было вообще «отменить», как отменили ранее и научное понятие Бога). Однако стоит лишь историку философии изменить методологический ракурс рассмотрения проблемы, отказавшись от количества описываемых и сравниваемых мировоззренческих систем в качестве критерия напряженности философской жизни, стимулирующей исследовательский интерес, и для него может открыться необъятное поле деятельности, как минимум, не менее интересное, чем прежнее.

Средние века — напряженнейший не только в когнитивном, но и в деятельностином аспекте период борьбы за веру, за догматически строгую и единую вероопределенность, а значит, и за объединяющую идеологию, и за общественное мировоззрение большинства. Не всегда эта борьба проходила так, как хотелось бы, не всегда она велась по-христиански, ведь *искони идеи не соответствуют действительности человеческой жизни, а идеалы, преломленные в ней, искажаются*, и это — общее правило истории, а не характерная особенность средних веков. При изменении методологического ракурса историку философии откроются прежде скрытые от него процессы, не канувшие в Лету и даже не просто обусловившие современное состояние общества, а процессы, продолжающиеся и в наши дни, с изменившимся наполнением, но по сути — одни и те же. И история философии, история мысли станет уже не просто интересным и остроумным калейдоскопом, копилкой головоломных мнений, а *историей поиска смысла* человеческой жизни, смысла, во все века одного и того же, искомого и никогда не раскрывающегося в своей полноте. Истории Древнего мира,

Античности, Средневековья, Нового и новейшего времен соединятся в представлениях историка философии в единое целое, повествующее ему о том, какими извилистыми путями человечество шло по пути обретения Истины, какими способами оно проясняло или искажало ее в своих переходящих и становящихся мировоззрениях. История мысли и история событийная приобретут корреляцию в историософском видении фактов из прошлого, настоящего и даже из будущего. Как можно заранее сказать, что подобное исследование будет неинтересным?

Предваряя возможные изыскания историков философии, попытаемся штрихами очертить это будущее историософское видение в его мировоззренческом аспекте.

Человечество во все века стремилось построить такое мировоззрение, чтобы оно, с одной стороны, *было хотя бы близко к истине*, с другой — *являлось всеобщим, значит, логичным, рациональным, убеждающим современников и потомков*. Однако вследствие относительной природы человека самостоятельное приближение к абсолютной истине для него труднодостижимо, а потому вначале он создавал множество различающихся картин мира, далеких от идеала всеобщности. Тем не менее, предоставленный самому себе человеческий разум объяснял окружающую его природу исходя из природы самого человека, обуславливая этим *понятную всем логику антропоморфизма: как «внизу», так и «наверху», и наоборот*. Используя эту логику, разум достигал всеобщности политеистического мировоззрения в принципах, однако конкретные представления языческих религий были при этом весьма разнообразны.

Увеличивая сумму знаний о мире, человечество постепенно преодолевало идолопоклоннический политеизм, *заменяя логику антропоморфизма логикой универсализма*. Мир как целостный космос представлялся уже не центрированным многочисленными богами хаосом, а единым живым организмом, состоящим из взаимосвязанных элементов и подчиняющимся определенным закономерностям (о чем и в политеистическом мировоззрении было смутное предчувствие, заставляющее даже богов подчиняться неведомым силам). Человеческий разум, усвоивший эту *интуицию всеединства*, в поисках причин и целей мироздания стягивал его в умозрительную точку. Не в силах выйти за пределы чувственного мира, о котором только и имел более или менее достоверную информацию, он наделил эту абсолютную точку статусом «Ничто», но, следуя логике универсализма, вместе с тем сделал ее источником всего — и причиной, и целью мироздания. Политеизм трансформировался в пантеизм, при этом мировоззрение не потеряло своего космоцентрического характера, только модифицировав его.

Мировоззренческие прозрения древних греков достойны того, чтобы включить их в будущую историософскую концепцию в качестве *пролога, демонстрирующего результаты, к которым может самостоятельно прийти человеческий разум*. Вначале античные мыслители не дерзали что-либо менять в устоявшихся религиозных представлениях, ограничиваясь онтологическими изысканиями, поисками первопричины-субстанции, однако онтологические новации с необходимостью обусловили и новые мировоззренческие подходы, стремительно, в трех поколениях мыслителей, раскрывшиеся в античной классике. Сократ, родоначальник антропологии, провозгласил тезис об особой роли человека в космосе и предложил последователям через познание самих себя постигать окружающий мир. Платон и Аристотель не замедлили представить два способа постижения бытия, только и возможные для человеческого разума — *вертикально-абсолютный (умозрительный) и горизонтально-относительный (конкретно-эмпирический)*.

Сегодня часто приходится слышать о продолжающемся влиянии, оказываемом платонизмом и аристотелизмом на, соответственно, восточное и западное христианство. Конечно, здесь не может быть речи о мировоззренческом или, уже, онтологическом влияниях, а только о гносеологическом воздействии, и лишь частичном, именно — философско-методологическом. Можно говорить даже не о разных способах постижения бытия в христианских традициях, а о превалировании одного способа над другим: о примате умозрительной методологии в восточном христианстве и о примате эмпирической — в западной⁹⁵. Можно даже пойти дальше и утверждать, что *различие акцентов в способах постижения бытия стало одним из факторов, способствовавших установлению догматических различий католицизма и православия*. И еще дальше. Так, современный российский исследователь В.Н. Белов пишет о столкновении двух типов культур, *гуманистического и аскетического*, водораздел между которыми пролегает именно в области мировоззренческой методологии: «Гуманистический

⁹⁵ Это различие не является чем-то частным и незначительным, ведь методология ориентирует разум и в отношении онтологии, формируя его интенцию или к абсолютному, или к относительному. Образно это показано на известной фреске Рафаэля «Афинская школа»: седовласый Платон указывает своим перстом вверх, чернобородый же Аристотель — вниз. Иначе интенции разума (или к «горнему», или к «дольнему») невозможно представить, если мыслить аналитически, что подтверждает тот факт, что более чем через полтора тысячелетия точно такая аналитика привела к размежеванию европейской философии на рационализм и эмпиризм. Однако, как известно, всякий анализ условно-относителен и требует синтеза.

и аскетический типы культуры ставят человека перед окончательным выбором: отождествить ли себя с этим бытием или устремиться за пределы земного тварного бытия к преображению человеческой природы...»⁹⁶.

Невзирая на огромное влияние античной философии, оформившей стили, методы мышления, создавшей универсальный категориально-понятийный аппарат, на последующее когнитивное развитие человечества, мы все же должны констатировать, что *в мировоззренческой области творчество древних греков не поднялось выше пантеизма*, получившего свое почти совершенное воплощение в неоплатонизме⁹⁷. Дальнейший ход мировоззренческого развития был детерминирован: вековое и даже тысячелетнее оттачивание *языческо-пантеистического двоеверия*, чем, собственно, и занимались последователи Плотина, в особенности Прокл, вплоть до VI в. н. э., невзирая на то, что у человечества уже появилось совершенно новое, ни на что не похожее христианское мировоззрение (они, конечно, обращали на него внимание, но только для того чтобы постараться уничтожить мировоззренческого, а значит и идеологического, конкурента).

Произошел «мировоззренческий разрыв», и эллины восприняли его как безумие, о чем свидетельствуют и послания апостола Павла («...мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1: 23)), и множество хорошо сохранившихся исторических источников. Доминирующим фактором такого восприятия явилось кардинальное мировоззренческое различие. Христиане уже не возводили на престол человеческий разум (хотя и не отрицали при этом как одно из необходимых средств познания), не наделяли его познавательным всемогуществом, а смиренно признавая его действительную относительность, верили и верят сегодня в то, что *Истина в ипостаси Иисуса Христа сама пришла в мир*, что их мировоззрение основано на Откровении Бога человеку. И в этом, согласимся, состоит принципиальное противоречие христианского и античного (шире — системно-философского) мировоззрений.

⁹⁶ Белов В.Н. Введение в философию культуры — М.: Академический Проект, 2008. — С. 238.

⁹⁷ Как точно подмечено митрополитом Иоанном (Зазиуласом): «...древнегреческая мысль оставалась связанной основополагающим законом, установленным ею самой для себя и гласившим, что в конечном счете бытие составляет единство, несмотря на разнообразие существующих предметов, поскольку реально существующие предметы в конце концов восходят в своем бытии обратно к своему необходимому соотношению и "родству" с "единым" бытием... Даже Бог не может отстраниться от этого онтологического единства... Бог тоже связан с миром онтологической необходимостью, а мир связан с Ним...» (цит. по: Чурсанов С.А. Богословские истоки и ключевые аспекты христианского понимания творчества // Христианское чтение. — 2017. — № 5. — С. 87).

Греческая мудрость не была отринута вовсе христианами, *они органично включили ее в качестве эффективного методологического и понятийного инструмента в процесс оформления нового мировоззрения*, ведь, по их вере, хотя догматы («веровательные аксиомы») и были даны человеку во всей своей полноте, но полнота эта должна еще раскрыться в его разуме, подобно тому, как семя должно еще произрасти и дать плод. *Всеобщее христианское мировоззрение еще нужно было выстрадать в «борьбе за догмат»*, и для этого возникли все предпосылки: христиане уже обладали Истиной, которую не нужно было искать (а беспочвенность таких поисков силами только человеческого разума, как мы видели, блестяще аргументировала вся история античной мысли), однако ее еще нужно было рационально-теоретически раскрыть в правильных суждениях и обосновать. И если в самых ранних христианских общинах, включавших в себя тысячи непосредственных свидетелей Воплощенной Истины, эсхатологические ожидания скорой парусии преобладали над апологетическими тенденциями, то уже совсем скоро стало ясно, что для Второго и окончательного Пришествия Истины требуется и человеческое участие в распространении Евангелия по всему миру, необходима апостольская деятельность.

Апостольские мужи, христианские апологеты и отцы Церкви стали преемниками апостолов Христа в этой деятельности, и именно их *богословствование и любомудрие (философствование) является сердцевинной средневековой истории мысли*. Благодаря их нелегким трудам по оформлению христианского мировоззрения, совершенным в условиях постоянного противостояния незамедлительно возникшим ересям, мы сегодня вправе говорить о *мировоззренческом даре*, сделанном Богом и, что немало важно, усвоенном человеком. Недаром существует такой христианский праздник как Торжество Православия, возникший после эпохи Вселенских Соборов, представлявших собой эффективное средство для реализации коллективного (соборного) мышления, исключающего произвольные частные мнения⁹⁸.

Деяния Вселенских Соборов сегодня являются предметом исследования «Церковной истории» и «Догматического богословия», однако

⁹⁸ Участники VI Вселенского Собора обращались к императору: «...ты определил собраться сему святому и богоизбранному вселенскому собору, дабы собранием в одном месте и единомыслием многих было исправлено у тебя должным образом то, что составляет предмет заботливости, а также, если в зрелую пшеницу истины замешались какие-либо остатки эллинского и иудейского неведения, вырвать их, как плевелы, с самым корнем и сделать ниву церкви чистою» (Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. — М.: «Сибирская Благовонница», 2011. — С. 266).

сколько же интересного материала нашел бы в них и историк философии, какое множество блестящих философских дискурсов и доказательных аргументаций, какое богатство мысли предстало бы перед ним, — для этого следует лишь отказаться от предубеждений, когнитивных штампов, только мешающих свободному философскому творчеству. А сколько предстоит историку философии узнать нового, исполняя собственный долг, свои непосредственные обязанности — открывая для себя и других содержательно насыщенные страницы византийской мысли! Пока же, к сожалению, следуя навязанным извне схемам историко-философского мышления, он непростительно сужает проблемное поле своих исследований, в лучшем случае ограничиваясь историей западно-христианской мысли. Византия же остается при этом *Terra Incognita*, как и сегодняшнее наименование Империи (Византийская) было неизвестно самим ее жителям, называвшим себя ромеями.

Возвращаясь к Вселенским Соборам, отметим, что они относительно недолго могли играть свою объединяюще-мировоззренческую роль, с течением времени единство Церкви было нарушено. Причин, вызвавших Великую Схизму, разделение католической и православной церквей, называется множество — политических, экономических, культурных, догматических — и все они, безусловно, верны, однако все же *в качестве важнейшей причины следует выделить постепенное возвращение человеческого разума к концепту о своей самодостаточности в деле мироосмысления*, обусловившее мировоззренческую рационализацию и методологическое превалирование «горизонтальных», относительных способов постижения бытия⁹⁹. Раскол произошел не одномоментно, он готовился веками, и ускорило его провозглашение второй Империи — Карла Великого, «Императора Запада»¹⁰⁰. Культурообразующий принцип «одна Империя — одна вера» был нарушен, империй стало две, и вполне логичным явилось скорое оформление другой веры, как это ни прискорбно, тоже христианской.

Если же в истории случается один мировоззренческий раскол, то закономерно ждать и последующие. Так и случилось: движение Реформации католического христианства, наследуя его методологической «горизонталью», довела *логику рационализации мировоззрения* до абсурда (тем самым ясно обосновав неправомерность рационалистического «крена» при поисках ответов на смысложизненные мировоззренческие вопросы).

⁹⁹ Ф. Аквинский, родоначальник современного толизма, официальной философии Римско-Католической Церкви, совсем недаром полагал в качестве одной из своих богословско-философских задач реабилитацию аристотелевской философской методологии.

¹⁰⁰ А затем возникла и ее наследница — Империя тоже Римская, да еще и Священная.

Теперь христианские мировоззрения, в принципе, могли быть представлены бесконечным числом вероопределенностей, или религий. Таким образом, в Западной Европе религиозная Реформация достигла, в сущности, одинакового результата с несколько ранее начавшимся Ренессансом: если вслед за эпохой Возрождения стало возможным создание различных философско-мировоззренческих систем, то Реформация открыла путь религиозно-мировоззренческому творчеству. И, видимо, совсем не случайно то, что и философские, и религиозные мировоззренческие самостоятельно-творческие процессы начались почти одновременно по историческим меркам — в XVI веке.

До этого времени возрожденческие борцы не претендовали на создание самостоятельных философско-мировоззренческих систем, их главной задачей было идеологическое обоснование самой возможности такой творческой деятельности. Убедительно пишет об этом К.В. Сорвин: «Кратко и с некоторой долей условности отличие философов Нового времени от предшественников эпохи Ренессанса можно определить так: если последние видели свою главную задачу в *пропаганде и распространении определенного мировоззрения*, то для первых это мировоззрение, став уже чем-то само собой разумеющимся, превращается в предмет, требующий кропотливой и тщательной *разработки*». Для кабинетных ученых нет необходимости идти на костры за свои убеждения, поскольку они уже поверили в их научность и общеобязательность. По составленному ими мнению, даже критика «научного бесплодия средневековья» не нужна, поскольку средневековое умонастроение уже пало, и теперь «должны были быть перекрыты все пути, ведущие к его возврату»¹⁰¹.

Налицо мировоззренческий поворот, действительно произошедший в эпоху Возрождения, только был ли возврат к античному мировоззрению, как декларировалось? Мы видим, что далее, за этим поворотом, кратковременно восторжествовал деизм, отнюдь не пантеизм, оформившийся значительно позже в лице атеистического материализма. Но ведь деизм ни в коем случае не самодостаточен, и даже не имеет с пантеизмом ничего общего. *Деизм — это теизм без провиденциализма или, несколько упрощая, «усеченный» теизм, без которого он не мог и возникнуть*. Поэтому следует, скорее, констатировать дальнейшее развитие теизма, но развитие особенное, инволюционное, с упрощением качеств. В этом упрощении вновь стал утверждаться в своей самодостаточности разум человека. Поэтому Ренессанс стал

¹⁰¹ Сорвин К.В. Очерки из истории классической философии. — М.: SPSL — «Русская панорама», 2001. — С. 142–143.

мировоззренческим поворотом к человекобожеству, что впоследствии подтвердило рождение материалистического атеизма как воплощения новой логики разума, *логики антропоцентризма, противопоставленной логике теоцентризма и невозможной без нее* как невозможен антитезис без тезиса.

Таким образом, медиевистика является областью исследования, представляющей несомненный интерес для мыслителя, ищущего научной новизны, и она должна быть переосмыслена и определена на действительно достойное ее место в истории философии. Для современной же российской истории философии (по крайней мере, для пропедевтической ее части) особенно непростителен тот факт, что переосмысление это уже состоялось, однако осталось ею незамеченным. Как свидетельствует о. Георгий Флоровский в своей статье, опубликованной им еще в 1957 г.: «Миф о "мрачном средневековье" в результате беспристрастного изучения прошлого был развеян. Был даже сдвиг в противоположном направлении: так, романтики начали проповедовать возврат к средневековью, видя в нем "эпоху веры"». Разумеется, нельзя идеализировать это время, скрывая его существенные недостатки, но нельзя забывать и о благородстве реализовывавшейся в нем задачи: «Можно спорить о неудачах и пороках средневекового периода, однако его ведущий принцип уже не вызывает сомнений. К идее Христианского Содружества снова относятся совершенно серьезно, и, хотя она все еще окутана туманом и полна неясностей, в наши дни предпринимаются попытки сформулировать ее по-новому»¹⁰².

Однако, невзирая на эти попытки, логика антропоцентризма продолжает свою разрушительную для некогда единого мировоззрения работу, и так же как множатся обусловленные «протестантским искусом» личностно-разумного понимания сакрального христианские и околочристианские конфессии, множатся и квазирелигии, изобретаемые человеческим разумом уже почти без опоры на религиозную традицию.

¹⁰² Флоровский Г., прот. Империя и пустыня. Антиномии христианской истории // Догмат и История. — М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. — С. 288–289.

Концепт осевого времени

«Христианство есть откровение и признание Иисуса Христа Богом, признание факта Его жизни и творчества — вот что есть христианство»¹⁰³.

Мейендорф И., прот.

Содержание концепта «осевое время», введенного К. Ясперсом, заключается в утверждении о том, что в период между VIII и II вв. до н. э. в Греции, Индии, Китае, на Ближнем и Среднем Востоке произошли события, значимые для всей последующей истории человечества, вследствие которых *мифологическое мышление стало замещаться рационально-философским*. Согласно немецкому философу, в это осевое время начал формироваться новый тип человека, осознающего свою духовную сущность.

Однако зададимся вопросом: не является ли такой взгляд социально-утопичным в контексте христианского мировидения? Если духовная сущность человечества так благополучно и почти одновременно проявилась в сознании представителей разных народов, то зачем тогда воплотился, принял крестную смерть и вознесся Христос? Да, нравственные идеалы часто совпадают у разных народов. Но не значит ли это, например, что у них существуют некие общие воспоминания о должном? И то же осознание собственной духовной сущности — не есть ли оно следствие припоминания другого, безгрешного состояния всех людей (и в этом смысле оно действительно объединяет)?

Одним словом, не впадаем ли мы в религиозный искуc, согласно которому религии эволюционируют однотипно и можно говорить о «религии вообще» как развивающемся во времени общечеловеческом феномене, если принимаем концепт осевого времени? Между тем, религии — они разные, и очень разные.

В современном христианстве плохо принимается очень модное в наше время понятие толерантности, если речь идет о вероисповедных основаниях. Почему? Кажется, в первую очередь потому, что христианство апокалипсично и эсхатологично, в нем изначально обозначена конечная цель. Да, оно должно быть проповедуемо во все уголки земли, что сейчас, собственно, уже и сделано (возможно, и Интернет мог бы стать эффективным средством приобщения человечества к Истине, однако не случилось,

¹⁰³ Мейендорф И., прот. Духовное и культурное возрождение XIV века и судьбы Восточной Европы // Православие и современный мир. — Минск: Лучи Софии, 1995. — С. 47.

для многих и многих он стал интересен, мягко скажем, не совсем этим). Но в нем нет ничего о даосизме или буддизме. Нет ничего о нирване или мокше. Однако есть причастие. Или с Христом, или никак... Поэтому так удивительно слышать об осевом времени, о духовном прозрении человечества, происшедшем до Христа.

Конечно, *образ Божий есть в каждом человеке, вот только, как говорили Святые Отцы, раскрыть еще и подобие Ему в себе доступно далеко не всякому*. Особенно в наш век языческого ренессанса. Здесь мы имеем в виду не торжество тех поклонников архаики, которые, стремясь реанимировать уже отжившее, воплощают собственные фантазии о бывшем — они, по большому счету, не опасны для общества, эти «неоязычники», хотя проблем могут доставить немало. Язычество следует понимать в более широком аспекте: язычник — это «ветхий человек», который присутствует в личностной глубине каждого из нас и постоянно стремится вырваться наружу. В гносеологическом же плане современное язычество выражается в перманентных попытках человеческого разума объяснить мир собственными силами и исходя из него самого, и эти попытки чужды трансцендентной «вертикали» традиционных авраамических религий.

Языческое в таком понимании — это «народное», о чем свидетельствует само устаревшее значение слова «языки». Есть народные (языческие) мифы, сказания, песни и пр. Все они созданы когда-то личностями, имена которых коллективная память не сохранила, потом их передавали друг другу, шлифовали во времени. С языческими религиями дело обстояло точно таким же образом, их создателем был разум рода/народа. При этом в языческих религиях, с необходимостью прибегающих к антропоморфизации природных сил и стихий, порядок в мире всегда обуславливался принципом «ты — мне, я — тебе», что выражалось в практике жертвоприношений. Однако такое «естественное» язычество для развитых народов — уже в прошлом. Разум человека, по мере укрепления своего земного могущества, накопления знаний, перестал нуждаться в ранее создаваемых им же пантеонах и пандемониумах, инициировав эволюционный переход от политеизма к пантеизму. И исторический интервал, в котором это произошло, по-видимому, можно называть осевым временем. Представляется, что К. Ясперс тоже имел в виду нечто подобное, говоря о формировании нового типа человека. Но в том-то все и дело, что главная языческая доминанта, стремление разума охватить собою весь мир, никуда не делась, обусловив формирование пантеистического понятия безличного Абсолюта, которое далеко не тождественно понятию Абсолюта личностного, краеугольного камня откровенных, сверхразумных религий — иудаизма, хри-

стианства и ислама — постигаемого только в процессе трансценденции, умозрительного выхода за пределы сущего, возможного лишь при таинственном самооткровении Абсолюта. Но наличествует ли трансценденция, скажем, в развитом язычестве — индуизме, буддизме, даосизме? Кажется, понятие Абсолюта «работает» там только в сфере, всецело имманентной нашему миру, даже когда этот мир понимается в «отрицательном всеединстве» как иллюзия. Правда, наверное, можно вести речь об одном трансцендентном понятии, свойственном зрелому язычеству — понятии самого Абсолюта, который есть Ничто для этого мира, но при этом в потенции содержит в себе все. Под эту дефиницию удивительно подходят слова из самых разных социокультурных контекстов: Брахман, Дао, Единое-Благо, Абсолютная Идея, точка сингулярности, и это свидетельствует о том, что человеческий разум везде и всегда движется в одном и том же направлении. Между тем, «неотмирность» Абсолюта нигде не признается, что и приводит к тому, что парадоксальная фраза «Ничто, включающее в себя в непроявленном виде все», не развивается в сознании дальше, тем самым «прорыв в трансцендентное» оказывается несостоявшимся, человеческий разум упирается в предельную для него категорию и в бессилии прекращает попытки ее определения (Абсолют, конечно, определить и нельзя, так как он трансцендентен этому миру, но в нашем случае трансцендентный принцип упорно и принципиально исключается из рассмотрения: разум сам себе господин и не приемлет конкуренции). Косвенно это подтверждается тем, что в наши дни индуизм, буддизм, даосизм существуют в двух «ипостасях»: экзотерической, профанной, сохраняющей признаки архаического политеистического язычества, идолопоклонства и жертвоприношений, и эзотерической, пантеистической, трудно воспринимаемой обыденным сознанием и доступной только для «продвинутых» адептов.

В греческой культуре наиболее ярко пантеистические принципы были выражены в неоплатонизме, категориально-понятийные и методологические заслуги которого в формировании христианского мировоззрения не стоит отрицать, но вот онтологические «достижения» на долгое время были забыты, и только с наступлением Ренессанса реанимированы. Заметим, что в отличие от восточного пантеизма пантеизм греческий был плодом уже не коллективного, а индивидуально-личностного творчества, и эту тенденцию вспомнили в Новое Время, отличающееся изобилием созданных «авторских» пантеистических религиозно-мировоззренческих систем. *Человеческий разум перешел от анонимного творчества к индивидуальному, однако языческий принцип понимания мира из него самого в опоре на собственные силы все же сохранил.*

Итак, действительно принципиально различных типов религий всего два: «разумные», или имманентные (политеистические, пантеистические, деистические, даже атеистические) и «сверхразумные», или трансцендентные, не измышленные человеческим разумом, а данные ему в Откровении (иудаизм, христианство, ислам). Возвращаясь к пониманию К. Ясперсом осевого времени, спросим: есть ли в этом времени место для «сверхразумных» религий? Можно ли, например, включать в традицию осевого времени ветхозаветных пророков, прежде всего Моисея, получившего от Бога за полтысячелетия до назначенных Ясперсом сроков иудейские законы? Формально — да, но, по Ясперсу, не всех, а только живших в обозначенных им хронологических рамках осевого времени, к тому же пророки были у него где-то на периферии осевого времени, рядом с Заратустрой, и не оказали на историю такого существенного влияния как греческие, индийские и китайские мудрецы. С другой стороны, можно ли считать христианское мировоззрение развитием предшествующих миропониманий, уже косвенно включая его в «осевую» традицию? Очевидно, нет, не выводится теизм из политеизма эволюционно, нет точек соприкосновения у него и с пантеизмом. Беспричинно возникшее для мира христианство, не имея ни психологических, ни исторических предпосылок, изначально стало соблазном для иудеев и безумием для эллинов, отказывавшихся верить в *со-бытие* Бога с нами. Если уж и говорить об осевом времени с точки зрения христианского мировоззрения, то, как пишет современный исследователь А. П. Глазков: «...эсхатологическая ось истории — это пришествие самого Бога как исторической Личности в этот мир, с целью обеспечить онтологическую возможность спасения человечества... Эта "осевая" историчность в таком случае будет единящей исторический процесс, придавая ему качество единой мировой истории, и при этом иметь личностный характер... Такое соединение смертного с божественным, человека и Бога через Боговоплощение, став тем самым центральным историческим событием, состоялось однажды в истории и обозначило реальность эсхатологического "осевого времени" в мировой истории»¹⁰⁴.

Можно с высокой степенью достоверности утверждать, что *концепт осевого времени*, предложенный К. Ясперсом, *есть результат искажения христианского понимания истории*, следовательно, без христианского представления о «линейном времени», без христианских онтологических и гносеологических концепций, пусть и неверно интерпретируемых, он

¹⁰⁴ Глазков А.П. Эсхатологическая историософия и ее онто-феноменологическое измерение: Монография. — М.: Инфра-М, 2015. — С. 192.

был бы попросту невозможен. М. Элиаде считал, что прочно закрепившийся в нашем мировоззрении историцизм, основывающийся на утопической идее общественного прогресса (и в соответствии с которым в концепте осевого времени утверждается прогресс когнитивный), «сложился как продукт разложения христианского учения, он придает решающее значение историческому событию (что является одной из исходных идей иудео-христианства), *но событию такому, каково оно есть*, т. е. лишая его возможности вскрыть некий сотериологический и транссторический замысел». История видится нам при этом как цепь знаменательных исторических событий, совершаемых личностями или общностями и являющихся при этом некими вехами на общем пути человечества к по-разному понимаемому, но во всех случаях лучшему в сравнении с настоящим будущему (отсюда и «progressus», в переводе с латыни — «движение вперед», «изменение к лучшему»). Христианская же историософия, по мнению мыслителя, в отличие от историцистской философии истории, «выливается не в какую-то *философию*, а в *теологию* истории, так как вмешательство Бога в Историю, и особенно Воплощение Иисуса Христа в историческую личность, имеет транссторическую цель: *Спасение человека*»¹⁰⁵. История, таким образом, предстает у него как «теофания», богоявленность.

В контексте христианского мировоззрения, действительно, исторические события хотя и имеют определенное значение, но лишь как отклик человечества (или положительный, или отрицательный) на промысел Бога о мире, свободное приятие этого промысла или же отвержение его, тоже свободное. Действующими силами истории (историческими субъектами) при этом по-прежнему остаются личности или общности, но свобода их является уже не ничем не ограниченным произволом, а свободой выбора, основанного на понимании (или непонимании) провиденциального течения событий. Полное понимание божественного замысла в человеческой истории, конечно, затруднительно, если вообще возможно. Однако ничто и никогда не мешает человеку взглянуть поверх событийно-исторического горизонта и, обобщая уже случившиеся факты, попытаться осмыслить открывающуюся его умозрению перспективу.

Сторонники «историцистской философии истории», дистанцирующиеся от «теологии истории», нередко говорят о том, что христиане были и до Христа, но согласиться с этим тезисом можно лишь в этическом аспекте, в вероисповедном смысле он — лишь фигура речи. И, скорее всего, праведности

¹⁰⁵ Элиаде М. Священное и мирское // Избранные сочинения. — М.: Ладомир, 2000. — С. 306.

отдельных дохристианских личностей способствовал не столько разум, сколько априорно наличествующие в человеке представления о своей сущности, о должном поведении. Потому с точки зрения нравственности различные религии схожи, что совсем не говорит об их мировоззренческом или гносеологическом единстве. Человек по природе всегда один и тот же, в любых временах и пространствах, и это сказывается на его отношении к окружающим.

Для верующего христианина чужды споры о мировоззренческой истинности, о большей или меньшей близости к ней различных вероисповеданий, поскольку Христос для него и есть Истина, и христианин призван к апологетической, даже апостольской деятельности в меру своих сил и возможностей, так как *замалчивание Истины есть потворство лжи*. Он, как и представитель всякой веры, не может быть толерантен по отношению к другим религиям. (Разумеется, такая нетолерантность не означает необходимости немедленной организации новых крестовых походов и инквизиционных «комиссий», что явствует из самой сути христианства, в котором, конечно, случались разные эксцессы, но они обуславливались именно непониманием его сути.) Поэтому «Интерконфессионал», создаваемый с целью поиска устраивающей всех истины, как кажется, не получится. Это в восточной мудрости принято полагать, что к вершине Истины ведет множество разных тропинок, а в христианской Истину искать не нужно, она уже дана, и нужно лишь понять данное (лучше — заданное).

Итак, представления об осевом времени утопичны, в соответствии с ними в какой-то исторический период, пусть и сильно растянутый во времени, человечество получает некий импульс (вполне интерпретируемый в духе Л.Н. Гумилева — «пассионарный толчок», природа которого в концепции указанного мыслителя так и не была с точностью выявлена), способствующий раскрытию его мыслительных способностей, после чего долго, трудно, но уверенно с разных сторон идет к Истине бытия. Идет самостоятельно, ошибаясь и исправляясь. Иначе — в осевое время формируется новый тип самостоятельно мыслящего и творческого человека. Модные философские концепции о «новом религиозном сознании», «новом когнитивном человеке» имеют свое основание именно в таких представлениях. Однако можно все же утверждать, что *человек в своих потенциальных когнитивных способностях и возможностях никогда не менялся*. Что же заставило его вдруг «прозреть» к трансценденции? И здесь ответ ясен, но он не укладывается в концепцию осевого времени: прозрело человечество вследствие открытой ему Богом Истины, вернее — после открытия Им Себя в качестве Истины. Заметим: не самостоятельно человек пришел к Истине, а Она Сама ему открылась, и произошло это несколько

позже обозначенных К. Ясперсом сроков. Вот это *со-бытие* Христа с нами и можно назвать осевым временем, если такое понятие необходимо. В чем здесь кардинальное различие? В том, что, по К. Ясперсу, человечество самостоятельно научилось мыслить (в том числе и о трансцендентном), значит, и построить осмысленное, справедливое общество сможет самостоятельно — и здесь наглядно проявляется утопизм данной точки зрения. Христианский же взгляд предполагает существенную зависимость (при неперменном наличии свободы) человека от Бога, поэтому не допускает строительства земного рая собственными силами (хотя и от приложения последних не отказывается, но приложения не «самостийного», а синергично согласованного с Промыслом).

Разумеется, Откровение Бога человеку требовало определенной когнитивной подготовки последнего, иначе брошенное на камни семя могло не прорасти. Существенную роль сыграли и иудейский монотеизм, и греческая философия, но роль эта все же вспомогательная, чисто служебная. Можно, конечно, представить дело таким образом, что Богом были априорно даны человечеству некие идеи, которые кое-где взошли, а кое-где пропали втуне. Но уместно ли для этого применять понятие осевого времени? Ведь если принять концепт осевого времени (а есть повод говорить о том, что он есть следствие желания автора, объединяющего различающиеся сюжеты), то не проясненным остается механизм почти одновременного по историческим меркам проявления этих идей — приложил ли к этому усилие сам человек, или же было какое-то «предоткровение»? Точнее, учитывая пространственную множественность «всходов» — несколько откровений? Тогда рядом с Иисусом Христом следует поставить Будду, Конфуция, Лао-Цзы, Заратустру, греческих философов и иудейских пророков? Но подобное ведь может прийти в голову только убежденному теософу-синкретисту, манипулирующему фактами в угоду своим фантазиям, воспринимаемым им в качестве откровенного знания.

Между тем, такое «недоразумение» основывается на совсем недавно преодоленных заблуждениях религиоведения, в соответствии с которыми все религии эволюционируют в определенном направлении: от политеизма к теизму и далее — к общей для всех «религии разума», примиряющей вероисповедные различия некими обоснованными и общеобязательными для всех секулярными идеями, в которых нуждаются традиционные религии для своего самоочищения и самоизменения. Иначе, вероисповедания, как и культуры, следует привести к «общему знаменателю», тогда и наступит блаженное будущее мировоззренческо-идеологического единства. Нужно отметить, что в этом недоразумении нет ничего нового, оно

является следствием экстраполяции старых социально-утопических концепций в область религиозной жизни. И логика его проста до неприличия: *вероисповедное различие преодолимо обмирщением общества.*

Наиболее точное определение секуляризма как «отрицания богослужения», утверждения «автономии мира, его самодостаточности в смысле причины, знания и действия»¹⁰⁶ приведено у о. Александра Шмемана. С этой точки зрения секуляризм есть то, во что деградирует теизм, и истоком его является деформируемое христианское мировоззрение. Когда человек начинает жить земными интересами, а богослужение воспринимает как необходимый, но чисто воскресный ритуал, тогда появляется секуляризм, который не обязательно связан с атеизмом или агностицизмом, а вполне может быть и религиозным, даже показательно благочестивым. К сожалению, сегодня христианство испытывает колоссальный напор этого зла, действие которого изнутри много опаснее внешних влияний.

Каким же должно быть отношение к концепту осевого времени у христианского человечества, с одной стороны, стремящегося к Царству «не от мира сего», с другой — погруженного в этот мир, в котором возникла и в котором пребудет до конца веков Церковь, воинствующая со злом и грехом (прежде всего, не приходящими откуда-нибудь извне, а укоренившимися в самом христианине)? Об антиномичности христианства сказано немало. Два аспекта мировидения — абсолютный и относительный — приводят к разным толкованиям, противоречащим друг другу, но одинаково истинным. Апокалипсический взгляд ведет к осознанию тщетности человеческих усилий в обустройстве общественного бытия, а внутриличностный творческий импульс призывает к деятельности по самосовершенствованию, и через это — к преобразованию мира. В аспекте относительного, условного, ограниченного, наверное, необходимы совместные действия представителей разных религиозных культур, особенно в условиях глобализации, в которых морального единства достаточно для выживания человечества, и развитие концепта «осевое время» для налаживания межконфессионального диалога может принести реальную пользу. Однако *в абсолютном, безусловном смысле «единства в многообразии» вероисповедных оснований достигнуто быть не может, что не исключает возможности осмысления комплементарных «путей» в духовном опыте человечества*, хотя бы для того, чтобы лучше осознать собственную веру, начало и завершение всякого мировоззрения — и религиозного, и философского, и научного (если вообще допустима подобная аналитика).

¹⁰⁶ Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947–1983. — М.: Русский путь, 2011. — С. 80.

Вера находится в начале всякого знания, поскольку человек по природе своей не абсолютен, весьма ограничен в познавательных возможностях и очень относителен. Всегда за скобками его строгой аргументации будут оставаться «первофеномены», не доступные чувственному опыту, которые нельзя взвесить, измерить, потрогать — значит, в его когнитивном опыте всегда есть место вере, и не где-то на задворках человеческого сознания, а в качестве определяющих оснований, фундамента мышления, или «веровательных аксиом». Если же все люди во что-то верят, если «человек *религиозен* по существу»¹⁰⁷, то никто не вправе считать себя избранным, особенно совершенным. Следует уважать чужую веру, только бы она не мешала жизни других. Это вытекает из важнейшего принципа мирного сосуществования — и личностей, и общностей, которые не могут быть во всем одинаковы.

Христиане идут дальше и говорят о необходимости любви к ближнему, но в наши во многих отношениях беспокойные времена и уважение — уже неплохо. *А чтобы уважать друг друга, нужно общаться.* Один из известных западных теологов-модернистов Ганс Кюнг отмечал, что «мира между нациями не может быть без мира между религиями. А мира между религиями не может быть без диалога между ними»¹⁰⁸. И необычайно важно при ведении межконфессионального диалога придерживаться принципа: *никакого обсуждения догматических основоположений, ведь положительный результат здесь невозможен.* Диалог может и должен идти по поводу нравственности, и здесь точек сближения много больше. Нравственность — это не что-то далекое от нашей повседневности, из области этики и этикета, с которой даже не все знакомились в школах и вузах. Нравственность — это нормы поведения в обществе: соблюдаются эти нормы, значит, наша жизнь нормальная, нет — ненормальная. К сожалению, сегодня релятивизация нравственности на Западе привела к тому, что люди почти перестали «различать духов»: добро от зла, нормальное от ненормального, границы между которыми размываются. (Антоний Великий писал, что непонятый грех даже бывает любим, он поработщает, держит в плену непонимающего¹⁰⁹.) Восстановление этих границ — важнейшее дело современности, если этого не выполнить, то сама общественность потеряет свои основания.

¹⁰⁷ Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947–1983. — М.: Русский путь, 2011. — С. 70.

¹⁰⁸ Баширов Л.А. Православно-исламские взаимоотношения в современной России: проблемы и перспективы диалога // Регионоведение. — 2008. — № 3. — С. 280.

¹⁰⁹ Добротолюбие. — Мн.: Белорусская Православная Церковь, 2012. — С. 35.

Религиозно-мировоззренческая инволюция

«Если бы каким-либо образом нам было возможно иметь в начале истинное суждение о прекрасном, если бы ум наш тщательно исследовал благо само в себе, то мы не поработились бы, подобно животным, неразумному чувству»¹¹⁰.

Святитель Григорий Нисский.

Имплицитно наследуя гегельянскому принципу совпадения исторического и логического, большинство современных учебников по философии с завидным постоянством некритично воспроизводят следующую формулу мировоззренческого прогрессивного эволюционного развития представителей евро-атлантической цивилизации: *космоцентризм — теоцентризм — антропоцентризм*. Подобный схематизм стал общим местом и многих историко-философских исследований. Причиной такого упрощения социо-психологической реальности является ошибка, допущенная вследствие панлогистических убеждений, основанных на аксиоме о всеохватности человеческого разума, способного не только структурировать природные явления и исторические *со-бытия*, но и определять их ход, а также чрезмерного *доверия* к эволюционной теории, с *уверенностью* (или большой верой) распространяемой на область общественной жизни. Нужно сказать, что такое доверие имеет под собой если не достаточные, то очень веские основания — действительно, и в природе, и в обществе, следовательно, в личностях тоже, наблюдается процесс становления, совершенствования, движения к определенным целям, и очень легко впасть в редукционизм и начать рассматривать этот процесс как всецело прогрессивный, постепенно улучшающий качественные проявления личностей и обществ, положительно преобразующих окружающий мир. Исключения при таком подходе допускаются, но только как подтверждения правила.

В самом общем виде логика вышеприведенной схемы представляется следующим образом. Античный мировоззренческий космоцентризм был основан на видении космоса как упорядоченной целостности, в которую включалось и человечество с его институциональными построениями, рассматриваемое в качестве части, полностью зависимой от целого и

¹¹⁰ Цит. по: Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского / Репринтное издание: Казань. Типография Императорского Университета. 1887. — СПб.: ЗАО «ПиК», 2000. — С. 419.

находящейся во взаимных отношениях со всеми другими частями «космического порядка» (последнее выражение тавтологично, поскольку первоначально космос и понимался как порядок, гармония). С наступлением «новой эры» мировоззрение европейского человечества совершенствуется, центрируясь понятием «теоса», из которого и в котором находят свое объяснение и человек, и общество, и природа (при этом, в религиозном аспекте, предполагается некий «эволюционный переход» от политеизма-многобожия, антропоморфизирующего явления природы, к монотеизму-единобожию). Далее, с ростом наших знаний о мире, экспоненциально увеличивающего возможности практического воздействия на него (можно вспомнить знаменательное «Знание — сила» Френсиса Бэкона), центральное место «теоса» в мировоззренческих представлениях постепенно занимает «антропос», т. е., собственно, сам познающий и преобразующий окружающую действительность человек.

Иногда даже эта логико-историческая цепочка имеет продолжение (в коэволюционной и ноосферной концепциях, например): ожидается дальнейший переход мировоззрения к неокосмоцентризму, понимаемому не как возврат к уже бывшему, не как бег человечества по замкнутому кругу, а как завершение очередного витка исторической спирали, обуславливающее диалектическое выведение наших представлений о мире на новый качественный уровень. При внимательном рассмотрении такой «усовершенствованной» схемы (*космоцентризм — теоцентризм — антропоцентризм — неокосмоцентризм*) напрашивается вывод не только о возможной, но и необходимой дальнейшей направленности когнитивного развития — к «неотеоцентризму», в котором, скорее всего, снова станут актуальными темы некоторых представителей русской религиозной философии рубежа XIX–XX вв. — о «новом религиозном сознании» и «третьей эпохе Завета Святого Духа». Собственно, первая тема сегодня уже востребована философской общественностью.

Аргументационная база сторонников подобного схематизма основывается на том, что они рассматривают действительно имевшие место в европейской истории мышления мировоззренческие сдвиги, однако при этом допускается ошибка в характеристике их как закономерных этапов *эволюционного* процесса, постепенно изменяющего мировоззренческие компоненты в некотором строго или не очень строго, но определенном направлении. Но был ли детерминирован, к примеру, преемственный переход от космоцентризма к теоцентризму, пусть даже представляемый в качестве диалектического «скачка» к новому качеству? Известно, что для его реализации необходимо длительное количественное накопление явлений и процессов

как потенциала для будущих изменений. Необходимо формирование среды, социально-исторических предпосылок, обусловивших формирование христианской религии (о том же, что именно она обусловила европейский теоцентризм, спора, разумеется, нет). Между тем, христиане изначально осознали «безумность» своей веры для эллинов и «соблазнительность» для иудеев. Почему? Потому что новая религия была идеологически неприемлема для той социально-психологической среды, в которой она возникла. В общественном сознании правоверных иудеев закрепились и живо до сих пор представление об ином «мессии», способном поставить свой народ над другими, ожидаемом в силе и славе, и убежденность в том, что сила эта «совершается в немощи» (2 Кор. 12: 9) являлась и является, конечно, для такого сознания соблазном. Безумие же христианской веры для эллинистического мира, широко представленного во времена евангельских событий в Палестине, заключалось даже не в исповедании факта Боговоплощения (ведь языческие боги очень любили принимать различные «обличия» — и человеческие, и животные, не говоря уже о том, что часто показывали себя людям в качестве явлений природы), а, прежде всего, в дерзостном утверждении о распятии Бога не равными Ему, а ничтожными представителями человечества. «Безумным», никак не укладывающимся в рамки эллинистически-римского общественного сознания, в котором укоренились представления о теле как «темнице души», был и концепт «духовной телесности», навечно привязывающий человеческую душу к месту ее «заключения». Не могли наследники античной философии, усматривавшей даже в «пустоте» атомистов посягательство на аксиому о логической и онтологической невозможности «небытия», смириться и с сотворением мира «из ничего», и со многими другими концептами, вытекавшими из христианского вероисповедания. Значит, все-таки *не было общественно-психологической почвы, которая могла бы взрастить христианское сознание*, не было социально-исторических предпосылок для возникновения новой религии? Честный и старающийся объективно мыслить ученый не может с этим не согласиться. Как очень точно отметил свт. Игнатий Брянчанинов: «По разуму мира, учреждение христианства чуждо смысла; предположения Учредителя — несбыточная мечта увлеченного воображением и славолубием; средства и орудия исполнения — ничтожны, странны, смешны; в предприятии, во всех отношениях несообразном ни с чем, видна невозможность его, видно разрушение в соединении с начинанием»¹¹¹.

¹¹¹ Святитель Игнатий Брянчанинов. О христианстве // Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетическая проповедь. — М.: Благовест, 2011. — С. 147.

Получается, *уместнее вести речь не о «скачке» от космоцентризма к теоцентризму, а о «разрыве», прерывании «закономерного» хода мировоззренческого развития* и о его дальнейшей переориентации? Тогда рушатся наши представления об эволюционном переходе от политеизма к монотеизму и возникают два существенных вопроса: что явилось причиной этого «разрыва»? и какой могла быть «нормальная», эволюционная направленность процесса мировоззренческого «совершенствования»?

«Эволюционный соблазн» когда-то был присущ и религиоведению, представители которого долго и целеустремленно пытались обосновать преемственное развитие монотеизма из политеизма. Но разнокачественность этих мировоззрений не позволила реализоваться таким попыткам. Дело в том, что исходные предпосылки политеизма и монотеизма (теизма) никак не совместимы друг с другом: если первый претендует на постижение мира из него самого, являясь в сущности имманентным природе и разуму человека объяснением, то второй апеллирует к трансцендентной и метафизической «беспричинной причине», из мировых реалий и человеческого разума не выводимой. *Теизм настаивает на необходимости бытия свободной творческой Личности, создающей мир из ничего и задающей ему законы, принимающей активное участие в его жизни*, однако в исторически предшествовавшем ему мировоззрении мы не находим даже намека на креационизм или провиденциализм — языческие боги, хотя и обладают нечеловеческими совершенствами и бессмертием, по сути, подчинены року, природной необходимости и включены как части в космическое целое. Они — антропоморфные слепки, результат перенесения качеств, собственных человеку, на неведомые ему силы и стихии, зачастую угрожающие его существованию. С целью достижения душевного комфорта древние люди очеловечивали явления природы, не будучи в состоянии противодействовать им путем раскрытия их механизмов. Экстраполируя на богов и демонов свои качества, безусловно, гипертрофируя их при этом, они получали возможность вести диалог (молитву), сопровождавшийся ритуалом задабривания-жертвоприношения по старейшему принципу невраждебного сосуществования «ты — мне, я — тебе», и если после проведенного «договора» природные явления все же причиняли ущерб, объяснение находилось сразу — дали или мало, или не так. Зато достигалось главное — душевное спокойствие, пусть и относительное, и чувство контроля над неведомым миром.

По такому пути шло мышление человека, не обладающего большими знаниями о мире, во всех регионах и в любые исторические сроки. Так было и в Европе, и в Индии, и в Китае до тех пор, пока сумма знаний

не увеличивалась в достаточной мере для проведения «мировоззренческой переоценки», которой предшествовало понимание законов природы — например, того, что причиной молний и грома является не их «Хозяин», а безличностная разность потенциалов, договариваться с которой, конечно, бесполезно. Вместе с тем, *проникновение в природные тайны не сопровождалось отказом от космоцентрической целостности, напротив, росла убежденность в целокупности мира, во взаимозависимости его элементов, что инициировало представления о «стяженности» всего сущего в некую точку единства — Абсолют* (как отмечал С.С. Аверинцев, в своем изначальном смысле понятие абсолютного — «ab-solutum» — имело значение «отрешенности» от частного, соотносящей с целым¹¹²). Собственно, примерно таким вот образом, эволюционным путем, и возникло новое мировоззрение — *пантеизм*, растворяющий Абсолют как эманлирующее начало в сущем, в окружающей человека природе и в нем самом.

Пантеистическое мировоззрение имеет богатейшую палитру своих внешних форм, которые объединяет то, что все они оперируют имманентными окружающей нас реальности категориями, утверждая обычно, что Абсолют сущностно неотрывен от эмпирического мира. Тем не менее, как уже отмечалось, *одна (и основополагающая) категория в пантеизме — категория Абсолюта — все же является трансцендентной*. И это относится к любым пантеистическим системам, в которых Абсолют выражается разными понятиями — Брахмана, Дао, Единого-Блага, Абсолютной Идеи, точки сингулярности. Все эти понятия имеют собственные дефиниции, однако семантика этих определений одна и та же: внепространственное и вневременное Ничто, эманлирующее из себя все, потом же это «все» опять в себя «втягивающее». То есть везде мы имеем дело с одной и той же категорией — категорией Абсолюта. Но эта категория занесена во все пантеистические системы (включая научную гипотезу Большого Взрыва, общий смысл которой был известен индийцам, тысячелетия тому назад говорившим о циклическом «дыхании Брахмана», создающем и разрушающем миры) «контрабандой», поскольку она — трансцендентная.

Ни один пантеист не возьмется за рациональное объяснение Абсолюта, поскольку это объяснение было бы попросту смешно и не менее абсурдно, чем, допустим, следующее (возможно, дальнейшее упрощение и излишне, однако редукция иногда вносит ясность в рассмотрение проблемы): «Вообразите себе, что весь наш мир состоит из одной воды. Много воды, даже чересчур, что позволяет нам употреблять слово (не понятие!)

¹¹² Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Coda, 1997. — С. 71.

"бесконечность" (понятие предполагает дефиницию, *о-пределение*, в отношении же бесконечности эта процедура абсурдна). Такая вот "разливающаяся" бесконечность, в которой — одна вода, ничего кроме воды и ее модификаций. Потому и мыслить мы можем только в "водных" понятиях и категориях. Откуда же берется вся эта вода? Из точки, которую мы назовем Абсолютом, но, как водные человечки, ничего о ней сказать не сможем. "Телесным" человекам в этом деле много проще. Они скажут: "Абсолют — это водопроводный кран". Но они уже мыслят другими категориями, а для жителей водного мира кран непонятен и непознаваем, он ведь не из воды, хотя и является ее источником, и мысли о том, откуда появился кран и есть ли мир, выразимый в крановых категориях, им, конечно, иногда приходят в голову, однако они гонят их прочь, поскольку не знают, что такое кран». То есть в этом, так сказать, объяснении налицо трансцендентная сущность Абсолюта, который в теории, вроде бы, должен быть сущностно имманентен нашему миру. В этом смысле, видимо, возможно вести речь и о некотором «предчувствии» теистического мировоззрения, основанного на представлении о неотмирном Творце нашей жизни, в пантеистическом мировидении.

Если мы обратимся к истории мышления, то без особого труда сможем убедиться в том, что европейское мировоззрение первоначально последовательно шло путем *эволюционного развития от политеизма к пантеизму*, который зафиксировался в неоплатонической концепции как итогом «венце» античной классики. В других регионах мы также наблюдаем нечто похожее, о чем свидетельствует, например, «*двоеверие*» индуизма, буддизма, даосизма, немыслимое в иудаизме, христианстве или исламе: *для адептов это — строгие пантеистические мировоззренческие системы, для множества непосвященных — лишь разнообразные варианты политеистического идолопоклонства*. Здесь просто напрашивается вывод о том, что естественно-эволюционный ход религиозно-мировоззренческого развития полностью осуществился в неевропейских регионах, и он представим как *когнитивное движение от политеизма к пантеизму, обусловленное совершенствованием человеческого знания об окружающем его мире*. Причем обратим еще раз внимание на то, что в целом мировоззрение при такой эволюции остается в рамках космоцентрических представлений. Почему же в Европе все происходило иначе, и мировоззрение трансформировалось в сторону теистических представлений?

Возвратимся к первому поставленному нами несколько ранее вопросу — о причинах «мировоззренческого разрыва» в Европе, нарушившего преемственно-эволюционное движение мысли. Предположив, что *религия в*

вероисповедном и идеологическом (функциональном) своих аспектах является системообразующим элементом всякого мировоззрения¹¹³, обратимся к дореволюционному словарю Брокгауза и Ефрона, который несколько прояснит нам общую картину. В нем проводится типологизация религий, в которой выделяются: *религия естественная*, или «верования и культы первобытной эпохи», *религия разума*, «вытекающая из созерцания мира и человеческой природы и отрицающая сверхъестественное откровение», и *религия откровенная*, опирающаяся «на известные исторические элементы», принимающая сверхъестественное откровение и обрабатывающая содержание своего учения «в виде твердо установленных положений (догматов)»¹¹⁴.

Нетрудно заметить, что, следуя этой логике, естественные (языческие, или «народные») религии нужно отнести к политеистическому типу мировоззрения. Для них характерно то, что они, во-первых, являются плодом деятельности человеческого разума и, во-вторых — что разум этот действует анонимно, т. е. мы никогда не сможем доказать авторство какой-либо естественной религии, поскольку творится она коллективно. Точнее, в роли «авторского коллектива» выступает определенный народ, не весь, конечно, так как народ творить, говорить, мыслить в прямом смысле этих слов не может, за этими актами всегда стоят личности, но они нам неизвестны. Здесь уместна аналогия с народными сказками и песнями, у которых всегда есть авторы-личности, разделенные временем, но не пространством: кому-то приходит в голову идея, кто-то «шлифует» столетиями ее вербализацию. Таким образом, *всякая языческая, естественная религия, в которой выражается политеистическое мировоззрение, есть субъект-объективный феномен*¹¹⁵, как и народные песни, сказки, а в целом — общественное сознание. Или, иначе, все естественные религии являются *религиями разумного коллектива*, в социально-историческом времени придающего определенность априорному чувству веры посредством мифологизации,

¹¹³ Человек, как отмечалось, религиозен по своему существу, поскольку в нем обязательно наличествует чувство веры. Вера же, по словам апостола Павла, есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. II: 1). Когда вера определяется и принимается некоторым количеством людей, тогда возникает религия, которая одной стороной обращена на сохранение, трансляцию и когнитивное совершенствование вероисповедания, другой же — на то, чтобы реализовать в окружающем мире вероисповедные принципы, формируя тем самым идеологию, свой функциональный аспект.

¹¹⁴ Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Современная версия. — М.: Эксмо, 2003. — С. 485.

¹¹⁵ Будучи созданы людьми-субъектами, политеистические религии постепенно объективируются (реифицируются) и начинают вполне объективно влиять на общество и составляющие его личности.

и для них действителен знаменитый аргумент Л. Фейербаха: «Человек — и в этом заключается тайна религии — отделяет от себя свою сущность... и эта сущность человека есть для него Бог; человек в Боге ищет только самого себя»¹¹⁶. Становится понятным, почему логика политеистических религий у греков, скандинавов, славян, американских индейцев, полинезийских народов в общих своих чертах одинакова, несмотря на существенные различия в именовании антропоморфизированных богов.

Сложнее в словарной типологизации обстоит дело с религиями разума. Ясно, что поскольку речь здесь идет о религиозно-философских мировоззрениях, возникающих вследствие «созерцания мира и человеческой природы», то мы снова имеем дело с плодом деятельности человеческого разума, пытающегося собственными силами осмыслить мироздание, и к этому типу религий в равной мере можно отнести как религии разумного коллектива, обогащенного суммой знаний о природе и человеке («высокий» ведический индуизм), так и *религии разумной личности*, имеющие своих конкретных авторов — исторических личностей и их последователей (неоплатонизм, гегельянство, контовский позитивизм, диалектический материализм и пр.), причем иногда авторство таких религий строго не доказуемо, и их создатели приобретают ореол легендарных личностей (Гаутама Сиддхартха, Лао Цзы).

Совсем не удивительно, что религии разума выделяются в особый тип в словаре, вышедшем в свет в начале XX в. — именно в это время «прогрессивное человечество», опьяненное успехами естественных наук, вполне серьезно полагало, что в недалеком будущем будут раскрыты все тайны природы, следовательно, необходимо упорядочить и мировоззрение — в соответствии с научными данными обобщить и систематизировать религиоз-

¹¹⁶ Цит. по: Зеньковский В.В. Окамененное нечувствие (У истоков агрессивного безбожия) / Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. — М.: Русский путь, 2008. — С. 393. Нужно заметить, что утверждение иудаизма и христианства о создании человека по «образу и подобию» Бога нельзя рассматривать как позднее зеркальное отражение в общественном сознании языческого процесса «очеловечивания» богов. Известный русский религиозный философ Л.А. Тихомиров писал по этому поводу: «Совершенно наоборот, тут в человеке говорит сознание, что он сам создан по чьему-то подобию, что он только подобие чего-то Высшего. Иначе невозможно себе объяснить своего существа, в котором человек видит лишь относительные атрибуты некоторой высшей абсолютной природы. Внутренняя потребность влечет вовсе не к созданию Бога по нашему подобию, не удовлетворяющему нас самих, а к отысканию самого Источника Бытия в надежде получить от Него разгадку нашего существа, в котором заложено неразрешимое для ума и чувства противоречие» (Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. — М.: Москва, 1998. — С. 26).

ную жизнь, придав вероисповеданию обоснованный общеобязательный характер, рационализируя его (по сути, в этих утопических попытках можно увидеть не только прообраз квазирелигии сциентизма, но и зарождение тоталитарных форм мировоззрения). Для нашего дискурса важно акцентировать внимание на том, что *буквально все религии разума* — и исторические (ведический индуизм, буддизм, даосизм, конфуцианство), и вновь создаваемые (гегельянство, шеллингизм, марксизм и пр.) *актуализировали пантеистическое мировоззрение*, что является достаточным основанием для того, чтобы утверждать *необходимый характер мировоззренческой эволюции от политеизма к пантеизму, обусловленной ростом знаний человека о мире*.

К третьему типу религий, выделяемому в словаре Брокгауза и Ефрона — религиям «откровенным» — фейербахианский аргумент о религии как «отчужденной» сущности человека неприменим по определению, поскольку для того, чтобы они возникли и укоренились в общественном сознании, не существовало не то что социально-исторических причин, но даже поводов: откровенные религии были именно открыты человеческому разуму, не принимавшему непосредственного участия в создании вероисповедных догматов, а лишь постепенно прояснявшему, осмысливавшему их. Надо полагать, существует только три таких религии — иудаизм, христианство и ислам, и все они относятся к т. н. «авраамическим религиям», имеющим в основании своих вероисповеданий изложенные в Писаниях как общие для них элементы Откровения, так и специфические. Эти религии, также как и пантеистические религии разумной личности, имеют своих исторических основоположников и их последователей, но *принципиальное отличие откровенных религий состоит в том, что их вероисповедание не является итогом философствования человеческих личностей, в нем отражается результат соборного осмысления уже данного, точнее — заданного, а потому оно сохраняет трансцендентный характер, почти несвойственный имманентизирующим пантеистическим «вероисповедным аксиомам»* (за исключением, как отмечалось, некоторого «предчувствия трансцендентного» в центральной категории Абсолюта). Откровенные религии — это особого рода определенности веры: в них *«ожидаемое» осуществляется по своей собственной воле, Истина дается во всей полноте («Я есмь путь и истина и жизнь...» (Ин. 14: 6)), которая для ограниченно-го человеческого разума не данность, а только заданность* — Истину, хотя и не нужно искать, поскольку она уже обретена, однако требуется еще раскрыть ее в сознании, *усвоить*, т. е. понять и принять.

Становится ясно, что разрыв в мировоззренческой преемственности европейского общественного сознания, ранее последовательно и эволю-

ционно двигавшегося от политеизма к пантеизму, наиболее ярко выразившемуся в позднеантичном неоплатонизме, был обусловлен одной из таких откровенных религий — *христианством, привнесшим в это сознание совершенно новые вероисповедание и идеологию как непременные атрибуты всякой вероопределенности (религии)*.

О мировоззренческой новизне христианства сказано немало. Оно обогатило европейский когнитивный процесс такими новыми концептами как креационизм и эсхатология, полностью переформатировав политеистические циклические представления о времени и формирующей идею «вечного возвращения» вечности, символом которой была змея, кусающая собственный хвост (такое восприятие времени диктовалось самой природой как космосом, циклическим порядком, которому человеческий разум не мог не подчиняться, встраивая себя в него как часть в целое). Догматы о грехопадении и парусии определили точки начала и завершения подвластного времени земного бытия человека, и именно благодаря им стала возможной история, осмысливаемая не как многократное повторение уже бывшего в циклах становления/разрушения, а как процесс развития, предполагающего качественные изменения мира и общества. Догмат о воочеловечивании Бога задал совершенно иной, внеприродный смысл существованию человека, кстати, будучи искаженным в общественном сознании, он же предопределил и тезис об абсолютном верховенстве человека над природой, открыв широкую перспективу и для научно-преобразовательной деятельности, и для утверждения антропоцентрического мировоззрения, на место Бога поставившего того же человека. Поэтому нужно полагать, что *антропоцентризм (человекобожество) в качестве доминирующей мировоззренческой установки просто не мог возникнуть без установки теоцентрической*, антитезисом которой он выступил в европейской истории мышления, обуславливая историю событийную. Ведь на Востоке, мировоззрение которого без разрывов, эволюционно развивалось в рамках космоцентрической парадигмы от политеизма к пантеизму¹¹⁷, антропоцентризм так и не сформировался, и если какой-либо властелин там и уподоблялся Богу, то это относилось только лично к нему.

В христианское мировоззрение, очень трудно усваиваемое народами вследствие исконного доминирования в человеческой личности «внутреннего язычника», «ветхого человека» (что характерно и для наших дней),

¹¹⁷ Исключением здесь является исламский мир, однако в исламе, как и в иудаизме, в отличие от христианства, догмата о воочеловечивании Бога никогда не существовало, а потому сохранялась определенная дистанция между Богом и человеком, не позволяющая утвердиться концепту об исключительной значимости и величии человека.

постоянно привносились искажения, ереси, и если в первые века своего существования Церковь находила в себе силы для борьбы с ними, сохраняя свое единство, то с течением времени это уже стало невозможным, что привело к Великой Схизме. Дальнейший расцвет рационалистического богословия в католицизме, рост теократических амбиций Рима на фоне технологизации жизни, развития наук, ремесел, городов обусловили наступление антисхоластических исторических «эпох», тесно связанных друг с другом — Ренессанса и Реформации, которые ознаменовали собой столетиями подготавливавшийся *«люциферианский поворот»* к человекобожеству, *антропоцентризму как искаженному до неузнаваемости теоцентризму*.

Поворот этот произошел, конечно, не революционно, не кратковременно, а постепенно, эволюционно — точнее, учитывая, что мы имеем дело не с «прогрессивным» совершенствованием мировоззренческой традиции, а именно с ее регрессом, деградацией, следует говорить о *мировоззренческой инволюции*. Этапы же этой инволюции можно представить следующим образом: *теизм — деизм — атеизм — пантеизм*.

Важнейшей движущей силой инволюционного когнитивного процесса явилась «освобожденная» из-под «схоластического диктата», по сути — от контроля со стороны христианской вероисповедной догматики, философская мысль. Но такое освобождение с необходимостью привело к возникновению множества новых «определенностей веры», или квазирелигий, что с особенной интенсивностью проявилось уже в протестантизме с его центральной установкой *«Sola Scriptura»*, предполагавшей законность личностных прочтений Священного Писания и приведшей к отказу от авторитетности Священного Предания. Разумеется, такая установка на самостоятельное личное творчество в ущерб соборному не могла со временем не привести к отказу от авторитета и самого Писания, и, как следствие — к устранению из философии, науки и повседневной жизни человека понятия Бога. Европейское любомудрие о человеке, мире и Боге постепенно вывело из области своих интересов Бога, а после кантовского *«коперниканского переворота»*¹¹⁸, по сути, и мир как целостность. Остались только «факты» позитивизма и релятивизирующий их понимание познающий субъект постмодерна — закономерный итог необоснованных претензий ограниченного человеческого разума на самодостаточность.

¹¹⁸ И. Кант неоднократно подчеркивал принципиальную новизну своей позиции, в соответствии с которой уже не понятия должны сообразовываться со своими предметами, а «наоборот, предметы, т. е., что одно и то же, *опыт*, служащий единственным источником познания предметов (как данных), сообразуется с этими понятиями» (Кант И. Критика чистого разума. — Ростов н/Д.: Феникс, 1999. — С. 21).

Конечно, выведение понятия Бога за «мировоззренческие скобки» как утверждение самодостаточности человека случилось не сразу. Долгое время библейская фраза «Рече безумен в сердце своем: несть Бог...» (Пс. 52: 2) понималась буквально, и безумием считалось провозглашение человека единственным носителем разума, способным ко всякой, даже самой фантастической преобразовательной деятельности, а мичуринский тезис «Мы не можем ждать милостей от природы, взять их у нее — наша задача»¹¹⁹ стал возможен только много позже. Поэтому *переходной к атеизму мировоззренческой формой стал деизм, не отрицавший высшую личность Бога-творца, но при этом не соглашавшийся с Его деятельным участием в судьбах сотворенного мира*. Подобно часовщику, сделавшему часы, вложившего в их механизм рабочий алгоритм и удалившемуся, Бог создал наш мир и его законы, после чего Его вмешательства стали возможными, но не необходимыми (заметно, что в этой известной аллегории уже не божественное подобие приписывается человеку, а ровно наоборот: Бог антропоморфизируется — становится «часовщиком» — в соответствии с устойчивым языческим архетипом политеистического мировоззрения). Ясно, что *деизм есть упрощенно-деградированное выражение теизма, без которого его невозможно представить*, к тому же эта мировоззренческая форма играла только переходную роль и не была широко свойственна общественному сознанию, охватывая лишь интеллектуалов из освобождающейся из-под действительного диктата католической схоластики научной среды, а потому он просуществовал недолго по историческим меркам¹²⁰. С логической необходимостью вскоре на смену ему пришел атеизм.

¹¹⁹ Есть у этого тезиса и современная фольклорная интерпретация: «Мы не можем ждать милостей от природы после всего того, что мы с ней сделали...».

¹²⁰ Отметим, что, хотя и достаточно редко, однако встречаются попытки расширения понятия деизма. Так, В.Д. Кудрявцев-Платонов писал: «Характеристическая черта и вместе коренной недостаток деизма... есть ограничение Божества вне его находящимся, самостоятельным и независимым от него по происхождению бытием, — будет ли то самосушая материя древних греческих философов и Д.С. Милля, личное, противоборствующее благому Богу начало гностиков и манихеев или простые реальности Гербарта». Однако здесь речь идет все же о существенно ином, дуалистическом мировоззрении (добавим к списку мыслителей, защищающих его, и Н.А. Бердяева с его «безосновной Свободой», рядоположенной Богу-Творцу), также как и деизм не характерном в целом для общественного сознания, о мировоззрении, которое, с известными допущениями, можно отнести к разновидности политеизма. В.Д. Кудрявцев-Платонов несколько позже продолжает: «В новой философии под именем деизма большей частью разумеется то представление о Боге, которое было господствующим у английских и французских философов конца XVII и XVIII века... характеристическим признаком его в отличие от других представлений о Боге должны будем признать ограничение божественной деятельности одним

Сам по себе атеизм как отрицание Бога не может являться мировоззрением, которое обязательно должно содержать и положительные элементы. Их привносит философская материалистическая система, и потому вернее будет говорить об *атеистическом материализме*, который, зародившись и укрепившись в европейской мысли, стал носить явно выраженный богоборческий характер, что объясняется очень просто — идеологической конкуренцией. Такой характер в условиях торжества сциентизма и веры в скорую победу науки не только над тяготами жизни, но и над ее религиозной составляющей был вполне закономерен. Однако современные атеисты уже не так слепо верят в возможности разума и науки, при этом они понимают принципиальную уязвимость рациональных доказательств не только бытия Бога, но и Его небытия. Продолжая позиционировать себя в качестве строгих рационалистов (к чему подталкивает их вера в незыблемость сциентистских квазирелигиозных «заповедей»), современные «безбожники», чтобы избавиться от непреодолимых затруднений, оставляют подвластной разуму только область существования, объявляя все его претензии на познание сущности сущего нереализуемыми: «...экзистенциальный атеизм не имеет ничего общего с богоборчеством, с антитеизмом. Несуществование бога недоказуемо: можно *верить*, что бога нет, но эта "философская" вера мало чем отличалась бы от религиозной веры в бытие бога. Атеист же попросту оставляет вопрос о боге нерешенным, поскольку считает, что он не имеет экзистенциального смысла... экзистенциальный атеизм всего лишь показывает, как можно *обходиться без бога*, и объясняет, почему следует так поступать»¹²¹.

В «лице» экзистенциального атеизма, противопоставляемого богоборческому (или «метафизическому антитеизму»), мы имеем дело с «усовершенствованной» (точнее — деградировавшей) формой деизма. В отличие от более ранней, удовлетворявшей констатацией неучастия Бога в делах сотворенного Им мира, она «вычеркивает» из теистического мировоззрения веру и в акт творения из ничего, и в творческую Личность, вернее, сомневаясь в них, пытается представить дело альтернативным образом — *как если бы творения совсем не было*. При этом теистический взгляд тоже допускается, но наряду с другими возможными. Это говорит о том, что современные атеисты, осознав невозможность рациональной аргументации прямой конфронтации с теизмом, стали пользоваться иной миро-

творением мира и отрицание затем живого отношения его к миру...» (Кудрявцев-Платонов В.Д. Философия религии. — М.: ФондИВ, 2008. — С. 217–218).

¹²¹ Джохадзе И.Д. Религиозный материализм — *contradictio in adjecto*? // Логос. — 2008. — № 4 (67). — С. 90–91.

воззренческой схемой — постмодернистской, основывающейся на представлении о множественности возможных путей познания мира, по сути, бесконечной множественности, что вначале релятивизирует понятие истины, а затем и вовсе его отрицает.

Важно подчеркнуть, что *многие основоположения атеистического материализма как новейшей мировоззренческой формы не просто родственны, но и тождественны пантеистическим «вероятельным аксиомам»*. Действительно, атеистический материализм стремится разумно объяснить мир, исходя из него самого, а «точка сингулярности» — только другой термин, новое понятие, семантически выражающее старую категорию Абсолюта. Значит, *мы имеем дело с возвратом мировоззрения к своей естественной эволюции, нарушенной когда-то откровенной христианской религией*, и «ветхий человек» одерживает сегодня победу над человеком новым, рожденным в «бане пакибытия»¹²²? По факту это так, и о таком итоговом, хотя и временном, «торжестве зла» немало сказано в иоанновом Апокалипсисе.

Однако зло в христианском миропонимании не субстанционально, являясь следствием искажения добра, но при этом оно вполне объективно, имея своих конкретных носителей. По мысли свт. Григория Нисского, человек в Раю был обманут, введен в заблуждение, т. е. неосознанно усвоил ложь, он «отказался от дарованных ему Богом благ по ошибке, ради других, воображаемых благ, которые казались ему большими сравнительно с теми, какими он владел, но которых в действительности совсем не было». Он мог прельститься злом «в том только единственном случае, когда произвел бы неверную оценку, т. е. когда признал бы его за добро»¹²³. Судя по всему, ошибка в оценке стоила человеку очень дорого: войдя в его внутреннюю и внешнюю жизнь, вселенский обман не ограничился райскими пределами. Однако у мыслящей личности все еще есть право мировоззренческого выбора, предоставляющего возможности для исправления прежних ошибок.

Возвращаясь к эпиграфу данного раздела, отметим, что «истинное суждение о прекрасном», основанное на ведении блага в себе самом, не дается человеку в Откровении непосредственно. Выносить суждение — это самостоятельная, творческая работа, которую может выполнить только разумная личность. Для этого она должна его выносить, раскрыть в собственном сознании и, что немаловажно, не поработиться при этом «не-

¹²² Сравн.: «Он спас нас не по делам праведности, которые мы сотворили, а по Своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом» (Тит. 3: 5).

¹²³ Цит. по: Несмелов В.И. Догматическая система святого Григория Нисского / Репринтное издание: Казань. Типография Императорского Университета. 1887. — СПб.: ЗАО «ПиК», 2000. — С. 418.

разумному чувству». Эта задача — из разряда невероятно сложных и в одиночку невыполнимых. Потому философствование (любомудрствование) — дело общечеловеческое, хотя его последовательные этапы и представляют собой авторские философские системы, своеобразные ступени, по которым всякий желающий может подняться к уже достигнутому другими мысленным свершениям (которые, конечно, не являются даже приближительными подходами к сияюще-манящей вершине Истины, они скорее подобны протоптанном у подножия горы тропинкам) — подняться, чтобы продолжить восхождение к неведомому. И важно при этом не потерять внутренней интенции к вертикали, не спускаться в по-своему уютную горизонтальную плоскость повседневности, оправдывая отступление необходимостью руководствоваться философией «здравого смысла».

Европейская философия почти утратила метафизическую интенцию, обосновавшись в уютном мирке обыденного и здраво-рационального смысла. Однако этот уют только мыслим ею, во внешней реальности мир начинают сотрясать все более сокрушительные катаклизмы и кризисы, а внутренняя жизнь человека «общества потребления», редуцируемая к животному уровню, помноженному на преобразовательный потенциал «самодостаточного» человечества, потеряла всякий смысл. Вся история европейского мышления «новой эры» представляет собой, по сути, бегство от Откровения (с множеством исключений, разумеется), сопровождающееся неуклонным «у-своением» (антропоцентрированием) прежних высоких идей привычной для человека повседневно-горизонтальной и, по сути, языческой когнитивной средой. И это как раз тот случай, когда человеческий разум, по собственной оценке, возвысился над чувствами, подавив иррациональную веру. Однако исключить веру из жизни ограниченного и далеко не абсолютного человечества невозможно, как, впрочем, и религии, и идеологии, к тому же, объективный мир отказывает нам в осуществимости такого «уюта». Свобода всегда остается с человеком, и у него есть выбор в любой ситуации, в данном случае — продолжать считать себя «богом горизонтали» или все же вспомнить о возвышающей вертикали, о зримо явленных, открывшихся когда-то ему «пути, и истине, и жизни». При этом неплохо было бы не забывать об одномерности горизонтали, о ее уравнивательных свойствах, сглаживающих все жизненные проявления и стремления, особенно высокие.

Заключение

«...и познаете истину, и истина сделает вас свободными».

(Иоан. 8:32).

В современном религиоведении под «квазирелигиями» принято понимать не совсем обычные на первый взгляд верования — фашизм, «советизм»¹²⁴, атеистический материализм (как отмечалось ранее, сам по себе атеизм, являясь только отрицанием, не несет в себе положительных элементов, необходимых для конструирования мировоззренческой системы, поэтому, как правило, привлекает для этого материалистические основоположения). К их числу вполне логично можно отнести и сциентизм. О том, что последний в основании своем иррационален, опирается на специфическую религиозную веру, говорил еще В.В. Зеньковский, утверждая о необходимости преодолеть «характерное явление новейшего сознания» — сциентизм, «который не есть простое принятие и признание добытых наукой положений, а есть *вера* в науку — вера страстная, горячая и *нетерпимая* — со всеми особенностями сектантства, т. е. фанатическая, не допускающая ни возражений, ни тем более сомнений»¹²⁵. Мыслитель писал, что предметом этой научной веры являются не сами по себе научные факты, а обобщения над ними, которые рисуют радужные и заманчивые перспективы. Потому *к формированию сциентистского мировоззрения подлинная наука, которая скромна в обобщениях и не претендует на полное открытие тайн бытия, непричастна*, однако «на это претендуют такие построения, как материализм, позитивизм, эволюционизм и т. д. Но надо очень ясно сознать различие между наукой в точном смысле этого слова — и этими построениями, которые порождены вовсе не наукой, *которая в них и неповинна*, — они порождаются вненаучными мотивами, в частности запросами религиозного порядка, — ибо там, где выдвигают какой-либо абсолютный принцип, *там мы имеем дело уже с религией*. В этом смысле

¹²⁴ «В архаическом религиозном сознании фетишизировались обыденные (для цивилизованного человека) вещи и явления, считавшиеся носителями волшебных и магических сил... В неомифологии и в современных квазирелигиях (типа "религии советизма") вновь мистифицируются реальные социальные явления — вожди, партии и классы, тоталитарные диктатуры и т. д.» (Балагушкин Е.Г. Проблемы морфологического анализа религий: монография. — М.: ИФ РАН, 2003. — С. 215).

¹²⁵ Зеньковский В.В. Наша эпоха // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. — М.: Русский путь, 2008. — С. 416.

даже последовательный материализм есть некое "вероучение", ибо материя в нем трактуется как нечто абсолютное... Это есть типичное *абсолютирование* текучего, относительного бытия, — совершенно не связанное ни с какими фактами, наблюдениями природы. Смысл такого рода абсолютирования относительного бытия будет, однако, для нас более прозрачным, если мы обратим внимание на то, что оно *становится на место религиозного восприятия мира*»¹²⁶.

Сциентизм представляет собой разрушительное для общественной жизни явление именно в качестве квазирелигии, вероопределенности, абсолютирующей претензии человеческого знания на преобразование действительности, в качестве мировоззрения, даже тоталитарной идеологии, притязающей на сугубо рационалистическое объяснение всего — экономики, политики, самого человека и его свободы (либертарианство, либерализм, современный ультралиберализм и развились из этих притязаний). Сциентизм отрекается от мудрости тысячелетий, гипертрофируя возможности современной науки, им движет слепота самовлюбленного индивидуализма, провозгласившего незыблемость антропоцентрических аксиом в познании (мыслях, словах) и действии, и обуславливающаяся этой слепотой юношеская самоуверенность, априорно негативно реагирующая на традиционное, ставящая себя выше всего «родительского», бережно хранимого поколениями предков, и претендующая на единственно верное понимание мировых законов. Просто объявить накопленную мудрость атавистическими предрассудками, исходя из собственного еще не созревшего понимания рациональности, гораздо труднее даются попытки эту мудрость *у-своить*, понять и принять.

Однако мудрость не так легко спрятать на задворках современной цивилизации, сделав вид, что ее как бы и нет, этому мешает *философская интенция, укорененная в глубинах человеческого сознания и с неумолимым постоянством пробивающаяся из чувственного «дольного» наружу, к созерцанию «горнего»*. Совсем не случайно «созерцание» (теория) и «Бог» в греческом языке являются однокоренными словами. Невозможно построить никакую теорию на одних только рационалистических основаниях, как невозможно разуму охватить бесконечность, заключив ее в рамках логической дефиниции. Даже геометрическое знание нуждается в аксиомах, очевидных, но принципиально недоказуемых.

Поэтому совсем неудивительно то, что философский рационализм, «дитя» Нового Времени, презревшее родительскую мудрую веру, сегодня

¹²⁶ Зеньковский В.В. Наша эпоха // Зеньковский В.В. Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. — М.: Русский путь, 2008. — С. 416–417.

опровергает сам себя даже в аналитической философии (когда-то тесными узами связанной с логическим позитивизмом), пересмотревшей прежние критерии рациональности и признавшей, что они применимы достаточно широко, в том числе и к религиозному знанию. В рационалистическом аспекте, к примеру, теистическое мировоззрение так же оправдывается, как и натуралистическое (в религиозных терминах — пантеистическое), ищущее «начала» в самой природе, и новомодное «творчески-антиреалистическое», идеализирующее человека и предиктирующее ему свойство «мировой причины». Тогда исходя из каких аргументов мы должны предпочитать одни мировоззрения, возводя их в ранг «научных» и игнорировать другие, если во всех них рациональные элементы с необходимостью фундируются иррациональной верой? Только ли из «новомодности»? Но моды преходящи, а мудрость вечна. И *почему теист должен непременно обосновывать рационалистически для атеолога свою веру (что принципиально невозможно), а последний от подобной обязанности освобождается?* Казалось бы, все должно быть наоборот, ведь за плечами теиста — опыт тысячелетий, чего не скажешь об атеисте или агностике, которые сегодня, надо в этом признаться, диктуют правила ведения философского дискурса.

Между тем, как справедливо утверждает известный представитель религиозной аналитической философии А. Плантинга, современный мыслитель «имеет полное право начинать с веры в Бога. Он имеет право в своей философской работе принимать эту веру, считать ее само собой разумеющейся независимо от того, сможет ли он убедить при этом своих неверующих коллег в том, что это верование истинно... у христианского философа есть дела поважнее и другие вопросы для обдумывания. Разумеется, он должен прислушиваться, понимать и черпать знания из большого философского сообщества, он должен занять свое место в нем, но его забота как философа не ограничивается тем, что скептик или кто-то иной из философского мира думает о теизме. Обоснование или попытка обосновать теистическую веру перед лицом большого философского сообщества — не единственная задача, ...возможно, она и не принадлежит к главным»¹²⁷.

И в самом деле, не слишком ли долго философия дистанцируется от мудрости, накопленной далеко не самыми глупыми представителями человечества, считавшими долгом собственным духовным опытом и разумом засвидетельствовать истины, конституирующие познавательную деятельность, целью и смыслом которой является определение жизненного пути че-

¹²⁷ Плантинга А. Совет христианским философам // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. — М.: Языки славянской культуры, 2014. — С. 482–483.

ловека, и не пора ли философам снова полюбить мудрость, как это и планировалось в самом начале? Однако планы не были выполнены, философская мысль (а образ мышления обуславливает и конкретные действия) определенно отклонилась в сторону от намеченной цели. В какую же и, главное, почему? Попробуем найти один из возможных ответов на этот вопрос, а затем и кратко проследить этапы становления сциентистской квазирелигии.

В историко-философской науке общим местом стало осмысление современных многообразных и подчас плохо согласующихся друг с другом философских систем в качестве *постклассических*, причем недостаточно определенный термин «постклассика» призван, как уже нами выяснено, характеризовать *системы мысли, в которых синтетически объединены противоположные тенденции миропонимания: рациональная и иррациональная*. Иррациональная тенденция, получив широкое распространение уже в XIX веке, является неслучайной специфической чертой современной философии, отказавшейся от прерогативы философии классической на объяснение первых причин мироздания (его сущности) и переключившейся на более выполнимую задачу уяснения смысла личного и общественного существования в пределах санкции человеческого опыта — духовного или же физического.

Экзистенциализм, в полной мере воплотивший в себе иррациональную тенденцию миропонимания, наиболее четко выразил общее направление мыслительного процесса современности в известной формуле Ж.-П. Сартра: «Существование предшествует сущности», а значит, им признавалась необходимая *методологическая переориентировка философского поиска «от сущности — к существованию»*, так как именно последнее и есть источник того, что раньше полагалось классиками в качестве сущности. Но и даже такое, казалось бы, рационалистическое направление как постпозитивизм, продолжая дело «положительной философии» и устраняющий из научно-познавательной сферы метафизическую область, вполне подводится под эту формулу, поскольку, выполняя заветы своего родоначальника О. Конта, концентрирует внимание только на эмпирических фактах, отказываясь от поиска их причин, тем самым отдавая явное предпочтение проблеме существования.

Безусловно, вся так называемая «классическая» европейская философия (во всяком случае, до тех пор, пока в ней не угасло теоцентрическое мировосприятие) стремилась к воплощению иной миропонимательной тенденции и всеми силами рационального инструментария пыталась проникнуть в метафизическое царство первопричин, *руководствуясь формулой противоположной: «От сущего — к сущности»*. Причем эта формула пред-

ставляется более логичной по сравнению с современной, поскольку движение мысли от многообразия сущего к его Первопричине, обуславливающей единство мира, вполне выполнимо, и такая методология была нам рекомендована еще апостолом Павлом, призывавшим идти путем познания творений к Творцу, и даже много раньше него: «Подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виночника» (Прем. Сол. 13: 1). (Согласно Библии, Бог открылся человеку как Сущий, что в философском контексте следует понимать как трансцендентную Сущность всего сущего, или его Первопричину¹²⁸.) А вот каким образом можно без понятийного представления о сущности, которая не то, что неведома, но даже иногда и не признается вовсе, осмыслить существование, остается невыясненным. Поэтому *современную формулу следует понимать не как самую общую методологию научного исследования, но лишь как некую декларацию, призыв к полному отказу от интенции в неизвестное, запредельное для опыта, к отказу от трансцендентного в пользу имманентного*. Но не разрушается ли при этом важнейший стимул научного познания всех времен — постепенное раскрытие запредельных до поры для опыта тайн бытия? Ведь и расширение сферы познанного возможно лишь при устремленности ученого, основанной на его вере, в неизвестное. *Разум и опыт приходят ему на помощь лишь впоследствии, когда выясняется, что вера его была небезосновательна* (но часто бывает как раз наоборот). Иначе, без метафизики не может быть и физики, а значит, не является ли отказ от любых попыток проникновения в метафизическую область сущностей вещей чересчур поспешным отказом от возможности приращения знаний?

О. Конт, отказав метафизике в научности, осуществил тем самым общие многовековые стремления европейской философии: «Естественно, принцип позитивизма не является изобретением Конта. Сам Конт не претендовал на его открытие. Он лишь подытожил традиции новоевропейского эмпиризма и дал ему системное выражение. Более того, творцов новоевропейской науки (Галилея, Декарта) он считал подлинными основателями позитивной философии»¹²⁹. Действительно, даже много раньше

¹²⁸ И Сущность именно трансцендентную, как это противоречиво ни звучит, иначе неизбежен уклон в пантеизм. Богословски точно это выражено у свт. Григория Паламы: «Когда Бог беседовал с Моисеем, Он не сказал: "Я есмь сущность", но "Я есмь Сущий" (Исх. 3: 14). Ибо не Сущий исходит из сущности, но сущность — из Сущего, так как Сущий объемлет в себе целокупность Бытия» (Цит. по: Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. — Мн.: Лучи Софии, 2007. — С. 365).

¹²⁹ Семушкин А.В. Натурализм и эмпиризм против метафизики и абстрактного логи-

философии Нового Времени, в философии средневековой, мы можем наблюдать ярко выраженную интенцию к ограничению сферы научного познания миром эмпирическим — например, в позиции номинализма, отказывающей общим понятиям в праве объективного существования в Боге и в самих вещах и допускающей его только после вещей, т. е. в голове человека. (Но и эта позиция не может полагаться самой ранней в истории европейского философствования попыткой исключить метафизическую область из сферы научной компетенции, она лишь реанимировала не столько даже аристотелевское представление о частных, «вещных» идеях, сколько протагоровскую философему о человеке как мере существования или же несуществования всех вещей.) Поскольку же понятия есть только «имена», формирующиеся в человеческом сознании посредством изучения существующих вещей, то и все научные интересы должны быть замкнуты на эмпирическом постижении сферы существования, а всякие попытки спекулятивного прорыва в умозрительную сферу сущего нужно исключить. Так ясно свои научные цели средневековые номиналисты, конечно, не обозначали (концепция «двойственной истины», открывшая неограниченные перспективы развития естественнонаучного знания, оставляла в науке место и вере), это за них сделали последователи.

Р. Декарт решительно разделил компетенции наук о природе и наук о духе, постулируя в качестве оснований мироздания две субстанции, вполне логично предполагающие и различные методологии для их постижения. И хотя и материальная, и духовная субстанции имели отношение к сфере существования, но духовность проявлялась уже только в человеке, а природе, в том числе животному миру, было в ней отказано, а посему не потребовалось долгих исторических сроков для того, чтобы европейская «прогрессирующая» наука усомнилась не только в действенности наук о духе, но и в самом их предмете и, следовательно, методе, и переключилась полностью на сферу естественно-материального, главным атрибутом имеющую протяженность, более того, *атрибут духовной субстанции — мышление — постепенно был втянут в эту же сферу, в сферу многообразного существования материи, в том числе и высокоорганизованной*. Сам организационный принцип, сущность сущего, при этом оказался вне области научных интересов.

Разумеется, этому предшествовал ряд «мыслительных открытий» в европейской философии. Ближайший последователь Р. Декарта, Б. Спиноза, «поправил», но вместе с тем и логически продолжил мысли родонаначаль-

ка картезианства, предположив, что декартовы субстанции совсем и не субстанции, а только атрибуты другой, единой субстанции — Бога. *Формально вернувшись от дуалистической онтологии к монотеистическому принципу, содержательно он исповедовал чистейшей воды пантеизм, устраняющий трагические «разрывы» Бога и мира, духа и материи, сущности и существования*, однако при этом лишавший «дольный» мир тайны и свободы, источником которых в христианских представлениях был мир «горный». Сущность у него потеряла свой трансцендентный статус, имманентно раскрываясь в существовании. (Надо заметить, что в дальнейшем И. Кантом была осуществлена попытка преодоления прогрессирующего в философском мышлении пантеизма, однако, несмотря на скрупулезность и высокую логику его рассудочных построений, область трансцендентного, хотя и признавалась в принципе, однако полагалась недоступной для человеческого разума, ограниченного в своих возможностях «трансцендентальной» областью феноменов, по сути — областью существования (для человека) сущностей — «вещей в себе».) *Полное же торжество пантеизма совершилось в панлогистической системе абсолютного идеализма Г. Гегеля, «сливше-го» сущность и существование в едином процессе развития идеи, материи и духа, и оставившего философии лишь возможность фиксации уже свершившегося процессуального действия (по его словам, сова Минервы — образ философии — вылетает в сумерках), очередного исторического этапа «раскручивания» нашего существования. (Для нарождающегося диалектического материализма теперь не оставалось никаких методологических трудностей, достаточно было лишь провести небольшую рокировку: усомнившись в сущностных претензиях Абсолютной Идеи, заменить ее также чисто метафизической идеей Материи, способной к самоорганизации.)*

И, наконец, *поворот философского интереса от сущности к существованию окончательно завершился, причем заметим — задолго до формирования и дальнейшей популяризации экзистенциализма, в «первом позитивизме» О. Конта*. Дальнейшая же эволюция позитивизма, несмотря на все его громкие заверения о торжестве технического разума, оказалась на деле все большим уходом научной рациональности в сферы иррационального, что вполне логично: разуму было отказано в возможности продвижения к скрытой в метафизически-трансцендентной области сущности, и он всецело переключился на «сизифов труд» рационального объяснения мироздания, объяснения, основывающегося не на идее сущностного единства мира, а исходящего из многообразия форм его существования. Всеобщая релятивизация в европейской постмодернистской мысли философских теории и практики (этики) стала теперь только делом времени.

Иррационализм современной постклассической философской мысли, таким образом, выражается не в отказе разуму в его познавательных возможностях, а в закрытии для него доступа к трансцендентной области сущности (или же в пантеистическом совмещении трансцендентного и имманентного), в его переориентации на технологическое преобразование сферы существования, когда разум как основной инструмент человеческого познания ограничивается сферой эмпирически данного. И если такие философские новации в физическом плане привели нас к глобальным проблемам, принципиально еще решаемым, то в духовном и этическом — к таким же всеобщим проблемам, но принципиально неразрешимым в контексте иррациональной миропонимательной тенденции, т. е. тенденции, исключающей из сферы научного поиска всякие попытки нахождения сущностных оснований мира в целом и индивидуального и социального бытия — в частности.

В качестве одного из таких оснований общественной жизни европейская философская классика некогда рассматривала свободу, хотя и различно интерпретируя это понятие, однако при этом неизменно возвещая социально-необходимый «скачок» к «царству свободы». Осуществился ли (или осуществляется?) этот скачок в современности?

Для того чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо, прежде всего, уяснить, что следует понимать под личной свободой и, соответственно, под свободой социальной. Вполне понятно, произвол в качестве характеристики свободы нам вряд ли подойдет, поскольку *возможность совершать или не совершать то или иное действие еще не является выражением внутренней человеческой свободы*, если, конечно, она есть (как известно, не только религиозный фатализм, но и философский ситуационный детерминизм вполне обходятся без понятия свободы). Свобода, поскольку она рассматривается в нашем дискурсе как одно из сущностных оснований индивидуального (социального) бытия, может лишь проявляться в мире существования, имея погруженный в человеческую сущность источник. И *только если свобода сущностна и при этом укоренена в человеке, мы имеем право говорить о его свободной сущности*. Такое право дает нам христианское мировоззрение, еще в своих ветхозаветных основаниях утверждавшее о подобии человека безусловно свободному Богу. Однако у христианских мыслителей возникало логическое затруднение, вытекающее из этого утверждения: как возможно согласовать человеческую свободу и непремennую для концепции провиденциализма идею божественной необходимости? Выход из этого затруднения был найден путем «достраивания» дилеммы человеческой свободы и божественной необходимости (или личная жизнь и история человечества зависят от наших свободных действий, или же всецело

детерминируются планом всеведущего и всемогущего Бога). Если «над» божественной необходимостью мы поместим (всцело умозрачительно, конечно) божественную свободу, а «под» человеческой свободой — природную необходимость, то получим возможность трактовать как личные судьбы, так и мировую историю, допуская в них реальное проявление человеческой свободы: осуществляя сознательный выбор между божественной и природной необходимостями, человек должен проникнуться творческой божественной свободой, что позволит ему, обладая истинно человеческой свободой, направить преобразование мира природной необходимости в соответствии с необходимостью божественной¹³⁰. И этот *теозис*, как личный, так и социально-природный, вполне может рассматриваться как проявление божественной благодатной свободы через свободу человеческую, как реализация свободной сущности человека в процессе его существования.

Однако европейская философская мысль, да и практически вся европейская культура, хотя и сохранили в себе идеи, исторически выработанные в христианстве, однако перестали при этом быть христоцентричными, облекшись в покрывала антропоцентризма. Эта метаморфоза внесла непреодолимую для разума путаницу в понимании свободы, способствующую его прогрессирующему уклонению от постижения сущности вещей в иррационализм релятивного существования. Идея человеческой свободы без рассмотрения ее сущностных оснований сквозь призму божественной свободы превратилась в мыслительный фантом, поскольку, к примеру, объяснение человеческой свободы, исходящее из примата природной (естественнонаучной) необходимости, невозможно, так как случайность оборачивается здесь до поры непознанной закономерностью, а свобода личности, попираемая социально-исторической необходимостью, становится фикцией.

Все современные трактовки понятия свободы, осуществляющиеся в рамках либеральной идеологии, грешат неременной апелляцией к произволу действий, что, по сути, делает свободу несвободой. И этот факт наводит на имеющую достаточные основания мысль: а вправе ли европейский либерализм приватизировать философское понятие свободы, к которому он уже не имеет никакого отношения, может ли он самоназывать этим словом?

Историческая плеяда блестящих европейских философов, в той или иной степени являвшихся предтечами современного либерализма, последовательно разворачивала мыслительную парадигму западного человечества, изначаль-

¹³⁰ См.: Лагунов А.А. Софиология в контексте современного социального знания // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. — 2008. — № 11 (66). — С. 12.

но, с античности ориентированную на постижение сущности сущего, вспять, погрузив ее в бездны существования, в которых теряются истоки свободной сущности человека. Само же это *существование, рассматриваемое вне контекста его первых причин, становится производным от природной необходимости и таким образом подчиняется жесткой детерминации, не оставляя места свободе*. Иными словами, наше существование становится несвободным.

Итак, логика социального прогресса, во многом обуславливаемая логикой развития философского мышления, приводит нас к неутешительным и даже разрушительным для общества результатам. Стремясь к свободе, понимаемой по преимуществу в правовом или экономическом аспектах, мы незаметно для самих себя пришли к несвободе и политико-правовой (тоталитаризм), и экономической (монополизм). Причем чем дальше — тем хуже. И уже самые жуткие антиутопии, заставлявшие нас совсем недавно содрогаться от фантазий авторов, лишаящих человека его сущностных оснований, далеко не последним из которых является свобода, не кажутся нам нелепыми сказками. Совершенно неожиданно для «нового когнитивного человека», о котором сегодня так модно философствовать, оказалось, что свободным не может быть ни рынок (руководимый «невидимой рукой» А. Смита, о которой, как метко подмечают современники, если много говорят, значит, она уже давно «шарит» по нашим карманам), ни форма государственного устройства (даже демократическая), *свободным может быть только сам человек*.

Если проявить философскую честность, то следует признать, что идеалом для политического менеджера является жесткая и тотальная иерархизация власти, при которой легче управлять, а для преуспевающего предпринимателя — экономическое рабство, позволяющее извлекать максимальную материальную прибыль. И нельзя связывать никаких повышенных социальных ожиданий и требований с надеждой на волю ни власти имущих, ни просто много имущих, самих находящихся во власти несвободы-необходимости социально-природного мира, поскольку *свобода человека, если она есть, не вне него, а внутри, не в существовании, а в сущности*. Именно об этой свободе, открывающей человеку путь в Царство Божье, которое «внутри вас есть» (Лук. 17: 21), говорил Спаситель. Апостол же призывал: «Итак стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5: 1). Однако человечество в лице множества своих представителей, уповая только на собственные силы и подкрепляя это упование квазирелигиозным сциентистским вероисповеданием, предпочло строить царство свободы здесь, на грешной земле, и духовно-душевное, а теперь уже и телесное его рабство является закономерным итогом когда-то свободно сделанного им выбора.

Вопросы для самоконтроля

Философия древнего мира

1. Зарождение политеистических религиозных систем.
2. Характерные особенности мифа.
3. Специфика индийской философии.
4. Основные положения буддизма.
5. Генезис и развитие китайской философии.
6. Характеристика предфилософского сознания.
7. Даосизм и его основные принципы.
8. Конфуцианство и его этические основоположения.
9. Уяснить дуалистические позиции зороастризма, обосновать его влияние через манихейство на христианство.
10. Произвести сравнительный анализ религиозно-философских систем Индии и Китая.
11. Охарактеризовать современное состояние религиозно-философских систем Востока.
12. Фалес как мудрец и философ.
13. Космос у Гераклита.
14. Учение Пифагора о числе.
15. Понятие бытия в элейской школе.
16. Атомистика Демокрита.
17. Метафизический монизм Парменида.
18. Путь «истины» и путь «мнения» в учении Парменида.
19. Софистика и натурфилософия.
20. Софисты и Сократ: общее и отличное.
21. Знание и добродетель у Сократа.
22. Формирование понятия идеи у Платона.
23. Противоречия теории идей.
24. Космогония и сотериология Платона.
25. Понятие «первой философии», ее основоположения.
26. Учение о причинах у Аристотеля.
27. Психология и этика Аристотеля.
28. Мировоззренческая характеристика эпохи эллинизма.
29. Кинизм и другие сократические школы.
30. Учение о мире и этика эпикурейцев.
31. Стоицизм.

32. Скептицизм.
33. Иерархия бытия в неоплатонизме.
34. Влияние неоплатонизма на христианскую мысль.

Этапы развития европейской философии

1. Основные принципы средневековой философии.
2. Периодизация средневековой философии.
3. Проанализировать средневековую и античную концепции времени.
4. В чем состоит специфика апологетики, патристики и схоластики?
5. Неоплатонизм, аристотелизм и мистицизм в западноевропейской средневековой философии.
6. Философия истории и общества Августина.
7. Номинализм и реализм в схоластике.
8. Мировоззренческо-философские черты эпохи Возрождения.
9. Новые философские принципы Ренессанса.
10. Влияние неоплатонизма на возрожденческую философию.
11. Социальный утопизм Ренессанса.
12. Основные черты и проблемы новоевропейской философии.
13. Эмпиризм и рационализм. Спор об универсальном методе.
14. Мировоззренческие и познавательные принципы философии Ф. Бэкона.
15. Учение Р. Декарта. Картезианство.
16. Особенности нововременных естественно-правовых воззрений.
17. Основные черты европейского Просвещения.
18. Основные представители немецкой классики и их идеи.
19. Суть кантовского субъект-объектного противоположения.
20. Попытки преодоления противоположения субъекта и объекта.
21. Смысл мирового процесса, назначение человека и содержание истории по Г. Гегелю.
22. Диалектический метод Гегеля.
23. Значение немецкой классики для дальнейшего развития философской мысли.
24. Социально-экономическая теория К. Маркса.

Особенности отечественной философской мысли

1. Проблема начала русской философской мысли.
2. Особенности становления и развития русской философии.
3. Основные черты русской философии.

4. Славянофилы и западники.
5. Понятие соборности в русской философии.
6. Философия всеединства Вл. Соловьева.
7. Спор о платонизме в русской философии.
8. Почвенническая идея в русской мысли.
9. Российская философия XX века.
10. Влияние эмигрантской философии на развитие мировой культуры.
11. Философия евразийства.
12. Диалектический и исторический материализм.
13. Исторические судьбы марксизма.
14. Актуальные проблемы современной отечественной философии.

Постклассическая философия

1. Характерные черты постклассической философии.
2. Постклассическая общеполитическая методология.
3. Генезис и расцвет принципа утилитаризма.
4. Характеристика волюнтаристской философии.
5. «Философия жизни» и ее представители.
6. Позитивизм и его исторические трансформации.
7. Религиозный и атеистический экзистенциализм: сходства и различия.
8. Феноменологическая установка Э. Гуссерля.
9. Философская герменевтика.
10. Постмодернистская деструкция.

Словарь терминов

Абстрагирование (от лат. «отвлечение») — мысленное выделение какого-либо предмета в отвлечении от его связей с другими предметами, какого-либо свойства предмета в отвлечении от других его свойств, какого-либо отношения предметов в отвлечении от самих предметов.

Агностицизм (от греч. «неизвестный») — учение о непознаваемости истинного бытия, его сущности и закономерностей.

Адепт (от лат. «достигший») — посвященный в учение, ревностный его приверженец.

Аксиология (от греч. «ценность» и «учение») — философское учение о ценностях.

Анализ (от греч. «разложение») — разделение объекта на составные части с целью их самостоятельного изучения.

Аналогия (от греч. «соответствие», «сходство») — это правдоподобное вероятное заключение о сходстве двух предметов в каком-либо признаке на основании установленного их сходства в других признаках.

Анамнесис (греч.) — припоминание.

Анимизм (от лат. «душа») — вера в духовные сущности, заключенные в предметах, или существующие отдельно от них.

Антропоморфный (от греч. «человек» и «форма») — человекоподобный.

Антропогенез (от греч. «человек» и «происхождение») — возникновение и развитие человека.

Антропология (от греч. «человек» и «учение») — философское учение о человеке.

Антропосоциогенез — происхождение человека и общества в целом.

Антропоцентризм — подход, в котором центром внимания является человек, его отношение к миру.

Апейрон (от греч. «беспредельное») — первоначало Анаксимандра.

Апологетика (от греч. «защитительный») — раздел богословия, в котором сущность данной религии излагается с целью обращения в нее тех, кто не является ее приверженцем.

Апория (греч.) — логическое затруднение, непреодолимое противоречие при разрешении проблемы.

Апостериорный (лат.) — послеопытный.

Априорный (лат.) — доопытный.

Артефакт (от лат. «искусственно сделанный») — произведенный человеком объект.

Аспект (от лат. «взгляд», «вид») — сторона того или иного явления, взгляд, точка зрения, с которой рассматривается явление.

Атараксия (греч.) — невозмутимость, состояние душевного покоя, к которому должен стремиться мудрец.

Атман — одно из центральных понятий индийской философии и религии индуизма, индивидуальное (субъективное) духовное начало.

Атрибут (от лат. «приданное») — неотъемлемая и показательная принадлежность, свойство чего-либо.

Биосфера (от греч. «жизнь» и «шар») — земная оболочка, охваченная жизнью и обладающая в связи с этим своеобразной геологической и физико-химической организованностью.

Бифуркация (от лат. «раздвоенный») — точка ветвления путей эволюции системы.

Благо — наиболее общее понятие для обозначения положительной ценности; предмет или явление, удовлетворяющие определенную человеческую потребность, отвечающие интересам, целям и устремлениям людей.

Брахман — 1) одно из центральных понятий индийской философии и религии индуизма, космическое духовное начало, безличный абсолют, лежащий в основе всего существующего; 2) член высшей жреческой касты в Индии.

Бытие — максимально общая философская категория, выражающая все существующее.

Варны (от санскр. «качество», «цвет») — четыре основных сословия (касты) в Древней Индии: брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры.

Вербализация — выражение мысли словами.

Верификация (от лат. «истинный» и «делаю») — подтверждение.

Волюнтаризм (от лат. «воля») — направление идеалистической философии, признающее первичным волю, как первооснову всего сущего.

Восприятие — форма отражения, которая является синтезом ощущений. Оно дает целостный образ предмета, воздействующего на организм.

Время — категория, характеризующая последовательность развертывания материальных процессов, отдаленность друг от друга разных стадий этих процессов, их длительность, их развитие.

Гедонизм (от греч. «наслаждение») — этическое учение, целью жизни и высшим благом признающее наслаждение.

Герменевтика (от греч. «разъясняющий») — искусство толкования текстов.

Гилозоизм (от греч. «вещество» и «жизнь») — учение о всеобщей одушевленности материи.

Гипертрофированный (от греч. «сверхпитаемый») — сильно преувеличенный.

Гипостазирование (от греч. «сущность», «субстанция») — приписывание отвлеченным понятиям самостоятельного существования.

Гипотеза (греч.) — вероятное предположение о причине каких-либо явлений, достоверность которого при современном состоянии производства и науки не может быть проверена и доказана, но которое объясняет данные явления.

Глобализация (от лат. «шар») — процесс культурного объединения человечества (интеграции мировых рынков, финансов, технологий и т. п.).

Глобалистика — наука, исследующая глобальные (всемирные) процессы.

Гносеологический оптимизм — философская концепция, утверждавшая безграничные возможности человеческого разума в познании мира.

Гносеология (от греч. «познание» и «учение») — учение о познании.

Гомогенизация (от лат. «однородный») — стремление к единому образу жизни.

Гуманизм (от лат. «человечность») — рефлексированный антропоцентризм, который исходит из человеческого сознания и имеет своим объектом ценность человека.

Дао (от кит. «путь») — одна из основных категорий китайской философии. В конфуцианстве — путь идеального правителя, нравственного совершенствования, совокупность морально-этических норм. В даосизме — закономерность сущего, его порождающее и организующее начало.

Дедукция (от лат. «выведение») — выведение частного из общего (от общего — к частному).

Деизм (от лат. «Бог») — представление о сотворенности мира и его законов Богом (богами) и его (их) дальнейшем неучастии в жизни мира.

Демаркация (франц.) — разграничение.

Демиург (греч.) — 1) свободный ремесленник, мастер, художник; 2) созидательное начало, созидаящая сила, Творец.

Дескриптивный (от лат. «описание») — описательный.

Детерминанты (от лат. «определяющий») — определители, причины чего-либо.

Детерминизм (от лат. «определять») — философская концепция, признающая объективную закономерность и причинную обусловленность всех явлений природы и общества.

Дефиниция (лат.) — определение понятия.

Диалектика (от греч. «искусство вести беседу») — философская концептуализация развития, понятого как в онтологическом, так и в логико-понятийном его измерениях, и соответственно конституирующаяся в историко-философской традиции как в качестве теории, так и в качестве метода.

Дилемма — необходимость выбора из двух возможностей.

Дискурсивный (от лат. «рассуждение») — рассудочный, рациональный, получаемый при помощи разума.

Дистинкция — различение.

Дхарма (от санскр. «закон», «порядок», «долг», «справедливость») — некий образец, которому надлежит следовать как норме.

Дуализм (от лат. «два») — философская концепция, утверждающее равноправие двух начал — материального и духовного.

Идеализация — мысленное образование абстрактных объектов в результате отвлечения от принципиальной невозможности осуществить их практически.

Идеализм — воззрение, определяющее объективно действительное как идею, дух, разум, рассматривающее даже материю как форму проявления духа, причем склоняющееся больше или на сторону идеи — объективный идеализм, или на сторону разума — субъективный идеализм.

Идеальное — философское понятие, обозначающее невещественную и непротяженную реальность, существующую в виде идей, идеалов, прообразов, данных человеку в его сознании как «умопо-стигаемые сущности».

Идеократизм (от греч. «власть идей») — приверженность определенным идеям.

Идеология (от греч. «мысль» и «наука») — система теоретических знаний, выработанных для выражения и защиты определенных целей и интересов существования и развития той или иной группы людей.

Идея — мысль, абстракция, отражение в сознании; форма мышления, в которой в самом общем виде схватывается самое существенное.

Имманентный (лат.) — пребывающий внутри. В теории познания: остающийся внутри границ возможного опыта (Кант).

Императив (от лат. «требование, приказ, закон») — категория, устанавливающая формы и принципы, которым нужно следовать в поведении.

Имплицитный — скрытый, неявный, подразумеваемый.

Инволюция (от лат. «свертывание») — обратное развитие.

Индетерминизм — теоретическая позиция, в которой отрицается объективность и значимость причинных связей в природе и общественном развитии.

Индивид (от лат. «неделимый») — единичный представитель человеческого рода.

Индивидуальность — категория, обозначающая уникальность и неповторимость человека во всем богатстве его личностных качеств и свойств.

Индукция (от лат. «наведение») — метод движения знания от частного к общему.

Интенция (от лат. «намерение», «тенденция», «стремление») — направленность сознания, мышления на какой-либо предмет.

Интуиция (от лат. «пристально смотреть») — способность непосредственного постижения истины без предварительного логического рассуждения.

Иррационализм — учение, определяющее инстинкт, интуицию, чувство, любовь как решающие источники познания, данные которых разум лишь разрабатывает дальше.

Иррациональное (от лат. «неразумное») — то, что не может быть постигнуто разумом, что явно не подчиняется законам логики.

Искусство — специфическая форма общественного сознания и человеческой деятельности, представляющая собой отражение действительности в художественных образах, один из важнейших способов эстетического освоения мира.

Истина — в классической концепции соответствие знаний действительности.

Историософия (от греч. «любовь к истории») — раздел философии, ищущий смыслы исторического развития, философия истории.

Карма (от санскр. «деяние») — одно из основных понятий индийских религии и философии, общая сумма совершенных всяким живым существом поступков и их последствий, определяющая характер его нового рождения, перевоплощения.

Качество — категория, выражающая целостную определенность объекта, характеризуется структурой, свойствами, функциями и занимаемым местом в системе взаимосвязанных объектов.

Категория — философское понятие, которое фиксирует существенное свойство, связь, отношение, присущее явлениям всех сфер действительности.

Квазирелигии — новые религиозные доктрины и движения, в определенных своих аспектах подобные традиционным религиям.

Когнитивный — связанный с познанием, мышлением.

Количество — категория, выражающая степень, интенсивность проявления качественной определенности объекта.

Компиляция (от лат. «ограбление») — заимствование текста, самостоятельное произведение.

Конститутивный (от лат. «устанавливать», «определять») — объективно определяющий сущность вещи.

Конституирование — составление, установление, определение состава, содержания чего-либо.

Контекст (от лат. «тесная связь») — в филологии основная часть тек-

ста, из содержания которой становится ясен смысл фрагмента, как бы «встраиваемого» в нее. В широком философском смысле: рассмотрение чего-либо (текст) в зависимости от условий, времени, места и пр. (контекст).

Концепт (лат.) — мысль, представление.

Концептуализм — направление умеренного номинализма в средневековой философии, считающее общие понятия чисто мыслительными образованиями, априорно существующими в уме человека (концептами).

Корреляция — соотношение, соответствие, взаимосвязь.

Космология — учение о Вселенной в целом.

Космоцентризм — подход, в котором предметом познания является единый космос, особенности его изменений, человек рассматривается как органическая часть космоса, как «микрокосмос».

Коэволюция — совместное развитие человека и природы.

Креационизм (от лат. «сотворение») — религиозное учение о сотворении мира богом из ничего.

Культурогенез — происхождение культуры.

Кумулятивизм (от лат. «увеличение», «скопление») — понимание роста научного знания как процесса накопления.

Личность — человеческий индивид в аспекте его социальных качеств.

Логика — наука, изучающая мышление, мысли человека с точки зрения их формы, строения, способов связи, составных частей, правил определения понятий, построения суждений и умозаключений.

Магия — совокупность верований и обрядов, в основе которых лежит вера в возможность воздействия на людей, а также на предметы и явления окружающего мира сверхъестественным путем.

Майевтика (от греч. «повивальное искусство») — метафора, с помощью которой Сократ прояснял сущность своего метода философствования в форме диалога: вначале — ирония, высмеивание мнения, затем — рождение новой мысли.

Майя — понятие индийской философии, иллюзорность всего видимого мира, скрывающего под видимым многообразием свою истинную сущность — Брахмана как единственную реальность.

Маргинал (от лат. «находящийся на краю») — индивид, не признающий нормы поведения, принятые в обществе.

Материализм — философское направление, объясняющее все из материи как первого источника всех вещей.

Материальное — философское понятие, отражающее вещественность, зримость реальных объектов.

Материя — философская категория для обозначения объективной

реальности, которая существует независимо от сознания и отражается в нем. В диалектико-материалистической философии материя является субстанцией бытия.

Медиевистика — раздел исторической науки, изучающий историю средних веков.

Ментальность (менталитет) (от позднелат. «умственный») — образ мышления, «мыследействий», общая духовная настроенность человека, группы.

Мера — категория, которая выражает тот интервал количественных изменений, в пределах которого сохраняется данное качество объекта.

Мессианство (от др.-евр. «спаситель») — вера в особое предназначение человека или народа.

Метафизика (от греч. «после физики») — 1) в традиционной и классической философии — учение о сверхчувственных (трансцендентных) основах и принципах бытия; 2) в неклассической философии — критикуемый спекулятивно-философский метод, оцениваемый в качестве альтернативного непосредственному эмпиризму (в позитивизме), специфически понятой диалектике (в марксизме), субъектному моделированию реальности (в феноменологии) и т. д.

Метод (от греч. «правильный путь к чему-либо») — это способ достижения определенной цели, совокупность приемов или операций практического или теоретического освоения действительности.

Мировоззрение — совокупность наиболее общих взглядов на мир и место в нем человека.

Мифология (от греч. «предание, сказание» и «слово, понятие, учение») — способ понимания мира, не различающий реальное и иллюзорное; древние сказания о фантастических существах, о делах богов, героев и др.

Моделирование — практическое или теоретическое оперирование объектом, при котором изучаемый предмет замещается каким-либо естественным или искусственным аналогом, через исследование которого мы проникаем в предмет познания.

Мокша — в индийских философии и религии высшая цель человеческих стремлений, состояние «освобождения» от бедствий эмпирического существования с его бесконечными перевоплощениями («сансара»).

Монада — философский термин, означающий структурную, субстанциальную единицу бытия.

Монизм — философская концепция, объясняющие единство мира, исходя из одной субстанции.

Монотеизм (греч.) — единобожие.

Мораль (нравственность) — форма общественного сознания, представляющая совокупность принципов, норм, правил поведения, призванных регулировать отношения между людьми, опираясь на общественное мнение и на сложившиеся в данном обществе представления о добре и зле.

Морфология (от греч. «форма» и «учение») — учение о форме, наука о динамически целостных формах: биологических, духовных, культурных и т. п.

Мудрость — знания, соотнесенные с ценностями, позволяющие верно ценить мир, человека, правильно строить отношение человека к миру, осознавать и выделять систему ценностей, на основе чего осуществляется выбор и предпочтение в свободной деятельности.

Наблюдение — целенаправленное пассивное изучение предметов, опирающееся в основном на данные органов чувств (ощущения, восприятия, представления).

Нарратив (от лат. «языковой акт», «вербальное изложение») — понятие философии постмодерна, фиксирующее процессуальность самоосуществления как способ бытия повествовательного текста. Например, в рамках нарративной истории смысла события трактуется не как фундаментированный «онтологией» исторического процесса, но как возникающий в процессе рассказа о событии и имманентно связанный с интерпретацией.

Научная теория — совокупность понятий и суждений относительно некоторой предметной области, объединенных в единую истинную достоверную систему знаний с помощью определенных логических принципов.

Научное познание — деятельность по производству нового знания.

Нигилизм (от лат. «ничто») — полное отрицание всего общепризнанного.

Нирвана (от санскр. «угасание») — в буддизме: психологическое состояние полноты внутреннего бытия, отсутствия желаний, совершенной удовлетворенности и самодостаточности, абсолютной отрешенности от внешнего мира.

Номинализм — направление в средневековой философии, которое отрицало существование общих понятий (универсалий), считая их лишь именами.

Ноосфера (от греч. «сфера разума») — новое эволюционное состояние биосферы, при котором разумная деятельность человека становится решающим фактором дальнейшего развития.

Общество — определенная совокупность людей, находящихся в определенных связях и отношениях.

Объективность — философское понятие, означающее существование вне и независимо от субъекта.

Онтология (от греч. «сущее» и «наука») — философское учение о сущности бытия.

Оптимизм (от лат. «наилучший») — восприятие жизни или настроение, отмечающее в вещах и явлениях их лучшие стороны и в любом случае надеющееся на благоприятный исход событий.

Относительная истина — не исчерпывающее, неполное, но достоверное знание о предметах.

Отрицание (диалектическое) — такой момент связи в развитии, при котором новое, возникая на основе старого, преемственно сохраняет в своей структуре определенные черты, свойства, признаки старого.

Ощущение — форма отражения, когда живой организм различает раздражения не только по их интенсивности, но и по качеству (цвет, звук, запах и др.).

Пандемониум — совокупность низших сравнительно с богами сущностей в политеистических религиях.

Панлогизм (от греч. «все» и «разум») — философское учение, согласно которому бытие есть воплощение разума, законы бытия определяются законами логики, которые являются основой и движущей силой развития всего существующего.

Пантеизм (от греч. «все» и «Бог») — учение, обожествляющее Вселенную, природу и «растворяющее» Бога в мире.

Пантеон — совокупность богов в политеистических религиях.

Парадигма (греч.) — пример, образец.

Парусия (греч.) — присутствие, пришествие.

Патристика (от греч. «отец») — термин, обозначающий совокупность теологических, философских, политико-социологических доктрин отцов церкви.

Паттерн — шаблон, устойчивая группа связей, систематически повторяющийся устойчивый фрагмент.

Перипатетики (от греч. «прогуливающиеся») — ученики или последователи Аристотеля, который, по преданию, преподавал ученикам философию во время прогулок.

Перманентный — постоянный, непрерывный.

Пессимизм (от лат. «наихудший») — мироощущение, проникнутое унынием, безнадежностью, неверием в лучшее будущее; изображение всего в мрачном свете.

Плюрализм (от лат. «множественный») — философская концепция,

предполагающая множество исходных оснований и начал бытия.

Позитивизм (от лат. «положительный») — направление в философии и науке, которое исходит из «позитивного», т. е. данного, фактического, устойчивого, несомненного, и ограничивает им свое исследование и изложение, а метафизические объяснения считает теоретически неосуществимыми и практически бесполезными.

Политеизм (греч.) — многобожие.

Понятие — мыслительный процесс, при котором происходит абстрактное отражение предмета по его существенному свойству, признаку.

Прагматизм (от греч. «дело, действие») — философское учение, рассматривающее действие, целесообразную деятельность в качестве центрального, определяющего свойства человеческой сущности.

Праксиология (от греч. «действие» и «учение») — учение о действии, деятельности, практике.

Предикат — логическое сказуемое.

Представление — воспроизведение образа предмета, не действующего на органы чувств, в данный момент.

Проблема (от лат. «трудно разрешимая задача») — вопрос, который следует изучить и разрешить.

Провиденциализм — воззрение, объясняющее ход исторических событий волей божественного провидения.

Пространство — категория, выражающая сосуществование и определенность вещей друг от друга, их протяженность, порядок их расположения относительно друг от друга.

Противоположности — такие черты, свойства, признаки, процессы в объектах, которые взаимно исключают друг друга и в то же время взаимно предполагают друг друга, не могут существовать друг без друга.

Прогресс (социальный) (от лат. «движение вперед») — форма развития общества в целом или отдельных его сторон, поступательное развитие общества по восходящей линии, его расцвет.

Профан (греч) — непосвященный, непросвещенный, темный.

Психика — способность живых существ создавать чувственные и обобщенные образы внешней действительности и реагировать на эти отображения сообразно своим потребностям.

Рационализм (от лат. «разум») — совокупность философских направлений, делающих центральным пунктом анализа разум, мышление, рассудок — с субъективной стороны, а разумность, логический порядок вещей — с объективной.

Реализм (от лат. «вещественный», «действительный») — направле-

ние в философии, признающее лежащую вне сознания реальность; средне-вековый реализм утверждал, что общие понятия (универсалии) существуют реально и независимо от сознания.

Революция — быстрое, скачкообразное изменение.

Регресс (социальный) (от лат. «возвращение») — форма развития общества, возврат к старым, изжившим себя формам, застой и деградация.

Редукция (от лат. «отодвигать назад», «возвращать») — действия или процессы, приводящие к упрощению структуры какого-либо объекта; методологический прием сведения данных к исходным началам.

Реификация — овеществление.

Релятивизм (от лат. «относительный») — философское учение об относительности, условности и субъективности человеческого познания и нравственных норм.

Рефлексия (от лат. «обращение назад») — процесс осмысления чего-либо при помощи изучения и сравнения.

Свобода воли — понятие, означающее возможность беспрепятственного внутреннего самоопределения человека в выполнении тех или иных целей и задач личности.

Свойство — это своеобразное проявление объекта в его отношениях с другими объектами; оно заключается в способности производить то или иное действие.

Секуляризация (от лат. «светский») — процесс «освобождения» общества от влияния религий.

Семиотика (от греч. «знак») — учение о знаках и о рядах знаковых форм.

Сенсуализм (от лат. «ощущение») — теоретико-познавательное и психологическое направление, выводящее все познание из чувственных восприятий.

Синергетика (от греч. «совместное действие») — теория самоорганизации систем.

Синкретизм — слитность, нерасчлененность.

Синтез (от греч. «соединение») — объединение различных сторон, частей предмета в единое целое.

Система — множество элементов, находящихся в отношениях и связях между собой, которое образует определённую целостность, единство.

Скептицизм (от греч. «рассматривающий, исследующий, критикующий») — концепция, выдвигающая сомнение в качестве принципа мышления, но при этом иногда, подмечая относительность наших знаний, доходит до крайности в вопросе о познаваемости, подвергает сомнению вообще возможность познания мира.

Солипсизм (от лат. «единственный») — крайняя форма субъективного идеализма, признающая достоверность существования только собственного «Я» и своих ощущений.

Софист (от греч. «мудрец») — 1) платный учитель в Древней Греции; 2) древнегреческий философ, принадлежавший к сложившейся в Афинах во 2-й половине V в. до н. э. школе софистов — философских просветителей, тяготевших к релятивизму; 3) человек, пользующийся софистикой.

Софистика — применение в споре или в доказательствах софизмов, словесных ухищрений, вводящих в заблуждение.

Социогенез (от лат. «общество» и греч. «происхождение») — развитие общества.

Спекулятивный (от лат. «высматривание») — сугубо теоретический, не подкрепленный опытными данными.

Спиритуализм (от лат. «духовный») — философская разновидность идеализма, утверждающая примат духа и духовного.

Сравнение — познавательная операция, выявляющая сходство или различие объектов (либо ступеней развития одного и того же объекта), т. е. их тождество и различия.

Страта (от лат. «настил», «слой») — общественный слой, группа людей, объединенная каким-либо общим социальным признаком (имущественным, профессиональным, уровнем образования и т. д.).

Стратификация (от лат. «слой» и «делать») — разделение, расчленение общества на страты.

Субстанция (от лат. «сущность») — 1) первооснова, сущность всех вещей, то, что для своего объяснения не нуждается в чем-либо другом; 2) основа, сущность чего-либо.

Суждение — процесс мысли, при котором происходит абстрактное отражение состояния и изменения предмета, его внешних взаимосвязей.

Схоластика (от лат. «школьный») — тип религиозной философии, характеризующийся соединением теолого-догматических предпосылок с рационалистической методикой и интересом к формально-логическим проблемам.

Творчество — процесс человеческой деятельности, создающий качественно новые материальные и духовные ценности.

Теизм (от греч. «Бог») — религиозное мировоззрение, в соответствии с которым Бог есть абсолютная Личность, трансцендентная миру и человеку.

Телеология (от греч. «цель» и «наука») — философское учение, приписывающее процессам и явлениям природы цели, которые или устанавливаются Богом, или являются внутренними причинами природы.

Теодицея (от греч. «Бог» и «справедливость») — «оправдание Бога», общее обозначение религиозно-философских доктрин, стремящихся согласовать идею благого и всемогущего Бога с наличием мирового зла.

Теозис — обожение, процесс уподобления Богу.

Теология (от греч. «Бог» и «слово, учение»), или богословие — систематизация вероучения данной религии.

Теоцентризм — подход к пониманию мира и человека, центром которого является Бог, божественный разум.

Толерантность (от лат. «терпение») — терпимость к иного рода взглядам, нравам, привычкам.

Тотемизм — вера в существование сверхъестественной связи, родства между группой людей и каким-то видом животных или растений.

Трансцендентальный (от лат. «переступить») — 1) в схоластике то, что возвышается над всеми категориями и родовыми понятиями; свойство основных определений (трансценденталий) сущего, не-отделимых от него и вытекающих из его сущности непосредственно и с необходимостью; 2) то, что связано с предпосылками возможно-го опыта (Кант).

Трансцендентный (от лат. «переступить») — «перелетающий» (Кант), выходящий за границы возможного (не только индивидуально и в настоящее время) опыта, лежащий за пределами этого опыта, выходящий за пределы человеческого сознания.

Умозаключение — процесс мысли, при котором на основе нескольких исходных суждений получается новое как следствие.

Утилитаризм (от греч. «польза», «выгода») — этическое направление, считающее, что целью человеческих поступков должно быть стремление извлекать из всего материальную пользу, выгоду, благополучие.

Фатализм (от лат. «роковой») — философская концепция, согласно которой мировой процесс, включая жизнь человека, предопределен высшей волей, роком, судьбой.

Феномен (греч.) — явление (в феноменологии — смыслы явлений).

Фетишизм — почитание различных объектов действительности, которым предписывались сверхъестественные свойства, способность помогать, исцелять, предохранять от врагов.

Фидеизм (от лат. «вера») — убеждение о превосходстве веры над разумом.

Физикализм — философский взгляд, для которого все то, что не может быть понято при помощи методов физики и изложено при помощи ее понятий, является бессмысленным.

Философия (от греч. «любовь» и «мудрость») — учение об общих принципах бытия, познания и отношения человека к миру.

Флуктуация (от лат. «колебание») — случайное отклонение мгновенных значений величин от их средних значений.

Футурология (от лат. «будущее» и греч. «наука») — комплексная дисциплина, основывающаяся на данных общественных и естественных наук и ставящая целью предвидение будущего развития человечества и отдельных сфер жизни общества.

Холизм (от греч. «целое») — точка зрения целостности, или учение о целостности. Исходит из целостности мира как высшей и всеохватывающей — и в качественном, и в организационном отношении.

Эволюция (от лат. «развертывание») — процесс развития, изменения.

Эвристика (от греч. «отыскиваю», «открываю») — искусство изобретения; руководство к тому, как методическим путем находить новое.

Эвристический — относящийся к изобретению, открыванию, а также служащий нахождению нового.

Эзотерический (от греч. «внутренний») — тайный, скрытый.

Эйдос (греч.) — идея.

Экзегеза (от греч. «толкование») — выяснение символического значения религиозных текстов.

Экзистенциальный — относящийся к существованию, ссылающийся на него.

Экзистенция (от лат. «существование») — существование в его простой фактичности.

Экзотерический (от греч. «внешний») — открытый, не представляющий тайны.

Эклектика (от греч. «выбирающий») — механическое соединение разнородных, часто противоположных принципов, взглядов, теорий, художественных элементов и т. п.

Экспоненциальный — здесь: резкое возрастание величины.

Экстраполяция (от лат. «делать сверхгладким») — научный метод, основанный на переносе представлений о качествах (состояниях) одного объекта исследования на другой.

Эстетика (от греч. «чувственный») — наука о закономерностях эстетического освоения человеком мира, о сущности и формах творчества по законам красоты.

Эманация (от лат. «истечение») — в неоплатонизме: объяснение происхождения мира путем мистического истечения творческой энергии божества.

Эмпиризм (от греч. «опыт») — направление в гносеологии, которое все познание выводит из чувственного опыта (эмпирии).

Эмпириокритицизм (от лат. «критика опыта») — философская система «чистого опыта», стремящаяся ограничить философию изложением данных опыта при полном исключении всякой метафизики с целью выработки «естественного понятия о мире».

Эсхатология — учение о конце мира, завершении истории.

Этика (от греч. «нрав», «обычай», «характер», «образ мыслей») — в широком смысле — практическая философия; в узком — теория морали, видящая свою цель в обосновании модели достойной жизни.

Этногенез (от греч. «народ» и «происхождение») — возникновение народа.

Игумен Алексей (Смирнов)
А.А. Лагунов

Философия

Учебное пособие

В авторской редакции

Дизайн и компьютерная верстка
священник Владислав Гончаров

Знак информационной продукции
(Федеральный закон № 436-ФЗ от 29.12.2010 г.):



ISBN 978-5-6042705-4-7



9 785604 270547

Подписано в печать 25.10.2020. Формат 72х104/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Garamond Premier Pro. Печать офсетная. Усл. печ. л. 15. Тираж 200 экз.
Издательство Ставропольской духовной семинарии
355017, Россия, Ставропольский край, г. Ставрополь, ул. Дзержинского, 155
Тел.: (8652) 35-48-80, e-mail: stpds@yandex.ru
www.stpds.ru

Отпечатано ИП Ютишев А.С.
Россия, 344004, г. Ростов-на-Дону, пл. Рабочая, 25
Тел./факс: (863) 244-44-42, 244-46-77, 244-47-27
E-mail: office@omegaprint.ru
Заказ №
2020 г.