

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

П.В. Алексеев

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

**УЧЕБНИК**

*Рекомендовано Отделением по философии, политологии  
и религиоведению Учебно-методического объединения по классическому  
университетскому образованию в качестве учебника для студентов  
высших учебных заведений, изучающих философию*

  
• ПРОСПЕКТ •  
МОСКВА  
2005

УДК 1(091)(075.8)  
ББК 87.3я73  
А47

**Алексеев П. В.**

А47 История философии : учеб. - М.: ТК Велби, Изд-во  
Прспект, 2005.- 240 с.

ISBN 5-98032-966-8

В учебнике рассмотрены основные этапы развития философии за более чем двухтысячелетнюю ее историю. В главе VII использован материал из книги В. В. Миронова «Философия» (М., 2001), дополненный разделами о философских концепциях Ф. Ницше, А. Шопенгауэра и З. Фрейда.

Для студентов, аспирантов, преподавателей вузов и всех интересующихся историей философии.

УДК 1(091)(075.8)  
ББК 87.3я73

*Учебное издание*

**Алексеев Петр Васильевич**

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

Учебник

Подписано в печать 11.01.05. Формат 60x90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Печать офсетная. Печ. л. 15,0. Тираж 3000 экз. Заказ № 5812

ООО «ТК Велби»

107120, г. Москва, Хлебников пер., д. 7, стр. 2.

Отпечатано в полном соответствии  
с качеством предоставленных диапозитивов  
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»  
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

ISBN 5-98032-966-8

© П. В. Алексеев, 2005  
© ООО «Издательство Прспект», 2005

## ГЛАВА I

### АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Античная философия прошла в своем развитии более чем тысячелетний период — с VII—VI в. до н. э. до 529 г. н. э. В ее истории выделяют следующие этапы: 1) становление древнегреческой философии (VI—V в. до н. э.) — философы Фалес, Гераклит, Парменид, Пифагор, Эмпедокл, Анаксагор, Сократ и др.; 2) классическая греческая философия (V—IV вв. до н. э.) — учения Демокрита, Платона, Аристотеля; 3) эллинистически-римская философия (с конца IV в. до н. э. до VI в. н. э.) — концепции эпикуреизма, стоицизма, скептицизма. Экономическим основанием античной философии были значительно более высокий уровень производительных сил (в сравнении с первобытнообщинным, родовым строем), дифференциация труда и ремесел, расцвет торговли, развертывание различных форм рабовладения, в том числе с предоставлением некоторым категориям рабов частичных прав; усиливалась роль свободных людей. Получают все большее распространение города и зреют города-полисы, в которых проходят свою первую историческую проверку разные политические режимы — от диктаторско-авторитарных до демократических. На третьем этапе развития античной философии суверенные города-государства, являвшиеся ранее средоточием политической и культурной жизни, стали уступать место обширным монархиям с их немногими центрами, подчинившими своему идеологическому влиянию остальные города и территории. Все возрастающая централизация власти имела одним из своих следствий тенденцию к унификации идеологии и вместе с тем подрывала духовную основу созданной к тому времени Римской империи. Ряд факторов экономического и политического характера привел в конце концов к гибели самого рабовладельческого строя и к его замене феодализмом.

Первой философской школой в европейской цивилизации была милетская школа (по названию г. Милета на западном побережье полуострова Малая Азия). Ее виднейший представитель — **Фалес** (640—545 до н. э.). Он являлся первым ионийским философом и вместе с тем первым европейским философом. Он был также математиком, физиком, астрономом. Фалес определил продолжительность года в 365 дней и разделил его на 12 тридцатидневных месяцев, установил время солнцестояний и равноденствий, предсказал солнечное затмение, изобрел несколько астрономических приборов; он открыл Полярную звезду и ряд созвездий и по-

казал, что они могут служить руководством для мореплавания. В своем осмыслении мира Фалес поднялся до понятия первоначала, каковым, с его точки зрения, оказывается вода. Она во всем и подо всем. Все, что есть в мире, произошло от воды и основывается на этом первоначале. Оно отличается от простой воды; это вода божественная, одушевленная. Земля, как все предметы, пронизана этой водой; она окружена со всех сторон водой в ее исходной форме и плавает, как дерево, в безбрежной воде. Одушевленность воды связана с населенностью мира богами. Аристотель отмечает причины, приведшие Фалеса к принятию воды за первооснову всего сущего: «К этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает, — это и есть начало всего). Таким образом, он именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного — вода»<sup>1</sup>. Вода пребывает в движении, вследствие чего все вещи и земля изменчивы, земля во время землетрясения «носится» в разные стороны. Так как в мире в изобилии имеется жидкость, а земля пропитана ею, то из земли «выходят» реки и моря.

Божественность, одушевленность воды выражается и в такой форме, как душевная жизнь человека. Сама душа есть тонкое (эфирное) вещество, позволяющее человеку чувствовать; она является носителем разумности и справедливости и причастна к божественному (разумному и прекрасному) строю вещей. Душевная жизнь человека отличается от процессов природы — она ближе всех стоит к богам. Итак, и природное, и духовное основываются на едином первоначале; не мифология способна объяснить мир, а знание, направленное на первоначало, изнутри присущее самому миру.

Фалес считал, что все знание надо сводить к единой основе, а познание основывать на чувственном восприятии вещей. Познание мира неотделимо от человека: «Познай самого себя» — одно из важнейших положений, связываемых с его именем.

Плутарх приводит рассуждение Фалеса: «Что прекраснее всего? — Мир, ибо все, что прекрасно устроено, является его частью. Что мудрее всего? — Время: оно породило одно и породит другое. Что обще всем? — Надежда: ее имеют и те, у кого нет ничего другого. Что полезнее всего? — Добродетель, ибо благодаря ей все иное может найти применение и стать полезным. Что самое вредное? — Порок, ибо в его присутствии портится почти все. Что

сильнее всего? — Необходимость, ибо она непреодолима. Что самое легкое? — То, что соответствует природе, ибо даже наслаждения часто утомляют».

Одним из выдающихся древнегреческих философов был **Гераклит** (ок. 520 — ок. 460 до н. э.). Его родиной был соседний с Милетом полис Эфес. Гераклит происходил из аристократического рода, отстраненного от власти демократией, но стремился к одиночеству, жил бедно и последние годы жизни провел к хижине в горах. Его называли Темным, потому что его трудно было понять: в его суждениях было много метафор, сравнений, не всегда ясных; он выражался загадочно, часто не давая ответа, не поясняя. Но современников и позднейших исследователей поражали глубина его мысли и оригинальность концепции. Его философское сочинение «О природе» дошло до нас во фрагментах, которых насчитывают до 150, а само это произведение состояло из разумий о Вселенной (т. е. собственно о природе), о государстве и о божестве.

Из различных стихий природы его внимание привлек огонь, который был из всех природных стихий наиболее подвижным, живым, динамичным. Для него огонь и стал подлинным первоначалом мира, а вода — лишь одним из его состояний. Путем сгущения огонь превращается в воздух, воздух — в воду, вода же — в землю (таков «путь вниз»); этот путь сменяется другим, ему противоположным («путь вверх»). Сама Земля, на которой мы живем, была некогда раскаленной частью всеобщего огня, но затем остыла. [И поныне распространена достаточно обоснованная концепция о возникновении планеты Земля из раскаленной газо-пылевой туманности; отсюда и правомерность положения, что все окружающие нас предметы на Земле, да и сами люди — производные формы огня.] Огонь у Гераклита не столько обычный огонь, сколько символ всеобщей стихии, одушевленной, разумной, божественной; это понятие имеет и нравственное значение, поскольку огонь есть также некое воздающее начало, обладающее нравственной силой («Всех и вся, нагрывнув внезапно, будет огонь судить», — так пишет один из комментаторов Гераклита). «Огонь» связан с «логосом», который у Гераклита и «слово», «глагол», и «вселенский строй», «порядок», «сущность», «закон», «мера» (в космическом плане логос имеет функцию управления вещами, процессами). Такой всеобщий огонь и является основой природы. «Этот космос, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, в полную меру воспламеняющимся и в полную меру погасающим». Все конкретные вещи обязаны своим существованием

огню: «Все обменивается на огонь и огонь на все, как золото на товары и товары на золото».

Одной из центральных идей Гераклита была идея всеобщей изменчивости и движения. Считается, что именно ему принадлежит формулировка положения «Все течет, все изменяется». Он обращался к образу реки, в которую нельзя войти дважды, поскольку в каждый момент она все новая и новая. Солнце новое ежедневно, всегда и непрерывно новое.

Положение о всеобщей изменчивости связывается Гераклитом с идеей внутренней раздвоенности вещей и процессов на противоположные стороны, с их взаимодействием. Логос в целом есть единство противоположностей. «Все едино, и все состоит из противоположностей»; «Борьба всеобща, и все рождается благодаря борьбе и по необходимости»; «Война» (так нередко Гераклит называл борьбу) есть отец всего и всего царь. Гармония тоже состоит из противоположностей, представляя собой их единство.

В мире все относительно. Морская вода — чистейшая и грязнейшая: рыбам она пригодна для питья и целительна, людям же для питья непригодна и вредна. Прекраснейшая обезьяна отвратительна по сравнению с человеческим родом. Ослы предпочитают солному золоту. Болезнь делает сладостным здоровье, голод сообщает приятность сытости, а тяжкий труд дает вкусить отдых.

Сущность и смысл вещей, логос вещей и космоса, единство и борьба противоположностей трудно уловимы для органов чувств, для обыденного взгляда на мир, для «грубых душ». Сама природа любит скрываться, любит таиться. Нужен разум, труд мышления, чтобы проникнуть в основы вещей и мира. Соединение разума и органов чувств ведет к истинному познанию. «Мышление — великое достоинство, — утверждает Гераклит, — и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней соответственно». Многознание уму не научает. Признак мудрости — согласиться, что все едино. Мудрость «мудрого» — в едином «все знать», т. е. иметь такие глубинные знания, которые позволили бы управлять вещами.

Душа, чтобы быть мудрой, должна быть сухой, так как влажность ей вредна, а превращение в воду смертельно. Больному человеку не до мудрости. Особенно влажна душа у пьяницы. «Когда взрослый муж напьется пьян, его ведет [домой] безусый малый, а он сбивается с пути и не понимает, куда идет, душа его влажна». В состоянии предельной сухости душа человека излучает свет, свидетельствуя о своей огненной природе. Душа, по Гераклиту, — одно из состояний огня; это невидимый огонь. «Огонь» невидим и в природных телах.

Гераклит отмечал неравенство людей по их познавательным способностям, по нравственным принципам и социальному положению. По его мнению, большинство живет не по логосу, а по обыденным представлениям, побуждаемые желаниями и страстями, затмевающими разум. Но «людям, — говорил он, — не стало бы лучше, если бы исполнились все их желания». Необходимо размышление, умение отыскивать истину и жить в соответствии с нею. Гераклит отстаивал социальную справедливость, опирающуюся на установленные обществом законы; законы должны быть «божественными» (от логоса) и писаными. Народ должен сражаться за попираемый закон, как за свои стены. Гераклит выделял «варваров» и «наилучших». Он говорил: один мне — тьма [десять тысяч], если он наилучший. Таковыми для него являлись те, кто совершенствование души предпочитал погоне за наслаждениями, за материальными благами.

Если брать главное в философских размышлениях Гераклита, то нужно выделить его новую трактовку первоначала — огонь, соединенный с логосом, его открытие всеобщего диалектического закона (закона единства противоположностей и их борьбы). Гераклит заложил основу теории познания, впервые выделив и сравнив чувственное и разумное (рациональное) познание. Из общепhilosophических взглядов на мир и познание он сделал выводы, позволившие по-новому объяснить ряд политических, эτικο-религиозных и социальных проблем.

Широкую известность в Древней Греции приобрел **Демокрит** (ок. 460—370 до н. э.), являвшийся ученым-энциклопедистом, крупнейшим представителем атомистического направления в философии.

Родом он был из г. Абдеры — греческой колонии на фракийском побережье. Получив наследство, отправился в путешествие, побывал в ряде стран (Египте, Вавилоне, Индии), где пополнял свои знания о природе и человеке. Вернувшись, встретил осуждение за растраченное богатство (против него было возбуждено судебное дело о растраниженном наследстве). На судебном процессе Демокрит прочитал судьям свое сочинение «Мирострой», и судьи признали, что он взамен денежного богатства накопил мудрость, знания, по суду был оправдан и даже вознагражден деньгами.

Демокрит написал около 70 сочинений, но ни одно не дошло до нас в полном виде. Имеются фрагменты из них, дающие представление о его учении.

Основу философских размышлений Демокрита составляет идея атомизма, которая в самом общем виде уже появилась в древневосточной культуре и которая, как полагают историки,

была воспринята Демокритом от его учителя Левкиппа. Но он разработал ее дальше, оформив в целостную концепцию.

Демокрит считал, что существует бесконечное множество миров; одни миры возникают, другие гибнут. Все они состоят из множества атомов и пустоты. Пустота — между мирами и атомами. Сами же атомы неделимы и лишены пустоты. Помимо свойства неделимости, атомы неизменны, не имеют внутри себя никакого движения; они вечны, не уничтожаются и вновь не появляются. Число атомов в мире бесконечно. Они отличаются друг от друга по четырем признакам: по форме, по величине, по порядку и по положению. Так, А отличается от Р формой, АР от РА — порядком, Б от Р — положением. Величина у атомов тоже различна: на Земле они малы, причем настолько, что органы чувств не в состоянии их воспринимать. Таковы пылинки, имеющиеся в комнате, невидимые обычно, но заметные в луче света, падающем в темную комнату. Их незаметность в обычных условиях дает основание считать, что они не существуют, на самом же деле они имеются; таковы и атомы. Атомы бывают самой разной формы (А и Р, например); они могут быть шарообразны, угловаты, вогнуты, выпуклы, крючкообразны, якоревобразны и т. п. Из разных атомов и разного их числа путем сцепления и образуются различные вещи и миры. Если бы они находились в состоянии покоя, то объяснить многообразие вещей было бы невозможно. Им, как самостоятельным элементам, присуще движение. Находясь в движении, атомы сталкиваются друг с другом, изменяя направление движения; одним из видов движения является вихрь. Само движение безначально и не будет иметь конца.

Демокрит утверждал, что любая вещь имеет свою причину (как результат движения и столкновения атомов). Знание причин — основа человеческих действий. Он заявлял, что предпочитает найти одно причинное объяснение, чем овладеть персидским престолом.

Причина, как полагал Демокрит, необходима и вследствие этого делает невозможными случайные события. Случайность происходит из-за невежества людей. Раскрыв причину, мы обнаруживаем, что за случайностью лежит необходимость. Вот пример: орел сбросил на голову лысого человека черепаху; это потому, что у орла есть привычка сбрасывать черепаху на скалу или блестящий твердый предмет, чтобы разбить черепаху (точно так же необходимым является движение человека в том или ином направлении).

Душа человека, по Демокриту, тоже состоит из атомов, только они самые малые и шарообразные. Благодаря такому составу душа способна воспринимать вещи: от них истекают частицы, образуя-



щие как бы внешнюю ее оболочку («эйдолы», «изображения», «подобия»), напоминающие собой предмет в целом. Человек способен разобраться в них и проникнуть в глубину предметов, для чего требуется ум, мышление. Демокрит разграничивал чувственное и разумное познание; первое он называл познанием «по мнению», второе — познанием «по истине». Познание «по мнению» неодинаково: есть цвет, запахи, звуки, вкусовые ощущения, которых нет вне души, они — результат воздействия предметов на органы чувств, но вне органов чувств их нет (как мы бы сказали сегодня, они «диспозиционны», и в отличие от пространственных и других свойств предметов они не первичны, а вторичны). Знание этих качеств, по Демокриту, «темное». В любом случае без органов чувств, без познания «по мнению» невозможно, по Демокриту, и познание «по истине».

Говоря о его учении о познании, необходимо отметить прежде всего то, что он заложил основы концепции вторичных качеств, имеющей и поныне важное значение для выяснения сущности мироустройства и познавательных способностей человека (ценностная сторона мира тоже ведь диспозиционна).

Большое место в философском учении Демокрита занимают также проблемы этики, в особенности вопросы о справедливости, честности, достоинстве человека. Известны его утверждения: «не телесные силы и не деньги делают людей счастливыми, но правота и многосторонняя мудрость»; «как из ран самая худшая болезнь есть рак, так при обладании деньгами самое худшее — желание постоянно прибавлять к ним». Он был сторонником демократического устройства общественной жизни, утверждал, что «лучше быть бедным в демократическом государстве, чем жить в богатстве при монархии».

**Сократ** был современником Демокрита (469 (470) — 399 до н. э.). Жил в Афинах, активно участвовал в делах города. Он полагал, что познать космос невозможно, ибо человек в таком случае запутывается в безвыходных противоречиях. Познать человек может только то, что в его власти, т. е. свою душу. Отсюда принятие Сократом требования «Познай самого себя». В философии центральными для него стали не онтологические проблемы, а этические и гносеологические, причем последние — как дополняющие этику. Сократ впервые указал на значение понятий, на важность их определения, на роль индукции в их формировании (все это — преимущественно в применении к этике). Хотя он и получил разностороннее образование, но впоследствии книг не читал и ничего не писал. Главным средством общения считал живую беседу и спор. В книгах, по его мнению, заключено мертвое знание; кни-

гам нельзя задавать вопросы; живой разговорный диалог, считал он, превышает того, что написано.

Душа, по его мнению, является антиподом тела: если тело природно и состоит из природных частиц, то душа своим содержанием имеет понятия. Высшие понятия — Добро, Справедливость, Истина. Благодаря душе человек познает вещи, их место в мире, а главное — отношение человека к человеку, к самому себе. Истина нужна, чтобы действовать, а действия должны быть добродетельны и справедливы.

Для достижения истины имеются разные способы. Главным из них Сократ считал майевтику. Ее сущность заключается в том, чтобы путем следующих друг за другом вопросов заставить собеседника сначала испытать чувство замешательства (ощутить проблемность), отойти от первоначального неверного или одностороннего понимания и прийти затем к истине. Иначе говоря, майевтика — это диалогический способ рождения нового знания (Сократ сравнивал свой метод с повивальным искусством, которое по-гречески называлось «мзевтика»). Это был поиск истины через противоречия; противоречия и их преодоление в познании становились источником развития знания. Нередко при этом использовалась ирония. Сократ спрашивал: «Да?» — что звучало как: «Разве?» — и это побуждало собеседника продолжать беседу, искать нужный ответ. Сократ часто имел представление, чем завершится беседа, но нередко беседа была способом совместного нахождения ответа. Нередко прямого ответа и истины не требовалось. Нужно было прежде всего посеять в душе сомнение, вызвать недоумение, побудить к дальнейшим размышлениям. В любом случае Сократ держался не высокомерно, а скромно, убежденный в верности положения «Я знаю, что ничего не знаю». Назидание было ему чуждо.

Для Сократа важным являлось формирование общего понятия. Вот пример его беседы<sup>1</sup>. В ней принимают участие полководцы Лахет и Никий, а также почтенные афинские граждане Лисимах и Мелесий со своими сыновьями. Разговор — о воспитании детей, конкретный вопрос — о мужестве как части добродетели вообще. Сократ выслушивает мнение других (он замечает, что моложе Лахета и Никия, менее опытен и хочет узнать, что они скажут, хочет поучиться у них). На вопрос: «Что такое мужество?» Лахет заявляет: «Клянусь Зевсом, Сократ, это нетрудно сказать. Если кто добровольно остается в строю, чтобы отразить врагов, и не бежит — знай, это и есть мужественный человек». Сократ отвечает: «Ты хорошо сказал, Лахет. Но, быть может, моя вина в том, что я неясно

<sup>1</sup> См.: Платон. Диалоги. Лахет. М., 1986. С. 223—249.

выразился, ибо ты ответил не на задуманный мною вопрос, но совсем другое». И далее поясняет, что скифы, убегая, сражаются не хуже, чем преследуя, а лакедемоняне под Платеями не пожелали держать строй и продолжать сражение и побежали; когда же ряды персов расстроились, они развернулись обратно и таким образом выиграли сражение. Речь идет также о любом бое, в том числе о конном виде боя, и, кроме того, о мужестве не только в бою, но и среди морских опасностей, в болезнях, в бедности, в государственных делах, а вдобавок и о тех, кто мужествен не только перед лицом бед и страхов, но умеет искусно бороться со страстями и наслаждениями. Сократ постепенно подводит к ответу на вопрос об общем понятии мужества. «Попытайся же, — обращается он к Лахету, — снова определить мужество — каким образом во всех этих различных вещах оно оказывается одним и тем же. Или ты и сейчас еще не постигаешь, что я имею в виду?» Сократ обращается к понятиям «скорость» вообще, «проворство» вообще, а когда Лахет определяет мужество через стойкость, ведет того дальше, к другим понятиям, связанным с понятием «мужество», и в конце концов заключает, что теперь его определили в значительной его части и что следует об этом думать и далее.

Общие понятия нужны, как считал Сократ, каждому человеку. На основе общего понятия могут быть предприняты действия.

Знание общего — основа конкретного действия. В дальнейшем, правда, Аристотель заметит, что можно знать общее понятие — «добродетель» и т. п., но действовать противоположным образом. И все же непрерывные беседы Сократа с самыми разными представителями афинского общества вели к формированию повышенного интереса к общим понятиям.

Помимо философского своего значения, деятельность Сократа имела и политическое содержание. Он не был апологетом существующего строя и высказывал суждения, касающиеся справедливости, законности, добра, зла и т. п. применительно к существующим тогда общественному строю и отношениям между людьми.

Рост его популярности не совпадал с интересами правящей аристократии. Как пишет А. Ф. Лосев, на гнилой почве вырождавшейся в Афинах демократии зародился в те годы крайний индивидуализм, всегдашняя уверенность в себе, эгоизм и жажда власти<sup>1</sup>. Сократ же своими с виду простыми и невинными вопросами разоблачал не только пошлость обывательских представлений, но и ни на чем не основанную самоуверенность сторонников тогдашнего демагогического режима. Его деятельность для таких людей стала

<sup>1</sup> Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 17.

разрушительной. И вот случалось так, что власти, считавшие себя демократическими, не выдержали добродушной иронии Сократа, и ему был вынесен судебный приговор — такой, какого до тех пор еще никому не выносили в Афинах в случаях отвлеченных идейных разногласий. Было решено его казнить.

Сократ занимает важное место в истории античной философии. «Диалектика, и притом диалектика в ее положительном смысле, в ее постоянном искании объективной истины — вот то новое, чем Сократ резко отличается и от старой натурфилософии, и от софистики<sup>1</sup>. И далее, имея в виду не только Сократа, но и софистов и Платона, А. Ф. Лосев справедливо заключает: «Без этой диалектики, вечного искательства правды и истины не сложились бы античная философия и античная литература в том виде, в каком они воздействовали на всю последующую культуру и в каком мы ощущаем их еще и в XX веке»<sup>2</sup>.

Выдающимися представителями древнегреческой философии были Платон и Аристотель.

Платон родился в 427 г. до н. э. на о. Эгина вблизи Афин; происходил из небогатого аристократического семейства. Подлинное его имя — Аристокл. По преданию, получил имя Платон от Сократа. Его имя связывают с атлетическим телосложением (греческое *platys* означает «широкий») и с широтой его интересов. Он много занимался спортом, музыкой, поэзией; его считали поэтом. Был знаком с учениями философов Гераклита, Кратила, Парменида, Демокрита, Сократа. Познакомившись в 20 лет с Сократом, стал его учеником. Историки полагают, что после этой встречи Платон сжег свои поэтические произведения, решив полностью посвятить себя философии. Платон тяжело пережил смерть своего учителя и надолго покинул Афины. В годы своих странствий он посетил многие города и встречался с рядом философов того времени. Поездка на остров Сицилия в г. Сиракузы, где правил тиран Дионисий Старший и где Платон предлагал план общественного переустройства, закончилась тем, что правитель этого города отдал тайный приказ спартанскому послу, на корабле которого отплывал Платон, либо убить его, либо продать в рабство. Посол предпочел второе, и Платон оказался на общегреческом невольничьем рынке. После того как он был выкуплен одним из жителей Эгины и отпущен на свободу, Платон, переживший несправедливость по отношению к Сократу и самому себе, решил меньше заниматься государственными делами и больше сосредоточиться на собственно философских вопросах. Наблюдения же за политиче-

*Платон.* Указ. соч. С. 19.

*Платон.* Указ. соч. С. 23.

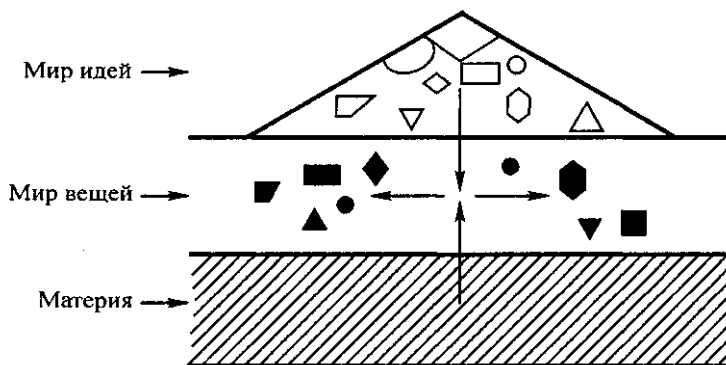
скими режимами в ряде стран привели его к выводу, что все они плохи и что если уж и решать, кто должен править, то ими должны быть философы. После окончательного возвращения в Афины Платон приобрел на окраине города дом с садом и основал там философскую школу — Академию. Это название произошло от имени аттического героя Академа, под покровительством которого, как считали афиняне, находилась роща, посаженная в его честь и где теперь вел занятия Платон. Просуществовала эта Академия более 900 лет. Из Академии за эти годы вышло немало философов и государственных деятелей. Платон скончался в 347 г. до н. э.

Почти все философские сочинения Платона дошли до наших дней. Многие из них написаны в форме художественного диалога, а главным их действующим лицом являлся Сократ. В отличие от личных встреч философа Сократа со своими собеседниками Платон перевел диалоги во «внутренний» план, и они предназначались для всех.

Центральное место в философии Платона занимает проблема идеального (проблема идей). Если Сократ основное свое внимание уделил общим понятиям, то Платон пошел дальше: он обнаружил особый мир — мир идей.

По Платону, бытие разграничивается на несколько сфер, родов бытия, между которыми имеются довольно сложные отношения, — это мир идей, вечный и подлинный; мир материи, столь же вечный и самостоятельный, как и первый мир; мир вещественных, чувственно воспринимаемых предметов — это мир возникающих и смертных погибающих вещей, мир временных явлений (а потому он и «ненастоящий» в сравнении с идеями); наконец, существует Бог, космический Разум (Ум-Демииург).

Взаимоотношение первых трех миров можно представить примерно такой схемой (которая во многом упрощена; в ней, например, не показаны родовидовые зависимости между идеями):



Что представляют собой идеи?

Необходимо прежде всего отметить, что Платон осознал специфический характер всеобщих норм культуры, которые в соответствии с его учением существуют в качестве особого объективного мира (по отношению к индивидуальным душам). Он обнаружил и во многом сходные с ними общие структуры, формы, находящиеся в истоке чувственных вещей, т. е. как замыслы, идеи, а с другой — конкретные кровати, столы, создаваемые мастерами в действительности<sup>1</sup>. Для него всеобщие формы и все классы, виды неорганической природы и живых существ имели свои идеальные прообразы. Неважно пока, с каким деятельным началом все это связывалось, — главное в том, что во всем этом выявлялась некая норма, структура, способная реализовываться и «содержаться» во множестве чувственных вещей. Эта общая для одноименных вещей форма и общие нормы культуры, поведения людей и были названы Платоном «идеями».

Идея выступала как общность, целостность. А. Ф. Лосев отмечал, что для античного мыслителя было чудом то обстоятельство, что вода может замерзать или кипеть, а идея воды не может ни того ни другого. Она неизменна, целостна<sup>2</sup>. Идеи в отличие от чувственных вещей бестелесны и умопостигаемы. Если чувственные вещи бренны, преходящи, то идеи постоянны (в этом смысле вечны) и обладают более истинным существованием: конкретная вещь погибает, но идея (форма, структура, образец) продолжает существовать, будучи воплощенной в других аналогичных конкретных вещах.

Важным свойством идей («идеального») является совершенство («идеальность»); они выступают как образец, как идеал, который существует сам по себе, но во всей полноте не реализуем в одном каком-то чувственно воспринимаемом явлении. Пример тому — прекрасное как идея и прекрасное в каждом случае, с применением степеней («более», «менее» и др.). Платон говорит в связи с этим следующее: прекрасное по природе (т. е. «идея») — это «нечто, во-первых, вечное, т. е. не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет... не в виде какого-то лица, рук или иной части

<sup>1</sup> См.: Платон. Соч.: в 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 422-424.

Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 11 — 12,

тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает... Начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов — к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек, его увидевший»<sup>1</sup>.

Все множество идей представляет единство. Центральной идеей является идея блага, или высшего добра. Она есть идея всех идей, источник красоты, гармонии, соразмерности и истины. Благо — это единство добродетели и счастья, прекрасного и полезного, нравственно доброго и приятного. Идея блага стягивает все множество идей в некоторое единство; это единство цели; все направляется к благой цели. В конкретно-чувственных явлениях заложено стремление к благу, хотя чувственные вещи не способны его достигнуть. Так, для человека верховная цель — счастье; она состоит именно в обладании благом: всякая душа стремится к благу и все делает ради блага. Благо дает вещам «и бытие, и существование, превышая его достоинством и силой»<sup>2</sup>. Лишь при руководстве идеей блага знание, имущество и все другое становится пригодным и полезным. Без идеи блага все человеческие знания, даже наиболее полные, были бы совершенно бесполезны<sup>3</sup>.

Такова в самых общих чертах картина идеального (или мира идей) в философии Платона.

Сейчас нет надобности специально анализировать многогранность платоновского учения об идеях: оно даже в своем кратком изложении достаточно прозрачно и весомо. Затронем лишь один момент, связанный с оценкой его концепции как идеалистической. Нередко идеализм Платона прямо и непосредственно выводят из его взгляда на мир идей (т. е. на идеальное)<sup>4</sup>. Это, как нам кажется, не совсем верно.

<sup>1</sup> Платон. Соч.: в 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 142-143.

<sup>2</sup> Платон. Соч.: в 3 т. Т. 3. Ч. 1. С. 317.

См. там же. С. 311.

<sup>4</sup> См., например: История философии. М., 1941. С. 158.

У Платона нет непосредственного порождения миром идей материи, хотя они и неравнодушны к ней. В прочтении Платона А. Н. Чанышевым «материя вечная и идеями не творится»<sup>1</sup>. Материя («хора») — источник множественности, единичности, вечноности, изменчивости, смертности и рождаемости, естественной необходимости, зла и несвободы; она — «мать», «сопричина». По В. Ф. Асмусу, материя Платона — не вещество, а род пространства, причина обособления единичных вещей чувственного мира. Идеи — тоже причины возникновения чувственных явлений.

Совсем иное дело — отношение мира идей и мира чувственных вещей. У Платона имеется три варианта взаимоотношений этих миров: подражание (стремление вещей к идеям, эрос как любовь к идеальному), причастность (вещь возникает через ее причастность к особой сущности) и присутствие (вещи становятся сходными со своими идеями, когда идеи приходят к ним, начинают в них присутствовать). Все вещи — дети идей и материи. По отношению к чувственно постигаемым вещам идеи запредельны, постигаемы лишь умом.

У Платона идеи противопоставлены не миру чувственных вещей, а миру материи. Но в этом противопоставлении нет еще идеализма. Лишь решая вопрос о взаимодействии всех трех миров, стремясь объяснить общую причину существования и мира идей, и мира чувственных вещей, Платон приходит к духовной первооснове всего существующего (т. е. еще к одной сфере бытия, причем главной, пронизывающей все остальные, иницирующей их бытие и движение): он обращается к представлению о Демииурге, «душе мира». Душа космоса — динамическая и творческая сила; она объемлет мир идей и мир вещей, связывает их. Именно она заставляет вещи подражать идеям, а идеи — присутствовать в вещах. Она сама причастна истине, гармонии и прекрасному. Душа и есть «первоначало». «Душа первична»; «тела вторичны»; «Душа правит всем, что есть на небе, на земле»<sup>2</sup>. Поскольку мировая Душа действует через идеи (и через материю), постольку идеи (идеальное) тоже становятся одним из оснований чувственного мира. В этом отношении мир идей и входит в систему идеализма Платона. Космическая душа оторвала идеальное Платона от чувственно постигаемых материальных явлений.

Сам Платон пришел к необходимости подвергнуть критике свое же понимание взаимосвязи мира идей и мира чувственных вещей. Более основательный критический разбор платоновский

*Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 253.

<sup>2</sup> *Платон.* Соч.: в 3 т. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 384–392.



мир идей получил у Аристотеля, который указал на, пожалуй, самый слабый пункт платоновской концепции идеального, подчеркнув, что идеи предшествуют чувственным вещам не по бытию, а только логически, кроме того, они не могут где-либо существовать отдельно<sup>1</sup>.

Из платоновской концепции идеального следовали и задачи философа: истинный философ, по его мнению, не должен иметь дела с реальным чувственным миром, его задача более возвышенная — уйти в самого себя и познать мир идей. От житейской суеты, от конкретных вопросов, например о несправедливости, надо перейти, считал он, «к созерцанию того, что есть справедливость или несправедливость сама по себе и чем они отличаются от всего прочего и друг от друга, а от вопросов о том, счастлив ли царь своим золотом, — к рассмотрению того, каково в целом царское и человеческое счастье или несчастье и каким образом человеческой природе надлежит добиваться одного или избегать другого»<sup>2</sup>. Философ доискивается, что же такое человек и что подобает творить или испытывать его природе в отличие от других. Философия, согласно платоновской концепции, «есть тяга к мудрости, или отрешению, и отвращение от тела души, обратившейся к умопостижаемому и истинно сущему; мудрость состоит в познании дел божественных и человеческих»<sup>3</sup>.

Такое понимание задач философии легче всего объявить «уходом от действительности», «схоластикой» (как у нас привыкли говорить о философах) и, быть может, даже «апологетикой» греческого рабовладельческого полиса, идеологией аристократического рабовладения. Но вдумаясь в понимание идеального Платоном. Разве это апологетика текущего бытия? Разве не критично по своему своему существу его идеальное по отношению ко всему существующему в мире (кроме самого идеального)? Нет. Все изложенное выше не дает повода для этих упреков. Глубочайший знаток античной философии А. Ф. Лосев отмечает, что «Платона характеризует: 1) вечное и неустанное искание правды, вечная и неугомонная активность в создании социально-исторических конструкций и постоянная погруженность в этот водоворот тогдашней общественно-политической жизни... В противоположность чистому умозрению Платон всегда стремился к 2) переделыванию действительности, а отнюдь не только к ее вялому, пассивному, умозрительному созерцанию. Правда, все такого рода

<sup>1</sup> См.: *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 320-324.

<sup>2</sup> *Платон*. Соч.: в 3 т. Т. 2. С. 269.

<sup>3</sup> *Платон*. Диалоги. М., 1986. С. 437.

абстрактные идеалы, как платоновские, нельзя считать легко реализуемыми. Но один из основных заветов, оставленных нам Платоном, гласит о том, что хотя умозрению мы и должны предоставлять достойное для него место, но самое главное — это переделывание действительности... Даже и его умозрительность стремилась так или иначе перейти в жизненное дело...»<sup>1</sup>.

В философском учении Платона тесно связаны онтология, теория познания, этика, эстетика и социально-политическая проблематика. Эту связь мы видели уже из предыдущего изложения его взглядов. Коснемся еще одной стороны платоновской концепции.

Человек, с его точки зрения, имеет непосредственное отношение ко всем сферам бытия: физическое его тело — от материи, душа же способна вбирать в себя идеи (благодаря «припоминанию идей», которые врожденны, но забыты) и устремляться к Уму-Демиургу. Душа сотворена Богом лишь однажды, она бессмертна, вечна, способна переселяться из тела в тело (отсюда — воспоминание под воздействием предметов и ситуаций того, что когда-то она созерцала в мире идей и что было в прежней душе). Душа имеет такую структуру: разум, волю (страсть) и вожделение (прежде всего благородные желания, влечения к добру, но имеются и негативные желания). У разных людей преобладают разные слои души, в результате чего имеются типы людей: вожделенный, стремящийся к материальным, чувственным наслаждениям; мужественный, в котором преобладают воля, сила, мужество; и тип души разумной, ставящий целью высшие ценности, благо людей и справедливость. В обществе этим типам души соответствуют сословия: 1) производителей: ремесленники, крестьяне, торговцы; 2) охраняющие закон и государство: стражники (полиция) и воины; 3) управляющие государством. Одной из основ государства и является разделение труда, а в идеальном государстве — согласованность, гармония интересов всех сословий.

Платон вошел в историю философии как мыслитель, впервые разработавший идеал государства. Социальная справедливость, как он полагал, будет в обществе тогда, когда она будет внутри души каждого человека, каждого сословия. Для этого каждому требуется осознать свое природное и законодательное предназначение; «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие, — отмечал Платон, — это и есть справедливость». В совершенном государстве (а таковым Платон не мог признать ни одно из существовавших тогда) представители всех сословий должны служить

Абсолютному Благу. В идеальном государстве управлять должны философы. Всеобщий интерес, по Платону, всегда *идеальный* интерес. Никакой личный интерес не должен иметь место, если он выходит за пределы общего интереса; индивидуальный интерес как частный должен полностью подчиняться интересу «целого». В проекте идеального государства Платона у воинов и правителей не может быть даже семьи, поскольку семья отвлекает от общего государственного интереса. В таком государстве должна быть общность жен, общность детей (они «обобществляются», передаются на воспитание государству), нет у представителей тех же сословий частной собственности, утверждается лишь общая собственность. В интересах Абсолютного Блага идеального государства будет введена жесткая цензура на все литературные произведения, на произведения искусства. За «безбожие», отступления от общей «идеи» положено наказание вплоть до смертной казни.

В главном трактатке Платоном идеального государства была утопичной.

**Аристотель** родился в г. Стагире во Фракии в 384 г. до н. э. Его отец был придворным врачом македонского царя. В 17 лет Аристотель уезжает в Афины, поступает в платоновскую Академию, становится учеником Платона. В Академии пробыл 20 лет (после ее окончания преподавал в ней). Смерть Платона заставила его покинуть Афины. Аристотель поселяется в Малой Азии. Живет некоторое время на о. Лесбосе. Принимает приглашение македонского царя и переезжает в Пеллу (столицу Македонии), где преподает в течение трех лет философские и политические науки юному Александру — будущему великому полководцу. Вернувшись в Афины в 335 г. до н. э., основывает школу Ликей (или Лицей), имеющую такое название по находившемуся поблизости храму Аполлона Ликейского. В аллеях парка во время прогулок Аристотель обычно излагал слушателям свои философские взгляды по тем или иным проблемам. Сама школа стала известной как «перипатетическая», а ее ученики — как «перипатетики» («прогуливающиеся философы»). Аристотель преподавал в Ликее 12 лет. После смерти Александра (в середине 323 г. до н. э.) и антимакедонского восстания в Афинах Аристотель, имевший в политическом плане македонскую ориентацию, был обвинен в «безбожии» и вынужден был выехать в Халкиду на о. Эвбея, где у него было поместье. Здесь он продолжал разрабатывать философские проблемы. Умер в 322 г. до н. э.

Аристотель был крупнейшим в Древней Греции ученым-энциклопедистом. Им создано значительное число трактатов, причем часть из них — в записях его учеников. История чудом сохранила его сочинения. Почти все они пролежали долгое время (до

I в. н. э.) в подземном книгохранилище, откуда были случайно извлечены, переданы в библиотеку в Афинах, затем — в Риме, где и были изданы главой аристотелевской школы Андроником Родосским.

Аристотель явился систематизатором всех имевшихся в ту эпоху отраслей научного знания и основоположником целого ряда наук (логики, психологии, биологии, истории науки, истории философии, эстетики, политэкономии, государствоведения и др.).

Философия у Аристотеля (как и у Демокрита, Платона) охватывала всю сумму внерелигиозных знаний, научное знание в целом (а также искусство, политику) в противоположность вере. Она подразделялась им на философию теоретическую (умозрительную), практическую, связанную с общением людей, и изобразительную. В свою очередь, каждая из них также состояла из частей:

Философия умозрительная	Философия практическая	Философия изобразительная
1. Первая философия (метафизика)	1. Этика	1. Поэтика
2. Вторая философия (натурфилософия)	2. Экономика	2. Риторика
3. Математика	3. Политика	3. Искусства

Научная сфера знания подразделялась на отдельные науки не только по их предмету, но и по их ценности. Представленная классификация наук (а она была первой в истории древнегреческой культуры) составляла философию в широком смысле слова. В собственном же своем значении философия была «первой философией». Имея в виду эту философию и сопоставляя ее с частонаучным знанием, Аристотель заявлял: «Все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной»<sup>1</sup>. В «первую философию» включалась логика («аналитика», являющаяся инструментом любого познания). «Первая философия» являлась основанием для наук практических и изобразительных; она выполняла по отношению к ним направляющую функцию.

В приведенной таблице «первая философия» пояснена как «метафизика». Этот термин не аристотелевский. Он выдвинут Андроником из Родоса, приводившим в порядок рукописи Аристотеля: сначала он сгруппировал сочинения, относящиеся к физике, т. е. к учению о природе (натурфилософии и физическому знанию), а вслед за ними поместил группу трактатов, посвященных общим проблемам бытия и познания, назвав их «метафизикой» (то, что идет после физики, — *ta meta ta physika*). С тех пор «мета-

физикой» стали называть философское учение о началах (принципах) бытия вещей и о началах их познания, иначе говоря — учение об основных вопросах онтологии и гносеологии. И в наше время это широко распространенное употребление данного термина; еще два его значения в истории философии: тождественное современному значению термина «философия» и связанное с методологией, для обозначения всеобщего философского метода как противоположного диалектике. (В таблице, если следовать за Андроником Родосским, нужно бы натурфилософию, или «физику», поставить на первое место, а «метафизику» — на второе.)

«Первая философия», или метафизика, исследует то, что существует сверх созерцаемой и ощущаемой природы. Она изучает сущее как таковое; природа лишь один из родов Бытия, понятие «природа» уже, чем понятие «сущее». «Первая философия» — самая умозрительная из всех наук и более умозрительная, чем «вторая философия». Она включает в себя категориальный анализ сущего, каузальный анализ субстанции и учение о возможности и действительности.

По Аристотелю, общей целью наук, в том числе философии, является установление истины, объективного знания о сущем и вещах природы; никакие субъективные цели, сколь бы значимы они ни были, не должны исказить «правды вещей». Логика мышления должна воспроизводить логику природы, а не наоборот.

Категориальный строй человеческого знания, считал он, должен соответствовать категориальному строю объективной действительности, родам бытия, его общим характеристикам. В соответствии со структурой реальности он и выделял категории сущего. Его историческая заслуга состояла в том, что он не просто выделил те или иные категории, но, отобрав наиболее значительные, общие понятия, пополнив их состав, представил категории впервые в виде системы. Аристотель указал на десять таких категорий: это сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание. В эти категории, как он считал, могут быть включены все возможные явления бытия и все мыслимые научные понятия. Сущность является реальной основой остальных категорий. От нее человек идет к категории качества, затем количества. Сущность постоянна в вещи, выражается в ее свойствах. Она есть также отношение, причем множество подобных вещей (их связь, отношение) ведет к установлению сущности более высокого порядка, к сущности вида и рода (конкретный индивид — человек — живое существо). Развертываясь во времени и пространстве, сущность обнаруживает себя деятельной и страдательной, переходя из одного состояния в другое. Помимо выделенных десяти категорий, в трудах Аристо-

теля имеются и некоторые другие наиболее общие понятия («материя», «форма», «движение», «необходимость», «привходящее», или «случайность», «возможность» и «действительность», хотя некоторые из этих терминов он широко и не употреблял). Но они, видимо, выходили за рамки принятого им критерия, характеризовали мир и вещи уже в иных аспектах. Четыре последние категории из приведенного списка им иногда подводились под одну — под категорию «движение».

Следует отметить, что для Аристотеля существовало только множество индивидуальных предметов, заключающих в себе сущность; нет никаких самостоятельных сущностей, пребывающих вне конкретных образований. В разрыве сущности и индивидуальных вещей, в превращении сущностей в мир нематериальных идей он усматривал один из серьезных недостатков концепции идей Платона. Аристотель подверг основательной критике концепцию идей Платона. Он говорил: «Платон мне друг, но истина дороже».

Важное место в мировоззрении Аристотеля отводилось представлениям о форме и материи. «Форма» очень близка к «сущности», она есть сущность, или, как скажем мы сейчас, — это наряду с внешней оформленностью вещи и ее внутренняя структура, закон построения, функционирования, развития. Но форма, являясь сущностью, несколько отличается от нее: она находится посередине между единичным и родовым (это скорее видовая сущность); она есть внутреннее состояние, принцип каждой вещи; кроме того, с ней соотносится, помимо понятия, еще и смысл вещи. «Материя», по Аристотелю, представляет собой неформенный субстрат, она пассивна, неспособна сама по себе из себя ничего породить. Материя вечна, как и форма, между ними нет отношения «первичное — вторичное». Они друг без друга не существуют (кроме «формы форм», да и то это — в умозрении, в абстракции). Человек, например, создает медный шар, но меди без определенной формы нет, как нет и шара вообще; никто еще не смог произвести шар как таковой, без субстрата; медь — субстрат, а медный шар — это еще и форма. Форму следует представлять как причину, но и субстрат — тоже причина. Конкретная вещь производна от этих причин, она есть их взаимодействие. Одна и та же вещь может быть единством того и другого в одном отношении и субстратом — в другом. Так, кирпич — «форма» и «материя» (глина), а при постройке дома кирпич — «материя». Кирпич — это дом в возможности, как до этого глина — возможность кирпича. Сам кирпич — это действительность (форма) глины, а дом — действительность кирпича. Единство формы и материи в каждом конкретном случае есть превращение возможности в действительность, есть актуализация возможности.

Возникновение или исчезновение чего-то есть движение, иначе говоря, процесс превращения потенциального в актуальное, обнаружение активности формы в момент ее соединения с материей есть движение. Движением является, конечно, и пространственное перемещение. Помимо того и другого, имеются еще две формы движения — изменение свойств и увеличение и уменьшение. Движение неотрывно от вещей. Аристотель утверждал: «Не существует движения помимо вещей».

В трактовке формы и материи Аристотель уже касался вопроса о причинах вещей. Но он специально рассматривает причинность, выделяя четыре класса, или вида, причин: 1) **материальную** причину (это есть субстрат, материя, из которой образуются тела); 2) **формальную** причину (когда форма активно проявляет себя); 3) **действующую**, или **производящую**, причину (она раскрывает источник движения, источник превращения возможности в действительность); 4) **целевую**, или **конечную**, причину (цель движения). Так, причинами статуи являются и ваятельное искусство, и мрамор: первое — как источник движения, второй — как материя; но действуют и формальная причина, и целевая: скульптор имеет в голове осознанную цель, которая оказывается впоследствии формой, т. е. тем, что предстоит осуществить. Цель у Аристотеля тесно связана с «энтелехией». Все процессы, имеющие смысл, обладают внутренней целенаправленностью и потенциальной завершенностью. Яйцо является птенцом в возможности, но не энтелехияльно. Ребенок же содержит в себе взрослого и потенциально, и энтелехияльно (как тенденцию, движущую силу, способность к изменению в направлении к цели, заложенной в исходном состоянии).

Свои наблюдения над отдельными вещами Аристотель переносит на мир в целом. Он полагает, что есть «причина причин», «форма форм». Это Космический Ум, или Нус, Бог. Он не творит природу и не вникает в частности. Этот Бог не существует за пределами нашего мира, как, к примеру, мир идей у Платона. Бог — в самом мире как план, проект Космоса, как Перводвигатель, хотя сам он и неподвижен. Он не материален, это духовный Абсолют. Это чистая энергия, чистая деятельность. Бог движет как «предмет любви». Мысля самого себя, он тем самым мыслит самое божественное и самое ценное. Любить Бога — значит любить других, любить космос, любить самого себя, достигать энтелехии (нравственного совершенства) своей деятельностью. У Аристотеля «имя божества придается первому двигателю в качестве предиката: не Бог есть вечный двигатель, а вечный двигатель заслуживает названия Бога»<sup>1</sup>.

Для достижения своих целей отдельный человек должен объединяться с другими людьми. Человек, говорил Аристотель, есть политическое животное. Человек стремится к «совместному сожительству». Для достижения Блага люди создают государство; оно возникает не ради того, чтобы жить вообще, но «преимущественно для того, чтобы жить счастливо». Условиями счастья каждого являются справедливость, благоразумие, мужество и рассудительность. Справедливым должно быть и государство. Если гражданин обязан повиноваться властям и законам, то политик (властитель) должен быть нравственно совершенным.

В годы своего пребывания в Ликее Аристотель много внимания уделял наряду с собственно философскими проблемами вопросам государственного устройства. Под его руководством были выполнены многие коллективные труды, в том числе дано описание 158 государственных устройств. Аристотель имел значительный конкретный материал для своих обобщений политического характера. Все формы государственного устройства, считал он, подразделяются по количеству правящих (по имущественному признаку) и по цели (моральной значимости) правления. В соответствии с первым признаком имеются монархия, аристократия и полиция (республика) — это «правильные» формы правления — и тирания, олигархия и демократия — «неправильные». По второму признаку Аристотель выделяет в качестве «правильных» такие государства, при которых власть имущие имеют в виду общую пользу, и «неправильные», где имеется в виду только собственная польза. Аристотель разработал концепцию «лучшего государства». В отличие от платоновского «идеального государства» в проекте Аристотеля обосновывается положение о преимуществе частной собственности. Он отмечал, что отмена частной собственности ничего не даст, так как «общее дело все сваливают друг на друга»; общность имущества, по Аристотелю, вызывает недовольство и ссоры, снижает заинтересованность в труде, лишает человека «естественного» наслаждения владением. Вместе с тем чрезмерное богатство развращает и разлагает государства. Нужно умеренное богатство. По Аристотелю, полиция объединяет добродетель, умеренное богатство и свободу. Этот тип государства снимает поляризацию бедных и богатых; в ней преобладают зажиточные средние слои. Аристотель считал естественным рабовладение; по его мнению, «одни по природе рабы, а другие по природе свободны»; людям, «призванным» к подчинению, «быть рабами и полезно, и справедливо». В политическом устройстве Аристотель различал три части: законодательную, административную и судебную. Между ними не должно быть раздора. Требуется, по Аристотелю, наблюдать за официальными лицами, чтобы они не превращали ад-



министративную должность в источник личного обогащения. Гражданин государства должен быть допущен к исполнению судебной и административной функции.

\* \*

После Аристотеля его философские идеи в течение следующего периода античной философии продолжали разрабатывать многочисленные его ученики. Параллельно с аристотелизмом (перипатетической школой) развертывали свою деятельность сократическая школа и представители неоплатонизма. Значительное место в истории философии этого периода занимали, как уже отмечалось, школы эпикуреизма, стоицизма и скептицизма. И хотя после распада империи Александра Македонского Греция была завоевана Римом, древнегреческая культура, в том числе философия, стала глубоко проникать в римскую культуру, «завоевывая» ее, создавая во многом общую культуру. Имеются основания говорить об эллинистическо-римской философии как относительно единой философии, охватывающей значительный по времени период — с конца IV в. до н. э. до IV в. н. э. Виднейшими философами того времени были Эпикур, Лукреций, Сенека, Эпиктет, Плотин, Порфирий, Секст Эмпирик и др. Оценивая в целом историю античной философии, А. С. Богомолов писал: «Учения древних философов — милетцев и пифагорейцев, Гераклита и элеатов, атомистов и Платона, Аристотеля и стоиков, скептиков и неоплатоников — вошли в золотой фонд европейской и мировой культуры как памятники своего времени и как предвосхищения будущего... Развиваясь и видоизменяясь соответственно времени, учения древних философов воспринимаются в последующем философском движении, «переключаясь» на решение новых, еще неизвестных самим древним задач. На каждом шагу освоения философии в ее историческом развитии мы обнаруживаем античные влияния...»

## ГЛАВА II

### ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Под Средневековьем обычно понимают период развития общества, охватывающий ряд столетий от Древнего мира до Нового времени. Для Западной Европы его начало приходится на V в. н. э., и оно связано с распадом Римской империи. А завершение относится к XIV в., к возникновению эпохи Возрождения. В социально-экономическом плане он соотносится с эпохой феодализма, с распространением и укреплением общественного строя, более прогрессивного, чем рабовладельческая организация общества.

Для философии это был тот период, когда изменились цель и характер философствования. Античности не было присуще в целом подчинение философствования тем или иным политическим режимам или какой-либо монотеистической<sup>1</sup> религии. Философы могли свободно создавать свои мировоззренческие концепции как в области онтологии, так и в гносеологии, этике, эстетике, социальной философии. Их религиозно-мифологическая ориентация была относительно автономной в том отношении, что существовал большой выбор среди «богов» или в трактовках «божества», механизмов их связи с людьми, с природой, хотя, конечно, философам порой грозило суровое наказание за признание не тех богов, которые почитались в том или ином городе (это называлось «безбожием»). Средние же века характеризовались, помимо прочего, тем, что к этому времени уже заканчивался переход от политеизма к монотеистической религии. Такая религия требовала слепого принятия целого ряда новых «истин».

В странах Западной Европы, возникших в результате распада Римской империи, таковым явилось христианство. Оно зародилось еще за несколько столетий до нашей эры как еретическое движение в иудаизме, затем окончательно отошло от него, стало обретать все большее значение в духовной жизни многих стран и было признано в качестве официальной государственной религии во время правления императора Константина Великого (324 г.). Установление союза светской власти с христианством укрепило церковную организацию этой религии в политическом, экономическом, а также мировоззренческих отношениях.

С одной стороны, ведущие представители христианской религии испытывали потребность в философском обосновании своих

*Монотеизм* (греч. *monos* — один, *theos* — бог).— единобожие, религия, признающая единого Бога, в отличие от политеизма, многобожия.

исходных положений (в первую очередь доктрины единобожия); от некогда негативных оценок «мудрецов» и их учений они все чаще стали обращаться к их положениям, способным дополнить или подкрепить те или иные истины религии (Тит Флавий Климент, Ориген). С другой стороны, философы все больше ориентировались на те или иные установки христианства, порой совпадающие и дополняющие (особенно в нравственно-этической сфере) их умозрительные или, быть может, недостаточно обоснованные жизненным опытом утверждения; космологические идеи философов порой имели тенденцию, как мы уже видели, к выходу в представления о Мировом Уме, о «конечной причине», о «форме форм» и т. п., а вероучение христианской религии о не-вещественном (и в этом смысле «нематериальном») Абсолюте, или Боге, могло дать отправную точку для новых философских размышлений. Так что далеко не всегда философия Средневековья оказывалась под непосредственным диктатом теологии, выступая якобы в навязанной ей роли «служанки богословия».

В философию стал интенсивно проникать понятийный аппарат религии; порой трудно было разграничить эти две разные формы мировоззрения; получил основание для существования термин «религиозная философия». Философия и в Средние века не переставала прогрессивно развиваться, содействуя сдвигам в сфере культуры, в том числе в религии. Однако в сравнении с античной философией чувствовались уже иные темпы в разработке ее проблематики и ее стесненность внешними факторами (наиболее явно это происходило в более поздние времена, когда церковь прибегла к инквизиции). А тот факт, что тенденция к союзу философии и теологии, к их взаимодействию проявилась еще в конце античности — с I—II вв. н. э., говорит о преходящем характере того грубого насилия церкви, которое она предпринимала позже по отношению к философскому инакомыслию. О том же свидетельствует и существование даже в наши дни такого распространенного в Западной Европе течения, как неотоцизм, одной из центральных идей которого является союз теологии и философии.

Итак, важнейшей чертой философии Средневековья, отличающей ее от античной философии, а тем более от философии Нового времени, была ее тесная связь с монотеистической религией. «Средневековая философия, — отмечает известный специалист по истории философии В. В. Соколов, — исторически весьма своеобразный тип теоретизирования, решающая особенность которого состояла во взаимоотношениях с религиозно-монотеистическим мировоззрением»<sup>1</sup>.

В философии Средневековья выделяют два периода, называемых «патристика» (II—XIII вв.) и «схоластика» (VI—XV вв.).

*Патристика* (от лат. *pater* — отец) — это система теолого-философских взглядов «отцов церкви», обосновывавших и разрабатывавших идеи христианства. В истории патристики выделяют несколько этапов: апологетика (II—III вв.), классическая патристика (II—X вв.) и заключительный этап. Патристика разделилась на западную, где писали труды на латинском языке, и восточную, где произведения создавали на греческом языке. К наиболее известным относят труды Климента Александрийского, Григория Нисского, Августина Блаженного, Иоанна Златоуста.

**Тит Флавий Климент** (Климент Александрийский) (ок. 150 — ок. 219) был одним из крупнейших представителей апологетики. Со времени создания его трудов четко обозначилась линия на союз с «эллинской философией», которая, по его мнению, была ближе к христианству, чем иудаизм. В отличие от Тертуллиана (ок. 160—230), тоже являвшегося «отцом церкви», но открыто выступавшего против философии и признания рациональных средств в сфере религии, Климент обнаруживал в философии те стороны, которые могли быть использованы богословами. Именно ему принадлежит положение о том, что философия должна быть служанкой богословия. В философии, указывал он, особо полезным является способ рационального доказательства. В религии же единственным путем к Богу до сих пор служит вера. Но одна вера оказывается не всегда надежной. Она будет сильнее, если будет дополнена логическими доказательствами. С помощью рационального знания, указывал он, мы углубляем и проясняем веру. Такое познание способно довести веру до состояния осознанной религиозности. Климент Александрийский был первым в истории христианства, кто сформулировал принцип гармонии веры и разума (конечно, подобное положение фактически означало подчинение разума вере, но оно шло дальше тертуллианского «Верю потому, что абсурдно»).

**Августин Блаженный** (Аврелий Августин) родился в 354 г. в г. Тагасте (Северная Африка, территория современного Алжира). Обучался в школе риторики в Карфагене, где проявил интерес к философии. Выехал в Рим, затем в Милан. Становится профессором риторики. Под влиянием богослова — епископа Миланского Амвросия — начал склоняться к христианству. Стремясь более основательно разобраться в основных положениях этой религии, обращается к трудам Платона, Плотина, Порфирия. Избирает путь священнической деятельности. Вернувшись в Африку, он принял сан священника и с 396 г. был епископом в приморском городе Гиппон. Умер Августин в 430 г.

Августин Блаженный считается крупнейшим философом и богословом периода патристики, оказавшим существенное воздействие на всю средневековую культуру и на последующее развитие философии. Помимо теоретического значения, его деятельность имела и практический смысл: он, в частности, обосновал необходимость церковной организации как посредника между Богом и верующими.

Велико теоретическое наследие Августина: собрание его сочинений насчитывает более 40 томов. Среди главных его трудов — «О граде Божиим», «Об истинной религии», «Исповедь», «О Троице», «О бессмертии души», «О ересьях», «О свободной воле».

Августин тщательно проанализировал множество положений христианского вероучения, устранил явные противоречия между некоторыми из них или дал новое их толкование; он провел огромную работу по систематизации религиозного знания, стремился представить его в качестве единой, целостной концепции. В своих сочинениях он следовал положению, согласно которому «истинная философия и истинная религия — одно и то же». Из философов он высоко ценил Платона, опирался на многие его философские представления.

Августин принял положение Платона о существовании бестелесных идей («сущностей»). Но Августину не импонировал комплекс идей как составляющий, по Платону, особый мир, столь же вечный, как и материя, и, подобно материи, подчиненный Мировой Душе. Августин снял грань, отделявшую мир идей от Мировой Души, и включил в религиозный Абсолют все платоновские идеи. Он заявил, что идеи Платона — «это мысли творца перед актом творения».

Каковы же атрибуты Бога? Не все атрибуты Бога уловимы чувствами или разумом, но некоторые из них, считал он, можно называть. Раз есть «мысли Творца», что подтверждается целесообразностью устройств живых существ, то значит, источник их творения — Всемогущая Личность, Всесильное Существо. «Личность» (или «Существо») при этом не имеют прямой аналогии в природном мире, это, скорее, метафора для лучшего понимания акта творения. Творение же перманентно, оно не имеет начала, не будет иметь конца; оно есть непрерывная, бесконечная серия актов. Кроме того, Богу присуща бестелесность, невещественность. Бог имеет еще такие атрибуты, как бесконечность в пространстве. Бог есть Воля. Бог есть высшее Благо. Посредством своей Воли, нацеленной на благо, Бог создает все предметы природы, все души людей и такие бестелесные существа, как ангелы. Если Бог, пишет он, «отнимет от вещей свою, так сказать, производительную силу,

то их так же не будет, как не было и прежде чем они были созданы».

Августин обосновывает креационизм, т. е. положение о творении природы и материи Богом. Бог сотворил их «из ничего», исключительно по своей воле. «Откуда взялась бы эта материя, не созданная Тобою, а между тем послужившая материалом для Твоего творчества?» — спрашивает он, обращаясь к Всевышнему, и отвечает: «Допущением такой материи неизбежно ограничивалось бы Твое всемогущество... До творения Твоего ничего не было, кроме Тебя, и... все существующее зависит от Твоего бытия»<sup>1</sup>.

В теоцентризме Августина многое оказалось новым. Главное — он конкретизировал религиозное представление о Боге, наполнил, насколько тогда это было возможным, данное понятие философским содержанием, передвинув «личностное» к «трансцендентному», к философскому Абсолюту.

Всемогущество божества было доведено Августином до фатализма, предопределенности действий и судьбы людей. Все делается по воле Бога. Имея в виду Бога и благодаря его за свою судьбу, он писал в «Исповеди»: «Не мать моя, не кормилицы мои питали меня сосцами своими, но Ты чрез них подавал мне, младенцу, пищу детскую по закону природы, Тобою ей предначертанному, и по богатству щедрот Твоих, которыми ты облагодетельствовал все твари по мере их потребностей»<sup>2</sup>.

Одним из атрибутов Бога является вечность, трактуемая как неизменность. Августин говорил о трудности понимания вопроса, о сущности времени: «Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик»<sup>3</sup>.

Бесспорно, вещи находятся во времени; они изменяются, и время есть мера их изменений. Сотворив природу и вещи, Бог сотворил и время. Но задумаемся: прошлое не обладает действительным существованием, его уже нет; будущего тоже не существует, его еще нет; настоящее же — ускользающее, оно есть миг. Прошлое связано с памятью, будущее — с надеждой, настоящее — с непосредственным созерцанием; иначе говоря, все они в душе, они субъективны. Правильнее считать, что есть настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Бог же в отличие от предметов природы существует вне времени; в нем

Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 585.

<sup>2</sup> Там же. С. 584.

<sup>3</sup> Там же. С. 586.

нет никакого «раньше» и «позже», а только вечное настоящее; в нем постоянное «теперь», статичная абсолютная вечность. Итак, по Августину, время характерно для конечных вещей, вечность — для Бога. Человек как тело смертен, но духовно способен приобщиться к Богу, к вечности.

Творение Богом вещей и человека предполагает наличие в нем идей и сотворенной им же материи. Но все вещи и люди оказываются несовершенными копиями божественных идей. Вещи и люди стремятся к идеальному, а поскольку они отягощены материальным, то достичь идеального состояния не способны.

Говоря о предопределенности Богом судьбы людей (и это было отмечено выше), Августин поставил проблему свободы воли. Воля может направляться разумом, но может иметь место и рассогласование воли и разума; выбор воли, т. е. действий человека, может быть иррациональным, не согласующимся с разумным пониманием. Человек свободен, когда воля направляет его действия к добру, к выполнению божественных заповедей, принятых «сердцем» и разумом; нужны усилия воли для утверждения в благодати. Свободы нет, когда воля или разум стремятся к возвышению над людьми, над Богом, когда они не согласуемы с волей Бога. Августин призывал к неустанному поиску божественной истины, к твердой воле для достижения этой цели; сам поиск должен быть страстным, эмоциональным; познание Бога и любовь к нему должны быть неразрывно связаны между собой.

Августин выдвигал положение: познай Бога и собственную душу: Бога — через душу, душу — через Бога. Углубление в себя есть путь к Богу. Чем лучше человек познает самого себя, тем ближе он становится к Богу (хотя конечного рубежа достичь в принципе невозможно). Одно из больших препятствий на этом пути — отсутствие полной искренности перед самим собой и перед Богом. Он обнаружил в «Исповеди», что, стремясь к правдивости, к искренности, он все-таки не в силах постоянно быть искренним перед собой и Богом и склонен обманывать даже самого себя и Бога. Установив это, Августин указал, что понимание данного обстоятельства, как ничто другое, свидетельствует о подлинной реальности самого себя. И он формирует тезис: «Я ошибаюсь (обманываю себя), следовательно, я существую». Обман, однако, можно в конце концов преодолеть — в минуты прозрений, в подчинении собственной воли воле Бога.

В истории человечества Августин замечает изменения к лучшему: все больше людей желает нравственного самоусовершенствования. Такие изменения происходят в результате борьбы двух град: града Божьего и града Земного. Второй град создан тоже

по идее Бога, но у людей, составляющих этот град, имеются особые цели. Августин пишет: «Существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы, следуя Писаниям своим, справедливо можем называть двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире своего рода **по плоти**; другой — из желающих жить также **по духу**... Итак, два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе, доведенную до презрения к Богу, и небесной — любовью к Богу, доведенную до презрения к самому себе. Первый затем полагает славу свою в самом себе, последний — в Господе»<sup>1</sup>. Град земной — это мир себялюбцев, мир зла, в нем господствует похоть, «управляющая и правителями его, и подчиненными ему народами». Само государство оказывается «великой разбойничьей организацией». Град Божий — это мир добра, где «по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинуюсь». Церковь является представителем Божьего града на Земле, ее власть выше светской власти, а потому монархи должны быть в подчинении у церкви. Августин делает попытку дать обзор истории всего человечества. История (Бог) ведет к тому, что силы света постепенно одолевают силы тьмы. Но процесс этот бесконечен. Совершенное, идеальное государство осуществить невозможно.

\*  
\* \* \*

В развитии философии Средневековья разграничиваются, как было отмечено, на два этапа: патристики и схоластики. Схоластика явилась продолжением патристики, но таким продолжением, которое возникло еще в период патристики, на основе соответствующих учений и постепенно с IV в. стало доминировать в культуре Средних веков. Сам переход обычно связывается с именем **Северина Боэция** (480—524).

В трудах С. Боэция, как и у неоплатоника III в. Порфирия, оказалась четко обозначенной та проблема «универсалий», которая позднее пройдет в качестве ведущей в проблематике всей истории схоластики. Он поставил также вопрос о различии в каждой вещи «существования» и «сущности». Известен, помимо прочего, своим произведением, написанным в заключении, в ожидании смерти, — «Утешение философией». Боэций перевел с древнегреческого на латинский язык основные произведения Аристотеля, в результате чего стало возможным в дальнейшем широкое обращение западнохристианских богословов и философов к аристотелевским положениям. Ввел в литературный оборот почти в том же значении, в каком они сейчас употребляются, терми-



ны «субстанция», «эссенция», «акциденция», «атрибут», «дефиниция» и др.

В течение нескольких столетий в схоластике происходил процесс смены философских авторитетов с Платона на Аристотеля. Вместе с тем для представителей схоластики была характерна вера в авторитет Священного Писания и авторитет «отцов церкви».

В самой христианской церкви происходят крупные изменения. Рост ее идейного политического и экономического могущества приводит к возникновению папского государства (756). Ужесточаются гонения на «еретиков», на инакомыслящих. Формируются монашеские ордена — доминиканский и францисканский, ставившие целью искоренение «ересей», утверждение правоверного учения католической церкви; под «ересь» нередко попадали и философские концепции. Доминиканцы в дальнейшем стали главным оружием папской инквизиции. Среди францисканцев и доминиканцев было немало философствующих богословов.

В X—XI столетиях нарастают разногласия между западной и восточной церквами; папы начинают вести открытую борьбу с константинопольскими патриархами. Это привело к тому, что в 1054 г. произошел фактический разрыв между римско-католической и греко-католической церквами, «подкрепленный» взаимной анафемой (греко-католическая церковь впоследствии получила название православной).

Римско-католическое папство явилось вдохновителем ряда крестовых походов в страны Ближнего Востока и в Византию. Несмотря на позорную миссию этих крестовых походов (их прикрытие — якобы борьба за освобождение «гроба Господня» от «неверных»), они опосредованно привели к тому, что в схоластическую философию Запада стали больше, чем прежде, проникать идеи восточной, в том числе арабоязычной, культуры.

В Средние века создаются разнообразные школы: монастырские, епископские (примерно с VIII в.), придворные, нецерковные городские школы. В XII—XIII столетиях создаются предпосылки для формирования европейских университетов. Одним из первых начинает свою деятельность Парижский университет; его оформление относится к 1200 г. Университеты появляются в Болонье, Оксфорде, Кембридже, Неаполе, Тулузе и других городах Европы. Они традиционно имели четыре основных факультета: теологический, философский, юридический и медицинский. Преподавание философии студентам всех факультетов имело следствием не только направленное формирование мировоззрения у слушателей, но и усиление философского сообщества, интенсификацию исследования философских проблем. Представители богословия в те годы играли ведущую роль в формировании уни-

верситетов. Тогда же были определены и формы изучения дисциплин: лекции, семинары, комментирование текстов, диспуты, дискуссии. Много внимания уделялось выработке логически стройного мышления, умению аргументировать свои положения в споре с оппонентами. В связи с этим на одно из первых мест в преподавании выдвигалась формальная (аристотелевская) логика.

Само понятие «схоластика» имело в Средние века положительное значение. В переводе с латинского и греческого это слово (*schola, scholasticos*) означало «школа», «школьный», «ученый», «ученость» и обнимало своим содержанием преподавание и исследования, которые велись во всех школах, в том числе в высших — университетах. Соответствующий смысл вкладывался и в понятие «схоластическая философия», содержание которой было преимущественно ориентировано на рационалистическое обоснование положений христианского вероучения. Лишь к концу средневековой культуры данный термин («схоластика») стал обретать в устах критиков теологии значение бесплодного, оторванного от действительности умствования, начетничества, буквоедства; в этом своем значении данное слово употребляется и в наши дни.

Предметом обсуждения философов того времени был круг проблем, поставленных еще в античности, а также новые проблемы, связанные с дальнейшей разработкой теологических положений. Центральной проблемой, вокруг которой шли дискуссии в течение нескольких столетий и которая разделила философов на два лагеря — реалистов и номиналистов, была, как отмечалось, проблема «универсалий».

Еще философ Порфирий поставил вопросы: существуют ли понятия «роды» и «виды» самостоятельно или они находятся только в мыслях человека? Если они существуют, то тела это или бестелесные вещи? Обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах?

Сторонники реализма считали, что общие понятия (лат. *universalis* — универсалии) обладают подлинной реальностью: существуют «дерево вообще», «человек вообще» и т. п. отдельно от единичных вещей, как их духовные сущности, прообразы; именно они порождают единичные вещи, их первичные образования, которые затем, так сказать, тиражируются. Позиция же представителей номинализма заключалась в обосновании тезиса «Универсалии суть имена после вещей». Реальны лишь единичные вещи, например конкретные деревья, люди, а «дерево вообще» или «человек вообще» — это лишь слова или названия, которые обобщают в род единичные предметы. Общие понятия, считали умеренные номиналисты, отражают сходные черты в единичных ве-

шах. К виднейшим реалистам относились Иоанн Скот Эриугена (810—877), Ансельм Кентерберийский (1033—1109), Гильом из Шампо (ум. 1120) и др. Наиболее яркими представителями номинализма были Иоанн Росцелин (1050—1120), Дуне Скот (1266—1308), Уильям Оккам (ок. 1285—1349). Было еще третье направление в решении данной проблемы, и оно связано, прежде всего, с точкой зрения Пьера Абеляра (1079—1142). По его убеждению, универсалии не слова и не реально существующие вещи, а понятия, которые выражают общее в единичных вещах; понятия отражают общую родовую сущность, свойственную множеству вещей, но само это общее существует иначе, чем единичные предметы.

**Иоанн Скот Эриугена** — средневековый философ, крупнейший представитель неоплатонизма, стоявший у истоков средневекового реализма. Ирландец по происхождению, значительную часть своей творческой жизни он провел при французском королевском дворе, где руководил придворной школой. Особо известны его труды «О божественном предопределении» (840) и «О разделении природы» (вероятно, 862—866).

Эриугена является создателем философско-теологического синтеза. Доказывая верховную роль божества в жизни человека и всей природы, он считал, что человеческий разум и вера вполне совместимы, что между откровением и разумом нет противоречий. Важнейшей задачей человеческого разума он считал толкование Священного Писания. Таким образом, он стремился укрепить авторитет церкви и религии путем их обоснования разумом. Средство этого он видел в применении диалектики, которая, по его мнению, опирается на деления, определения, доказательства и аналитику. В ходе «диалектического» исследования человеку раскрывается смысл Бога.

В своей главной книге «О разделении природы» Эриугена подразделяет природу на четыре ступени, или фазы:

1) природа выступает как нетворимая, но творящая — это Бог как творец всего сущего и основа мирового процесса;

2) природа творимая и творящая — это сын Бога, или Логос, божественный ум, посредник между Богом и миром;

3) на этой ступени природа творимая и нетворящая — мир, существующий в пространстве и времени, мир конкретных, чувственно воспринимаемых объективных предметов, среди которых живет человек;

4) на четвертой ступени природа выступает как нетворимая и нетворящая — это тот же Бог, но уже как конец и цель всех вещей.

Будучи идеалистом, Эриугена признавал Бога и его идеи сутью мира, природные же вещи — явлениями, зависимыми от божест-

венного мира, представляющими собой лишь идеальное восприятие, мысль о величине, форме, тяжести тела и т. д.

В своем учении о познании Эриугена считал, что общее важнейшее единичного, оно предшествует единичному как его основа, т. е. общее должно пониматься как сущность вещи. Роды и виды бытия одновременно являются и понятиями ума. И роды, и виды, и понятия выражаются посредством слов. Эриугена подчеркивал решающую роль понятий в познавательной деятельности, в умении философски мыслящего человека различать уровни общих понятий, роды и виды и четко отличать их от индивидуальных понятий.

В системе Эриугены значительное место занимало учение о человеке. Человек — это особый мир, в котором воспроизводятся те же ступени развития всей природы (здесь у Эриугены теоцентризм переплетается с антропоцентризмом). Смелое в свою эпоху стремление максимально подчеркнуть ценность и роль человека в противоположность господствующей тогда крайне реакционной религиозно-феодалной идеологии, подчеркивающей ничтожность человеческого существования, делает честь этому философу.

В 1210 г., более чем через 300 лет после смерти Эриугены, его учение было осуждено церковью как еретическое, а в 1225 г. его книга «О разделении природы» была предана сожжению.

Центральной фигурой схоластической философии в Западной Европе был **Фома Аквинский** (1225—1274). Томазо (Фома) Аквинский родился в семье графа на юге Италии близ местечка Аквино (отсюда — «Аквинский», *Tommaso d'Aquino* — «Фома Аквинат»). С пяти лет обучался в монастыре бенедиктинцев, а с 1239 г. — в Неаполитанском университете. В 1244 г. стал монахом доминиканского ордена и продолжил учебу в Парижском университете. После пребывания в Кёльне, где помогал налаживать преподавание теологии, — вновь в Парижском университете; здесь становится магистром теологии. Читал лекции по теологии, профессор. В 1259 г. отозван папой в Рим, преподавал в разных городах Италии. Вернулся в Парижский университет. Занимался научной деятельностью. Вел борьбу с противниками ортодоксальной доктрины. По прямому заданию папской курии написал ряд трудов. Одной из его задач было изучение Аристотеля с целью приспособления его взглядов к правоверному католицизму (с сочинениями Аристотеля он познакомился, будучи в крестовом походе на Востоке); такое поручение — работу над наследием Аристотеля — он получил еще в 1259 г. Фома Аквинский завершает в 1273 г. свой грандиозный труд «Сумма теологии» («суммой» тогда называли итоговые энциклопедические сочинения). С 1272 г. возвращается в Италию, преподает теологию в Неаполитанском

университете. Умер в 1274 г. Причислен к лику святых в 1323 г., позднее признан одним из «учителей церкви» (1567). Помимо отмеченного сочинения, Фома Аквинский написал множество других, среди них — «О существовании и сущности», «О единстве разума против аверроистов», «Сумма истины католической веры против язычников» и др. Он провел большую работу по комментированию текстов Библии, трудов Аристотеля, Боэция, Прокла и других философов.

Среди проблем, которые привлекли его внимание, была проблема соотношения философии и теологии. Он считал, что по своему предмету философия и теология фактически не различаются: обе они имеют предметом Бога и то, что он создает; только теология идет от Бога к природе, а философия — от природы к Богу. Они отличаются друг от друга прежде всего методом, средством его постижения: философия (а сюда относились тогда и научные знания о природе) опирается на опыт и разум, а теология — на веру. Но между ними нет отношений полной взаимной дополнительности; некоторые положения теологии, принимаемые на веру, могут быть обоснованы разумом, философией, но многие истины не поддаются рациональному обоснованию, например догмат о существовании сверхприродного Бога в качестве единого существа и одновременно в трех лицах. Фома Аквинский полагает, что не разум должен направлять веру, но, наоборот, вера должна определять пути движения разума, а философия должна служить теологии. Вера не иррациональна, не противоразумна. Она трансрациональна, сверхразумна. Разуму просто недоступно то, на что способна вера. Между разумом и верой, между философией и теологией могут быть противоречия, но во всех таких случаях следует отдавать предпочтение теологии и вере. «Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от Бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам, подобно тому как теория архитектуры прибегает к служебным дисциплинам или теория государства прибегает к науке военного дела. И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, проистекает не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Сумма теологии // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 2. М. 1969. С. 827.

Другая проблема, которая находилась в фокусе внимания Фомы Аквинского, — это проблема существования Творца мира и человека. Кстати, с точки зрения Фомы Аквинского бытие Бога постигается и верой, и разумом. Недостаточно сослаться только на то, что каждый верующий принимает Бога интуитивно. Философия и теология разрабатывают совместно свои доказательства существования Бога.

Аквинат выдвигает пять доводов (или «способов», «путей») в подтверждение положения о существовании Бога. Первый довод можно назвать «кинетическим». Все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное. Так как ничто не может быть одновременно само по себе и движущим, и движимым без постороннего вмешательства, то приходится признать, что существует Перводвигатель, т. е. Бог. Второй довод — «каузально-финитный». Все, что мы видим, с чем соприкасаемся, есть следствие чего-то, что породило это нечто, т. е. все имеет свою причину. Но и эти причины имеют свою причину. Должна быть главная причина — Первопричина, а это и есть Бог. Третий довод исходит из понятий возможности и необходимости. Для конкретных вещей возможно и необходимо небытие. Но если для всего возможно небытие, тогда небытие уже было бы. На самом деле есть именно бытие, и оно необходимо. Высшая необходимость — Бог. Четвертый довод основывается на наблюдении различных степеней, имеющих в вещах, — более (или менее) совершенных, более (или менее) благородных и т. п. Должна быть высшая степень, или сущность, выступающая для всех сущностей причиной всяческого совершенства, блага и т. п. Этим мерилom всех степеней, или эталоном, и является Бог. Пятый довод (его можно назвать «телеологическим») связан с целью, целесообразностью. Множество тел природы наделены целью. «Они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Поскольку же сами они лишены разума, они могут подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто, одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, — заключает Фома Аквинский, — есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем Богом»<sup>1</sup>.

В онтологии Фома Аквинский принимает аристотелевскую концепцию формы и материи, приспособлявая ее, как, впрочем, и многие другие трактовки проблем Аристотелем, к задачам обоснования догматов христианской религии. Для него все предметы природы есть единство формы и материи; материя пассивна, фор-

Сумма теологии // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 831.

ма активна. Есть бестелесные формы — ангелы. Самой высшей и самой совершенной формой выступает Бог; Он есть существо чисто духовное.

Рассматривая проблему соотношения общего и единичного (проблему «универсалий»), Аквинат выдвигает своеобразное ее решение. Общее, утверждает он в соответствии с позицией Аристотеля, содержится в единичных вещах, составляя, таким образом, их сущность. Далее. Это общее извлекается отсюда человеческим умом и поэтому наличествует в нем уже после вещей (это — мысленная универсалия). Третья разновидность существования универсалий — до вещей. Здесь Фома Аквинский отходит от Аристотеля, признав по существу независимый от природного мира платоновский мир идей. Итак, согласно Фоме Аквинскому, общее существует до вещей, в вещах и **после** вещей. В споре номиналистов и реалистов это была позиция умеренного реализма.

**Йоганн Майстер Экхарт** (1260—1327 или 1328) — немецкий философ и теософ, представитель мистического пантеизма. Главный его труд — «Проповеди и рассуждения» — сохранился большей частью в записях учеников.

Единство Бога и человека является в теологии Экхарта философским принципом и конечной целью религиозной жизни человека, ее смыслом. Ни одна вещь, в которой Бог всегда наличен, не сознает его присутствия. Это дано только человеку, точнее, тому «внутреннему человеку», который и есть его душа. Экхарт провозглашает тождественность Бога с глубинами человеческого духа. Сущность человеческой мысли и Божьей — одна. «Божья глубина — моя глубина. И моя глубина — Божья глубина»<sup>1</sup>. В этом отождествлении и заключается самая суть его мистического пантеизма. Божество для Экхарта — абсолют, совершенно непознаваемый, «этот бездонный колодец божественного Ничто»<sup>2</sup>.

Бог есть чистое бытие, Первоединство, безличный и бескачественный абсолют. Сущность Бога состоит из идей. Бог мыслит себя в человеке. Деятельность разума — промысл Бога среди нас; душа располагается между Богом и сотворенной сущностью (телесным началом). Смысл жизни — в познании Бога и возвращении к нему. Постичь безличную Божественность — абсолют возможно лишь на путях истребления в душе личного Бога, вследствие чего человек путем мистической интуиции обретает в себе безличную Божественность. Иначе говоря, в «мистической смерти» эгоистическое «Я» должно умереть, чтобы слиться с любимым

*Майстер Э.* Проповеди и рассуждения. М., 1912. С. 12.

<sup>2</sup> Там же. С. 103.

бесконечным «Я» Божественного. Тогда Бог сможет мыслить себя в человеке.

Экхарт считал, что живое откровение не нуждается в догматах, символах, внешних и формальных предписаниях господствовавшего вероучения. Каждый должен идти к Богу своей дорогой. В 1329 г. 28 положений его учения были осуждены папским распоряжением.

Определенное воздействие оказал Экхарт на некоторых немецких мистиков, чьи идеи, в свою очередь, были использованы Лютером. Экхартовский пантеизм оказал влияние и на Томаса Мюнцера. Собственно философская доктрина Экхарта повлияла на формирование воззрений Николая Кузанского.

**Уильям Оккам** (ок. 1285—1349) — английский философ, логик, теолог, францисканский монах. Оккам выражал новый философский дух, противоположный классической схоластике, отстаивая идею полного размежевания философии и теологии, независимости веры от разума. Государство и церковь, по мнению Оккама, так же несоединимы, как разум и вера. Власть церкви должна быть отделена от политической власти. Не случайно Оккама считали ранним предшественником Реформации. В связи с обвинениями в ереси Оккам подвергался гонениям со стороны папской церкви.

С его точки зрения, уровень разумного, основанного на логике, и уровень просветленной, ориентированной на мораль веры асимметричны, между ними не различия, а пропасть.

Истины веры не самоочевидны, т. е. не могут быть доказаны, а принимаются, находятся за пределами разума. Но теологические положения несомненно истинны, поскольку их источник — Откровение. Вера, ищущая подкрепления в разумных аргументах, — ненастоящая вера. Так же и разум, делающий критерием истины веру и ее постулаты, бессмыслен. Значит, решает Оккам, вера и разум имеют разные сферы приложения, должны быть заняты разными предметами, они не пересекаются и не противоречат друг другу. «Верю и понимаю» — лозунг Оккама в решении данной проблемы.

В основе человеческого знания, по Оккаму, лежат представления, которые являются знаками вещей. Общее — это знаки многих вещей, реального существования общее не имеет. И в мысли общее существует не само по себе, не как некая сущность, а как понятие. Понятие — результат абстракции, которая происходит в нашей мысли не произвольно, но на основании сходства между нашими восприятиями и понятиями. Одни понятия являются знаками вещей, другие — знаками понятий, слов, т. е. знаками знаков. Общие понятия являются всего лишь знаками, копиями еди-



ничных реальных вещей. Логику Оккам определял как науку о знаках. Чтоб достигнуть знания, нужно в понятиях точно выразить характер вещей.

Оккам считал, что в сфере разума следует стремиться находить наиболее простые и точные объяснения. Этот принцип афористически излагается следующим образом: «Без необходимости не следует утверждать многого» или «То, что можно объяснить посредством меньшего, не следует выражать посредством большего»; наконец, наиболее распространенная формула — «Не следует умножать сущность сверх необходимости» — получила в истории философии наименование «бритвы Оккама». «Бритва» призывает отсекал все, что усложняет и запутывает объяснение, доказательство, диалог, — она формулирует принцип экономии мышления.

Оккам развивает свое учение гносеологии о двух разновидностях знания: первое — знание интуитивное, оно означает наглядное и включает в себя как ощущение, так и его внутреннее переживание; второе — абстрагированное знание. Это общее знание можно постичь и в душе (тогда оно будет равно интуитивному), но главный смысл абстрагированного знания определяется тем, что оно относится ко множеству единичных вещей, и здесь наиболее очевиден его концептуалистический смысл.

Основные труды Оккама — комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, комментарии к «Физике» Аристотеля, «Трактат о таинствах», «Об истолковании», «Распорядок», основной труд — «Сумма всей логики».

Труды Оккама по философии и логике оказали существенное влияние на Ф. Бэкона, Д. Локка, Д. Юма. Реформация использовала идеи У. Оккама в борьбе с Церковью. На него ссылался М. Лютер.

\* \*

Знакомство с философией Средневековья показывает, с одной стороны, культурную преемственность эпох (античности и рассматриваемого периода истории), с другой стороны, их различие, качественно новое состояние средневекового философствования. Один из выводов таков: нельзя недооценивать философскую мысль этого времени. Английский историк философии Ф. Ч. Коплстон, тщательно проанализировавший труды большого числа философов Средних веков, пишет следующее: «Невзирая на то, в чем некоторые люди увидели бы неудачные метафизические экскурсии, средневековые философы в определенных отношениях были несомненно трезвыми мыслителями, склонными к логическому рассуждению и уверенными, что мы способны познавать реальный мир и что мы не замкнуты в круге своих собственных идей. Правда, некоторые исследователи усматривают в средневе-

ковой философии отсутствие жгучего интереса к вопросам, касающимся смысла жизни и человеческой судьбы. Вся она кажется очень сухой и академичной. Однако необходимо помнить, что в Средние века люди искали ответа на подобные вопросы не в философии... Когда философия стала на собственные ноги, по крайней мере некоторые философы должны были, естественно, обратить свой взор на те вопросы, на которые ранее давался ответ в рамках теологии... Тщетно было бы ожидать, что христианские теологи — такие, как Аквинат, Скот и Оккам, — обратятся к философии в поисках ответов на вопросы, на которые, как они были уверены, можно ответить только в сфере откровения и теологии. Мы должны рассматривать средневековую философию в ее историческом контексте, не ожидая от нее того, чего она не обещала»<sup>1</sup>.

## ГЛАВА 111

# ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

По времени эпоха европейского Возрождения, или Ренессанса, охватывает вторую половину XIV в. и XV—XVI столетия (Италия) и с конца XV до начала XVII столетия (в других странах Западной Европы). Эта эпоха характеризуется переходом от культуры Средневековья с доминировавшей в ней церковной идеологией к постепенному преодолению духовной диктатуры церкви (хотя в разных странах в различной степени) и утверждению примата светской, в основном секуляризованной, освобождающейся от церковного диктата культуры. Эта культура, имевшая в своей основе начальный период перехода к капиталистическим товарным отношениям, не могла не сочетать в себе черты Средневековья и нового нарождающегося общества. Она характеризовалась значительным подъемом в области литературы, искусства, философии и науки. Менялась ориентация культуры — от религиозной картины мира до пантеистической, порой научной. Секуляризованный взгляд на мир, правда, еще только освобождавшийся от церковных, религиозных представлений, все больше ориентировался на достижение достойной жизни индивида на Земле, на его свободное духовное развитие. Все чаще подвергались критике религиозные догмы, связанные с потусторонним миром (с «раем» и «адам»). Необходимость в новом подходе к оценке жизни человека привела в конце концов к стремлению возродить, восстановить культурные ценности, господствовавшие когда-то, а именно — в греко-римской культуре (отсюда — «Возрождение»).

Италия, особенно Флоренция, была одним из самых крупных экономических и торговых центров Европы. В ней появились мануфактуры, в том числе текстильные, заменившие малопроизводительный труд ремесленников на труд наемных рабочих. Бурно развивалось ростовщичество, а своим капиталом флорентийские банкиры обслуживали даже правителей экономически состоятельных стран (в том числе Англии). В Италии усиливается рост средневековых городов, меняется их облик.

По всей Европе (за редким исключением) происходил процесс становления самостоятельных наций. Этот факт, как и первые крестьянские восстания (а они развертывались под религиозным флагом), подтачивал господство феодалов. Применение пороха не только влияло на рост производства в угледобыче, металлургии

центра Европы, но и вело к потере значения для феодалов рыцарства и уменьшению числа междоусобных войн.

Укреплялись факторы, способствующие расширению культурного и торгового обмена между городами и формирующимися нациями.

Широкое использование компаса вывело торговлю далеко за пределы Средиземноморья. Были открыты пути в Северную Америку, Индию, Бразилию, во многие другие страны. К Италии прибавились новые страны Европы, становившиеся признанными экономическими центрами расширяющегося мира.

Был изобретен печатный станок (1525); книгопечатание дало мощный импульс развитию культуры и науки.

Выдающиеся ученые Н. Коперник и Г. Галилей открыли новые горизонты мировидения. Н. Коперник доказал гелиоцентризм, опровергнув догму о неподвижных небесных сферах. Г. Галилей убедил в существовании пятен на Солнце, их движении и отсутствии неподвижности Солнца. Все эти идеи прокладывали путь научной космологии, хотя они еще долго сосуществовали с представлением о Боге.

Возник и укрепился **пантеизм** — отождествление Бога и природы. Пантеизм означал уже отход от религиозной веры в сотворение Богом природы и в управление им природными процессами, хотя и не разрывал еще окончательно с религией.

Помимо пантеизма, философию эпохи Возрождения характеризует появление и укрепление такой ее черты, как **антропоцентризм**.

Изменяющиеся исторические условия, которые в конечном счете были связаны с подрывом господства власти феодалов и идеологического диктата церкви, вели к наполнению культуры новым содержанием и измененной целью — ею стал человек (человеческое, человечность). Важнейшими ценностями становились земная жизнь человека, всестороннее развитие личности индивида, полнота ощущений им природы, человеческое счастье, любовь. Достижение гармонии в земной жизни становилось смыслом жизни человека.

В этот исторический период меняется общая ориентация философии и стиль философствования. На первый план выходит проблема человека, определившая гуманистическую направленность философии.

Одними из первых провозвестников такого гуманистического направления эпохи Возрождения были мыслители и поэты **Данте Алигьери** (1265—1321) и **Франческо Петрарка** (1304—1374).

**Данте Алигьери** — гуманист мирового значения, автор прославленной поэмы «Божественная комедия». Ему принадлежат

также трактаты «Пир», «Монархия», поэтико-прозаическое философское произведение «Новая жизнь» и др. На его философские воззрения оказали влияние Аристотель, Фома Аквинский, отчасти — неоплатонизм, стоицизм, арабская философия. Ф. Энгельс назвал Данте последним поэтом Средневековья и первым поэтом Нового времени.

Данте был противником мирской власти церкви, сторонником объединения Италии, которое он связывал с необходимостью единства человечества. Политическим идеалом Данте было единое светское государство, гарантирующее гражданам законность и мир, решения же монарха должны, по его мнению, основываться на советах философа. Философия для Данте — это прежде всего этика, а смыслом бытия является любовь («движущая Солнце и другие светила»). Целью науки является достижение счастья посредством воспитания мудрости, справедливости, мужества. Данте верил в познаваемость мира, он был убежден, что человеческий разум всегда дойдет до Правды, — «иначе все стремления ничтожны».

В своих произведениях, особенно в «Божественной комедии», Данте проводит идею двойкой доли человека, предназначенного не только к «вечной», посмертной, жизни, — не меньшую ценность представляет его реальная, земная жизнь. На фоне огромного количества действующих лиц, многообразия сюжетов, религиозных и философских рассуждений главное, что делает «Комедию» воистину гуманистическим произведением — это интерес автора к человеку, его утверждение, что «из всех проявлений божественной мудрости человек — величайшее чудо»<sup>1</sup>. Центральным образом поэзии Данте является фигура Беатриче. Хотя она и имеет реальный прообраз, для поэтики Данте это символ, воплощение абсолютной красоты и женственности («В ее красе — предел природных сил»).

**Франческо Петрарка** — продолжатель гуманистической линии Данте Алигьери. Круг его интересов обширен: он философ-моралист, историк, этнограф, географ. Его перу принадлежит большое количество произведений разных жанров — сонеты, баллады, трактаты, памфлеты, письма и т. д. («Книга песен», «Африка», «О достопамятных вещах», «Письма без адреса», «Письма к потомкам» и др.).

Верующий христианин, он выступал против нравственного упадка папской курии, бескомпромиссно отвергал бесполезную для человека схоластическую ученость, как иллюзорную. Испыты-

вая интерес и любовь к классической древности, античным авторам, перестал видеть в античной культуре служанку богословия: он увидел в ней самое главное, что его влекло, — живой интерес к человеку и окружающему миру; он раскрывал внутренний мир человека, его мысли и страдания. Теория личных достоинств человека стала краеугольным камнем его гуманистической лирики. Достоинство не связывается с происхождением человека — «лишь бы он заслужил его своей жизнью». Неодолимая тяга к реальному, земному, человеческому делала его врагом схоластической философии. Если в Средние века путь от человека вел к Богу, то у Петрарки все пути вели к человеку. Он очень высоко ставил свободу мысли, творчество. «Нет выше свободы, чем свобода суждения», — утверждал он.

Настоящая слава пришла к нему как к автору лирических стихов, посвященных Лауре. «Книга песен» — исповедь Петрарки о любви к красивой замужней женщине. В отличие от средневековых традиций прекрасная дама была вполне земной женщиной и вызывала у автора песен вполне земные чувства. Однако это прежде всего было картиной различных переживаний самого Петрарки, отражением его душевного мира. В «Книгу песен» включены также патриотические стихи — канцона «Моя Италия». В России Петрарка был уже хорошо известен в XIX в. Его высоко ценили А. С. Пушкин, К. Н. Батюшков, В. Г. Белинский, И. А. Бунин, В. Я. Брюсов и др.

Крупным представителем Возрождения был **Эразм Роттердамский** (1469—1536) — нидерландский философ, филолог, педагог, ученый-гуманист. Его перу, помимо сатирических литературных произведений, принадлежит ряд философских работ — «Оружие христианского воина», «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли», «Послание к Паулю Вольцу», «Книга антиварваров», «Разговоры запросто» и др., а также знаменитая «Похвала Глупости» — ядовитая сатира почти на все сословия и институты средневековой феодальной Европы.

Французский просветитель Пьер Бейль называл Эразма Иоанном Крестителем Реформации, а Вильгельм Дильтей — Вольгером XVI в.

Личности Эразма Роттердамского, не приемлющей никакого насилия, догматизма, мистики, претили средневековые формы жизни, религии, нравственности. Отрицая и высмеивая внешнюю религиозность суеверия, церковную коррупцию, наукообразную доктрину теологов, он отстаивал идеи реставрации «евангельской чистоты» первоначального христианства, которое считал «религией сердца». Он издал переведенный с греческого на латинский язык текст Нового Завета и, применив метод филологической

и исторической критики, дал ему новое толкование. «Именно такое «очеловеченное» христианство, возрожденная и усвоенная античная мудрость вместе с новой гуманистической светской культурой должны были, по мнению Эразма, стать источником идейного и нравственного обновления европейского общества...»<sup>1</sup>. Эразм Роттердамский мечтал пробудить человеческое в человеке, способствовать созданию гармонического человеческого общества путем просвещения и приобщения к гуманистической этике и науке. «Человеческое значит для него больше, чем божественное», — говорил об Эразме Мартин Лютер.

Сущность мировоззрения Эразма Роттердамского глубоко моральная, этическая. Опираясь на моральный опыт человечества от античности до своих дней, он сформулировал ряд этических принципов и ценностей, вполне актуальных и поныне. Главный из них — «ничего сверх меры», требующий от человека разумного самоограничения, преодоления различных соблазнов. По его мнению, врожденные способности человека могут быть реализованы только через напряженный труд, который, по Эразму, является первостепенной моральной ценностью.

Эразма Роттердамского можно считать первым европейским теоретиком пацифизма — в войне он видел проклятие человечества, первопричину всех его бед, гибели всего прекрасного и полезного. Ответственность за войну он возлагал на власть имущих и считал, что она ведется «подонками общества».

Эразм Роттердамский критиковал схоластическую псевдонаучность, где рассудок поставлен на службу вере, и считал, что все многообразие человеческих интересов нельзя свести только к одному отвлеченному знанию, оторванному от жизни. Он ратовал за новую, гуманитарную науку, воспринимающую весь широкий спектр идей, на котором только и может зиждиться подлинная цивилизация. Эразм — сторонник диалектического подхода к миру, «согласно которому все вещи сами по себе противоречивы, а односторонность отвлеченного принципа убивает все живое, так как не мирится с многообразием жизни. Поэтому всякая истина конкретна»<sup>2</sup>.

В лице Эразма Роттердамского мы чтим выдающегося ученого-гуманиста, еще в темную эпоху феодализма заложившего традиции вольномыслия, интеллектуализма, гуманизированной науки и этики, миролюбивой политики.

*Субботин А. Л.* Наследие Эразма // От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела. М., 1969.

<sup>1</sup> Краткий философский словарь. М., 2001. С. 468.

Значителен был подъем науки эпохи Возрождения, особенно со времени выступления на этом поприще **Леонардо да Винчи** (1452—1519). Это был не только ученый, инженер, но также выдающийся художник, один из величайших деятелей культуры того времени. За его изобретениями и открытиями последовало множество крупнейших достижений науки, связанных с именами **Н.Коперника** (1473—1543), **Г.Галилея** (1564—1642), **И.Кеплера** (1571—1630) и других ученых. Их открытия наносили ощутимый удар по религиозной картине мира и подрывали авторитет церкви.

В этом же отношении большое мировоззренческое значение имели философские и космологические идеи последователя Н. Коперника итальянского мыслителя **Д. Бруно** (1548—1600). Его основные сочинения — «О причине, начале и едином» (1584), «О бесконечности, вселенной и мирах» (1584). За свои философские идеи, опиравшиеся на данные естественных наук, он был сожжен на костре в Риме.

Эпоха Возрождения дала миру многих замечательных философов, таких, как Б. Телезио, Д. Д. Кампанелла, Пьеро Помпонаци, Ф. Патрици, Н. Кузанский и др.

**Николай Кузанский** (1401—1464) был священнослужителем, с 1448 г. — в звании кардинала. Еще в юности он увлекался математикой, астрономией, географией и другими науками. Этот интерес у него сохранился до конца жизни и отразился на его мировоззрении, полностью не укладывавшемся в религиозные представления. Им написано значительное число философских работ («Об ученом незнании», «О предположениях», «О бытии — возможности», «Об охоте за мудростью», «О вершине созерцания» и др.). Он стремился выяснить вопрос об отношении между Богом и миром, о способах познания Абсолюта. Его философские размышления сыграли значительную роль в преодолении многих догматов церкви и в критике господствовавшей тогда схоластики.

Н. Кузанский стоял на позиции пантеизма, отстаивая тезис «Творец и творение суть одно и то же». Его пантеизм, между прочим, отличался от той его разновидности, которая полностью отождествляла Бога и природу. Он полагал, что Бог есть нечто более совершенное по сравнению с природой, являясь ее разумным основанием. В результате Бог как бы отодвигался от множества природных явлений. Н. Кузанский признавал идею взаимосвязи всего сущего, разрабатывал учение о совпадении противоположностей, утверждал, что мир «свертывается» в Боге, а Бог «развертывается» в мире. Он отстаивал положение о совпадении абсолютного максимума и абсолютного минимума. Признавая бесконечность абсолютного максимума, тем самым порывал с догматом о пространственной и временной конечности мира.



По убеждению Н. Кузанского, человек обладает тремя видами ума (тремя способностями): чувством (т. е. ощущением плюс воображением), рассудком и разумом. Разум — высшая познавательная способность человека. Но эту способность он трактовал своеобразно: разум не может ничего постигнуть, чего не было бы уже в нем самом в сокращенном, ограниченном состоянии. Извлечь противоположности из сущности помогает интуиция, а представить их в единстве — диалектика и математика. Н. Кузанский был сторонником научного постижения природы. Он считал, что разум постигает глубины предметов, но истина при этом не может быть завершенной, окончательной (под истиной понимал абсолютную, исчерпывающую истину). Он писал: «Наш разум... никогда не постигает истину так точно, чтобы не мог постигать ее все точнее без конца, и относится к истине, как многоугольник к кругу: будучи вписан в круг, он тем ему подобнее, чем больше углов он имеет, но даже при умножении своих углов до бесконечности он никогда не равен кругу, если не разрешится в тождество с ним»<sup>1</sup>. Н. Кузанский указывал на ограниченность рассудка, не связанного с разумом, критиковал догматическую схоластику, не выходящую за пределы догматического рассудка; в этой связи он высоко оценивал познавательное значение опыта и эксперимента в познании природных явлений.

Большой вклад в критику догматической схоластики внес французский философ и писатель-гуманист эпохи Возрождения **Мишель Монтень** (1533—1592). Признавая Бога-Творца и считая атеизм «протиестественным учением», он в то же время обосновывал веру в разум (хотя и отмечал некоторую его слабость). Он противопоставлял схоластике и отвлеченной философии того времени здравый смысл и «естественный ум». Отстаивал права «живой философии», вобравшей античную мудрость руководить человеком и «свободным» познанием природы. В качестве главного положения новой философии выдвигал требование сомнения: «философствовать, — подчеркивал он, — значит сомневаться». Сомнение, по его представлению, способно оградить философское размышление от догматизма и ненаучных наслоений. «Мы, — писал М. Монтень, — умеем сказать с важным видом: «Так говорит Цицерон», или «Таково учение Платона о нравственности», или «Вот подлинные слова Аристотеля». Ну, а мы-то сами, что мы скажем от своего имени? Каковы наши собственные суждения? Каковы наши поступки? А то ведь это мог бы сказать и по-

<sup>1</sup> Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 53.

пугай»<sup>1</sup>. М. Монтень призывал высоко ценить самостоятельность размышлений и не идти слепо за авторитетами. Иначе философствование будет пустым, не дающим новых результатов. Глубокий смысл в этой связи заложен в его замечании: «Мы опираемся на чужие руки с такой силой, что в конце концов обессилеваем»<sup>2</sup>. В любой науке невозможно достигать нового, не сомневаясь.

Основное произведение М. Монтеня — «Опыты» — было запрещено Ватиканом.

Одним из крупнейших философов Нового времени был **Фрэнсис Бэкон** (1561—1626). В разработке своей философии он опирался на достижения прежней натурфилософии и результаты опытных наук. Ф. Бэкон увидел противоречие между схоластикой перипатетиков и методологическим основанием развивающегося естествознания. Он был первым, кто поставил перед собой цель создать научный метод.

Предметом философии, по Бэкону, являются Бог, природа и человек. Философия, ориентирующаяся на науку, концентрирует внимание на природе (богословие, с его точки зрения, остается за пределами науки); задача «естественной философии» — познать единство природы, дать «копию Вселенной».

Философы делятся на три группы. Одних можно сравнить с пауками, которые ткут паутину своей системы лишь из индивидуального сознания; их представления и утверждения не подтверждаются опытом. Вторые могут быть уподоблены муравьям: они собирают в свой философский муравейник все, что встречается им на пути; это грубые эмпирики. Истинный философ подобен пчеле, которая облетает цветы, собирает различные соки и перерабатывает их в мед; иначе говоря, подлинный философ должен перерабатывать в своем мышлении данные опыта и восходить к предельным обобщениям.

Не отвергая значения дедукции в получении нового знания, Ф. Бэкон выдвигал на передний план индуктивный метод научного познания, опирающийся на результаты эксперимента.

По мнению Ф. Бэкона, исследованию природы и развитию философии мешают заблуждения, предрассудки, познавательные «идолы» (*idolum* — призрак, видение). Имеются «идолы» четырех родов. «Идолы рода» коренятся в самой природе человека. Индивид, например, склонен считать, что чувства человека есть мера всех вещей, он проводит аналогии с самим собой, а не основывает

<sup>1</sup> Опыты. М.-Л., 1958. Кн. 1. С. 175.

Там же. С. 176.

свои заключения о вещах на «аналогиях мира» (так, человек вносит цель во все предметы природы). «Ум человека, — отмечал Бэкон, — уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде»<sup>1</sup>. «Идолы пещеры» обусловлены индивидуальным жизненным опытом — узостью («пещерностью») этого опыта; в этом опыте и ошибки, почерпнутые из книг, и основанные на заблуждениях других людей. «Идолы площади» возникают в результате принятия слов «толпой», при «взаимной связанности» людей, когда слова либо имеют разный смысл, либо обозначают несуществующие вещи; включаясь в язык исследователя, они мешают достижению истины. Четвертый род «идолов» — «идолы театра». Это те или иные философские творения, гипотезы ученых, многие начала и аксиомы наук; они созданы как бы для театрального представления, для «комедии» (игра в вымышленные искусственные миры). Необходимо уметь распознавать все эти «идолы» и преодолевать их. Построение понятий «через истинную индукцию, — утверждал Ф. Бэкон, — есть, несомненно, подлинное средство для того, чтобы подавить и изгнать идолов»<sup>2</sup>.

XVII и XVIII столетия характеризуются широкой разработкой методологической стороны философии и наук о природе. Это направление научной и философской мысли представлено основателем новейшего рационализма в философии Р. Декартом и основоположником классической механики И. Ньютоном.

**Рене Декарт** (*Renatus Cartesius*) (1596—1650) — французский философ и естествоиспытатель. Автор ряда философских произведений — «Метафизические размышления о первой философии», «Рассуждения о методе», «Начала философии», «Страсти души» и др. Отправным пунктом его философии было сомнение. Он принимает в качестве исходного требование во всем сомневаться: в традиционных мнениях, в истинности чувственного познания. Несомненным остается для него лишь факт сомнения как способа мышления; его вывод — «Я мыслю, следовательно, я существую» («*Cogito ergo sum*»). На основании этого, считает Декарт, я снова приобретаю доверие к разуму. Опираясь на это положение, я прихожу к представлению о существовании Бога и протяженного телесного мира. Бог есть несозданная субстанция, мышление и протяженность — созданные субстанции. Декарт явился одним из крупнейших рационалистов. Его дедуктивный метод (вспомним: у Ф. Бэкона был разработан метод индукции) должен был вопло-

<sup>1</sup> Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1978. С. 18.

Там же.

тяться в рационализованном естествознании, особенно в математике. Декарт разработал механистическо-материалистическую картину мира. Материя, с его точки зрения, есть делимая субстанция (она — предмет изучения физики), имеется в мире еще неделимая субстанция — ум (предмет изучения метафизики); итак, природа и дух — две субстанции. В пределе, в индивиде они связаны посредством шишковидной железы. Человек познает мертвые объекты и конструирует из них необходимые ему предметы. Весь мир представляет собой гигантскую систему тонко сконструированных машин (растения для Декарта, такие же механизмы, как и часы).

**Джон Локк** (1632—1704) — английский философ, экономист, психолог. Главные его сочинения — «Опыт о человеческом разуме», «Об управлении разумом», «Элементы натуральной философии», «Опыты о законе природы», «Два трактата о правлении», «Мысли о воспитании». Локк — один из крупнейших представителей эмпиризма, руководствовавшихся установкой «Нет ничего в мышлении, чего раньше не было бы в опыте».

По Локку, не существует врожденных идей, в том числе идеи Бога. Все идеи формируются из опыта — из внешнего (ощущения) и внутреннего (рефлексии). Простые идеи возбуждаются в уме первичными качествами тел — это протяженность, фигура, плотность, движение. Вторичные качества не сходны с самими свойствами тел (цвет, звук, запах, вкус). Но и первичные, и вторичные качества, несмотря на значительное воздействие индивида на характер вторичных качеств, являются объективными. Идеи, приобретенные из опыта, не являются сами по себе знанием, а только материалом для знания. Таковым идеи становятся только после переработки их рассудком в абстракции. Посредством этой абстрагирующей деятельности простые идеи преобразуются в сложные. Имеются идеи реальные и фантастические, адекватные своим прообразам и неадекватные. Знание является истинным постольку, поскольку идеи адекватны действительности. Познание подразделяется Локком на интуитивное, демонстративное и сенситивное (существование единичных вещей).

Общеполитическая позиция Локка близка деизму. В общеполитических вопросах разрабатывал идейную доктрину либерализма.

**Томас Гоббс** (1588—1679) — английский философ, развивавший учение механистического материализма, теоретик общества и государства. Его основные сочинения — трилогия «Основы философии» (1640—1658), «Элементы законов, естественных и политических» (1640), «Левиафан, или Материя, форма и власть госу-

дарства церковного и гражданского» (1651), «О свободе и необходимости» (1654), «О человеке» (1658) и др.

Свое учение Гоббс называет первой философией или просто физикой. Мир, по Гоббсу, — это огромная совокупность единичных тел, подчиненных законам механического движения. К движениям Гоббс сводил также духовную жизнь человека и животных. Признавая материальные тела в качестве единой субстанции, Гоббс отрицал и субстанциональное бытие человеческой души.

Философия, считал Гоббс, призвана постигать явления и следствия из их причин и, в свою очередь, с помощью умозаключений познавать причины из наблюдаемых следствий. Теория познания Гоббса строилась на принципах сенсуализма. Опыт дает лишь смутное, хаотичное «вероятное» знание, достоверное же человек получает на рациональном уровне. В «Новейшем философском словаре»<sup>1</sup> так раскрывается процесс познания по Гоббсу: «Познание вырастает из ощущений... Чтобы не тиражировать уже единожды осуществленный опыт относительно предмета или явления, человек создает «метки», фиксирует их, воспроизводя в нужном случае. Так происходит аккумуляция знаний. Познание становится условным, перманентным процессом. Как существо общественное человек преобразует «метки» в «знаки»: первые имеют значение для нас самих, последние же — для других». Мышление оперирует с «реальностями знаков» — именами. Общие понятия, согласно Гоббсу, — «имена имен».

Выводя все идеи из ощущений, Гоббс развил учение о переработке идей сравнением, сочетанием и разделением.

Гоббс считается классиком политической и правовой мысли, впервые в Новое время разработавшим систематическое учение о государстве и праве, до настоящего времени влияющим на развитие общественной мысли. Государство, по Гоббсу, — «искусственное тело», «механическое чудовище», созданное не по Божьей воле, а по естественным причинам. Оно возникло на основе общественного договора из естественного догосударственного существования, когда люди жили разобщенно и находились в состоянии «войны всех против всех». Государство было учреждено в целях обеспечения всеобщего мира и ограждения личной безопасности. Наилучшей формой государственного правления, убежден Гоббс, является абсолютная монархия, воплощающая неограниченную государственную власть. «Государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем

<sup>1</sup> Минск, 1999. С. 175.

чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты»<sup>1</sup>. Верховная власть абсолютна, но ее действия — не произвол, так как действию законов «суверен подчинен так же, как последний из его подданных»<sup>2</sup>.

Вера в Бога, по Гоббсу, есть плод воображения. «...Ввиду того что все признаки, все плоды религии находятся лишь в человеке, нет никакого основания сомневаться в том, что и имя религии находится лишь в человеке...»<sup>3</sup> Религия выполняет регулятивные функции, религиозный же фанатизм препятствует функционированию государственной машины. В основе нравственности, считает Гоббс, лежит естественный закон человеческой природы — эгоистическое стремление к самосохранению, поэтому нравственные ценности носят относительный характер и определяются их соотношением с благом. Величайшим благом для человека Гоббс считал гражданский мир.

**Барух (Бенедикт) Спиноза** (1632—1677) — нидерландский философ-рационалист. Его общая мировоззренческая ориентация характеризуется как пантеизм (натуралистический пантеизм). Он отрицал понимание Бога как внеприродной личности, выступающей творцом и двигателем природы; по его убеждению, Бог и есть природа, а природа есть Бог. Если бесчисленные единичные предметы и явления находятся в конкретном времени и познаваемы опытным и абстрактным знанием, то божественной субстанции, совпадающей с природой в ее целостности, свойственно пребывать вне времени, она вечна. Можно сравнить его позицию с пониманием субстанции философом-идеалистом Дж. Беркли: субстанция для Беркли была духовной, для Спинозы же она тождественна природе и включала в себя духовность. Спиноза полагал, что вне этой субстанции никакого Духа нет. «Под субстанцией, — писал он, — я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться»<sup>4</sup>. Такое понимание субстанции противостоит понятию Бога как творца природы. Сама субстанция материальна и духовна (пространственна, т. е. протяженна, и имеет второй атрибут — мышление). «Под атрибутом я разумею, — писал Спиноза, — то, что ум представляет

<sup>1</sup> Гоббс Т. Левиафан. М., 2001. С. 119.

Там же. С. 236.

<sup>3</sup> Там же. С. 74.

<sup>4</sup> Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 361.

в субстанции как составляющее ее сущность. Под модусом я разумею состояние субстанции (*Substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое<sup>1</sup>. Субстанция не причина атрибутов и модусов, не их основа; она существует в них и через них, являясь, как мы скажем теперь, их системой и целостным единством. Субстанция самодостаточна. Субстанция есть причина самой себя. «Под причину самого себя (*causa sui*), — подчеркивал он, — я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе как существующею<sup>2</sup>. Отсюда — самодвижение, внутренние взаимодействия субстанции, ее активный, самопроизводящий характер, вечность ее во времени и бесконечность в пространстве. Субстанциальность выражается во взаимосвязи сущности и явления, многообразного и единого, сущности и существования. Спиноза фактически разрушал представление о сверхъестественном начале природы.

В теории познания Спиноза выделял три рода знания: 1) чувственное знание, связанное с воображением; 2) знание, опирающееся на рассудок (образцом такого знания выступает математика); и 3) интуиция; она позволяет уму непосредственно «схватывать» общие понятия, проникать в сущность вещей.

Основные философские труды Спинозы: «Трактат об усовершенствовании интеллекта», «Богословско-политический трактат» и «Этика».

**Готфрид Вильгельм Лейбниц** (1646—1716) — немецкий философ, математик, физик, юрист, языковед. Основные его философские сочинения — «Рассуждение о метафизике», «Новая система природы», «Новые опыты о человеческом разуме», «Теодицея», «Монадология». В течение ряда лет стоял на позициях механистического материализма, но затем, ощущая его недостаточность (материя пассивна), эволюционировал к идеализму, к признанию решающей роли в мире за энергичным духовным началом. В целом его мировоззренческие взгляды оцениваются как объективно-идеалистические, «монадологические». Он полагал, что материя не может быть субстанцией, так как она делима; субстанция же должна быть абсолютно простой и «живой». Весь мир есть множество монад, которые неделимы и духовны, т. е. являются духовной субстанцией. Физический космос есть вторичный мир, мир феноменальный. Монады физически не взаимодей-

<sup>1</sup> Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 361.

<sup>2</sup> Там же.

ствуют друг с другом, но образуют единый движущийся мир. Монады — духовные, более или менее сознательные субстанции. Их действующие силы заключаются в представлениях; различие монад состоит в различии их представлений. Минералы и растения — как бы спящие монады с бессознательными представлениями. Души животных обладают ощущениями и памятью. Человеческие души способны к ясным и отчетливым представлениям. Душа человека неуничтожима, а его телесность преходяща. Движение монад регулируется предустановленной гармонией, зависящей от высшей монады (Абсолюта, Бога). В теории познания Лейбниц был идеалистическим рационалистом. Выступал против эмпиризма и сенсуализма. Критерием истинности знания считал ясность, отчетливость и непротиворечивость. Для проверки «истин факта» необходим, по его мнению, закон достаточного основания. Лейбниц превосходил некоторые принципы современной математической логики. В историко-философской литературе отмечается также, что многие его идеи были восприняты немецкой классической философией.

**Джордж Беркли** (1685—1753) — английский теолог и философ. Родился в Ирландии. Поступил в Колледж Дублинского клерикального университета. Получив в 1704 г. первую ученую степень бакалавра искусств, там же начинает в 1707 г. свою педагогическую деятельность. Изучал математику, иностранные языки, философию. Стал дьяконом англиканской церкви. С 1713 по 1734 гг. — домашний священник и секретарь дипломата. Несколько лет работал в Северной Америке. В 1734 г. возведен в епископский сан и назначен епископом в Клойне (Ирландия).

Основные сочинения: «Опыт новой теории зрения» (1709) (русское издание — 1905), «Трактат о началах человеческого знания» (1710) (на русском яз. — 1905), «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713) (на русском яз. — 1937), «Алсифрон, или Мелкий философ» (1732) (на русском яз. — 1978 и 1996); изданы на русском яз. в 1978 г. «Сочинения» (сюда вошло главное его философское произведение — «Трактат о принципах человеческого знания»).

Дж. Беркли — представитель субъективного идеализма, один из классиков европейской философии. Главной целью своего философского творчества считал сокрушение материализма и обоснование «имматериализма» (как он называл идеализм), защиту и пропаганду религиозного вероучения.

Дж. Беркли отвергал объективное существование материи. В качестве основы существующего он брал «дух», и в этом смысле для него существовала лишь одна духовная субстанция. Он считал, что от духа «мы безусловно и вполне зависим», в нем «мы живем,



движемся и существуем»; дух «творит все во всем». «Для меня, — писал он, — очевидно, что бытия духа, бесконечно мудрого, благого и всемогущего, с избытком достаточно для объяснения всех явлений природы. Но что касается косной, неосязающей материи, то ничто воспринимаемое мной не имеет к ней ни малейшего отношения...»<sup>1</sup>. Один из его доводов следующий. Если допустить возможность существования материи как субстанции, то где же предполагается она существующей? «Признано, что она существует не в духе; но не менее достоверно, что она не находится в каком-нибудь месте, так как всякое место или протяжение существует, как уже доказано, только в духе. Остается признать, что она вообще нигде не существует»<sup>2</sup>.

С его точки зрения, между человеком и Богом имеется нечто вроде пелены из так называемых материальных предметов. Люди нерелигиозные, особенно философы-материалисты, не способны проникнуть через эту пелену, их познание ограничено, вследствие чего они и считают, что есть материя как конечная субстанция. Но они заблуждаются.

То, что мы знаем о предметах, есть не что иное, как комплексы наших ощущений. Беркли приводит пример. Я вижу эту вишню, я осязаю ее, я пробую ее, и я убежден, что ничто нельзя ни видеть, ни чувствовать, ни пробовать. Устрани ощущения мягкости, влажности, красоты, терпкости — и ты уничтожишь вишню. Так как она не есть бытие, отличное от ощущений, вишня есть не что иное, как соединение чувственных впечатлений или представлений, воспринимаемых разными чувствами; эти представления объединяются в одну вещь (или имеют одно данное имя) умом, ибо каждое из них наблюдается в сопровождении другого.

Дж. Беркли в своей концепции опирается на учение Дж. Локка о «первичных» и «вторичных» качествах; делая упор на «вторичные» качества, он сводит к ним «первичные». В результате у него человек служит основным источником всех природных качеств.

Но откуда у человека такая способность? От Бога.

И где же будет критерий истины, если индивиды разные и возможны разные ощущения и комплексы ощущений? Такой критерий — в общезначимости представлений: если у многих людей будут одинаковые по сути комплексы ощущений, то они и будут иметь одну и ту же истину.

Дж. Беркли приходит к главной идее субъективного идеализма: «В действительности предмет и ощущение суть одно и то же и по-

<sup>1</sup> Соч. М., 1978. С. 204.

<sup>2</sup> Там же. С. 202.

тому не могут быть отвлечены друг от друга». Он утверждал: «*Esse est percipi*» («Существовать — значит, быть воспринимаемым»).

**Юм Давид** (1711—1776) — английский философ, психолог и историк. Развивал в философии Нового времени субъективно-идеалистическую традицию в духе агностицизма. Основные его сочинения — «Трактат о человеческой природе» (1739—1740), «Исследование о человеческом познании» (1748), «Исследование о принципах морали» (1752), «История Англии» (1752—1757), «Естественная история религии» (1757).

В центре философских размышлений Юма находилась проблема человека. «Несомненно, что все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе... Невозможно сказать, какие изменения и улучшения мы могли бы произвести в этих науках, если бы мы были в совершенстве знакомы с объемом и силой человеческого познания...»<sup>1</sup>

Среди целого ряда творческих изысканий Юма следует выделить его концепцию причинности. Он утверждал недоказуемость объективности причинно-следственных связей. Не отвергая значения категорий детерминизма в научном познании, он проводил субъективистскую линию в трактовке природы причинности и закономерности: регулярность и обусловленность, считал он, присущи только нашему восприятию мира, но не самому объективному миру. Установить существование причинной связи априорно, полагал он, невозможно, так как «действие отлично от причины и в силу этого никогда не может быть открыто в ней». Юм говорил, что причинная связь включает в себя три элемента, и они пронизаны психологическими моментами. Эти элементы — пространственная смежность причины и следствия, предшествование причины следствию и необходимое порождение. Если событие В, смежное в пространстве с событием А, регулярно появляется во времени после А, у человека сначала возникает привычка к появлению В после А, затем ожидание этого и, наконец, вера, что так будет всегда. Таким образом, психологический механизм вызывает иллюзорное убеждение людей в объективном характере причинности. «...Все наши суждения относительно причин и действия основаны исключительно на привычке, и вера является актом скорее чувствующей, чем мыслящей части нашей природы»<sup>2</sup>. Отсюда и заключение, что подлинная сущность объектов непознаваема.

Важное место в его теории познания отводилось понятию «впечатление» — это ощущения, эмоции, переживания, жела-

<sup>1</sup> Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 81.

<sup>2</sup> Там же. С. 293.

ния, т. е. все наши живые восприятия. Идеи же вторичны по отношению к впечатлениям. Они — образы памяти, продукты воображения, понятия. Все идеи скопированы с впечатлений и образуются посредством ассоциации впечатлений, а более сложные — на основе впечатлений и простых идей. Разум, по Юму, — набор наших впечатлений и идей, которые не в состоянии вскрывать подлинную сущность природных явлений. Согласно его учению, творческая сила мышления не простирается дальше возможности связывать, переставлять, увеличивать или уменьшать материал, поставляемый чувствами и опытом. «Трактат о человеческой природе» задумывался как тотальная критика рационализма; в общей теории познания показывается несостоятельность разума в обосновании общей идеи существования, материальной и духовной субстанции. Юм выступал и с критикой понятия «духовная субстанция». Он утверждал, что душа, т. е. «Я», — не субстанция, а пучок постоянно меняющихся представлений и чувств. Критика «духовной субстанции» перерастала у Юма в критику религиозной веры, которая, по его мнению, возникла от страха людей перед реалиями жизни. Все идеи людей о божестве есть сочетание идей, приобретенных благодаря размышлениям. В «Трактате...» Юм пытался смоделировать целостную систему природы человека. Ее основное содержание он видел в четырех науках: «В этих четырех науках: логике, этике, критицизме и политике — содержится почти все то, что нам сколько-нибудь важно знать, равно как и то, что может способствовать усовершенствованию или украшению человеческого ума»<sup>1</sup>. В моральной сфере люди должны следовать альтруистическим требованиям «общего блага в противовес индивидуализму». Юм твердо верил, что миролюбие и справедливость победят зло и насилие.

XVIII столетие знаменательно для западноевропейской культуры тем, что в области философии лидирующее положение заняли французские мыслители, которые оказали огромное влияние на общественно-политическое развитие Франции (здесь в конце этого века была совершена буржуазная революция), а их идеи послужили толчком для дальнейшего углубления и расширения философских исследований многих других стран.

Остановимся на рассмотрении философских взглядов Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро, К. А. Гельвеция и П. А. Гольбаха.

**Вольтер** (наст. имя **Мари Франсуа Аруэ**) (1694—1778) — французский философ, писатель, публицист, историк, ярчайшая личность, образованность, кругозор, остроумие, бойцовский

темперамент которого сделали его властителем умов чуть ли не всего XVIII в. Произведения Вольтера в полном издании Моланда (1878—1885) составляют 52 тома. Основные из них — «Философские письма», «Метафизический трактат», «Основания философии Ньютона», «Сократ», «Опыт о всеобщей истории и о нравах и духе законов», «Философия истории», «Философский словарь» и др.

«Предельно широкое определение Вольтером философии как любви и мудрости... по сути дела выражало просветительское убеждение, что философскому осмыслению должны быть подвергнуты все без исключения предметы, привлекающие к себе внимание человека и существенно важные для человеческого рода»<sup>1</sup>.

Вольтер осуществил синтез основных положений деизма. Он признает существование в природе единого разумного мирового начала — Бога как первопричины, перводвигателя Вселенной. Способность чувствовать и мыслить присущи материи, но даны ей Богом. Его Бог — как бы великий инженер, создавший физический миропорядок и вечные заповеди. Все остальное (обряды, вера в чудеса) — суеверия, религиозный фанатизм, с которыми он решительно боролся.

В области гносеологии Вольтер был сенсуалистом, считал опытные исследования природы наиболее адекватным методом ее познания. По его мнению, открыв принцип тяготения, Ньютон раскрыл новые свойства материи. Но Вольтер считал, что материя имеет гораздо большее число свойств, нежели те, что нам известны.

Вольтер одним из первых предпринял попытку создания философии истории, рассматривая ее как последовательное движение от первобытного варварства к цивилизации, подчеркивая при этом решающую роль просвещения, науки, труда. История — дело самих людей, и целиком на них же лежит ответственность за нее. Вольтер считал несомненным, что благо общества является единственной мерой нравственного добра и зла. Он резко критиковал феодальные порядки, отстаивал уважение к естественным правам человека, равенство в правах и обязанностях, право на свободу слова — устного и печатного. Ему принадлежит призыв «Осмелитесь мыслить самостоятельно!». Вольтер был сторонником конституционной монархии и лучшим правительством считал то, при котором подчиняются только законам. Он отстаивал концепцию «просвещенного правления», которое мыслилось им как союз фи-

*Кузнецов В. Н. Философское творчество Вольтера и современность // Вольтер. Философские сочинения. М., 1989. С. 12.*

лософов и государей: первым предназначается законодательная власть, вторым исполнительная.

Влияние Вольтера было довольно сильным в России, где по приказу Екатерины Великой переводились его труды на русский язык.

**Жан Жак Руссо** (1712—1778) — французский философ, писатель, композитор, теоретик музыки и педагогики, представлявший демократическое крыло идеологов Просвещения. Основные его произведения — «Рассуждения о науках и искусствах», «Рассуждение о происхождении и основах неравенства между людьми», «Об общественном договоре, или Принципы политического права», «Эмиль, или О воспитании», «Исповедь» и др.

В философии представлял позицию деизма. Критикуя христианство (считая, что оно способствует тирании и рабству), он рассматривал Бога как активное бытие, гарантирующее сохранение порядка в природе. Веря в существование Бога и признавая бессмертие души, Руссо отмечал, что материя и дух — два извечно существующих начала.

В теории познания разделял позиции сенсуализма, абсолютизируя роль чувств в познании и полагая разум ответственным за человеческие заблуждения. Признавал врожденность моральных принципов.

Центральный вопрос учения Руссо — вопрос о социальном неравенстве и путях его преодоления. Причину неравенства — источник всех социальных зол — Руссо видел в частной собственности, возникшей на определенной ступени развития общества в результате обмана, захвата земли, ископаемых и т. д.

Руссо всю жизнь оставался верен критике цивилизации, считая, в отличие от других просветителей, что чем ближе человек к природе (т. е. дальше от цивилизации), тем он нравственнее, чище. Руссо — убежденный сторонник теории «естественного права», естественного состояния равенства и свободы, утраченных, по его мнению, с развитием цивилизации.

Устранение социального зла политического неравенства Руссо видел в принятии общественного договора. Основная задача этого договора состоит в создании такой формы общности людей, которая защищала бы и охраняла общей силой личность и собственность каждого члена и в которой каждый, соединяясь с другими, оставался бы свободным. Цель договора — построение гражданского общества. Это договор не правителя с подданными, а равных лиц друг с другом или целого общества с каждым из его членов, когда «все они принимают обязательства на одних и тех же условиях и все должны пользоваться одинаковыми правами». Следует заметить, что в этом обществе Руссо допускал право

граждан на частную собственность. Идеалом политического устройства он считал демократическую республику и утверждал, что народ имеет право на революционное свержение деспотической власти.

Основные положения его трактата «Об общественном договоре, или Принципы политического права» были включены в Декларацию прав человека и гражданина 1789 г. и, на наш взгляд, могут украсить и в наши дни любую доктрину прав человека.

**Дени Дидро** (1713—1784) — философ, писатель, теоретик искусства.

Его основные сочинения: «Мысли философа», «Письма о слепых в наизидание зрячим», «Мысли об истолковании природы», трилогия «Разговор д'Аламбера с Дидро», «Сон Дидро» и «Продолжение разговора»; «Философские принципы материи и движения», «Элементы физиологии», романы «Племянник Рамо» и «Жак-фаталист и его хозяин» и др.

Дидро был создателем, руководителем и главным редактором «Энциклопедии». Перу Дидро принадлежит около 1200 статей «Энциклопедии». Вокруг нее объединились самые яркие и прогрессивные философы — Вольтер, Руссо, Гольбах, д'Аламбер, Монтескье, Кондильяк и др. Это был не просто словарь, а центр формирования нового мировоззрения и борьбы с абсолютизмом, феодальной идеологией.

В начале своего пути Дидро был деистом, в дальнейшем — материалистом и атеистом. Он считал материю единственной субстанцией, выводя все многообразие форм бытия из присущего ей движения. За «единицу» материи он брал молекулу — так называемую «материализованную монаду», в которой представлен весь мир как целое, наделенную активной силой. Эта внутренняя сила и является источником движения. На более высоком уровне развития материи проявляется ее чувствительность, затем способность ощущения, восприятия, мышления. В гносеологии Дидро был сенсуалистом.

Следует отметить сократический тип мышления Дидро, проявляющийся в его диалогах, где он скорее ставит проблемы, чем дает готовые решения.

Дидро написал для Екатерины II ряд работ о России, где отстаивал идеи Просвещения.

**Клод Адриан Гельвеций** (1715—1771) — философ, крупнейший представитель французского Просвещения. Современник Вольтера, Дидро, Гольбаха, Ламетри, Руссо.

Ему принадлежат поэма «О счастье», прославивший его труд — книга «Об уме» (I — 1758, сожженная в 1759 г. по указу парламента как представляющая опасность государству и религии; II — 1772), книга «О человеке, его умственных способностях и его воспитании».

Гельвеций обосновал единство материи и движения, материи и сознания. Природа, частью которой является человек, существует вечно как совокупность материальных тел, образующихся в результате движения — соединения и разъединения атомов. Являясь последователем сенсуализма Дж. Локка, Гельвеций считал, что источником чувств и желаний человека, основой познания являются ощущения, мышление — деятельность по комбинированию ощущений. Вопрос о познаваемости мира решал также с позиций сенсуализма. Он был сторонником концепции утилитаризма, считая, что ценность идей и поступков человека определяется их полезностью, а основанием нравственных представлений является материальный интерес. Он приходил к выводу, что себялюбие есть один из основных инстинктов человека.

Гельвеций критиковал идею существования Бога и бессмертия человека. Корни религии он усматривал в невежестве людей, остро высмеивал религиозные заблуждения. Он отстаивал положение о равенстве природных умственных способностей всех людей, причину же неравенства видел в различии их воспитания.

**Поль Анри Гольбах** (1723—1789) — французский философ, крупнейший систематизатор материалистического мировоззрения эпохи Просвещения.

Его основные сочинения: «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного» (была сожжена по решению парламента), «Разоблаченное христианство», «Карманное богословие», «Здравый смысл» и др.

Гольбах разработал философскую картину Вселенной как единого целого, где все взаимосвязано и взаимообусловлено. «Вселенная — это колоссальное соединение всего сущего, повсюду являет нам лишь материю и движение»<sup>1</sup>. Он постулировал несотворимость и вечность материи, ее независимость от человеческого сознания. «Материя вообще есть все то, что действует каким-либо образом на наши чувства»<sup>2</sup>. Гольбах определил движение как способ существования материи, вытекающий из ее сущности.

В гносеологии был противником агностицизма, придерживался принципа материалистического инсуализма. Утверждал, что умственные способности зависят от способности чувствовать. В учении о причинности развивал «систему фатализма» — считал все происходящее в мире предопределенным, фатальным. Для него человек — продукт самодетельности природы, также подчиняющийся ее законам. Главным мотивом человеческой деятельно-

Избр. произв. Т. 1. М., 1963. С. 66.

Там же. С. 84.

сти считал стремление к самосохранению, к личному благополучию.

Резко критиковал деспотизм и церковь. Связывал улучшение общественного порядка с деятельностью просвещенного монарха. Сторонник теории общественного договора. Мерилом справедливого общества, по его мнению, должны выступать прежде всего свобода и благо человека.

**Жюльен Офре де Ламетри** (1709—1751) — французский философ-материалист, атеист, естествоиспытатель, врач. На родине подвергался преследованию за атеистическо-материалистические мировоззрения, в 1748 г. эмигрировал в Пруссию.

Основные труды Ламетри — «Естественная история души» (1745), «Человек-машина» (1747), «Человек-растение» (1748), «Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье» (1748), «Система Эпикура» (1751).

Философия Ламетри — последовательно выстроенная система радикального материализма и механицизма. По Ламетри, Вселенная представляет собой совокупность проявлений единой материальной субстанции, обладающей протяженностью, чувствительностью и движущей силой. «...Очевидно, что материя содержит в себе оживляющую и движущую силу. Нелогично утверждать, будто материю привело в движение нечто нематериальное»<sup>1</sup>. Видами материальной субстанции выступают неорганическая природа, растительный и животный мир, включая человека. Материальный мир «существует сам по себе», у него не было начала и не будет конца, так как элементы материи необычайно устойчивы.

Одно из основных направлений философии Ламетри — трактовка человеческого тела как чрезвычайно сложного механизма, как «просвещенной машины». «Человеческое тело — это заводящая себя машина, живое олицетворение непрерывного движения»<sup>2</sup>. Эти машины, считал он, построила сама природа на основе принципа выживания наиболее приспособленных организмов. Активным началом этого механизма-машины является душа, способности которой зависят от мозга и состояния тела. Отличия человека от животного Ламетри видел в более высоком уровне природной организации, образовании и в большем количестве потребностей.

Ламетри оказал существенное влияние на Гельвеция, Дидро, Гольбаха и других материалистов. Ламетри считал, что человеку от рождения свойственно первичное моральное чувство: не делай другому человеку того, чего не хотел бы, чтобы он сделал тебе.

<sup>1</sup> Ламетри Ж. Соч. 2-е изд. М., 1983. С. 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 199.



В теории познания Ламетри опирался на идеи сенсуализма. Только ощущения могут помочь нам обрести истину. «Нет более надежных руководителей, чем наши чувства. Они являются моими философами»<sup>1</sup>. «Процесс мышления Ламетри понимал как сравнение и комбинирование представлениями, возникающими на основе памяти и ощущений»<sup>2</sup>. Мышление, считал Ламетри, постоянно изменяется. Только в процессе языковых контактов человека с человеком возникает мыслящее существо. Развитие общества, по Ламетри, зависит от воспитания и просвещения. Его социально-политическая позиция — просвещенный абсолютизм, его идеал — общество, все члены которого ставят общее благо выше личного. Философы, как считал Ламетри, должны способствовать улучшению жизни общества путем просвещения правителей. Религию Ламетри считал социальным злом и отвергал компромисс между наукой и религией. В вопросах этики, отмечают исследователи, мы находим у Ламетри, казалось бы, такие взаимоисключающие концепции, как натуралистический гедонизм и этический рационализм. Утверждая, что «нет большего блага, чем жизнь», и превознося чувственные наслаждения, Ламетри не менее восторженно пишет и о наслаждении поиска истины, об интеллектуальных наслаждениях, отличающих разумную душу. Ему принадлежат слова: «Воздержание — источник всех добродетелей, а невоздержанность — источник всех пороков».

<sup>1</sup> Ламетри Ж. Соч. М., 1976. С. 65.

<sup>2</sup> Новейший философский словарь. Минск, 1999. С. 355.

## ГЛАВА IV

### НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕРЕДИНЫ XVIII — КОНЦА XIX В.

Этот этап в развитии западноевропейской философии начинается с творчества Иммануила Канта (с «докритического» ее периода). Творчество И. Канта принято разделять на два периода: «докритический» и «критический» (второй связывают с появлением «Критики чистого разума» в 1781 г.). Заканчивается этап последними работами Людвига Фейербаха. К нему относится творчество таких мыслителей, как И. Г. Фихте, Ф. В. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель. Имеется еще ряд философов Германии того времени (В. Гумбольдт, Ф. Д. Е. Шлейермахер, К. Л. Рейнгольд, Ф. Шлегель, Ф. Г. Якоби, И. Г. Буле, И. Г. Фихте-младший и др.), однако рамки данного учебного пособия не позволяют остановиться на их философских концепциях; данная задача — предмет специального рассмотрения. Представителями немецкой классической философии XIX в. являлись также Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Однако некоторые методические соображения заставляют нас перенести этот материал в одну из последующих глав.

Основоположником немецкой классической философии явился **Иммануил Кант** (1724—1804). Он родился в Кенигсберге (ныне Калининград) в семье ремесленника-шорника. Малый заработок отца при наличии большого количества детей обусловил материальные трудности, с которыми столкнулся уже в раннем детстве И. Кант. Он был слаб здоровьем, но его воля и целеустремленность заставили его очень рано выработать правила жизни, которым он неуклонно следовал всю жизнь. Его способности к науке и любознательность были замечены довольно рано. Он интересовался физической географией, математикой, фортификацией, латинским языком, филологией, многими естественными науками, и глубина его познаний была такова, что в дальнейшем, когда уже вскоре не стало матери, а потом и отца, он мог обеспечить себе заработок самостоятельно, учительствуя вне гимназии. Почти половина его жизни прошла в нужде. Получив возможность обучаться в университете, он, однако, не смог его закончить и стал учителем в частных домах. После девяти лет такой работы он наконец смог окончить университет. Когда же его приняли на началах приват-доцента в университет, то он оставался в этом звании 15 лет, совмещая эту работу с учительствованием, а через некоторое вре-

мя с должностью помощника библиотекаря. С 1755 г. у него появилась возможность прочесть в университете цикл лекций по математике и физике. Известный историк философии Куно Фишер, детально описывавший биографии и творчество многих философов Нового времени (он создал фундаментальные труды по Декарту, Спинозе, Лейбницу, Фихте, Шеллингу, Гегелю и двухтомную работу по И. Канту), писал о Канте: «Из философов Нового времени на долю Канта выпала труднейшая задача. Если измерять силы мыслителей по величине и силе сопротивления тех трудностей, которые им приходится преодолевать, то его силы, без сомнения, были наибольшие. И в смысле характера это был человек единственный в своем роде»<sup>1</sup>.

Поворотным пунктом в его жизни был 1770 г. (ему тогда было 46 лет), когда он стал профессором философских наук и руководителем кафедры, а позднее был назначен сениором (старейшиной) философского факультета. Дважды (1786 и 1788) избирался на пост ректора университета.

С 1770 г. перед ним открылись широкие возможности для научно-философской деятельности.

Его основные труды: «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), «Грезы духовидца» (1766), «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770), «Критика чистого разума» (1781; 2-е изд., во многом измененное, — 1787), «Прологомены ко всякой будущей метафизике» (1783), «Основы метафизики нравственности» (1785), «Метафизические начала естествознания» (1786), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790), «Религия в пределах только разума» (1793). Главный же труд его жизни, оказавший огромное влияние на последующее развитие европейской философии, — это «Критика чистого разума» с примыкающими к ней по идеям и содержанию работами последних десятилетий XVIII в.

В течение первого периода И. Кант, упорно занимаясь естествознанием, сделал ряд важных открытий. Одно из них касается космологии. Он применил к проблеме происхождения Солнечной системы учение о силах притяжения и отталкивания, сформулировал гипотезу о возникновении Солнечной системы из диффузных твердых частиц, гипотезу о приливном трении, догадку о существовании системы внешних галактик; он дал объяснение фактам расположения планетных орбит почти в одной плоскости, естественного возникновения спутников планет, возникновения кольца Сатурна и т. д. Историки науки отмечают примечательное совпадение взглядов Канта и французского астронома и математика

История новой философии. Т. IV: Иммануил Кант и его учение. Ч. I. СПб., 1910. С. 42.

П.-С. Лапласа на проблему происхождения Солнечной системы: установлено, что Лаплас не был знаком с идеей Канта (1755), однако их космогонические гипотезы почти полностью совпадали (различие усматривается лишь в более тщательной математической обработке гипотезы Лапласом, разрабатывавшим концепцию в 1796 г.). Несмотря на наличие в нашу эпоху еще нескольких космогонических гипотез, теоретические представления Канта и Лапласа занимают в космогонии свое достойное место.

В своей центральной работе второго периода — «Критике чистого разума» — И. Кант ставит вопросы: что такое познание? Является ли познание фактом? Как этот факт возможен? Он полагает, что сначала нужно поставить вопрос о сущности познания, а затем уже о сущности вещей, а не наоборот, как это было в предшествующей философии. Вполне возможно ведь, что мы имеем не-истинностное знание уже на уровне органов чувств, тогда об истине на более высоком уровне (на уровне рассудка) вообще не следует и говорить. В таком случае научное познание станет пустым и потеряет смысл занятие наукой.

Кант отмечает, что учение о познании Лейбница, Декарта и некоторых других рационалистов нуждается в «очищении», в «критике». При этом под «разумом» он имел в виду то, что под этим термином часто понимали рационалисты и идеалисты: рассудок, чувственность и часть действительного (по Канту) разума; это совокупность всех познавательных способностей человека. Термин «чистый» означает «свободный от эмпирии и практических побуждений», иначе говоря — «теоретический». В построении самого Канта «разум» — лишь одна из познавательных способностей человека. Есть три способности познания: чувственность, рассудок и разум. Их исследуют три философские дисциплины: «трансцендентальная эстетика», «трансцендентальная аналитика» и «трансцендентальная диалектика». Последняя исследует формы и условия возможности разумного познания, а также те противоречия, или антиномии, в которых запутывается разум, когда он пытается сделать предмет своего познания безусловное. Трансцендентальная аналитика и трансцендентальная диалектика составляют вместе «трансцендентальную логику». Нельзя, в принципе, идти с третьей или второй ступени (или способности) к первой; начало познания упирается в опыт.

Здесь возможны апостериорные (эмпирические) и априорные суждения. Имеется еще одно деление знания — на аналитическое (т. е. объясняющее) и синтетическое (т. е. приращивающее).

Деление суждений на аналитические и синтетические (и здесь Кант следует за Юмом) происходит на основе того, вытекает ли содержание предиката из содержания субъекта данного научного суждения или же, наоборот, не вытекает, а добавляется к нему «извне». Так, аналитическим (в то же время и априорным) будет суждение «Тела протяженны» — мысль любое тело, я заранее (априорно) могу считать, что свойство протяженности — его необходимое свойство. Примером синтетического суждения (и в то же время априорного) будет суждение «Прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками». Пример синтетического и апостериорного суждения — «Некоторые тела тяжелы» (т. е. возможно, что некоторые тела и не тяжелы, т. е. произойдет расширение знания). Опытные суждения, по Канту, всегда синтетичны, поскольку их предикаты черпают из внешнего опыта новое для познающего сознания знание.

Опыт и синтетическое знание — основа развития науки.

Что касается априорного знания, то некоторые современные философы склонны видеть в этом проявление идеализма Канта: якобы субъект диктует миру такие формы существования предметов, как пространство и время.

На это, конечно, следует обратить внимание: в том виде, в каком сообщает об априорности Кант, для «чистого» материализма это неприемлемо. Но следовало бы ввести кроме абсолютной априорности, что есть у Канта, представление и об относительной априорности. Дело в том, что в индивидуальном развитии человека в период после его рождения, когда происходит становление его сознания, для него и время, и пространство, вернее, знакомство с ними, их восприятие, оказываются апостериорными: та же трехмерность пространства постигается в жизненном опыте, апостериорно. Лишь в зрелом возрасте человек познает предметы, накладывая на них ту или иную форму пространства, что являет собой процесс априорный. Заявив, что пространство и время есть субъективные образования, Кант и в дальнейшем, говоря уже о категориях рассудка, дал повод для упреков его философии в идеализме.

Многие философы считают И. Канта агностиком, заявлявшим, что «вещь в себе» в принципе непознаваема. Но этот вопрос в лучшем случае спорный, о чем говорит хотя бы недавняя полемика Т. И. Ойзермана с А. В. Гульгой (автором книги о Канте в серии «ЖЗЛ»). И. С. Нарский, между прочим, считает, что у Канта четыре значения выражения «вещь в себе», и лишь одно из них можно трактовать как агностическое. «Первое и распро-

страненное значение "вещи в себе" призвано указывать на наличие внешнего возбудителя наших ощущений и представлений; к этому примешано и другое — полуматериалистическое понимание "вещи в себе" как символа непознанной части объекта в сфере явлений. В таком значении "вещь в себе" оказывается "предметом самим по себе"<sup>1</sup>.

И. Кант выделяет в предметах сущность и явление. Явление есть феномен, постигаемый в опыте, ощущениями, а сущность сокрыта за явлениями. И требуются усилия, чтобы через феномены раскрыть ее. Сущность (по Канту, «сущность» = «вещь в себе» = «ноумен»). До ее постижения она есть лишь абстрактно умопостигаемый (интеллигибельный) объект либо объект, вообще не постигаемый умом.

Мы не видим здесь никакого агностицизма, хотя отдельные высказывания Канта можно, вероятно, трактовать и в таком духе.

Рассудок, по Канту, опирается на тот материал, который дают органы чувств. Рассудок — это «способность составлять суждения», способность мыслить, «способность к знаниям»<sup>2</sup>.

На уровне рассудка содержание чувственных восприятий упорядочивается категориальным каркасом. И. Кант называет 12 категорий рассудка, сгруппированных по три: категории **количества** [единство (мира), множественность (величина), целокупность (целое)]; **качества** (реальность, отрицание, ограничение); **отношения** (субстанция, причина, взаимодействие) и **модальности** (возможность, существование, необходимость). Связь между чувственностью и рассудком осуществляется посредством силы воображения. Благодаря силе воображения возможно применение категорий рассудка к явлениям. Если ощущения сами по себе, без понятий рассудка, слепы, то понятия рассудка сами по себе, без ощущений, — пусты.

Разум, по Канту, имеет регулятивное значение. Он дает рассудку ориентировку на целостность, на безусловное, на абсолютные принципы; рассудок нуждается в идеях разума. Необходим творческий разум, способный порождать предметы, воплощая в них свою активность.

Разум по природе антиномичен, т. е. раздваивается в противоречиях. Одинаково доказуемы утверждения «Мир конечен» — «Мир не имеет пределов»; «Все процессы протекают как причинно обусловленные» — «Существуют процессы (поступки), совершающиеся свободно» и др. Итак, разум по самой своей при-

<sup>1</sup> Нарский И. С. Кант. М., 1976. С. 41.

<sup>2</sup> См.: Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 167, 175, 195.

роде антиномичен и в этом отношении диалектичен. Положение об антиномичности разума стало одной из основ идеалистической диалектики в послекантовской философии.

В заключение коснемся верховного принципа этики И. Канта. Согласно его этическим убеждениям, нравственным может быть только то поведение, которое полностью ориентировано на требования категорического императива. Этот закон гласит: **«Поступай согласно такой максиме (т. е. субъективному принципу поведения. — П. А.), которая в то же время сама может стать всеобщим законом»<sup>1</sup>**, т. е. может быть включена в основы всеобщего законодательства и исполняться каждым человеком. Этот принцип требует от каждого индивида поступать так, чтобы правило его личного поведения могло стать правилом поведения для всех. Одна из формулировок этого императива гласит: «Поступай так, чтобы человечество и в твоём лице, и в лице всякого другого всегда рассматривалось тобой как цель, но никогда только лишь как средство». Согласно учению И. Канта человеческая личность самоценна и ни в коем случае не должна рассматриваться как средство для осуществления каких-либо задач, хотя бы и для всеобщего блага.

**Иоганн Готлиб Фихте** (1762—1814) — немецкий философ и общественный деятель. В 1780 г. поступил на теологический факультет Йенского университета, затем перешел в Лейпцигский университет. Был приглашен занять кафедру философии в 1794 г., до 1799 г. являлся профессором. Был обвинен в пропаганде атеизма, уволен с работы. В 1800 г. переехал в Берлин. Становится одним из идеологов немецкого буржуазного освободительного движения. В оккупированном армией Наполеона Берлине прочел цикл речей к немецкой нации. В 1810 г. стал первым выборным ректором Берлинского университета. В 1813 г. вступил в ряды добровольцев. В 1814 г. скончался от тифа.

Основные его работы: «Наукоучение» (1794), «О достоинстве человека» (1795), «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии» (1800), «Назначение человека» (1800), «Факты сознания» (1810). На русском языке в 1916 г. вышел первый том его избранных сочинений под ред. кн. Е. Трубецкого, в дальнейшем издавались отдельные его труды, а в 1993 г. были изданы его «Сочинения в двух томах».

В духовном развитии он прошел два этапа; их разделяет 1800 г.: до этого он развивал субъективно-идеалистическую философию, а после 1800 г. — в основном объективный идеализм.

Он стремился создать свою философию, основывающуюся на научной достоверности и потому с самого начала опирающуюся

<sup>1</sup> Соч. Т. 4. Ч. I. С. 279.

на логически последовательные суждения. Так называемая догматическая философия, отмечал он, берет за основу «природу», из нее выводит «Я», сознание, но это движение от природы к сознанию неубедительно, поскольку оставляет без удовлетворительного ответа вопрос о появлении «Я» (по Фихте, эта философия «не может объяснить скачок от природы к сознанию»). Другой возможный путь — это движение от «Я» к природе, и именно он реалистичен. Ведь не нужно доказывать, что «Я» (самосознание) существует, это очевидный факт. Отсюда и можно прийти к подлинной философии как «науке о науке» (к «наукоучению»). Такая философия будет исходить из доказательных, а не надуманных напрасно основоположений. Во всякой отрасли опытного научного знания должен быть сверхопытный фундамент, лежащий в основе научного исследования. Задача философии — найти основоположения **всякой**, а не одной какой-нибудь науки.

Фихте начинает свое «наукоучение» с безусловного «Я», с основоположения «Я существую». Под «Я» он понимает самосознание, выделяя в нем мышление; он считает, что сознание (в целом) наделено активностью и свободой; это сознание по существу своему нравственное и волевое. Усилием воли и ориентируясь на общепризнанные принципы морали, «Я» способно выделять в себе «не-Я», находящееся в противоположности к «Я». В «не-Я» оказываются заключенными некоторые стороны «Я» (за вычетом безусловного), свое тело и окружающие нас предметы. Если «Я» — безусловное, то «не-Я» — обусловленное. «Я» оказывается соотносительным с «не-Я»: они друг без друга не существуют (как понятия субъекта и объекта: без субъекта нет объекта, без объекта нет субъекта). Но статичность и соотнесенность не есть еще наука. Они должны взаимодействовать, создавать синтез на новом уровне каждый раз, когда возникает некий толчок к этому синтезу («толчок» идет от «не-Я»). «Не-Я» мыслится как «внешний» предмет, вызывающий представление. Он чувствуется, но не познается; здесь еще нет познания. Получается, что в основе теоретической деятельности лежит бессознательное. Синтез «Я» и «не-Я» достигается, когда «Я» и «не-Я» конкретизируются, когда «не-Я» оказывает на «Я» обуславливающее действие; «Я» из безусловного становится обусловленным. «Не-Я» и «Я» конкретизируются в процессе взаимодействия, делимое «не-Я» действует на делимое «Я». Происходит все это в результате совмещения (точнее, взаимодействия) двух основоположений и в структуре третьего основоположения, носящего характер синтеза. Синтез-то и есть приращенное новое знание.

Итак, по Фихте, безусловный субъект, или безусловное «Я», не только полагает самого себя (первое основоположение) и не толь-



ко полагает противодействующее «не-Я» (второе основоположение), но также делится в самом себе на взаимно друг друга ограничивающие, соотносительные и уже не безусловные «Я» и «не-Я» (третье основоположение). По ходу движения триад тезис — анти-тезис — синтез включаются в процесс синтетических образований (те или иные категории философии (и Фихте демонстрирует такое подключение разных категорий), что и обеспечивает движение, или развитие, познания от созерцания, представлений к рассудку и разуму. Этот путь в целом диалектичен.

Но, как отмечает известный историк философии В. Ф. Асмус, метод Фихте, в котором развиты некоторые черты идеалистической диалектики, есть метод «антитетический», т. е. антитезис, собственно, не выводится из тезиса, а ставится рядом с ним как его противоположность.

Важно, конечно, то, что взаимодействие этих противоположностей ведет к развитию знания и, по Фихте, к изменению объектов в субъекте.

Одним из важнейших средств познания сущности Фихте признавал непосредственное созерцание истины умом, «интеллектуальной интуицией». При этом творчество опять же (и здесь Фихте оставался верен своей аксиологии) оказывалось неотрывно от нравственной и волевой активности «Я».

В последние годы жизни Фихте пришел к выводу, что имеется Бог (Абсолют), его образ воплощается в объективном бытии, а познание в его глубочайших основах растворяется в Боге; природа и человеческое познание изначально обусловлены Абсолютом. Так завершилась духовная эволюция Фихте: от субъективного идеализма к объективному идеализму.

**Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг** (1775—1854) — видный представитель немецкой классической философии. После окончания духовной семинарии поступил в Тюбингенский университет. Являлся профессором в Йене, Эрлангене, Мюнхене и Берлине.

Основные его труды: «Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки» (1797), «Система трансцендентального идеализма» (1800, на рус. яз. — 1936), «О сущности человеческой свободы» (1809). На русском языке опубликованы также «Философия искусства» (1966), Сочинения (т. 1—2, 1987—1989), «Система мировых эпох» (1999), «Ранние философские сочинения» (2000), «Философия откровения» (т. 1—2, 2000—2002).

В своем творчестве Шеллинг шел от философии природы и учения о свободе к философии религиозного откровения. Самый важный этап — это разработка им философии природы (или натурфилософии). К тому времени были совершены многие открытия в физике и химии. Это дало ему основание утверждать, что происходит «восхождение» природы по ступеням магнетизм —

электричество — химизм; он усмотрел в этом не только взаимосвязь природных явлений, но и развитие, единство. Понятие развития у него было распространено на всю природу и человека, на материальное и духовное. В предметах эмпирии в основном представлены то природа, то дух. Неравновесность их ведет к рядам развития, к отдельным ступеням, которые Шеллинг называет «потенциями» (потенции в царстве природы и в царстве духа). Он обнаружил также, что явлениям материальной природы и духу свойственна полярность. По его убеждению, любая действительность предполагает уже раздвоение (как в магнетизме и электричестве). В явлениях действуют противоположные силы. Учение о природе, следовательно, предполагает в качестве исходного принципа всеобщую двойственность.

Таковы первопринципы природы: принцип единства, принцип развития и принцип (или закон) полярности. К ним должен быть отнесен принцип целесообразности. Вся неживая природа в скрытом, неявном виде содержит жизнь, вернее, тенденцию к жизни. Эта устремленность дает импульсы к движению, развитию вплоть до сознания. Природа так организуется, что в конце концов порождает сознание. До этой границы она находится в состоянии бессознательного развития. Шеллинг в своей натурфилософии опирается на представление о живой неорганической природе (и в этом отношении его взгляды пантеистичны), и это представление дает ему возможность не согласиться с механистическим детерминизмом и примкнуть к телеологизму, с которым не в состоянии был справиться механицизм. Вся природа, а не только биологическая ее сфера, проникнута некоторой целью. Природа есть «дремлющий дух», а пробудившаяся материя — это духовность. Шеллинг приходит к идее тождества, к утверждению равноправия природы и духа, субъекта и объекта. Природа (материя) духовна. Тождество природы и духа есть Абсолют; в Абсолюте устраняются противоположности субъекта и объекта, природы и духа. Этот Абсолют познается непосредственно, в ходе интеллектуального созерцания.

Еще одно понятие, которое важно для философской системы Шеллинга, — это «интеллектуальная интуиция». Это высший род активности субъекта, его размышления («рефлексии») над собственной деятельностью. Субъект мыслит предельно общими понятиями, категориями. Все категории образуют систему, которая, как всякая подлинная конструкция, должна быть генетической, т. е. находиться в развитии. При этом система категорий имеет тройственную структуру: тезису противопоставляется антитезис, а затем образуется синтез. В этой системе имеются отношение, субстанция и акциденция, пространство и время, причина и дей-

ствие, взаимодействие, возможность, действительность, необходимость. На пути спонтанности сознание постигает себя и как подчиненное необходимости, и как свободное. Именно интеллекту свойственна свобода. Но проблема свободы Шеллингом мистифицируется. На третьем, последнем, этапе своего духовного развития Шеллинг от философии тождества (где развивается идея единства духа и природы, необходимости и свободы) приходит к мистической «философии мифологии и откровения»; он связывает теперь свою философию с главной целью природы и духа — с Богом.

Шеллинг оказал большое влияние (главным образом своими ранними работами, своей диалектикой) на многих философов и ученых (в России его последователями оказались Д. М. Велланский, М. Г. Павлов, П. Я. Чаадаев и др.).

Выдающимся представителем немецкой классической философии был **Георг Вильгельм Фридрих Гегель** (1770—1831).

Главные его труды: «Феноменология духа» (1807), «Наука логики» (1812—1816), «Энциклопедия философских наук» (ч. I—III, 1817, 1827, 1830), «Философия права» (1821), собрание сочинений в 19 т., (1832—1845), в русском переводе вышли собрания сочинений (т. 1—14. М.—Л., 1929-1958).

Родился Гегель в г. Штутгарте. Окончил Тюбингенский университет в 1797 г. Изучал там философию и богословие. По его окончании получил примечательную характеристику: «Одарен хорошими способностями и характером; несколько порывист; не обладает большим даром слова; очень хорошо знаком с богословием и филологией, но совершенно безразличен к философии». После окончания университета работал некоторое время журналистом, гувернером, директором гимназии, шесть лет (с 1801 г.) преподавал в Йенском университете. Приступил к чтению лекций в Гейдельбергском университете (когда ему уже было около 50 лет), затем по приглашению правительства Пруссии занял кафедру философии в Берлинском университете (с 1818 г.).

Главную историческую заслугу Гегеля многие философы видят во всеобъемлющей разработке им диалектики как учения о методе. Привлекает и вся его философская система, которая в ряде отношений близка к религии. В «Философском словаре», изданном в Германии 22-м изданием и вышедшем в России в 2003 г., отмечается следующее<sup>1</sup>. Разработанную систему, по Гегелю, следует воспринимать как самостановление Абсолюта. Философия имеет тот же предмет, что и религия — Бог, Абсолют. Абсолют есть все во всем, но лишь в чистом мышлении он выступает в своей адекватной форме. «Абсолютное знание», т. е. философия, на-

<sup>1</sup> Указ. соч. С. 95.

шедшая свое завершение в учении Гегеля, является поэтому самосознанием Бога в человеке; но сущность Бога — так как он является духом — есть не что иное, как такое самосознание, мышление мышления. Система Гегеля состоит из трех частей: логики (онтологии), рассматривающей бытие Абсолюта (Бога) до сотворения мира; натурфилософии, имеющей содержанием его отчуждение в материальном мире, и философии духа, изображающей его возвращение из своего творения к самому себе (к мышлению самого себя) в человеческом духе. В конце снова оказывается логика — на этот раз, однако, совершаемая Абсолютом (Богом) в человеке, но не отличающаяся тем не менее по содержанию от первой.

В этой трактовке требуется уточнить лишь два момента. Во-первых, Абсолют Гегель не отождествлял с Богом. Абсолют можно представить как мышление индивида, отделенное от головного мозга, от природы, от общества, гиперболизированное и положенное в основание всего существующего. Его можно, конечно, уподобить Богу. Но именно «уподобить», не более. Мышление индивида никогда не может обладать теми атрибутами, которые соотносят с понятием Бога. Во-вторых, Абсолют (будь то Субстанция, мировой разум, Логос или какая-то другая всепроникающая целостность) не есть то, что творит, или «сотворяет», мир; этот Абсолют, по Гегелю, «был вечно сотворен»<sup>1</sup>. Процесс развертывания Абсолюта происходит не во времени; он вне времени, находится в вечности, как вся природа. Но внутри Абсолюта имеется Абсолютная идея, находящаяся в развитии. Развивается Идея на основе противоречий и их преодоления.

Первая часть Абсолюта (или Абсолютной идеи) образует Логику, вторая часть — Философию природы и третья — Философию духа. В рамках логики Гегель развивает учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии. Здесь Абсолютная идея развертывает все свои логические категории («количество», «качество», «мера» и др.), а конструктивными ее принципами выступают метод восхождения от абстрактного к конкретному и принцип единства исторического и логического. На втором этапе происходит отчуждение природы от Абсолютной идеи: сама идея продолжает развитие, но только на уровне сменяющих друг друга понятий; результаты же самих понятий, раз возникнув, друг с другом не связаны взаимными переходами. Они есть подготовка биологических систем и вместе с физикой, механикой, химией образуют новый синтез, выступающий основой подготовки сознания. Гегель отмечал: «Мы должны

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. М.-Л., 1934. Т. 2. С. 22.

рассматривать природу как *систему ступеней*, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекла, причем однако здесь нет *естественного*, физического процесса порождения, есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы. *Метаморфозе* подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения представляют собой развитие<sup>1</sup>. Третья часть Абсолютной идеи распадается на три раздела: субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух. Здесь Абсолютная идея выступает в формах сознания, разума и деятельности человека. В учении об объективном духе рассматривается социально-политическая жизнь человечества, в рамках которой Абсолютная идея проходит через ступени права, семьи, нравственности (в составе последней — семья, гражданское общество, государство). Последняя ступень Абсолютной идеи (третий этап этой ступени) состоит из форм общественного сознания: искусства, религии и философии. Они специфичны и друг друга дополняют: искусство выражает Абсолютную идею в форме созерцания, религия — в форме представления, философия — в форме понятия. Понятия философии позволяют путем проникновения во все формы общественного сознания, во все отчужденные формы Абсолютной идеи, в том числе через разные государства, структуры общества, через разные науки познать существо самой же Абсолютной идеи. В результате Абсолютная идея, отправляясь от понятия (в сфере логики) и оперируя понятиями на всем своем пути, приходит вновь к исходной сфере, к Логике, к понятиям, но уже содержательным, т. е. обогащенным и конкретизированным.

Несмотря на общую логичность системы Гегеля, у него можно отметить формально-логическое противоречие: заявив в своей «Логике», что все находится в развитии, он, однако, доказывал, что вся природа, взятая в целом, не развивается (он не признавал, например, разрабатываемую в то время эволюционную теорию органического мира). Получалось: понятия, лежащие в основе органических форм, диалектически связаны и развиваются, а реальные конкретные формы, им соответствующие (сами виды растений и животных), не связаны друг с другом; развиваются, помимо их понятийной сущности, только индивидуальные организмы (в онтогенезе). Гегель не объясняет, в силу каких обстоятельств Абсолютная идея отчуждает от себя лишнюю развития природу и почему сфера предметного мира (как явления) лишена развития,

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. II. М.-Л., 1934. С. 28.

хотя сами их сущности, находящиеся в виде понятий и связанные с Абсолютной идеей, переходят друг в друга, т. е. развиваются. Здесь мы усматриваем одну из теоретических неувязок построения Гегеля (или первое формально-логическое противоречие между методом и системой Гегеля): метод требует одного, а система — прямо противоположного).

Второе противоречие его философии: провозгласив, что все развивается бесконечно, он заявлял в то же время, что прусская монархия является наилучшим государственным устройством и что далее этого общества не будет развиваться. И третья неувязка (вернее, противоречие между методом и системой): по Гегелю, диалектика требует признания развития и в области Абсолютной идеи, следовательно, и в сфере Абсолютного духа; этот дух через общество благодаря познанию индивидов познает и находящиеся вне развития природные явления (как проявления сущности); отсюда следовало, что сам Абсолютный дух будет развиваться бесконечно. Но Гегель указал, что Абсолютный дух познал уже самого себя в окончательной форме, наполнилась содержанием вся его логическая Абсолютная идея (через произведения самого же Гегеля), и дальше никакого развития Абсолютной идеи происходить не будет.

В некоторых учебниках имеются разные схемы структуры Абсолюта у Гегеля. Однако какую бы схему мы ни избрали, все равно отмеченные противоречия между его методом и системой сохранятся и будут характеризовать его философию.

Но главное в его философии — не эти неувязки, а тот диалектический метод, который при этом был разработан. Им были выработаны основные законы диалектики — закон диалектической противоречивости, закон перехода количества в качество и закон отрицания отрицания (или закон диалектического синтеза), а также значительное количество диалектических философских категорий. Для него закон диалектического синтеза не сводился к ликвидации первого отрицания, как это можно предположить: это было движение от одного тезиса к другому (к антитезису) и к их суммированию, вернее, синтезированию. Второе отрицание понималось им как отрицание-снятие. Посредством отрицания-снятия возникало новое нечто, не имеющее ничего сходного с уничтожением; здесь у Гегеля сохраняется и то, что есть в отрицании-трансформации, и то, что наличествует в отрицании-снятии. Отсюда — возможность поступательного, диалектического развития. Гегель так характеризовал поступательность развития: поступательное движение состоит в том, что «оно начинается с простых определенностей и что последующие определенности становятся все богаче и конкретнее. Ибо результат содержит в себе свое нача-

ло, и дальнейшее движение этого начала обогатило его (начало) новой определенностью... На каждой ступени дальнейшего определения всеобщее поднимает выше всю массу своего предыдущего содержания и ничего не теряет вследствие своего диалектического поступательного движения... но уносит с собой все приобретенное и уплотняется внутри себя»<sup>1</sup>. Само развитие, таким образом, триадично, связано с синтезом.

Ступеньки, по которым поднимается все, что приобретено, — это категории, которые «переходят» друг в друга, которые взаимосвязаны. В качестве уже есть количество, но оно должно проявиться; количество же есть в-себе-качество. Они взаимосвязаны. Нет чистого (без количества) качества, как и наоборот. Их единство абсолютно, и оно есть «мера». Взаимопереход категорий подчинен поступательному развитию и обеспечивает это развитие.

Вся система категорий у Гегеля построена на триадичности начиная с первых категорий.

Синтез понятий у Гегеля означал, помимо прочего, преодоление диалектических противоречий. Противоречия, подчеркивал он, «есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, обладает импульсом и деятельностью»<sup>2</sup>.

Теперь о характерных чертах философии. Гегель подчеркивал, что философия обладает особыми средствами постижения духа и вообще всей действительности. Таковым средством является умозрение. Другое средство — категории, т. е. наиболее общие понятия. Философия имеет свой предмет — всеобщее. И средство, которым она пользуется, можно с полным правом назвать всеобщекатегориальным умозрением. Сравнивая философию с областью научного знания, он отмечал, что область науки «родственна философии благодаря своему формальному свойству самостоятельности познания»<sup>3</sup>. Философия есть «в себе и для себя суший разум... Отношение философии к своему предмету принимает форму мыслящего сознания»<sup>4</sup>.

Сравнивая философию с религией, Гегель отмечал, что религия имеет общее содержание с философией и лишь их формы различны. «Философия, как постигающее мышление этого содержания, обладает перед представлением, являющимся формой религии, тем преимуществом, что она понимает и то и другое: она

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VI. М., 1939. С. 315.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. V. М., 1937. С. 520.

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. IX. М., 1932. С. 61.

Там же. С. 62.

может понимать религию, она понимает также рационализм и супранатурализм, понимает также и себя, но обратное не имеет места; религия, стоя на точке зрения представления, понимает лишь то, что стоит на одной и той же точке зрения с нею, а не философию, понятие, всеобщие определения мысли...»<sup>1</sup> «Философия имеется лишь там, где мысль как таковая делается абсолютной основой и корнем всего остального»<sup>2</sup>.

Гегель был последним философом в немецкой классической философии, кто всесторонне разработал объективно-идеалистическую систему и всеобщий диалектический метод.

После его кончины образовалось два течения последователей Гегеля: правое (теистическое) крыло — Гёшель, Дауб и др. — и радикальное левое крыло (младогегельянцы) — Бруно, Бауэр, Руге, Шраус и др. Последователями ряда идей Гегеля были Маркс, Энгельс, Ленин, а также (в XX в.) неогегельянцы в Германии, во Франции, Скандинавии, США (Х. Фрайер, Кроче, Ройс и др.). Долгое время существовал Всемирный гегелевский союз.

Материалистическую линию в Германии проводили философы иной, чем. идеалисты Шеллинг и Гегель, ориентации. И самой крупной фигурой среди них был **Людвиг Андреас Фейербах (1804—1872)**.

Основной его труд: «Мысли о смерти и бессмертии» (1830; книга была издана анонимно, но авторство установили; издание конфисковали, а Л. Фейербах был лишен права преподавания); им написана трехтомная работа по истории философии XVII в. Большую известность Фейербах приобрел благодаря сочинениям «К критике философии Гегеля» (1839), «Сущность христианства» (1841), «Основные положения философии будущего» (1843), «Лекции о сущности религии» (1851), «Эвдемонизм» (1869).

Л. Фейербах родился в семье профессора-юриста. Поступил на теологический факультет Гейдельбергского университета, затем перешел в Берлинский университет, где слушал лекции Гегеля. Стал его последователем. Был младогегельянцем. После университета защитил в Эрлангенском университете диссертацию «О едином, всеобщем и бесконечном разуме». В том же университете работал приват-доцентом; читал курс гегелевской философии и истории новой философии. Уже в период написания диссертации, придерживаясь гегелевских установок в целом, расхворался с ним в отношении религии. После того как из-за книги «Мысли о смерти и бессмертии» он был лишен права преподавания, переехал (в середине 30-х гг.) в деревню, занимаясь в основном научной

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. IX. М., 1932. С. 77.

Там же. С. 85.



деятельностью. К концу жизни изучил «Капитал» Маркса и в 1870 г. вступил в Социал-демократическую партию.

В работах конца 30-х — начала 40-х гг. Л. Фейербах становится на материалистическую позицию, подвергнув критике все главные положения гегелевской философии. Он заявляет: «Гегель **превращает в нечто самостоятельное** определения, которые **сами по себе** реальностью не обладают. Так обстоит дело с бытием в начале «Логики». Как иначе можно понять бытие, как **не реальное, действительное** бытие? Итак, что же такое понятие бытия **в отличие** от понятия наличного бытия, реальности, действительности? Разумеется, **ничто**»<sup>1</sup>.

Фейербах критикует Гегеля прежде всего за введение в философию «ничто». Он отмечает множество негативных моментов этого гегелевского начала. Ничто, указывает он, есть именно ничто, тем самым оно также ничто для мысли; больше об этом нечего сказать; ничто отрицает само себя. Судьбу же понятия «ничто» в «Логике» Гегеля разделяют и другие понятия его философии. Путь, которым шла спекулятивная философия Гегеля от идеального к реальному, — извращенный путь; по этому пути мы никогда не приходим к подлинной, объективной реальности. Фейербах настаивает на другом подходе: «В чем же состоит мой «метод»? В том, чтобы посредством человека свести все сверхъестественное к природе и посредством природы все сверхъестественное свести к человеку, но неизменно лишь опираясь на наглядные, исторические, эмпирические факты и примеры»<sup>2</sup>.

«Я выдвигаю, — отмечал Фейербах, — лишь один кардинальный пункт, вокруг которого все вертится, — это понятие человека, индивидуума. Это главный принцип новой философии. Сущность человека — это "самое положительное, **реальное начало**"»<sup>3</sup>. Фейербах полагал, что человек и есть высший предмет философии: «Новая философия превращает **человека, включая и природу** как базис человека, в **единственный, универсальный и высший предмет** философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку»<sup>4</sup>. Ставя реального человека в центр философской проблематики, Фейербах открывал путь к трактовке философской формы мировоззрения как учения о всеобщем в системе «мир — человек». И он был бы прав, устра-

*Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 1. С. 70.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. М., 1955. С. 19.

Там же. С. 267.

<sup>4</sup> Там же. Т. 1. С. 202.

нив гегелевскую абсолютизацию мышления и логики. Но его все не привлекало понятие всеобщего как якобы посягающее на человека и растворяющее его в одном из моментов Абсолютной идеи; кроме того, он соотнес человека только с естественной природой.

Главное, чего он добивался наряду с критикой гегелевской философии, особенно в вопросе о начале философии, — это бескомпромиссной критики религии и ее устранения из общественной жизни. И в этом вопросе его трактовка человека как центра философии, его философский антропоцентризм были весьма ценными.

Он считал, что не Бог является создателем природы и человека, а человек есть создатель Бога, вернее, его образа. Чувство зависимости человека от сверхиндивидуальных сил давало простор человеческому воображению, и человек стал уповать на воображаемые силы, которые будто бы могут ему помочь или спасти его. Л. Фейербах более широко, чем французские материалисты XVIII в., трактует причины возникновения веры в Бога (вспомним: предыдущие мыслители выводили религию из невежества; распространение просвещения приведет якобы к ликвидации религии). По Фейербаху, представление о Боге формируется прежде всего из чувства недостатка. Он писал: «Человек верит в богов не только потому, что у него есть фантазия и чувства, но также и потому, что у него есть стремление быть счастливым. Он верит в Блаженное Существо не только потому, что он имеет представление о блаженстве, но и потому, что он сам хочет быть блаженным; он верит в Совершенное Существо потому, что он сам хочет быть совершенным; он верит в Бессмертное Существо потому, что он сам не желает умирать... Бог есть стремление человека к счастью, нашедшее свое удовлетворение в фантазии»<sup>1</sup>.

Бог оказывался такой силой, которая превосходила все естественное и могла творить чудесное. Человек мог получить блаженство, счастье и избавиться от нужды и страданий. Вследствие этих и ряда других причин человек и создает образ Бога, подобного ему самому. Л. Фейербах пишет: «Бог исходит только из человека, но не наоборот (во всяком случае первоначально), т. е. не человек из Бога. Это особенно отчетливо обнаруживается также из определения Бога как ни в чем не нуждающегося, блаженного существа... В самом деле, в чем другом, как не в страданиях и потребностях человека, это лишенное страдания и потребностей существо находит свое основание и источник? Если не будет нужды, возникающей из потребностей и страданий, то отпадает также представле-

ние и ощущение Блаженства. Блаженство обладает реальностью только в своей противоположности несчастью. Место рождения Бога — исключительно в человеческих страданиях. Только из человека заимствует Бог все свои определения — Бог **есть то**, чем человек **хочет быть**, — его собственное существо, его собственная цель, взятые как действительное существо»<sup>1</sup>. И чем больше человек переносит на Бога естественных своих сил, чем более он его превозносит, тем слабее делается сам. Иллюзии, которыми живет человек, не усиливают, а ослабляют человека.

Философия в лице Гегеля искала союза с теологией, между тем, говорит Фейербах, истинная философия нуждается в союзе с естествознанием.

Этот союз превращает философию из безжизненной схемы в подлинно научную антропологическую философию.

Антропологический материализм Фейербаха заключается, во-первых, в том, что все сугубо философские вопросы решаются так, как их решает антропология: если в человеке физиология есть нечто первичное по отношению к его психологии, то и познание истины имеет аналогичный характер: чувственные (сенситивные) образы должны определять гносеологический «вес» рациональных, понятийных образов. Во-вторых, по той же самой причине биологические, физиологические факторы человека нужно считать ведущими в изменениях общества: поражение пролетариев в революции 1840 г. объяснимо тем, что они, по мнению Фейербаха, перешли в питании (вопреки их желанию) с бобов на картофель.

Антропологическая философия во многом была родственна предыдущим, особенно материалистическим, концепциям: Фейербах признавал материю как основание всего существующего, рассматривал пространство и время как атрибуты материи, указывал на бесконечности и вечность материи и т. п.

Вместе с тем его взглядам на мир и познание был присущ недостаток: он оставался приверженцем антидиалектики. Л. Фейербах, критикуя философию Гегеля и его немецких приверженцев, не оценил их диалектику и отбросил ее как очередное спекулятивное построение.

В своем отношении к религиозному мировоззрению Фейербах оказался непоследовательным: критикуя религию, он в то же время призывал создать новый вид религии. Он развенчал представление о Боге, но его антропологический материализм подвел к признанию того, что сам человек есть Бог; человек человеку Бог.

Он полагал, что самое светлое и радостное чувство человека — это любовь. Любить, считал он, нужно природу, бытие. «Бытие, как предмет бытия, есть **чувственное, созерцаемое, ощущаемое бытие**, бытие, которое можно любить... бытие есть **тайна** созерцания, ощущения, любви. Только в ощущении, только в любви «это», т. е. это лицо, эта вещь, иначе говоря, эта единичная сущность, обладает абсолютной ценностью, только в ощущении **конечное** оказывается **бесконечным**; в нем, и только в нем, коренится безмерная глубина, божественность и истинность любви... Кто ничего не любит, тому все равно, существует ли что-нибудь или нет, каков бы ни был предмет этой любви»<sup>1</sup>. «И объективно, и субъективно любовь служит критерием бытия — критерием истинности и действительности. **Где нет любви, там нет и истины.** Только тот представляет собою **ничто, кто что-то любит. Быть ничем и ничего не любить** — то же самое. Чем больше бытия в человеке, тем больше он любит, и наоборот»<sup>2</sup>.

Л. Фейербах считал, что любовь между мужчиной и женщиной ведет к нравственному самоусовершенствованию, в конечном счете — к справедливости в обществе.

По Фейербаху, мы должны на место любви к Богу поставить любовь к человеку как единственную, истинную религию, на место веры в Бога — веру человека в самого себя.

Любовь человека к человеку — важнейший фактор бесконфликтного развития общества.

Таков один из выводов, вытекающих из антропологической философии Людвиг Фейербаха.

Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. С. 184.

<sup>2</sup>Там же. С. 186.

## ГЛАВА V

### РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

#### XIX — НАЧАЛА XX В.

История русской философии — неотъемлемая часть нашей духовной культуры. Несомненно и то, что русская философия силой своего гуманистического характера оказала влияние на судьбы всей цивилизации.

Становление русской философии относится к XI—XVII вв., к периоду расцвета Киевской Руси. Первым древнерусским философом считают киевского митрополита Иллариона — автора «Слова о законе и благодати» (XI в.), где им предпринята попытка осмысления места русского народа в мировой истории. Идеи философско-исторического характера, повышения внимания к человеку, усложнения философско-религиозного знания стали содержанием русской философии в XII—XVII вв. Эти идеи нашли свое воплощение в творчестве древнерусского мыслителя Максима Грека (XVI в.).

В XVIII столетии в России утверждаются идеи Просвещения (Я. П. Козельский, П. С. Батулин, С.Е. Десницкий и др.), положившие начало светской линии в русской философии, связанной с наукой нового времени, Французской революцией. Основателем светского философского образования стал М. В. Ломоносов. Нельзя не отметить работы А. Н. Радищева (1749—1802), сосредоточенные на проблемах человека, нравственности, общественного устройства. В начале XIX в. (1809) увидел свет его трактат «О человеке, его смерти и бессмертии», где утверждалась идеология гуманизма, свободомыслия, ценности Разума, Свободы личности, прогресса, Народного блага. Да и ранее написанная книга «Путешествие из Петербурга в Москву», пронизанная протестом против крепостничества и самовластия, в течение ряда десятилетий XIX в. оказывала влияние на духовное развитие общества.

В лице философа, просветителя и поэта второй половины XVIII в. Г. С. Сковороды русская философия осуществила синтез религиозного гуманизма идей античности и Реформации. Ему принадлежат ряд философских работ (учение о «трех мирах» — Космосе, человеке и Библии), философских этических произведений, переводы сочинений Плутарха и Цицерона.

Объем настоящего учебного пособия не позволяет изложить все многообразие сменяющихся и дополняющих друг друга фило-

софских направлений последующих двух столетий — от философских обоснований революционной традиции декабристов, философии народничества и т. д. до современной философии, где поиски общественно-политической стабильности в обществе породили интерес к проблемам этики ненасилия, диалога. Развитие наук (естественных, общественных и гуманитарных) привело к интенсивному развитию теории познания, методологии. Ширится применение цивилизационного и культурологического способов мышления, происходит поиск решения глобальных проблем и сценариев будущего России и т. п.

С удовольствием отсылаем все желающим глубже освоить историю русской философии к замечательным книгам А. Ф. Замалева «Лекции по истории русской философии» (СПб., 1995), «История русской философии» под редакцией М. А. Маслина (М., 2001), В. В. Ильина «История философии» (СПб., 2003), Г. В. Гриненко «История философии» (М., 2004). Мы же ставим себе задачу дать в сжатом виде лишь основные направления отечественной философии и их наиболее характерных представителей, чтобы создать базис для дальнейшего углубленного изучения философских проблем студентами и аспирантами различных вузов.

Остановимся сначала на общей характеристике особенностей русской философии.

Следует отметить вначале, что проблемы русской философии те же, что и основные проблемы мировой философии. Подчеркивая этот момент, отечественный философ Б. П. Вышеславцев указывал: «Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные мысли и чувства в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом»<sup>1</sup>. Он же подчеркивает разницу в восприятии философии западными и русскими философами: у них она воспринималась преимущественно рационалистически, у нас же скорее чувством и интуицией.

Характерной чертой русской философии является также ее связь с эллинизмом. Эту традицию она получила вместе с византийским христианством.

Нельзя не отметить религиозность русской философии — ведь сама религия и теология были первой формой философствования, наполнены философскими размышлениями. Кроме того, как отмечал Н. О. Лосский, русские философы особо доверяли мистическому религиозному опыту, который, устанавливая связь человека с Богом, дает важные данные для разработки теории о мире как

*Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 154.*

едином целом. С. Л. Франк писал: «Религиозная сущность русского духа чужда любому субъективизму, ему свойственно органическое влечение к объективности»<sup>1</sup>.

К особенностям русской философии можно отнести гносеологический реализм. Человек не противопоставляется миру, а принадлежит ему и убежден в его познаваемости путем рационального, интеллектуального вида познания, а также, как уже указывалось, путем интуиции, чувственного опыта.

Одной из основных черт русской философии и всего русского мышления является ее глубокий интерес к человеку, его духовной жизни, которая, по словам С. Л. Франка, рассматривается не просто как особая сфера мира явлений, область субъективного, не как придаток внешнего мира, а как особый мир, своеобразная реальность, связанная в своей глубине с космическим и божественным бытием.

Нельзя не отметить, сколь важную роль в развитии русской философии имели проблемы нравственности. (Примером может служить система нравственной философии Вл. С. Соловьева, центром которой является Добро, как онтологическая сущность.) В известной мере она опирается на особое понимание истины. Кроме этого слова, у русских имеется другое понятие, ставшее главной темой их духовных поисков, — «правда», означающее не только истину, но и справедливость, нравственную правоту, нравственное основание жизни, духовную сущность бытия. Русские мыслители в поиске правды стремились не только понять мир и жизнь, а постичь нравственные принципы мироздания, чтобы преобразовать, улучшить мир.

В противоположность западному, абсолютизирующему «Я», русскому мировоззрению чуждо индивидуалистическое толкование этики, оно содержит в себе ярко выраженную «Мы-философию»: в нем идет речь не столько о той ценности, которая спасает или исцеляет лично меня, сколько о принципе, на который опираются и жизнь всего человечества и даже всего космоса и благодаря которому человечество и мир спасутся и преобразуются. Но одновременно «Мы» является органическим единством, в котором его части с ним связаны; при этом не отрицаются свобода и своеобразие «Я».

В философских трудах многих русских мыслителей нашло свое развитие понятие соборности — сочетания единства и свободы

*Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 152.*

многих лиц на основе их любви к Богу, истине и другим абсолютным ценностям. Этот принцип не ограничен церковными рамками, он имеет значение и для разрешения многих вопросов в духе синтеза индивидуальности и универсализма.

Наконец, нельзя не отметить, что в России наиболее глубокие и значимые мысли и идеи высказывались не только и не столько в систематических научных работах, сколько в литературных произведениях. (Достаточно вспомнить А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, Ф. И. Тютчева и др.) Многие мыслители конца XIX — начала XX в. неоднократно подчеркивали философичность русской литературы, указывали на то, что в русской поэзии, в русском романе поставлены все основные проблемы русской души.

Рассмотрим конкретные философские концепции некоторых мыслителей России XIX — начала XX в.

Прежде всего нас привлекают взгляды П. Я. Чаадаева, И. В. Киреевского, А. С. Хомякова и А. И. Герцена, наиболее ярко представляющие, с одной стороны, славянофильство, с другой — западничество<sup>1</sup>.

**Чаадаев Петр Яковлевич** (1794—1856) — философ, публицист.

Идеи Чаадаева способствовали формированию двух главных направлений во взглядах на прошлое и будущее России — славянофильства и западничества.

Чаадаев был создателем первой оригинальной историософской теории, задавшей основные темы будущих ожесточенных дискуссий о месте и судьбе России, о специфике русского национального сознания и русской истории, о соотношении народа и государственной власти в преобразовании российской действительности. Большое влияние историософских идей Чаадаева испытал Вл. С. Соловьев. В общефилософском плане Чаадаев стоял на позициях теизма и провиденциализма; в трактовке явлений сознания придерживался точки зрения психофизического параллелизма. Из двух выделяемых им видов познания (опыт и непосредственное озарение) безусловный примат отдавал божественному откровению.

В 1829—1830 гг. Чаадаев написал «Философические письма»<sup>2</sup>. В 1836 г. после появления первого «Философического письма»

При изложении концепций русских философов в этой главе частично использованы отдельные положения из материалов энциклопедического словаря П. В. Алексеева «Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды» (4-е изд. М., 2002).

См.: Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М., 1991.



в журнале «Телескоп» (№ 15) разразилась буря. Многие современники увидели в Чаадаеве неистового ниспровергателя национальных святынь и безрассудного бунтаря. Было начато следствие. После завершения «следствия» был вынесен «высочайший» вердикт, что автор является умалишенным. После снятия медицинского надзора и домашнего ареста Чаадаев участвовал в идейной жизни Москвы, в полемике западников и славянофилов, много писал, но в силу сохранявшегося запрета до конца жизни ничего не напечатал.

**Хомяков Алексей Степанович** (1804—1860) — философ, основатель славянофильства, один из его лидеров (наряду с И. В. Киреевским).

Круг умственных и практических занятий Хомякова чрезвычайно широк: богослов, социолог, историк мировой цивилизации, экономист, автор технических новшеств, поэт, врач, живописец. Основным пунктом славянофильской доктрины Хомякова считается его очерк «О старом и новом» (1839), где, анализируя историю России, Хомяков ставит ряд проблем — таких, как оценка реформ Петра I, роль религии, и в частности православия, в русской истории, соотношение Запада и Востока и др. Хомяков считал, что в основе общества лежит его саморазвитие. «Общество, которое вне себя ищет сил для самосохранения, уже находится в состоянии болезненном. Всякая федерация заключает в себе безмолвный протест против одного общего начала. Федерация случайная доказывает отчуждение людей друг от друга... Человечество воспитывается религией, но оно воспитывается медленно... Человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех — каждому... Силы духовные принадлежат народу и церкви, а не правительству; правительству же предоставлено только пробуждать или убивать их деятельность каким-то насилием, более или менее суровым»<sup>1</sup>. Главной чертой личности Хомякова была глубокая религиозность. Социологическая концепция Хомякова, занимающая важное место в его работах, пронизана религиозным духом. Его взгляды подчинены идее о коренном различии путей России и Запада и доказательству самобытности русского народа. Различие это обусловлено неодинаковостью «внутренних начал» русской и западноевропейской жизни, формами религиозного мировоззрения — православного христианства и католицизма. Хомяков ожидал, что православие через Россию может привести к перестройке

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Соч.: в 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 469.

всей системы культуры. История призывает Россию встать впереди всемирного просвещения, история дает ей право на это за всесторонность и полноту ее начал. В центре его воззрений — учение о начале «соборности», о принципе устройства бытия, описывающее множество, собранное силой любви в «свободное и органическое единство». В такой трактовке оно характеризует природу не только церкви, но и человека, общества, процессы познания и творчества. В дальнейшем это учение стало одной из основ концепций всеединства и личности в русской религиозной философии. Творцом и источником мира провозглашается разумная воля, или, иначе, «волющий разум», наделенный чертами византийского бога. Мыслящий разум наделяется атрибутом воли, которая абсолютно свободна. «Волющий разум» творит мир предметов и человека. Ядро антропологии Хомякова — учение о целостности человека. Целостность же в человеке есть иерархическая структура души. Познание истины и овладение ею не являются функцией индивидуального сознания, но вверено Церкви. Истина, недоступная для отдельного мышления, пишет Хомяков, доступна только совокупности мышлений, связанных любовью.

**Киреевский Иван Васильевич** (1806—1856) — один из виднейших представителей славянофильства. В 1830 г. в целях самообразования Киреевский едет в Германию, слушает лекции Гегеля (с которым знакомится лично), Шлейермахера в Берлине, потом едет к Шеллингу в Мюнхен. «Общее впечатление Киреевского от пребывания за границей двойственное: с гордостью сознавая, что он «окружен первоклассными умами Европы» (письмо к матери от 14 марта 1830 г.), Киреевский жадно пополняет свои знания; вместе с тем в нем пробуждается и растет скептическое и негативное отношение к западноевропейскому просвещению и общему укладу жизни, что отзовется впоследствии в философских и историко-софских концепциях критика»<sup>1</sup>. По возвращении в Россию издавал журнал «Европеец», запрещенный на 3-м номере. У Киреевского пробуждается мечта о создании русской самобытной философии. Киреевский находит, что орудием для преобразования национальной русской философии может служить философия Шеллинга. «Нам необходима философия — все развитие нашего ума ее требует», — говорит он. «Но откуда придет она?» — спрашивает он. И отвечает: «Конечно, первый шаг к ней должен быть присвоением умственного богатства той страны, которая в умозре-

Русские писатели. 1800—1917: биографический словарь / гл. ред. П. А. Николаев. Т. 2. М., 1992. С. 535.

нии опередила другие народы. Но чужие мысли полезны только для развития собственных». Эти размышления были связаны с его переходом от западничества к славянофильству.

В работах конца 30—50-х гг. Киреевский развил философскую и социологическую систему, явившуюся теоретической основой славянофильства. В общем виде Киреевский не принимает дилеммы «или национально-русское, или западное»: «...можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем? Еще менее можно думать, что 1000-летие русское может совершенно уничтожиться от влияния нового европейского. Поэтому сколько бы мы ни желали возвращения русского или введения западного быта, но ни того ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал»<sup>1</sup>. Цена удобства западного рационализма (происхождение которого Киреевский связывает с рациональностью католицизма, берущей, в свою очередь, начало в классическом мире древнего язычества), он считает, однако, что в конечном развитии западная рациональность «своею болезненной неудовлетворительностью явно обнаруживается началом односторонним, обманчивым, обольстительным и предательским», ставящим святость внешних формальных отношений выше личности. Право для Запада — скорее условное установление, чем справедливость, правда. Рационализму он противопоставлял веру, призывал к утраченной цельности и сосредоточенности духа. Западное просвещение, согласно Киреевскому, будучи основано на развитии распавшихся сил разума, не имеет существенного отношения к нравственному строению человека — в результате это просвещение не утоляет духовной жажды, а оставляет в душах пустоту. Мышление, отделенное от сердечного стремления, есть развлечение для души; чем глубже такое мышление, тем легкомысленнее, в сущности, делает оно человека. Отвлеченно-рациональной форме познания Киреевский противопоставляет «живую», включающую в себя, кроме рационального, также этические, эстетические и другие моменты. Совокупность моментов этого «живого знания» подчинена высшему познавательному акту — религиозной вере. Эта форма познания в истинном и чистом виде свойственна православно-славянскому миру. Жизнь человека, нации, группы наций ос-

нована на религии, которая определяет тип образованности и весь характер общества. Гибель западной цивилизации, пораженной язвой рационализма, считает Киреевский, неизбежна; ее может спасти только восприятие православно-славянской цивилизации, наиболее полно раскрывающейся в духе русского народа. Славянофильские идеи Киреевского тесно связаны с его учением о личности и с его антропологией (учением о духовной сфере как «внутреннем ядре» в человеке).

Среди его работ — статья «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России»<sup>1</sup>. Последняя большая работа Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии» осталась незаконченной — опубликована лишь первая статья (1856).

Наиболее видными представителями материализма и диалектики XIX в. были А. И. Герцен и Н. Г. Чернышевский. Их объединяли не только общие философские принципы, но и ненависть к любым формам угнетения человека, революционный демократизм, не только теоретическое, но и практическое отстаивание своих идей, интенсивность общественной деятельности и трагизм жизненного пути.

**Герцен Александр Иванович** (1812—1870) — философ, революционный демократ, писатель. Рано осознал несправедливость крепостного строя. Мальчиком 14 лет во время коронации Николая I в Москве (после казни декабристов) поклялся вместе со своим другом и будущим идейным соратником Н. П. Огаревым «отомстить за казненных» и обрекал себя на борьбу «с этим тронном, с этим алтарем, с этими пушками». В 1829—1833 гг. учился на физико-математическом отделении Московского университета, где слушал известного шеллингианца М. Павлова. В начале 30-х гг. познакомился с теориями Сен-Симона и Фурье. Вокруг него и Огарева формируется кружок оппозиционно настроенных студентов. В 1834 г. вместе с Огаревым арестован и в 1835 г. отправлен в ссылку (Пермь, Вятка, Владимир). В 1840 г. вернулся в Москву, потом переехал в Петербург. Резкий отзыв о полиции повлек за собой новую ссылку в Новгород (1841—1842). Возвратившись в Москву, выступил в 1842—1847 гг. с целым рядом остропублицистических, философских и художественных произведений. В 1845—1847 гг. вышел его роман «Кто виноват?». Сблизился с Белинским, Грановским, принял участие в борьбе против представителей официальной «народности» (М. Погодин, С. Шевырев), участвовал в полемике со славянофилами. В 1847 г. уехал за границу; в 1849 г. принял решение остаться там, чтобы использо-

вать возможность бесцензурного слова для борьбы с самодержавием. В 1852 г. переехал в Лондон, где основал Вольную русскую типографию (1853). В 1855—1869 гг. издает обозрение «Полярная звезда», а в 1857—1867 гг. в сотрудничестве с Огаревым — политическую газету «Колокол» (15 номеров в 1868 г. на французском языке), на страницах которой вел борьбу за освобождение крестьян с землей, разоблачал крепостников и царских чиновников, проповедовал социалистические идеи. Участвовал в начале 60-х гг. в создании революционной организации «Земля и воля». Умер Герцен в Париже; его прах перевезен в Ниццу.

Философские взгляды Герцена сформировались под влиянием Гёте, Гегеля, Фейербаха, Прудона. Теоретическая философия интересовала его постольку, поскольку ее можно было применить на практике в борьбе за свободу и достоинство личности, за осуществление социальной справедливости.

Высоко оценивая гегелевскую систему, критиковал ее за стремление поставить мысль над природой и историей, понять их «как прикладную логику, а не логику как отвлеченную разумность природы и общества». С точки зрения Герцена, философия может выполнить свою роль упорядочивающего и гармонизирующего начала жизни только в том случае, если будет опираться в своих обобщениях на данные естествознания. «Философия, — писал Герцен, — не опертая на частных науках, на эмпирии, — призрак, метафизика, идеализм». С другой стороны, и данные наук, лишенные мировоззренческого и методологического философского синтеза, рискуют остаться мертвой совокупностью разрозненных фактов. Вопреки гегелевскому панлогизму и натурфилософским умозрительным построениям Герцен один из первых провозгласил необходимость взаимодействия философии и науки. Отвергая агностицизм, считал несостоятельным стремление установить границы познания. Придавал большое значение чувственно-эмпирическому познанию. В то же время возражал против недооценки активности самого разума. Истинное познание, по Герцену, — это единство опыта и умозрения. Вслед за Гегелем рассматривал историю философии как закономерный процесс, но отверг его попытку представить эту историю как подготовку гегелевской философии. Ратовал за снятие крайностей идеализма и реализма на путях разработки нового мировоззрения, где мышление признается высшим результатом развития природы. В социологических воззрениях был сторонником прогрессистских взглядов, считая, что развитие общественной жизни идет по линии разумного обустройства общества в направлении освобождения человека от эгоизма и социального неравенства.

Высшим достижением современной ему социологической мысли Герцен считал социалистический идеал, дающий наиболее разумное решение экономических проблем и обеспечивающий гармонизацию интересов личности и общества. Считал, что пути разных народов к социализму многообразны и зависят от исторически сложившихся форм их общественной и культурной жизни. Применительно к России был сторонником крестьянского социализма, утверждая, что русская деревенская община и артель содержат зачатки социализма, который найдет свое осуществление в России раньше, чем на Западе. Верил в будущее социализма, однако не рассматривал его как окончательную и совершенную форму общественных отношений. В конце жизни склонялся к реформистским путям преобразования общества.

Будучи не только оригинальным мыслителем, но и талантливым писателем, Герцен в своих мемуарах «Былое и думы» дал великолепное изображение жизни, быта и нравов современной ему России, а также оставил убедительные интеллектуально-психологические портреты выдающихся зарубежных и отечественных мыслителей. Живя в эмиграции, Герцен в немалой степени содействовал тому, что западноевропейская интеллигенция получила аутентичное представление о России и русском национальном характере.

Основные философские работы Герцена — «О месте человека в природе» (1832), «Письма об изучении природы» (1845—1846), «Дилетантизм в науке» (1842—1843).

**Чернышевский Николай Гаврилович** (1828—1889) — революционный демократ, литературный критик, писатель, философ. Как и А. И. Герцен, он принадлежал к революционному крылу российской интеллигенции. Чернышевский защитил магистерскую диссертацию «Эстетическое отношение искусства к действительности» (1855). В середине 50-х гг. сотрудничал в журнале «Отечественные записки», занимал руководящее место в журнале «Современник». В 1862 г. был арестован, признан виновным в «принятии мер к ниспровержению существующего порядка управления» и осужден на семь лет каторжных работ (1864—1871), впоследствии сослан в Вилуйск. В 1883 г. получил разрешение поселиться в Астрахани, в 1889 г. — в Саратове, где и умер.

Как философ Чернышевский испытал сильное влияние идей Фейербаха. Разрабатывая антропологический принцип, Чернышевский считал индивида первичной реальностью, а общество — множеством отдельных людей, взаимодействующих друг с другом. При этом законы функционирования общества являются производными от законов частной жизни людей. Последовательное

проведение антропологического принципа привело Чернышевского к обоснованию принципов социализма (общечеловеческий интерес реализуется в интересах трудящихся классов, т. е. большинства общества). В этической части своих рассуждений Чернышевский придерживался принципа «разумного эгоизма», согласно которому поступки человека должны согласовываться с его внутренними побуждениями и склонностями. Личное счастье должно согласовываться с общим благополучием, «одинокое счастья нет». Рассуждая об эстетических проблемах, Чернышевский утверждает тезис «Прекрасное есть жизнь». Объективность красоты определяет невозможность соперничества искусства с «живой действительностью».

Как публицист, исследующий опыт социальных движений в Западной Европе и возможность использования этого опыта в России, Чернышевский отмечает «практическое бессилие» буржуазного либерализма, рассматривая его в качестве серьезной помехи российскому революционному движению. По его мнению, только трудящиеся массы заинтересованы в существенных преобразованиях; реальной, считает Чернышевский, является возможность избежать капитализма. Эта возможность связывается им с русской крестьянской общиной (сама община дает шанс сократить исторический путь приобщения к цивилизации). Крестьянская революция должна привести к ликвидации помещичьей собственности на землю. Сама же революция должна быть подготовлена организацией революционеров, осуществляющих нужные ее направления. Под влиянием Чернышевского в 1862 г. складывается подпольная революционная организация «Земля и воля».

Основные философские труды Чернышевского: «Антропологический принцип в философии» (1860), «Письма без адреса» (1862), «Характер человеческого знания» (1885) и др.

Большой вклад в философскую мысль, не только отечественную, но и мировую, внесли русские писатели. Кратко остановимся на творчестве Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого.

**Достоевский Федор Михайлович** (1821—1881) — писатель, философ, мыслитель, публицист, общественный деятель. В 1845 г. печатает свое первое произведение «Бедные люди», сразу выдвинувшее его в число первоклассных русских писателей. В апреле 1849 г. Достоевский был арестован за участие в кружке социалиста-утописта М. В. Петрашевского, был признан следствием виновным в «умысле на ниспровержение существующих отечественных законов и государственного порядка». Вместе с другими Достоевский был приговорен к смертной казни, отмененной лишь

в последнюю минуту перед расстрелом. Провел четыре года на каторге в Сибири и около пяти лет служил солдатом.

Расцвет творчества Достоевского приходится на 60—70-е гг. XIX в. В этот период выходят в свет его «Записки из Мертвого дома» (1860—1862), «Униженные и оскорбленные» (1861), «Преступление и наказание» (1866), «Идиот» (1868), «Бесы» (1871—1872), «Братья Карамазовы» (1879—1880), «Дневник писателя» (1875—1878). Это было время острых общественно-идеологических и классовых конфликтов в России и Западной Европе. Начиная как социалист, Достоевский на каторге, по его собственным словам, пережил процесс «перерождения убеждений»: по-прежнему остро воспринимая социальную несправедливость, мечтая о более счастливом и гармоничном жизнеустройстве, он видит теперь отправной пункт не во внешнем преобразовании социальной среды, а прежде всего во внутреннем преображении личности. «...Никакое уничтожение бедности, никакая организация труда не спасут человека от ненормальности, а следовательно, от виновности и преступности»<sup>1</sup>. В 60-х гг., вернувшись в столицу, Достоевский продолжает художественную и публицистическую деятельность. В июне 1861 г. Достоевский впервые выезжал за границу (Германия, Франция, Швейцария, Италия, Англия). В Лондоне он встречался с Герценом, идеи которого были ему созвучны. В 1861 г. он вместе со старшим братом стал издавать журнал «Время», программа которого заключалась в упразднении распри между западниками и славянофилами, а также в развитии идеи почвенничества — мирного объединения высших слоев общества с «почвой» — русским народом, который «живет идеей православия», сохраняя христианские идеалы «всебратского единения» в любви. «Вот наш русский социализм». В 1863 г. журнал был закрыт. В 1864 г. братья стали издавать новый журнал «Эпоха», но и он был закрыт из-за финансовых затруднений. В философско-публицистических «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863) Достоевский подверг критике Европейский Запад, его культуру, главным пороком которой он считал отсутствие в ней «братского» начала, индивидуализм, утилитаризм. Примечательнейшим фактом жизни Достоевского стало его выступление на Пушкинском празднике (июнь 1880 г.) в Москве. Его речь «о всечеловеческом и всеединящем» характере русского духа произвела неизгладимое впечатление на все русское общество. В последние годы жизни возрастает популярность Достоевского. В 1877 г. он был из-



бран членом-корреспондентом Петербургской Академии наук, в 1879 г. — участником Международного литературного конгресса в Лондоне, где был избран членом почетного комитета Международной литературной ассоциации.

Творчество Достоевского сосредоточено вокруг вопросов философского духа — это темы антропологии, этики, философии религии, философии истории. Диалектика идей воплощается у него в размышлениях, спорах, столкновениях и поступках его литературных героев. Проблемы смысла жизни, свободы и ответственности, веры и неверия, добра и зла, страсти и долга, рассудка и морали — все эти проблемы ставит и пытается по-своему решить Достоевский, пристально вглядываясь в глубину человеческой души, где сталкиваются, а порой переходят друг в друга «демоническое» и «божественное», сознательное и бессознательное. Достоевский писал: «Человек есть тайна, ее надо разгадать». Достоевский видит в человеке личность, способную подчинить себе обстоятельства, обладающую силой воли, которая может быть источником не только добра, но и зла, «двойничества», «подполья человека». Как пишет Ю. Т. Кудрявцев, Достоевский «создал свою философию человека... Он показал нам сложность и алогичность человека... Вскрыл роль в поступках человека не только сознания, но и бессознательного. На фоне... стремления упростить человека... мысли Достоевского воспринимаются как уважение автономии и первозданности человека»<sup>1</sup>. В роман Достоевского «Братья Карамазовы» включена легенда о Великом инквизиторе, которую можно считать самостоятельным философским сочинением, посвященным личности Богочеловека-Христа, сложным проблемам ответственности человека, сочетания свободы воли с абсолютным моральным законом.

С христианскими идеалами тесно связаны концепции Достоевского народа и народности. Он верил, что золотой век человечества еще впереди: «Люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле».

Н. А. Бердяев отмечал, что у Достоевского было одному ему присущее, небывалое отношение к человеку и его судьбе. У Достоевского ничего нет кроме человека, все раскрывается лишь в нем, все подчинено лишь ему. Такой исключительной поглощенности темой о человеке ни у кого никогда не было. И ни у кого не было такой гениальности в раскрытии тайн человеческой природы. Достоевский прежде всего великий антрополог, исследователь че-

Три круга Достоевского. М., 1991. С. 394.

ловеческой природы, ее глубин и ее тайн. Он создал небывалый тип художественно-гностической антропологии. И не страшна у него смерть, ибо вечность всегда у него раскрывается в человеке. Он — художник не той безликой бездны, в которой нет образа человека, а бездны человеческой, человеческой бездонности. В этом он величайший в мире писатель, мировой гений, каких было всего несколько в истории, величайший ум. Этот великий ум весь был в действенно-активном отношении к человеку, он раскрывал иные миры через человека. Достоевский таков, какова Россия со всей ее тьмой и светом. И он — самый большой вклад в России в духовную жизнь всего мира<sup>1</sup>.

Философско-художественные размышления Достоевского оказали огромное влияние на духовно-нравственные поиски многих мыслителей и предвосхитили многие ключевые философские идеи XX в.

**Толстой Лев Николаевич, граф** (1828—1910), — писатель и философ, является создателем религиозно-этического учения о мире, человеке, смысле жизни и общественном переустройстве. Это учение получило название толстовства. Интерес к философским вопросам присущ Толстому на всем протяжении его творчества. В его рассказах, повестях, романах были поставлены вопросы философии истории, отношения «частной» и «общей» жизни людей, личной свободы и причинной обусловленности поведения человека. Так, его философия истории в «Войне и мире» (1863—1869) исходит из идеи предопределения, неотвратимости наказания за зло и неизбежности торжества праведного народного дела. Толстой считал, что историю творит народ, руководствуясь нравственным чувством справедливости.

Можно сказать, что литературное творчество было для него лабораторией исследования волновавших его философско-этических вопросов, средством пропаганды своих идей. Идеи Толстого можно характеризовать как систему «панморализма». Большую роль в формировании его философских взглядов сыграли работы Руссо, его критика культуры, разлагающей человеческую натуру, его учение о возвращении к природе как условию нравственного здоровья. Толстой высоко ценил Канта, Шопенгауэра, но понимал их с позиции своей этики. Проблема нравственности выдвигается в центр его философии и социологии. В личности Толстой различает ее индивидуальность и сферу, живущую «разумным соз-

*Бердяев Н. Л.* Откровения о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 гг. М., 1990. С. 215-233.

нением». Как отмечал В. В. Зеньковский, в учении о «разумном сознании» Толстой несколько двоится между личным и безличным пониманием его. С одной стороны, разумное сознание есть функция настоящего и действительного «Я», как носителя своеобразия духовной личности; с другой стороны, разум, или «разумное сознание», имеет у Толстого все признаки «общемировой безличной силы»<sup>1</sup>. С позиций этики Толстой стремился преобразовать науку и философию, подчинив их этике. Ответ на главный вопрос знания — о смысле жизни — по Толстому, может быть получен только из разума и совести, но не из специальных научных исследований. Для Толстого этот вопрос является основным вопросом всякой религии, ибо «сущность всякой религии состоит только в ответе на вопрос: зачем я живу и какое мое отношение к окружающему меня бесконечному миру»<sup>2</sup>.

В конце 70-х — 80-е гг. Толстой создал ряд религиозно-философских сочинений — «Исповедь», «В чем моя вера», «Царство Божие внутри нас» и др. Толстой разрывает с церковным истолкованием учения Христа, считая, что догматы Церкви противоречат элементарным законам логики и разума, подавляют свободу совести. Понимание смысла жизни получает свою практическую реализацию в преодолении конечности человеческого существования и приобщения к бесконечному началу, символом которого является Бог. Это достигается через осознание божественной природы души, отречение от своей животной личности, служение общему благу мира, ощущение любви ко всему сущему. «Самое короткое выражение смысла жизни такое: мир движется, совершенствуется; задача человека — участвовать в этом движении, подчиняясь и содействуя ему»<sup>3</sup>. Религия Толстого сводится к этике любви и непротivления, поиску добра: «Бог есть любовь». По Толстому, нельзя жить без веры во всеисцеляющую силу сострадания, любви к ближнему. Верить не мистически, а разумно — значит, творить добро. Не государство с его принудительной силой и законами, не церковь с ее предписаниями и запретами, а наша добрая воля, наше нравственное чувство и его разумное понимание — вот основа осмысленного существования. Человек — существо нравственное, утверждает Толстой, и поэтому он призван жить не по принудительному закону, а по совести. А так жить — значит любить. Любовь до самозабвения — путь к спасе-

История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 203.

Поли. собр. соч. Т. 39. С. 7.

Поли. собр. соч. Т. 18. С. 197.

нию, к воскрешению нравственного начала в падших. Об этом роман Толстого «Воскресение» (1899). «Путь жизни» (1911) — последнее, итоговое произведение великого русского мыслителя.

Толстой поставил и пытался разрешить ряд теоретических проблем применительно к общественной жизни: вопросы общественного развития, взаимоотношения государства и церкви и др. Он высказал свое отношение к революции, своеобразно рассмотрел роль личности и народных масс в истории, роль науки, искусства, культуры вообще. Толстой пришел к отрицанию прогресса и идеализации патриархального быта. С огромной силой нравственного осуждения подверг критике государственные учреждения, суд, Церковь, аппарат власти и официальную культуру России. Все культурные ценности он ставил в зависимость от степени их доступности простому народу. Как выразитель настроений русского крестьянина, Толстой всюду в своей теории апеллировал к народу, который он объявляет носителем истинной веры и чистой нравственности; трудовой народ он считал основанием всего общественного здания; отталкиваясь от положения народа и его нужд, критиковал капитализм и государство; в народной жизни видел залог будущего России.

Наиболее полными изданиями сочинений Л. Н. Толстого являются: Поли. собр. соч. Т. 1—90. М.-Л., 1928—1958; Собр. соч. Т. 1—22. М., 1979—1985.

Одним из ведущих направлений в русской философии XIX — начала XX вв. была **религиозно-идеалистическая философия**.

Наиболее ярким ее представителем был **Владимир Сергеевич Соловьев** — философ, поэт, публицист. Родился он в 1853 г. в семье выдающегося русского историка С. М. Соловьева. Среднее образование получил в 5-й московской гимназии, высшее — в Московском университете. Сначала Вл. С. Соловьев учился на физико-математическом факультете, затем оставил его, но уже через несколько месяцев сдал кандидатский экзамен за полный курс историко-филологического факультета. Одновременно с подготовкой к экзамену посещал лекции в Московской духовной академии по богословским и философским предметам. В 1874 г. защитил магистерскую диссертацию по теме «Кризис западной философии», получил звание магистра философии. Вскоре был избран доцентом Московского университета по кафедре философии. Выезжал в научную командировку в Лондон. В 1877 г. оставил службу в университете и переехал в Петербург, стал работать в Ученом комитете при Министерстве народного просвещения. В 1880 г. защитил в Петербургском университете в качестве докторской диссертации свой труд «Критика отвлеченных начал», но в профес-

сорской кафедре ему было отказано. В марте 1881 г. произнес в Кредитном обществе речь против смертной казни и был за нее выслан из Петербурга.

В 80-е гг. центр научных интересов Вл. С. Соловьева стал все больше смещаться в сторону богословской проблематики. С 1891 г. Соловьев становится редактором философского отдела в Большом энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, а с открытием в Петербурге Философского общества выступает в нем с рядом докладов (о Платоне, Протагоре, Канте, Лермонтове, Берлинском). С 1895 г. усиливается его теоретическая деятельность по завершению своей философской системы. Первым из задуманных трактатов стал его центральный этический труд «Оправдание Добра» (1897-1899).

Однако завершить свою систему он не успел. Вл. С. Соловьев умер в 1900 г.

Вл. С. Соловьевым была заложена традиция русской философии Всеединства. Он провидел и посылно реализовал плодотворнейшую тенденцию к синтезу философской и богословской мысли, рационального и мистического типов философствования, западной и восточной культурной традиции. При этом, чуждый всякому национализму и интеллектуальной нетерпимости, он оставался глубоко русским христианско-соборным мыслителем, чей духовно-теоретический призыв к единению подкреплялся личной нравственной честностью и жизненным достоинством.

В лекции «Исторические дела философии» (1880) Вл. С. Соловьев, рассматривая роль философии в истории человечества, ставит вопрос: «Что же делала философия?» — и приходит к выводу: «Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровения истинного Божества... Она делает человека вполне человеком»<sup>1</sup>.

Основу философии Соловьева составили разработанные им понятия Всеединства, Добра и его воплощений, Богочеловечества, Софии. Онтологические, этические, социологические и историко-философские взгляды Соловьева нашли наиболее полное свое выражение в труде «Оправдание Добра». Должное содержание или смысл человеческой жизни он видит в осуществлении человеком, обществом и человечеством в целом идеи Добра. При этом Добро

*Соловьев Вл. С. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 125.*

трактуются онтологически, как некая высшая сущность, получающая воплощение в различных формах — в индивидуальном бытии человека, в религии и церкви, в истории человечества. Добро обладает следующими свойствами: 1) чистотой, или самозаконностью (автономией), ибо оно ничем внешним не обусловлено; 2) полнотой, или всеединством, поскольку оно все собою обуславливает; 3) силой, или действенностью, поскольку оно через все осуществляется. Оно проявляется прежде всего в чувствах стыда, жалости (сострадания) и благоговения. Эти первичные данные составляют незыблемые основы нравственной жизни человечества. Все так называемые добродетели могут быть показаны как видоизменения этих трех основ или как результат взаимодействия между ними и умственной стороной человека. Благодаря наличию этих первичных данных нравственности люди способны видеть различие между добром и злом, вырабатывать и воспринимать моральные нормы, формулировать учение о нравственности. Вл. С. Соловьев подчеркивает, что именно человек в своем разуме и совести (а не во всех своих поступках и жизнепроявлениях) есть безусловная форма для Добра как безусловного содержания. Его право и долг — оценивать с точки зрения соответствия идее Добра не только собственное поведение, но и те общественные образования, в которые он оказывается включенным (семья, церковь, Отечество). Эти образования есть исторические образы Добра, и человек должен участвовать в их жизни и соответствовать их требованиям лишь в той мере, в какой эта жизнь и эти требования являются воплощениями Добра. Соловьев не принимает противопоставления личности и общества, критикуя как «гипнотиков индивидуализма», утверждающих самодостаточность отдельной личности, так и «гипнотиков коллективизма», которые видят в людях только общественные массы. Человек для него — существо лично-общественное. Соловьев различает три основные формы организации человеческого общества: 1) родовая форма; 2) национально-государственный строй; 3) всемирное общение жизни. Последняя из этих форм есть осуществление идеи Всеединства — идеал будущего, когда в «действительном нравственном порядке» будут преобразованы и воссоединены все элементы бытия, содержащиеся даже в своем несовершенном состоянии «искру Божества».

Значительная часть работ Вл. С. Соловьева, в том числе и его публицистика, представляет его размышления о возможных путях достижения Богочеловечества — о том, что для этого могли бы сделать личность, государство, Церковь, и прежде всего в России.

В конце 70-х гг. Вл. С. Соловьев (в работе «Три силы») выдвинул идею России как «третьей силы», свободной от недостатков и ограничений двух других — «восточной» (чрезмерно подчиняющей личное начало общему) и «западной» (утверждающей чрезмерную независимость частного от общего). Третья сила должна «примирить единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов». Впоследствии Вл. С. Соловьев отказался от противопоставления России «западной силе».

Соловьев предлагает проект мироустройства, к которому должно двигаться человечество. Это будущее мироустройство предполагает духовный авторитет вселенского первосвященника, светскую власть национального государя и свободное служение пророка — свободного инициатора прогрессивного социального движения. От России же, считает он, требуется «обращение всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных органических единств — церковь, государство и общество — безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ Божественной троицы — вот в чем русская идея».

Десятилетие спустя в «Оправдании Добра» Вл. С. Соловьев вновь подтверждает свою приверженность идее «согласного действия» первосвященника, царя и пророка как личных носителей верховных жизненных начал, видя в этом условии единства, полноты и правильного хода общего нравственного прогресса. Однако общий контекст этого произведения значительно отличается от «Русской идеи» с ее односторонней критикой Русской Православной церкви, давшей повод (наряду с приписыванием непогрешимости первосвященнику) говорить о том, что Соловьев отождествлял «первосвященника» с главой католической церкви. В «Оправдании Добра» философ рассматривает все христианские церкви как исторические образы Добра, стремясь быть объективным в характеристике их достоинств и ограничений.

Видным деятелем этого же направления был и К. Н. Леонтьев.

**Леонтьев Константин Николаевич** (1831—1891) — писатель, философ и социолог.

Основная идея мирозерцания Леонтьева — необходимость и благость неравенства, контраста, разнообразия. Эта идея и эстетическая, и биологическая, и социологическая, и моральная, и религиозная. Бытие есть неравенство, а равенство есть путь в небы-

тие. Стремление к равенству, к смешению, к единообразию враждебно жизни и безбожно. Сам Бог хочет неравенства, контраста, разнообразия. Леонтьев открывает как бы предустановленную гармонию законов природы и законов эстетики, т. е. признает эстетический смысл природной жизни. Он считает, что идее развития в природе соответствует и основная мысль эстетики: единство в разнообразии, так называемая гармония, в сущности не только не исключаящая борьбы и страданий, но даже требующая их. В прогресс, по мнению Леонтьева, надо верить, но не как в непрерывное улучшение, а как в новое перерождение тягостей жизни, в новые виды страданий и стеснений человеческих. В целом процесс развития мыслился им как постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, рост многообразия. Леонтьев хочет найти не только форму органического развития общества, но и форму его наибольшего совершенства и высшего цветения. Бердяев писал о Леонтьеве, что тема о судьбе культуры была им очень остро поставлена; он предвидел возможный декаданс культуры, он многое сказал раньше Ницше, Гобино, Шпенглера. При столкновении эстетики с моралью Леонтьев отдает предпочтение эстетике. Он видел большую моральную высоту и правду в холодном объективизме, суровости, жестокости, чем в идее блага человечества. Чистое добро некрасиво, говорил он; чтобы была красота в жизни, необходимо и зло, необходим контраст тьмы и света.

Основные его философские работы: «Византизм и славянство» (1876), «Как надо понимать сближение с народом?» (1881), «Наши новые христиане, Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой: по поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести гр. Толстого "Чем люди живы?"». (1882), «Восток, Россия и славянство: сб. статей» (1885—1886), «О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (По двум письмам)» (1912), Собр. соч. (1912-1913).

**Трубецкой Сергей Николаевич**, князь (1862—1905), — философ, чье имя неразрывно связано с подъемом русской философии конца XIX — начала XX в.; известен своими фундаментальными трудами по истории античной философии, онтологии, гносеологии, культурологии; публицист и общественный деятель. Еще в гимназии пережил религиозные сомнения, увлекался позитивистским эмпиризмом, испытал сильное влияние немецкой философии и в 7-м классе прочел четыре тома «Истории новой философии» Куно Фишера, что положило начало его критическому изучению философии; он глубоко проник в мировоззренческие идеи славянофилов — Хомякова, Достоевского, Вл. С. Соловьева, став, как и его брат, другом Вл. С. Соловьева — последователем его философии. По окончании гимназии Трубецкой поступает в Московский



университет — сначала на юридический факультет, а потом — на историко-филологический, который и оканчивает в 1885 г. Через год по окончании университета он выдерживает магистерский экзамен по философии и начинает преподавать в Московском университете. Тема его магистерской диссертации — «Метафизика в Древней Греции», докторской диссертации — «Учение о Логосе в его истории». После защиты диссертаций получил возможность отправиться за границу (в Германию) в научную командировку. Трубецкой становится доктором философии, профессором университета (1900). Один из редакторов журнала «Вопросы философии и психологии» (1900—1905). В эти годы он активно включается в академическую жизнь, защищая автономию университета. События 1904—1905 гг. выдвинули его и как политического деятеля. В июне 1905 г. в качестве члена делегации земства и городских органов самоуправления произнес в присутствии императора Николая II речь о необходимости реформ. Осенью 1905 г. был избран, несмотря на свои молодые годы, ректором Московского университета, однако на этом посту он проработал всего около месяца: умер от кровоизлияния в мозг; смерть настигла его неожиданно, в канцелярии министра просвещения, когда Трубецкой, будучи ректором университета, приехал в Петербург, чтобы отстаивать право университетской автономии.

Специфической чертой философии Трубецкого было единство гносеологии, онтологии и этики. Стремясь преодолеть односторонность эмпиризма и рационализма, он пришел к утверждению гармонического единства опыта, разума и веры; им была разработана концепция сознания, в которой сочетались в едином комплексе несколько факторов (в их числе социокультурный), обуславливающих содержание сознания. «Чувствующий уровень» сознания он не ограничивал пределами индивида. Он показал, что этот уровень свидетельствует о наличии в мире (наряду со всемирным Разумом) всемирной Чувственности. Существует, с его точки зрения, некоторая всеобщая чувственность, носителем которой является особый субъект чувственности, отличный от Бога, — мировая Душа. Деятельным воплощением соборности сознания выступает любовь — начиная с личностей и устремляя их к человечеству и Божеству. «Истина, добро и красота, — считал он, — сознаются объективно, осуществляются постепенно лишь в этом живом соборном сознании человечества»<sup>1</sup>.

Свою философскую концепцию Трубецкой называл «конкретным идеализмом», оттеняя тем самым ее своеобразие в сравнении

<sup>1</sup> Собр. соч.: в 6 т. М., 1908. Т. 2. С. 16.

с «отвлеченным» (типа гегелевского) идеализмом, неспособным, как он считал, объяснить переход от Абсолюта к области единичных вещей. «Конкретный идеализм» Трубецкого пронизан «законом универсальной соотносительности». Трубецкой подвергает критике рационализм, мистицизм и эмпиризм, признав в каждом из них момент истины. Полная истина состоит в определении сущего как «абсолютного всеединства», «всеединого конкретного бытия», в котором все стороны сущего находятся в необходимой соотносительной связи. Все реальные объекты оказываются своего рода взаимодействующими индивидуальными центрами (монадами), объединенными в одном мировом субъекте. В идеале соборности должны совпадать религия, нравственные и социальные начала. Идея соборности у Трубецкого выступает альтернативой как индивидуализму, так и коллективизму социалистических учений. Согласно его историко-философской концепции, греческая философия формировалась из мифологии и религии, а ее значение он видел в том, что она подготовила человечество к восприятию христианского идеала<sup>1</sup>.

Главные философские труды Трубецкого: «О природе человеческого сознания» (Вопросы философии и психологии) (1889. Кн. 1; 1890. Кн. 3; 1891. Кн. 6, 7); «Метафизика в Древней Греции» (1890); «Учение о Логосе в его истории: философско-историческое исследование» (1900); Собр. соч. Т. 1–6 (1906–1912); «Философские статьи» (1908); «История древней философии» (Ч. 1, 2. 1906–1908); «Чему нам надо учиться у материализма» (Вопросы философии. 1989. № 5); Соч. (1994); «О святой Софии, Премудрости Божией» [публикация сохранившихся в архиве глав раннего труда князя С. Н. Трубецкого «О святой Софии...»] (Вопросы философии. 1995. № 9).

**Русский космизм.** Космизм — специфическое мировосприятие космоцентрической ориентации, течение в философской и естественно-научной мысли. В России уже с середины XIX столетия вызревает уникальное космическое направление научной мировоззренческой мысли. В его ряду стоят такие философы и ученые, как Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский и многие другие. Среди русских религиозных философов космическое направление представлено в наследии Вл. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева. Именно в космизме ставятся проблемы о космосе и человеке, выдвигается положение о том, что «конец этого мира, конец истории зависит и от творческого акта человека»<sup>2</sup>. Во вступитель-

См.: Философская энциклопедия. Т. 5. 1970. С. 261.

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 258.

ной статье к книге «Русский космизм»<sup>1</sup> С. Г. Семенова отмечает принципиально новое качество мироотношения, которое является определяющей чертой этого течения российской мысли: «Это идея **активной эволюции**, т. е. необходимости нового сознательного развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство... Речь по существу идет о расширении прав сознательно-духовных сил, об управлении духом материи, об одухотворении мира и человека... Космисты сумели соединить заботу о большом целом — Земле, биосфере, космосе с глубочайшими запросами высшей ценности — конкретного человека... Гуманизм — одна из самых ярких черт этой «замечательной плеяды мыслителей и ученых...»

**Федоров Николай Федорович** — философ, родоначальник русского космизма. Родился в 1829 г. в Тамбовской губернии. Окончил тамбовскую гимназию, учился в Ришельевском лицее в Одессе. С 1854 г. преподавал историю и географию в различных уездных училищах. С 1867 г. — в Москве, где работал сначала библиотекарем Чертковской библиотеки, затем библиотекарем Румянцевского музея (1874—1898). В последние годы трудился в архиве Министерства иностранных дел. Скончался в 1903 г. в Москве.

Н. Ф. Федоров обладал обширными и разносторонними знаниями, владел в совершенстве основными европейскими языками, знал и несколько восточных языков. Внес значительный вклад в русское книговедение. Н. Ф. Федоров вел аскетический образ жизни, раздавал бедным все имеющиеся у него деньги. Круг общения Н. Ф. Федорова включал Вл. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, К. Э. Циолковского. Ближайшими его учениками были Н. П. Петерсон и В. А. Кожевников, которые изложили и отредактировали философскую систему Н. Ф. Федорова после смерти мыслителя под названием «Философия общего дела»<sup>2</sup>. Издание сочинений Н. Ф. Федорова в 1982 г. стало первым знакомством широкого круга читателей с идеями философа.

В основе концепции Н. Ф. Федорова лежат поиск глубинных причин зла и разработка средств его преодоления. Главное зло для человека он усматривал в смерти, порабощенности его слепой силой природы. В таких условиях каждый человек пытается решать прежде всего проблемы самосохранения, что неизбежно порождает эгоизм, безнравственность, «зооморфизм» общественного

*Семенов С. Г.* Русский космизм. М., 1993. С. 4.

Философия общего дела. Т. 1. Верный (Алма-Ата), 1906; т. 2. 1913.

стройка. Он выдвигает идею регуляции природы силами науки и техники. По его убеждению, человечество должно объединиться для борьбы со слепыми силами природы, осуществляемой «существами разумными и нравственными, трудящимися в совокупности для общего дела». Регуляция природы мыслилась им как принципиально новая ступень эволюции, как сознательный этап развития мира и космоса. «Потому-то и нет в природе целесообразности, — утверждал он, — что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность»<sup>1</sup>. В его проекте — и овладение природой, и переустройство человеческого организма, и управление космическими процессами, и, наконец, «воскрешение отцов», возвращение людям жизни, отнятой у них людьми или природой в процессе войн, голода, природных стихий и т. д. В деле «воскрешения» Н. Ф. Федоров отводит большую роль науке. Долг воскрешения есть не только высшая нравственность, но и само христианство, превращение его догматов в заповеди. «Через труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью»<sup>2</sup>. Н. Ф. Федоров считал христианскую идею личного спасения неверной и настаивал на соборном, всеобщем спасении, победе над смертью.

В дальнейшем учение Н. Ф. Федорова развивалось в двух направлениях: религиозно-богословском и естественно-научном.

**Циолковский Константин Эдуардович** — выдающийся ученый, основоположник современной космонавтики, представитель естественно-научной ветви «космической философии». Родился он в 1857 г. в Рязанской губернии. Учился самостоятельно, экстерном сдал экзамен на звание учителя народного училища и с 1880 до 1920 г. работал в школах Боровска и Калуги. Там же занимался научно-исследовательской деятельностью. В конце 20-х гг. приобретает мировую известность как глава нового научного направления — астронавтики и ракетодинамики. В 1921 г. получил пожизненную пенсию. Умер в Калуге в 1935 г.

К. Э. Циолковский пытался решить ряд философских проблем: о смысле космоса в целом, о месте человека в космосе, о конечности или бесконечности человеческого существования, о путях построения счастливого будущего и т. д. В «космической философии» К. Э. Циолковского исследователь его концепции

*Федоров Н. Ф.* Философия общего дела // Русский космизм. М., 1993. С. 71.

<sup>2</sup> Там же.

современный философ А. П. Огурцов выделяет три этапа<sup>1</sup>. На первом этапе (1898—1914) — общая наука, наука наук. Он примыкает к панпсихизму, признавая наличие во Вселенной вечных, неуничтожимых элементов материи — атомов, обладающих чувствительностью и зачатками духовности. Свою философию он называл «монизмом», для которого космос — живое существо. А человек — это союз атомов, блуждающих во Вселенной. Атом-дух бессмертен, он совершает круговорот, путешествия из одного организма в другой.

Основные работы этого периода творчества К. Э. Циолковского: «Научные основания религии» (1898), «Этика, или Естественные основы нравственности» (1902—1903), «Нирвана» (1914). На втором этапе (1914—1923) он уделяет основное внимание религиозным проблемам и поиску путей улучшения социальных условий человеческого существования, созданию проектов будущего («Первопричина», 1918; «Идеальный строй жизни», 1917; «Гений среди людей», 1918—1921; «Социология (фантазия)», 1918). Социальная утопия развертывается К. Э. Циолковским в плане космическо-планетарных преобразований, завершающихся коренной переделкой человеческого существа, превращающегося в лучевое существо, питающееся с помощью фотосинтеза солнечной энергией. На третьем этапе (1923—1935) К. Э. Циолковский развивает учение о космическом разуме, космических эрах — рождение, становление, расцвет, превращение вещества в лучистую энергию («Причина космоса», 1925; «Монизм Вселенной», 1925—1931; «Будущее Земли и человечества», 1928, и др.).

К. Э. Циолковский предвосхитил обсуждение многих глобальных проблем, в частности экологическую. Одним из возможных путей предотвращения гибели человечества он считал освоение космического пространства, а создание ракетно-космической техники — средством для решения этой задачи.

Составной частью концепции К. Э. Циолковского является его «космическая этика», которая включает выработку этических основ контактов с инопланетянами, признание необходимости совместного труда для преобразования космоса.

К. Э. Циолковского можно считать одним из основоположников концепции ноосферы.

«Космическая философия» К. Э. Циолковского, несмотря на некоторые ее утопические элементы, — первая попытка систематического изложения проблем, характерных для начала космической эры.

**Вернадский Владимир Иванович** — выдающийся естествоиспытатель и мыслитель-гуманист, один из выразителей русского космизма, основатель учения о биосфере и ноосфере, генетической

См.: Огурцов А. П. Циолковский Константин Эдуардович // Русская философия; малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 577—578.

минералогии, биогеохимии, радиогеологии и других научных направлений. Родился в 1863 г. в Петербурге. В 1885 г. окончил естественное отделение физико-математического факультета Петербургского университета. В 1890 г. — приват-доцент, а в 1898—1911 гг. — профессор Московского университета, откуда ушел в знак протеста против реакционных мер царского правительства в отношении университета. Был членом ЦК партии кадетов. С 1912 г. — академик Российской академии наук, организатор и первый президент Украинской академии наук (1919), член Чехословацкой (1926) и Парижской (1928) академий наук. В 1922—1926 гг. был в командировке во Франции, где читал курс лекций (в Сорбонне) по геохимии. Последние годы жизни В. И. Вернадского приходятся на войну, во время которой он был эвакуирован в Казахстан. Там, готовясь к уходу из жизни, он составляет хронику своей личной жизни, пишет об истории зарождения и развития своих идей и работает над последней своей статьей «Несколько слов о ноосфере». Умер В. И. Вернадский в Москве в 1945 г.

К основным его работам, кроме отмеченных выше, относятся: «Начало и вечность жизни» (1922), «Биосфера» (т. 1—2, 1926), «Очерки геохимии» (1927), «Проблемы биогеохимии» (ч. 1, 1935), «Размышления натуралиста» (1975—1977), «Живое вещество» (1978), «Философские мысли натуралиста» (1988).

Своим учением о биосфере и ноосфере В. И. Вернадский внес огромный вклад в разработку современной научной картины мира. Биосфера, по В. И. Вернадскому, — это целостная биогеохимическая оболочка нашей планеты, развивающаяся по своим внутренним законам. Главным фактором, формирующим биосферу, выступает живое вещество, осуществляющее многообразные геохимические и планетарно-космические функции. «Стоя на эмпирической почве, я... старался опираться только на точно установленные научные и эмпирические факты... В связи со всем этим... я ввел вместо понятия "жизнь" понятие живого вещества... "Живое вещество" есть совокупность живых организмов»<sup>1</sup>.

Живое вещество, по В. И. Вернадскому, вечно, изначально присутствует в Космосе и повсеместно в нем распространено (космичность жизни).

В. И. Вернадский указывает на существование трех различных пластов реальности: 1) космических просторов; 2) атомных явлений; 3) жизни человека, природных явлений ноосферы и нашей планеты, взятой как целое. Эти три пласта отличны друг от друга

по свойствам пространства-времени. Они проникают друг в друга, но и отграничиваются друг от друга в содержании и методике изучаемых в них явлений<sup>1</sup>. Основные предпосылки возникновения стадии ноосферы, по В. И. Вернадскому<sup>2</sup>, таковы: 1) распространение человека — одного биологического вида, обладающего разумом, — по всей поверхности планеты, победа этого вида в борьбе с другими биологическими видами; 2) развитие средств связи и обмена, интегрирующих людей в единое целое; 3) открытие новых источников энергии (атомная, солнечная и другие виды энергии), придающих деятельности человека масштаб геологических преобразований; 4) массовая демократизация государственного устройства, допускающая к управлению обществом все более широкие массы населения; 5) взрыв научного творчества в XX в., обладающий геологическим масштабом своих последствий. Своеобразным венцом развития ноосферы должна стать автотрофность человечества, т. е. освобождение его от необходимости получать энергию от растительного и животного мира Земли, — условие отрыва будущего человечества от одного планетного тела и перехода его эволюции в Космос. В. И. Вернадский показал, что развиваемые им понятия биосферы и ноосферы являются главным связующим звеном в построении многоплановой картины мира.

В трудах В. И. Вернадского анализировались многие проблемы методологии и философии науки. Особенностью научной мысли В. И. Вернадский считал ее вселенность: она охватывает всю биосферу, все человечество и выступает как сила, создающая ноосферу. Отдавая приоритет науке, В. И. Вернадский вместе с тем подчеркивал, что она неотделима от философии и не может развиваться в ее отсутствие. Научное познание, утверждал он, расширяется не путем только логических приемов мышления; его источниками служат также вненаучные сферы мышления, философия и религия. В. И. Вернадский обосновывал идею плодотворного взаимодействия всех сфер человеческой культуры.

Остановимся теперь на рассмотрении взглядов выдающихся философов России первой половины XX столетия.

**Флоренский Павел Александрович** (1882—1937) — религиозный философ, ученый-энциклопедист. В 1914 г. защитил магистерскую диссертацию «О духовной истине. Опыт православной теодицеи». Утвержден в ученой степени магистра богословия и звании экст-

*Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 52, 74.

См.: *Моисеев В.* Вернадский Владимир Иванович // Русская философия; малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 93.

раординарного профессора Московской духовной академии по кафедре истории философии. В 1912—1917 гг. редактировал журнал «Богословский вестник». После Октября 1917 г. работал ученым секретарем Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры. В 1921 г. переходит на исследовательскую работу в Главэнерго ВСНХ РСФСР. Старший научный сотрудник Комитета электрификации СССР. В 1921 г. избран профессором Высших художественно-технических мастерских (ВХУТЕМАС) по кафедре «Анализ пространственности в художественных произведениях». В 1927 г. выслан в Нижний Новгород, но через три месяца возвращается. С 1927 г. участвовал в редактировании «Технической энциклопедии»; член общей редакции и редактор отдела «Материаловедение». С 1929 г. — заведующий отделом материаловедения Государственного экспериментального электротехнического института. В 1930 г. назначен помощником директора Всесоюзного электротехнического института по научной части. В феврале 1933 г. снова арестован; он обвинялся в «контрреволюционной агитации и пропаганде и организации контрреволюционной деятельности», т. е. в совершении преступлений, предусмотренных ст. 58<sup>10</sup>—58<sup>11</sup>. В Бутырской тюрьме, где он содержался, находясь под следствием, написал работу «Предполагаемое устройство в будущем».

Вскоре вновь осужден, выслан по этапу в восточно-сибирский лагерь «Свободный». Осенью 1934 г. переведен в Соловецкий лагерь. В 1937 г. вторично осужден особой тройкой НКВД и по ее приговору расстрелян 8 декабря 1937 г. В мае 1958 г. Президиумом Московского городского суда дело по обвинению П. А. Флоренского пересмотрено и производство прекращено за отсутствием в его действиях состава преступления.

«Смерть Флоренского Павла Александровича, — писал С. Н. Булгаков, — исполняет душу потрясающей скорбью, как одно из самых мрачных событий русской трагедии... Из всех моих современников, которых мне суждено было встретить за мою долгую жизнь, он есть величайший, и величайшим является преступление поднявших на него руку».

В середине 20-х гг. редколлегия Энциклопедического словаря Гранат обратилась к Флоренскому с предложением написать о себе статью. В лаконичной форме он изложил, кроме библиографических данных, и существо своего мировоззрения. В статье говорилось: «Свою жизненную задачу Флоренский понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. Основным законом мира Флоренский считает принцип термодинами-



ки — закон энтропии, всеобщего уравнивания (Хаос). Миру противостоит закон эктропии (Логос). Культура есть борьба с мировым уравниванием — смертью. Культура (от «культ») есть органически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и потому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого далее следует культура. Всеобщая мировая закономерность есть функциональная зависимость, понимаемая как прерывность в отношении связей и дискретность в отношении самой реальности. Эта прерывность и разрозненность в мире ведет к пифагорейскому утверждению числа как формы и к попытке истолкования "идей" Платона как прообразов<sup>1</sup>. В расширенном виде «Автореферат» с разделом «Мировоззрение» опубликован в журнале «Вопросы философии». (1988. № 12. С. 113—116). В предисловии к публикации «Автореферата» А. И. Абрамов пишет: «Нельзя с уверенностью утверждать, что философско-мировоззренческая самооценка в этой статье с полной аутентичностью отражает подлинную суть мирозерцания автора. И дело тут не только в стиле и форме подачи материала, но и в принципиальной сложности формулирования научно-исторической характеристики обширного и разностороннего творчества русского мыслителя. Флоренский был одновременно богословом, философом и ученым, и оценка его наследия со всех этих трех позиций может привести к совершенно различным результатам: ведь не существует единства даже в богословской характеристике его религиозно-философских сочинений<sup>2</sup>. Важное место во взглядах Флоренского занимает софиология.

Существеннейшей чертой философского мировоззрения Флоренского является его онтологический символизм, столь зримо противостоящий европейской философии, разновидностям символизма — натуралистическому (З. Фрейд), гносеологическому (Э. Кассирер), логическому (философия неопозитивизма), инструментально-лингвистическому (аналитическая философия, постструктурализм). С точки зрения Флоренского, за материально-энергийным «телом» символа стоит высшая духовно-смысловая реальность, органично с этим телом «сращенная» и лишь посредством него доступная для нашего сознания. Нас окружают, писал Флоренский, не призрачные мечты, которые перестраива-

Энциклопедический словарь Русского библиографического института Гранат. Т. 44. М, 1927. С. 143-144.

Там же. С. 111.

лись бы по нашей прихоти, бессильные и бескровные, а реальность, имеющая свою жизнь и свои отношения к прочим реальностям, — именно поэтому она вязка и требует с нашей стороны усилий, чтобы были завязаны с нею новые связи, чтобы были прорыты в ней новые протоки. Это символы. Они суть органы нашего общения с реальностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания. Изображением мы видим реальность, а именем — слышим ее; символы — это отверстия, пробитые в нашей субъективности. Эта онтолого-символическая метафизическая установка легла в основу блестящих исследований Флоренского по символике имени, символике цвета, музыки и числа. Особым философско-художественным достижением Флоренского является анализ символизма русской православной иконописи.

Основные философские труды П. А. Флоренского: «Общечеловеческие корни идеализма» (Богословский вестник. 1909. № 2); «Космологические антиномии Им. Канта» (Сергиев Посад, 1909); «Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания» (Богословский вестник. 1913. № 1); «О духовной истине» (Вып. 1—2 М., 1913); «Разум и диалектика» (Богословский вестник. 1914. № 9); «Столп и утверждение истины» (М., 1914; 2-е изд. — Берлин, 1929); «Смысл идеализма» (Сергиев Посад, 1914); «Первые шаги философии. Из лекций по истории философии» (Сергиев Посад, 1917); «Символическое описание» (Феникс. Кн. 1. М., 1922); «Мнимости в геометрии» (М., 1922); Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994. Т. 2. М., 1996. Т. 3. М., 1999. Т. 4. М., 1998); Собр. соч. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии (М., 2000).

**Лосский Николай Онуфриевич** (1870—1965) — философ, внес вклад в теорию познания, онтологию, историю философии. Окончил естественно-научное отделение физико-материалистического факультета и историко-филологический факультет Петербургского университета. С 1907 г. — доктор философии, профессор. Преподавал на Бестужевских Высших женских курсах и в Петербургском университете. Основывает вместе с Э. Л. Радловым неперIODическое издание «Новые идеи в философии» (с 1912). В 1922 г. выслан из России. Работал в Чехословакии, Франции, США.

Свою теоретико-познавательную концепцию Лосский называет интуитивизмом. Он критиковал учения о познании, созданные Локком, Декартом и Кантом, за то, что все они проводили слишком резкую грань между познающим субъектом и познаваемым объектом. Зная что-либо, считал Лосский, мы переживаем то, что мы знаем, и объект знания присутствует в процессе этого переживания, включается в него. Однако, как замечает В. В. Зеньковский, «у Лосского мы не находим каких-либо интуиций (в обычном смысле этого слова) — вместо них он предлагает различные

гипотетические конструкции, которые прилагает к объяснению тех или других тем. Это, если угодно, "интуиции разума", т. е. обычные построения, некие гипотезы<sup>1</sup>. Лосский подчеркивает, что познание, восприятие предмета не есть лишь порождение в душе человека образа данного предмета, но вступление в кругозор сознания самого этого предмета «в подлиннике». «Сосредоточение мое на предмете, — пишет он, — есть проявление моей собственной духовной силы, оно осуществляется сообразно моим интересам, потребностям, наклонностям». С этим связана его теория гносеологической координации, согласно которой объект познания как целое связан (скоординирован) с познающей личностью в ее целостности.

В области онтологии Лосский разработал концепцию множественности субстанций, или субстанциальных деятелей. Лосский считал мир «органическим целым», видел свою задачу в разработке «органического мировоззрения». Согласно Лосскому, характерные отношения между субстанциями отличают Царство гармонии, или Царство духа, от царства вражды, или душевно-материального царства. В Царстве духа, или идеальном царстве, множественность обусловлена только индивидуализирующими противоположностями, здесь нет противоборствующей противоположности, вражды между элементами бытия. Сотворенные Абсолютом субстанциальные деятели, избравшие жизнь в Боге, образуют, по Лосскому, «Царство Духа», которое есть «живая мудрость», «София»; те же субстанциальные деятели, которые «утверждают свою самость», остаются вне «Царства Духа», и среди них возникает склонность к борьбе и взаимному вытеснению. Взаимная борьба приводит к возникновению материального бытия; таким образом, материальное бытие несет в себе начало неправды.

Лосский защищал учение о перевоплощении.

Главные работы Н. О. Лосского: «Обоснование интуитивизма». СПб., 1906 (3-е изд. — Берлин, 1924); «Введение в философию». (Ч. 2. СПб., 1911; 2-е изд. — Пг., 1918); «Интуитивная философия Бергсона». М., 1914 (3-е изд. — Пг., 1922); «Материя в системе органического мировоззрения». М., 1916 (3-е изд. — Пг., 1922); «Мир как органическое целое». (М., 1917); «Основные вопросы гносеологии». (Пг., 1919); «Конкретный и отвлеченный идеал-реализм» (Мысль. 1922. № 1—2); «Современный витализм» (Пг., 1922); «Свобода воли» (Париж, 1927); «Принцип наибольшей полноты бытия» // Научные труды Русского народного университета в Праге. Т. 1. Прага, 1928; «Ценность и бытие» (Париж, 1931); «Типы мировоззрений. Введение в метафизику» (Париж, 1931); «Чувственная, интеллектуальная и мисти-

*Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 1. С. 208.

ческая интуиция». Париж, 1938 (М., 1995); «Условия абсолютного добра (основы этики)». Париж, 1949; «Характер русского народа». Франкфурт-на-Майне, 1957; «Воспоминания. Жизнь и философский путь». Мюнхен, 1968; «История русской философии». М., 1991; «Мир как осуществление красоты. Основы эстетики». М., 1998.

**Франк Семен Львович** (1877—1950) — философ. Родился в Москве в семье врача. Обучался на юридическом факультете Московского университета. В 1899 г. выслан за пропаганду марксизма и сочинение антиправительственных памфлетов. Завершил образование в Германии. Эволюционировал от марксизма к «философскому реализму». С 1912 г. — приват-доцент Петербургского университета, с 1917 г. — заведующий кафедрой и декан историко-филологического факультета Саратовского университета. В 1921 г. занял кафедру философии Московского университета. В 1922 г. выслан из России. Работал в Германии, Франции, Англии. Скончался близ Лондона.

Франк разрабатывал концепцию «метафизического», т. е. философского, «реализма». Вся реальность, по Франку, состоит из нескольких родов бытия. Один из них — эмпирическая (материальная) реальность. Другой уровень реальности, с элементами которого мы вынуждены считаться не менее, чем с элементами материального мира, — уровень наших чувственных желаний, иллюзий, предпочтений. Особый вид реальности (подобный платоновскому миру идей) образуют идеальные, вневременные элементы в бытии — такие, как числа, геометрические формы и фигуры, общие содержания понятий и суждений. Все они в каком-то смысле независимы от нас и имеют силу в самих себе. Существенным признаком элементов этой реальности является, считал Франк, их вневременность — они выступают как возможность по отношению к первым двум видам бытия, реализуются в них в настоящем, прошедшем или будущем. Франк видит порок идеалистических философских систем именно в том, что они основаны на допущениях об автономности идеального. Метафизический реализм Франка предполагает признание еще одного уровня реальности — безусловного бытия, «конкретного, подлинно всеобъемлющего единства», божественного. Бога вне человека и человечества нет. Бог в нас самих. Бог с нами, но он также и вне нас. Бог — духовный Абсолют, придающий миру внутренний смысл и ценность. Божество (или божественное) является нам в общении с ним, прежде всего в любви.

Одной из характеристик Бога является «непостижимое». Мир познается органами чувств рационально и трансрационально. Последнее есть интуиция, переживание, трансцендентность; именно трансрациональное позволяет субъекту сливаться с объектом,

с миром, с божественным. Основоположная черта внутреннего бытия и есть имманентно присущий ему момент трансцендирования — соучастия в бытии за пределами самого себя. Субъективная реальность есть первичное (по своему значению для индивида): от материальной реальности я могу отвлечься, но такое невозможно по отношению к реальности субъективной.

Духовная жизнь человека, подчеркивает он, есть также и основа бытия общества. Действующей силой истории являются не экономика, не материальные потребности и не идеи, а только человек, одновременно вмещающий в себя и экономические потребности, и идеи. Как телесность человека неотделима от его духа, так и частная собственность есть абсолютно необходимая и неустранимая основа общественной жизни, вне которой последняя вообще немыслима. В конкретной жизни человек руководствуется и потребностями, и идеями. Из всех сил, движущих обществом, наиболее могущественной и в конечном счете всегда побеждающей оказывается сила нравственной идеи.

Общественное бытие есть не просто эмпирическая реальность или нечто чисто-идеальное, но есть сфера идеально-реального. Отсюда у Франка позиция «социального идеал-реализма». Общественная жизнь, по Франку, имеет своим конечным назначением осуществление своей истинной онтологической природы, т. е. «обожение» человека, возможно более полное воплощение в совместной человеческой жизни всей полноты божественного; последняя цель общественной жизни, как и человеческой жизни, вообще одна — осуществление самой жизни во всей всеобъемлющей глубине, гармонии и свободе ее божественной первоосновы.

Франк развивает этику служения, этику долга, отправляясь от своего представления о духовной сущности человека. Он отделяет свою позицию от квиэтизма, ведущего человека к пассивности, к сознанию своего ничтожества. Франк был одним из немногих философов первой половины XX в., кто в процессе поиска мировоззрения наивысшей духовности пришел к открытию, что таковым является христианство, в своей символической, порой весьма трудно расшифровываемой форме выражающее общечеловеческие духовные ценности и подлинное существо духовности. Им дано своеобразное истолкование многих религиозных текстов и терминов (у него самого немало символов и положений, требующих расшифровки). В этом отношении он был сторонником религиозного (христианского) мировоззрения. Вместе с тем Франк подчеркивал свободный характер своей философии. Он писал: «При всем почтении к религиозной традиции я думаю, что философия, как

дело свободной мысли, не должна боязливо оглядываться на церковное начальство и предание... Более того, философия, которая была бы одновременно догматическим богословием (философия в рамках катехизиса), есть дело абсолютно невозможное».

Основные философские труды С. Л. Франка: «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры» (СПб., 1910); «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (Пг., 1915); «Душа человека» (М., 1917); «Очерк методологии общественных наук» (М., 1922); «Введение в философию в сжатом изложении» (Пг., 1922); «Живое знание: сб. статей». (Берлин, 1923); «Смысл жизни» (Париж, 1926; Вопросы философии. 1990. № 6); «Русское мировоззрение» (Париж, 1930); «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (Париж, 1939); «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии» (Париж, 1949; М., 1998); «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (Париж, 1956); Соч. (М., 1990); «По ту сторону "правого" и "левого"». Статьи по социальной философии» (Новый мир. 1990. № 4); «Духовные основы общества» (М., 1992); «Реальность и человек» (из серии «Мыслители XX века» (М., 1997); «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии» (М., 1998); «Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания» (М., 2001).

**Бердяев Николай Александрович** — философ и публицист. Родился в 1874 г. В 1894 г. поступил на естественный факультет Киевского университета, затем перешел на юридический. В студенческие годы участвовал в социал-демократическом движении, за что был исключен из университета и выслан на три года в Вологодскую губернию. В 1904—1908 гг. жил в Петербурге, с 1908 г. — в Москве. В первых литературных работах примыкал к «легальному марксизму», затем стал противником учения Маркса. Член религиозно-философского общества в Москве, организатор Вольной академии духовной культуры в Москве (1919 г.). Преподавал философию в Московском университете. Был неоднократно арестован, в 1922 г. выслан за границу. После краткого пребывания в Берлине, где преподавал в Русском научном институте, с 1924 г. жил во Франции, был профессором Русской религиозно-философской академии в Париже. Основал и редактировал русский религиозно-философский журнал «Путь» (Париж, 1925—1940). Был редактором издательства «ИМКА-Пресс». Умер в 1948 г.

Среди основных его трудов следует отметить: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901), «Философская истина и интеллигентская правда» (1903), «Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии» (1910), «Философия свободы» (1911), «Душа России» (1915), «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916), «Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности» (1918), «Философия Достоевского» (1921), «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923), «Философия неравенства» (1923), «Философия свободного духа». (1927—1928), «Новое средневековье» (1934),

«Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934), «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947), «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949), «Царство духа и царство кесаря» (1949), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1955) и др.

Анализируя философские взгляды Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковский<sup>1</sup> разделяет все его творчество на четыре периода, но эти периоды, поясняет В. В. Зеньковский, выражают не столько хронологически разные ступени в философском развитии Н. А. Бердяева, сколько разные аспекты его философии. Каждый период (аспект), пишет он, можно характеризовать по тому акценту, который его отличает, но это вовсе не исключает наличности в данном периоде построений и идей, акцент которых придется уже на другой период. Первый период выдвигает на передний план этическую тему. Второй отмечен религиозно-мистическим переломом в Бердяеве, и религиозно-мистическая тема дальше уже не выпадает из его сознания. Третий период определяется акцентом на историософской проблеме (включая и характерный для последних лет Бердяева вкус к эсхатологии). Наконец, четвертый период (или четвертый акцент) связан с его персоналистическими идеями. К этим четырем акцентам надо еще прибавить несколько «центральных» идей. Их собственно две: а) принцип объективации и б) «примат свободы над бытием»; но по существу это идеи, связанные с персоналистическими построениями Бердяева.

В основе философского мировоззрения Н. А. Бердяева лежит различение мира призрачного (это «мир» в кавычках, эмпирические условия жизни человека, где царствуют разъединенность, разорванность, вражда, рабство) и мира подлинного (мир без кавычек, «космос», идеальное бытие, где царствует любовь и свобода). Человек, его тело и дух находятся в плену у «мира» — призрачного бытия. Задача же человека состоит в том, чтобы освободить свой дух из этого плена, «выйти из рабства в свободу, из вражды «мира» в космическую любовь». Это возможно лишь благодаря творчеству, способностью к которому одарен человек, поскольку природа человека есть образ и подобие Бога-Творца. Свобода и творчество неразрывно связаны: «Тайна творчества есть тайна свободы. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и безосновность»<sup>2</sup>. Рассмотрение человека как существа, одаренного огромной творческой мощью и в то же время вынужденного под-

См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 64–65.

Бердяев А. Н. Смысл творчества // Философия свободы. М., 1989. С. 369.

чиняться материальной необходимости, определяет характер понимания Н. А. Бердяевым таких глубинных вопросов человеческого существования, как вопросы пола и любви. Глубинное основание полового влечения Бердяев видит в том, что ни мужчина, ни женщина сами по себе не есть образ и подобие Бога в полном смысле этого слова. Только соединяясь в любви, они образуют целостную личность, подобную личности Божественной. Это воссоединение в любви есть одновременно творчество, выводящее человека из мировой данности, царства необходимости, в космос, в царство свободы. Любовь творит иную, новую, вечную жизнь.

Таким пониманием человека определяется подход Н. А. Бердяева к проблеме общественного прогресса. Он не признавал теорий, рассматривавших личность прежде всего как частицу общества, согласно которым исторический смысл ее существования — в выполнении социальных функций и в конечном счете в том, что сделано данной личностью для последующих поколений. Н. А. Бердяев считал, что личность принадлежит роду, группе, обществу лишь в своем эмпирическом бытии, в мировой данности. Сущность личности, свободной и творящей, определяется не ее принадлежностью к обществу, но ее принадлежностью к космосу. При этом свобода и творчество — не привилегия избранных личностей: ими изначально обладает любой человек. Для мировоззрения Н. А. Бердяева характерно признание абсолютной ценности любой личности как принадлежащей подлинному бытию, любого поколения, любой культуры. С этих позиций он критикует учение о прогрессе, обвиняя его в том, что оно «заведомо и сознательно утверждает, что для огромной массы человеческих поколений и для бесконечного ряда времен и эпох существует только смерть и могила... Все поколения являются лишь средством для осуществления этой блаженной жизни, этого счастливого поколения избранных, которое должно явиться в каком-то неведомом и чуждом для нас грядущем»<sup>1</sup>.

Говоря о предмете и характере философского познания, Н. А. Бердяев подчеркивал трагичность положения философа. Внешний аспект этой трагичности он видел во враждебном отношении к философии, обнаруживаемом на протяжении всей истории культуры. Философов, всегда составлявших небольшую группу в человечестве, не любят и чего-то не могут простить им теологи, иерархи церкви и простые верующие, ученые и представители разных специальностей, политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, инже-



неры и техники, простые люди, обыватели. Видя здесь сложную психологическую проблему, Н. А. Бердяев отмечает, что «каждый человек, не сознавая этого, в каком-то смысле философ... Каждый решает вопросы "метафизического" порядка... И существует обывательская философия тех или иных социальных групп, классов, профессий... Они именно потому и считают ненужной философией»<sup>1</sup>. Источник драматизма в отношениях философии с религией Н. А. Бердяев видит в столкновении между философией и теологией как столкновении между мыслью индивидуальной и коллективной, когда против свободы философского познания восстают именно философские элементы теологии, принявшие догматическую форму. Вместе с тем он отмечает наличие религиозных притязаний в самой философии. «Великие философы в своем познании всегда стремились к возрождению души, философия была для них делом спасения». Источник драматизма отношений философии с наукой Н. А. Бердяев видит в универсальных притязаниях самой науки, связываемых им со сциентизмом. Однако «научная» философия, считает он, есть философия лишенных философского дара и призвания — она выдумана для тех, кому философски нечего сказать. Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный от научного, путь философского познания. Необходимое условие философского познания — философская интуиция, а основа философии — опыт человеческого существования во всей его полноте. Философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть объективной. Настоящая философия есть та, которая «мучится смыслом жизни и личной судьбы».

Философия, считал Н. А. Бердяев, неизбежно антропологична; она познает бытие в человеке и через человека.

В этом разделе предпринята попытка на конкретном материале университетского журнала «Вопросы философии и психологии» показать, как разрабатывалась в целом одна из важнейших проблем — *проблема специфики философского знания* в нашей стране в конце XIX — начале XX в.

К 80-м гг. состояние философии в России по сравнению с первой половиной этого столетия значительно изменилось. Раньше чувствовалось нарастание негативного отношения государственных и церковных структур к преподаванию философии

*Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Философия свободного духа. М., 1994. С. 238.*

(где все еще преобладали германские профессора, конфликтовавшие к тому же с православными установками русской церкви, порой подозрительно относившимися к суждениям приглашенных из-за границы), что явилось одной из причин закрытия в середине столетия философского факультета. Однако период угасания философских споров и размышлений вскоре негативно отразился на состоянии всей культуры. В самой философии возникло много случайного и малопродуманного, резко снизилась и методологическая культура специалистов науки. В науке стал нарастать позитивизм, а в общественных воззрениях молодежи — нигилизм и антиклерикализм. К 70—80-м гг. стали ощутимы отставание российской философии от западной и отрицательное влияние этого отставания на развитие всей культуры. Усилилась потребность в умозрительной, систематической разработке проблем, которыми некогда занимались передовые умы России. Такие тенденции все больше проникали в духовные академии и в среду естественно-научной интеллигенции.

Возникла потребность в налаживании обсуждения философско-мировоззренческих и общеметодологических проблем прежде всего среди научной интеллигенции и в возобновлении систематической подготовки молодых философских кадров.

Все это привело к созданию в стенах Московского университета Психологического общества (1885), а затем и его печатного органа — журнала «Вопросы философии и психологии» (1889). Основателем и первым председателем общества был философ М. М. Троицкий. Общество объединяло как философов (Н. Я. Грот, М. И. Владиславлев, Л. М. Лопатин, Э. Л. Радлов), так и представителей нефилософских наук (психиатры С. С. Корсаков, А. Я. Кожевников, невропатологи В. П. Сербский, И. А. Сикорский, физиологи И. М. Сеченов, В. Я. Данилевский, историк В. О. Ключевский, правовед М. М. Ковалевский, математик Н. В. Бугаев и др.). По характеру заслушанных здесь докладов и опубликованных в журнале статей было видно, что это было широкое сообщество деятелей науки и культуры.

Журнал (как и общество) стал с самого начала не только детищем Московского университета, хотя и являлся прежде всего плодом комплексных усилий; он был философским органом целого сообщества деятелей культуры Москвы, в чем следует с полным правом усматривать еще одну историческую заслугу Московского университета и университетских ученых.

Возник парадокс: правительство закрывало доступ молодежи к философскому образованию, а Московский университет, наоборот, вовлекал в философские обсуждения широкие слои молоде-

жи, стремящейся к философскому осмыслению важных проблем мировоззрения. Московский университет становился общероссийским национальным центром по разработке философских проблем науки и культуры.

Среди редакторов журнала были известные мыслители и общественные деятели: Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин, В. В. Преображенский, С. Н. Трубецкой и др. Всего за время его существования, т. е. за 29 лет, вышло 142 тома, в которых было опубликовано почти две тысячи статей и рецензий.

Редакция с самого начала отказалась от публикации случайных статей, что могло бы привести к хаотическому набору информации. Важно было подбирать наиболее существенные и важные для философских раздумий материалы. Вводя в оглавление журнала слово «вопросы», редакция подчеркивала тем самым, что будет отбирать наиболее значимые проблемы. Кроме того, речь шла не о полном и окончательном разрешении этих «вопросов», а о правильной их постановке, позволяющей человеку удовлетвориться некоторыми наиболее вероятными их решениями. Задача не в том, чтобы как можно более увеличить и без того большое количество вопросов философии, а в том, чтобы их сфокусировать и свести к главным и самым основным. Дело идет не о **точно** определении самих пределов философского знания. Вопросы всегда останутся, но важно приблизиться к **более** полному их уразумению. Редактор журнала С. Н. Трубецкой уточнял: задача настоящего философского журнала состоит не в том, чтобы плодить возможно большее количество вопросов философии и психологии, но скорее в том, чтобы по возможности способствовать их уменьшению, что поведет к решению **основной задачи — выработке синтетического мировоззрения**. Отношение к разным направлениям в философии формулировалось в следующем положении: приоритет будет не за одним подходом, а за разными, многими, способными давать оригинальное, интересное знание. С этой точки зрения оценивались и увлечение некоторыми философиями: английской, французской, германской. Ставилась задача осваивать главные течения западноевропейской мысли, но осваивать критически, творчески. Критичность требовалась и по отношению к собственным российским философским работам.

Несмотря на то что редакция стремилась не к произвольному расширению философских тем, а, наоборот, к их сужению и одновременно к их более глубокому осмыслению, все рассматриваемые в журнале вопросы оказывались взаимосвязанными. А их развертывание требовало нередко дискуссий и уточнений исходных ка-

тегорий. Результатом было продвижение по пути систематизации наличного философского знания и расширение круга всеобщих понятий.

Из многообразия обсуждаемых в журнале тем остановимся на наиболее актуальной (как для того времени, так и для нашего) проблеме — специфике философского знания. Для подавляющего числа авторов, что следует заметить, действительным началом философствования явилось взаимоотношение разума и сущего. Этот вопрос фактически расширился до проблемы соотношения человека и мира, мышления и бытия мира. С. Н. Грубецкой писал: «Философия стремится к системе цельного знания, и потому предметом ее являются основные начала всякого знания и основные начала сущего. Основным началом всякого знания, всякой науки является прежде всего сам разум, сама мысль, посредством которой мы познаем или понимаем вещи. Поэтому основным вопросом философии может служить вопрос об отношении познающего разума к вещам или к сущему, или же, наоборот, об отношении самого сущего к разуму»<sup>1</sup>. Таким образом, предметом философии оказывались человек и мир и отношения между ними, а стержневым отношением в рамках этого вопроса становились познавательные, гносеологические отношения. Здесь не указывались еще ни онтологические, ни аксиологические, ни духовно-практические отношения, однако подчеркивание цельного знания в предмете философии и основных начал сущего, изучаемых философией, направляло внимание на дополнение и разработку гносеологического аспекта отношений человека и мира остальными типами всеобщих отношений.

Одним из тех, кто предпринял попытку расширить познавательные отношения некоторыми другими (в рамках основного вопроса философии), был Н. Я. Грот. Он указал на целесообразность дополнить эту сторону теми, которые сближают ее с искусством и религией.

По его мнению, таких субъектно-объектных сторон может быть три (в некоторых случаях он доводил их до четырех).

Философия, по Н. Я. Гроту, есть синтетическое образование, состоящее из нескольких аспектов, одним из которых, конечно, выступают научные обобщающие положения, другой она сливается с искусством, а третьей близка к религиозному знанию. «Философия как целое, — говорит он, — не есть ни наука только, ни искусство, ни религия, а есть **философия** — и должна всегда и преж-

де всего остаться сама собою. Но это не мешает философии быть одной своей стороною наукой, ибо она подводит науке итоги, ус-танавливает для нее общие критерии и методы, указывает ей на ее противоречия и ставит ей новые вопросы. Другую свою стороною философия будет всегда сродни искусству, ибо она объединяет и освещает то, что отгадано художественным чутьем, и творит от-влеченные символы (принципы), охватывающие конкретные об-разы поэтов, обличает искусство (с точки зрения высшего синтеза идеальных понятий) во лжи и натяжках, указывает ему новые идеалы и новые способы воздействия на действительность. Нако-нец, есть и сторона, общая у философии и религии, ибо филосо-фия служит для религии способом поверки, проведения и утвер-ждения перед разумом истин веры, а также средством устранения из религии всего того, что по существу ей чуждо, что составляет в ней результат личных и случайных людских влияний»<sup>1</sup>. Филосо-фия не ограничивается комплексом этих аспектов. У нее есть своеобразие по сравнению с наукой, искусством и религией. Она нечто большее, чем сумма науки, искусства и религии. Эта специ-фичность охватывается понятием **мудрость**. Философия, как у-тверждает Н. Я. Грот, связана прежде всего с идеей полного и все-стороннего познания, с любовью и стремлением к мудрости, т. е. стремлением к той полноте и совершенству знания, которые необ-ходимы для того, чтобы человек обладал правильными и твердыми критериями деятельности. «Мудрость не есть только знание внеш-него мира — она есть прежде всего знание человеком самого себя. Она не есть только обладание наблюдениями, обобщениями из опыта, выводами рассудка — она есть обладание высшими абст-рактными формулами жизни, высшими интуициями чувства — идеалами, приобретенными путем взаимодействия всех духовных сил человека — отправлений логического мышления и богатой фантазии, — всех доступных человеку ощущений и самых возвы-шенных чувств. И к этой именно полноте и единству всех данных и факторов человеческого сознания всегда стремилась филосо-фия»<sup>2</sup>.

Лишь в единстве отмеченных сторон, с которыми связана и которые объединяет мудрость, мы имеем философию. Нет и не может быть философии, построенной только на науке. Характер философского знания более многогранный, это, по Н. Я. Гроту, комплексный вид знания.

Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 2. С. 112—113.

<sup>1</sup> Там же. С. 112.

Если мы посмотрим теперь на точки зрения С. Н. Трубецкого и Н. Я. Грота, то увидим контуры мировоззрения, общие для того и другого мыслителя; но у одного они почти полностью ограничиваются научными понятиями или базируются на них, включая еще мудрость, а у второго они выходят за эти структуры и способны включить в себя понятия искусства и религии; но религия, оказывается, есть особая форма мировоззрения. Отсюда разногласия у С. Н. Трубецкого и Н. Я. Грота, хотя оба и отправляются от научного знания.

Подавляющее количество статей в журнале все же признавало за философией близость к науке, порой даже не видя между ними различий. Так, биолог Н. А. Иванцов считал, что философия «внутринаучна», а различие лишь в том, что она объемлет собою сущности явлений и их связь, а «наука» (в том смысле, как это было у Н. Я. Грота) — только явления и факты. Но ни философия, ни наука не выходят за пределы науки.

Большое значение для понимания отношения науки и философии (особенно в гносеологическом аспекте), а также для понимания сущности, состава и форм мировоззрения имела статья В. И. Вернадского «О научном мировоззрении»<sup>1</sup> (1902), представлявшая собой начало курса лекций по истории развития физико-химических и геологических наук, читанная в Московском университете.

Рубеж XIX—XX столетий характеризовался, в частности, тем, что среди естествоиспытателей значительное влияние получили позитивистские идеи, отрицавшие положительную роль философии в развитии науки и сводившие философское мировоззрение к сумме естественно-научных положений. Позитивистский подход отделял друг от друга философию и науку, полагая, что наука сама по себе философия. Основоположник позитивизма О. Конт утверждал, что его концепция кладет конец якобы не только признанию действия сверхъестественных сил в природе, но и всякой философии, как опирающейся на нематериальные абстрактные сущности.

В. И. Вернадский одним из первых российских естествоиспытателей показал ненаучный характер контовской трактовки соотношения философии и науки. На значительном историко-научном материале он показал наличие нескольких форм мировоззрения, весьма специфических, но несводимых к той, которую О. Конт квалифицировал как «позитивное мировоззрение». То, что О. Конт называл «мировоззрением», было лишь

набором наиболее общих естественно-научных сведений, в лучшем случае естественно-научной картины мира, а не мировоззрением. Что касается «мировоззрения», то к таковому относится, по В. И. Вернадскому, «научное (по своему генезису) мировоззрение», «философское мировоззрение». Контовская конструкция, полностью исключаяющая из себя человечески-ценностный компонент, — это лишь конгломерат разрозненных естественно-научных данных, это действительно позитивизм (набор позитивных натуралистских сведений), но вовсе не философия; она может иметь значение как нечто подобное науковедению (да и то при определенных условиях), но не как философия и даже не как наука.

Без науки В. И. Вернадский считал невозможным само существование философии. Ее возникновение было немыслимо без появления первых научных сведений о Земле, животных, человеке, космосе, т. е. от зарождавшихся еще в магии, в недрах мифологическо-религиозного воззрения элементов знания. Широкое развитие науки (с XV—XVI вв.) — это уже значительное продвижение вперед данного мировоззрения, и его он называл «новым научным мировоззрением».

В. И. Вернадский предостерегал против отождествления понятия «научное мировоззрение» с понятиями «наука», «истина», «научно-истинностное знание». Он писал: «Научное мировоззрение не есть научно-истинное представление о Вселенной — его мы не имеем; оно состоит из отдельных известных нам научных истин, из воззрений, выведенных логическим путем, путем исследования материала, исторически усвоенного наукою мыслью, из извне вошедших в науку концепций религии, философии, жизни, искусства, концепций, обработанных научным методом; с другой стороны, в него входят различные чисто фиктивные создания человеческой мысли — леса научного искажения. Наконец, его проникает борьба с философскими и религиозными построениями, не выдерживающими критики научным методом — иногда даже в форме мелочных — с широкой позиции ученого — проявлений; оно охвачено борьбой с противоположными научными взглядами, среди которых находятся элементы будущих научных мировоззрений»<sup>1</sup>. Несмотря на многообразный гносеологический характер научного мировоззрения (а в нем, кроме научных истин, имеются и заблуждения, и гносеологические неопределенные знания), все же ведущим и главным оказывается

научно-истинностное знание, объединяющее вокруг себя все остальные разнородные комплексы.

Второе, что отмечает В. И. Вернадский и что входит, с его точки зрения, в «научное мировоззрение» (здесь его трактовка также расходится с тем, что имелось у О. Конта), — это не вообще сумма, или набор, результатов научных исследований, а только те их результаты, которые существенны для понимания единой картины мира, для ее общего понимания Вселенной. Так, описание ландшафта Австралии, конечно, интересно, но оно ничего нового не дает для понимания мира; другое дело — законы Ньютона, эволюционная теория Ч. Дарвина: они определяют новое мировидение, а потому и составляют неотъемлемые части «научного мировоззрения». Устремленность научного мировоззрения на познание сущности природных явлений (а не только феноменологических их сторон) — эта его направленность отличает его также от «позитивного» мировоззрения О. Конта, ограниченного лишь внешним, феноменологическим описанием явлений мира.

В. И. Вернадский верно отметил еще несколько слабых мест в построениях позитивистов. Он критикует О. Конта и его последователей за отрицание исторически прогрессивной роли философии и за устранение личностно-ценностного содержания. Так, «аппарат научного мышления груб и несовершенен; он улучшается главным образом путем философской работы человеческого сознания. Здесь философия могущественным образом, в свою очередь, содействует раскрытию, развитию и росту науки»<sup>1</sup>. Одно из наиболее важных замечаний В. И. Вернадского, обосновываемых им в этой статье и направленных против позитивистов, следующее: «Никогда не наблюдали мы до сих пор в истории человечества науки без философии, и, изучая историю научного мышления, мы видим, что философские концепции и философские идеи входят как необходимый, всепроникающий в науку элемент во все время ее существования. Только в абстракции и в воображении, не отвечающем действительности, наука и научное мировоззрение могут дозреть сами себе, развиваться помимо участия идей и понятий, разлитых в духовной среде, созданной иным путем. Говорить о необходимости исчезновения одной из сторон человеческой личности, о замене философии наукой, или обратно, можно только в ненаучной абстракции»<sup>2</sup>.

Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 65. С. 1454

<sup>2</sup> Там же. С. 1432.



Как видим, журнал не только отвергает в качестве теоретически несостоятельной доктрину «позитивной формы мировоззрения», противопоставляя ей по сути новую концепцию «научного мировоззрения», но и отстаивает незыблемость философской традиции (вспомним хотя бы «Письма об изучении природы» А. И. Герцена) о неразрывности и плодотворности связи естествознания и философии.

В. И. Вернадский показал также существенное отличие естественно-научного творчества от философского. Философия способна концентрироваться прежде всего на духовной стороне человека, а естествознание — на внешней. В философии, отмечал он, всегда выступает вперед углубление человека в самого себя, всегда идет перенос индивидуальных настроений наружу, выражение их в форме мысли. При необычайном разнообразии индивидуальностей и бесконечности окружающего мира каждое такое самоуглубление неизбежно дает известные новые оттенки, развивает и углубляет различным образом разные стороны бесконечного. Во всякой философской системе безусловно отражается настроение души ее создателя.

В философии есть и положения «натуральной науки» и искусства. Но если в натуралистском взгляде ведущими являются положения науки, то в философии — субъективный момент, личностное выражение индивида, его самоуглубление и оформленность именно своего отношения к миру.

Таковы основные положения статьи В. И. Вернадского.

Против его точки зрения на взаимоотношение науки и философии выступило немало противников. Среди же его сторонников наиболее последовательным оказался Л. М. Лопатин. Он считал неверным утверждение теоретических оппонентов В. И. Вернадского, будто философия и наука несовместимы в гносеологическом плане, будто за наукой — истина, а за философией — личностное знание. И в науке, считал Л. М. Лопатин, немало субъективного, немало гипотетического, как и в личностном знании — объективного. В этом отношении философские утверждения и научные суждения гносеологически совместимы. И, не соглашаясь с В. И. Вернадским, несколько преувеличивавшим субъективность философов, он остановился далее на вопросе об истине в философии и частных науках. В результате пришел к выводу, что и в науке, и в философии имеют место конвенциальные (необязательные для каждого) утверждения. В философском знании есть, конечно, и общепризнанные положения. К таковым относятся: принцип тождества (всякая вещь есть то, что она есть, а не что-нибудь другое),

закон причинности (всякое действие имеет причину, и всякая причина обнаруживается в действии), принцип субстанциальности (во всяком действии, явлении и состоянии что-нибудь действует, является и испытывает состояния), принцип объективности нашей мысли.

Можно ли сомневаться в этих утверждениях? Конечно. Однако, тщательное продумывание этих положений и внимание к нашему опыту приводит к преодолению таких сомнений; в них можно отвлеченно сомневаться (что имело место в истории философии), но их нельзя последовательно и до конца отвергнуть. К общепризнанным философским утверждениям, по мнению Л. М. Лопатина, можно отнести также следующее: признание нашего собственного бытия как сознающих существ; признание нашей способности действовать от себя, по собственному почину и по своей воле; признание других одушевленных существ, кроме нас, или общее признание реальности **чужого** сознания; признание бытия внешнего мира или вообще отличной от нас и по отношению к нам самостоятельной действительности и нашей принудительной зависимости от нее. Л. М. Лопатин замечает, что он не ставит целью перечислить все общепризнанные философские положения — он дает только некоторые из них (и, кстати, останавливается на их разборе), чтобы лишь показать наличие **таковых** в составе философского знания.

Отступления от одного какого-либо принципа философии, или аксиомы, ведет к путанице в самих основаниях мировоззрения. Одним из выводов Л. М. Лопатина является следующий: «Действительно существуют общепризнанные философские истины, притом обладающие непосредственно убедительным, **аксиоматическим** характером. Сомневаться в этих истинах можно, но от них нельзя серьезно отказаться. Поэтому их по справедливости можно называть **аксиомами философии**. В этом особенность философии, общая у нее с математикой, что в ней есть аксиомы, т. е. общепризнанные и общепонятные положения, хотя это редко желают заметить даже сами философы. Напротив, в науках опытных едва ли можно говорить о каких-нибудь общих положениях, непосредственно убедительных для каждого ума: едва ли их возможно указать в физике, химии или биологии... Эти истины **должны** быть обязательны для всех, но в действительности они являются обязательными лишь для людей, знающих эти науки»<sup>1</sup>. Существование философских положений аксиоматического характера, подчерки-

вает Л. М. Лопатин, вовсе не избавляет от совершенной необходимости их умозрительного анализа, установления их действительного смысла, их рационального оправдания против возможных нападок скептицизма. Как бы ни казалась убедительной какая-нибудь истина, раз в ней возможно продуманное и логически обоснованное сомнение, она **нуждается** в оправдании.

Журнал «Вопросы философии и психологии» в нескольких своих статьях, как мы видим, осветил и разработал дальше вопросы, связанные с сущностью мировоззрения, его структурой, формами, взаимоотношением философского мировоззрения и естественно-научным познанием, его связью с личностью, субъективностью, многогранностью самого философского познания, наличием общности философского знания и научного знания (в частности, в проблеме их аксиоматичности, а также методологичности) и т. п.

Следует отметить публикации князя С. Н. Трубецкого, в частности его работы «О природе человеческого сознания»<sup>1</sup> и «Основания идеализма»<sup>2</sup>. В них поставлен *вопрос о философии как системе категорий*, показано значение систематизации всеобщих категорий для решения ряда онтологических и гносеологических проблем, изложена точка зрения автора на существо философии как метафизики, на логическую дедукцию категорий, значение систематизации категорий для развития историко-философских традиций; здесь же предпринят внутренний анализ сознания, охарактеризовано эмпирическое учение о сознании, раскрыты структура и функции абстрактного идеализма и т. д. Он принимал за первооснову мира нечто сходное с Мировой душой неоплатоников. Это не идея Бога и не идея материи, но особая «организация» — «вселенская чувствующая организация» (идея Бога, как и многие другие идеи, — лишь «метафизические гипотезы»). Более доказанным, по его мнению, является положение, что время вечно и обладает объективной универсальностью. Первопричины нет: «Мы нигде не можем открыть первой причины — причины как таковой»<sup>3</sup>. Пространство и время могут быть истинны, внутренне наполнены лишь абсолютной **полнотою** и **вечностью**; они суть формы этой идеальной полноты. Вместе с тем они взаимосвязаны с чувствующей вселенской и индивидуальной организацией. «Чувственный мир, — отмечается в журнале, — предполагает про-

Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1; 1890. Кн. 3, 6, 7.

<sup>2</sup> Там же. 1896. Кн. 31-35.

О природе человеческого сознания. Кн. 7. С. 47.

странство и время, которые суть общие априорные формы всего чувственного; и поскольку все чувственное предполагает чувственность, **есть** универсальная, трансцендентальная чувственность, обуславливающая пространство и время. Мир явлений предполагает причинную связь явлений и некоторые другие общие условия, общие формы объективного бытия, без которых он немыслим; и поскольку нет объекта без субъекта, поскольку нет явления без сознания, которому оно является, — общие формы объективного бытия суть вместе с тем априорные формы или категории этого сознания. Есть, стало быть, трансцендентальная чувственность и трансцендентальное сознание, обуславливающее мир»<sup>1</sup>.

С. Н. Трубецкой указывает, что открытие универсальных форм в чувственном восприятии и сознании человека составляет бессмертное открытие И. Канта. Но, не признавая иного сознания, кроме субъективного, И. Кант впал в противоречие, ибо трансцендентальная чувственность, обуславливающая пространство и время, трансцендентальное сознание, обуславливающее мир, не могут быть субъективными. Универсально-космическая чувственность объективна по отношению к индивидуальному сознанию.

Вселенская чувственная организация высшей своей формой имеет сознание, но ему присущи основные признаки «предсознания», а потому мы вправе ее считать как составляющей единую «вселенскую сознающую организацию». Она-то и есть первооснова бытия.

Индивидуальное сознание обусловлено физиологической организацией и социальными отношениями. И хотя оно в каждом конкретном случае самобытно, в целом оно соборно. В мире есть одна правда, одна истина. И, отражая внешнюю реальность, индивидуальное сознание воспроизводит в той или иной степени (в форме категорий) структуру универсально-космической чувственности и отношений предметного бытия. «...Эти общие логические формы, эти категории, которым подчинена наша мысль, суть в то же время внутренние законы, формы, категории сущего. Логический принцип нашего знания есть в то же время и универсальное начало познаваемого нами сущего (онтологический принцип)»<sup>2</sup>.

Философские категории — это всеобщие понятия сознания (родового, или соборного, сознания человечества). «Наша

О природе человеческого сознания. Кн. 3. С. 185.

Основания идеализма // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 31. С. 76.

мысль, — пишет С. Н. Трубецкой, — объективна и логична лишь постольку, поскольку она сама имеет достаточное основание в **сущем**. Категории мысли логичны не потому, что они суть продукты чистой деятельности рассудка, а потому, что они имеют достаточное основание в сущей действительности, т. е. только в том случае, если они имеют онтологический характер; они истинны не потому, что они разумны, но разумны потому, что они истинны или необходимо предполагаются таковыми<sup>1</sup>. Из этого следует возможность истинности философского знания и согласования позиций между философами.

В философии, однако, нередки ошибки и односторонность. Для того чтобы свести их к минимуму, следует придерживаться прежде всего установки, что «самое одностороннее философское учение не может ограничиться какою-либо одной категорией, сводя к ней все остальные. Живая человеческая мысль необходимо предполагает все категории, и там, где некоторые из них утверждаются исключительно, отвлеченно от прочих, мы необходимо сталкиваемся с логическими противоречиями. Но этим-то и определяется задача систематической критики отвлеченных определенных сущего»<sup>2</sup>.

С. Н. Трубецкой перечисляет главные категории, а затем подробно анализирует некоторые из них («причинность», «отношение» и др.). Он подчеркивает, что категории суть основные, общие **типы** отношения мысли к своему предмету — к сущему; это основные формы или **способы понимания сущего**. Он называет следующие главные категории: качество, количество, реальная зависимость и модальность. Категории «качества» принадлежат общие понятия положительного (реальности), отрицательного (небытия), ограниченного; категории «количества» суть: единство, множество, всеобщность (единство во множестве); категории реальной зависимости суть категории причинности, субстанциальности (или «субстанция»), взаимодействия: в них выражается связь причины и действия, субстанции и признаков, или взаимная зависимость; наконец, категории модальности суть понятия возможности, действительности, необходимости, в которых выражается общий характер отношения мысли к сущему.

Исследования общих форм познания сущего, т. е. всеобщих понятий, категорий, составляют основную задачу **метафизики**.

Основания идеализма // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 32. С. 240.

<sup>2</sup> Там же. С. 248-249.

Метафизика — наука о сущем и о способах понимания сущего. «Метафизика дает **теорию явления вообще**: в этом смысле она и есть в одно и то же время и наука о сущем — как о явлении, и теория познания»<sup>1</sup>. Такая наука, по мнению С. Н. Трубецкого, составляет главную часть философии. В ней, в ее категориях должно фокусироваться содержание философского знания. Она должна стать фактором, влияющим позитивно на усиление объективного характера философии. После всего предшествовавшего развития философии метафизика «становится необходимой дисциплиной для философов самых различных направлений, самых различных мирозерцаний. Именно она способна придать философии научный характер, поскольку она внесет логический порядок в **совокупность** способов понимания сущего, его мыслимых определений... Здесь заключается единственный способ положить некоторый предел той беспорядочной анархии, которая до сих пор господствует в метафизике и превращает ее в какой-то *asylum ignorantiae* всевозможных философствующих дилетантов. Метафизика **должна** быть одной объективной наукой, хотя, разумеется, единство в этой сфере может быть достигнуто с еще большим трудом, чем в других науках»<sup>2</sup>.

Одной из проблем, предложенных журналом для ознакомления и обсуждения, была проблема философского творчества, в частности вопрос о природе философского сомнения. Надо отметить, что статья на эту тему была, пожалуй, первой в России начала XX в. (таковой она остается и спустя многие десятилетия). Ее автором был В. Ф. Эрн — философ Московского университета, считавший своими непосредственными учителями Л. М. Лопатина и С. Н. Трубецкого. Он выступил с критикой чистого рационализма, а также нигилизма и скептицизма в философии.

Он предостерегает против смещения философского сомнения с теми различными видами скептических **систем**, которые известны из истории философии. По Эрну, надо различать сомнение и скепсис. Сомнение как внутренняя пламенеющая сила философского испытывания вещей и скепсис как внешний остывший результат сомнительных рассуждений общего почти ничего не имеют, отмечает он. В. Ф. Эрн обращается к логическому анализу сомнения и скептицизма, усматривая в сомнении его позитивную роль в познании, особенно в процессе философствования. Мы

Основания идеализма // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 31. С. 38-39.

Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 32. С. 260.

вправе сказать, пишет он, что философское сомнение, ничего об-  
щего не имея со скептическими системами, не может иметь той  
противоречивой отрицательной сущности, которую имеют эти по-  
следние; оно должно заключать в себе некоторую положительную  
природу. «Сомнение как неизбежная составная часть философ-  
ского размышления есть та сила, которая влечет философа к **труд-**  
**ностям**, к **апориям**, которая интенсифицирует философские иссле-  
дования тем, что в самом простом и обычном вскрывает неожиданно сложные наслоения Х'ов, без углубления в трудности  
Неизвестного философия даже не мыслима... Пафос сомнения  
прежде всего — "затрудниться" овладеть апориями данной про-  
блемы, впутаться в "узел", проникнуть в детали той связанности и  
сложной переплетенности, которую неизбежно таит каждая  
вещь»<sup>1</sup>. Сомнение, утверждает **В. Ф. Эрн**, «**внутренне** связано с  
мыслью. Оно не вне, а в самых глубинах мысли. Оно внутренне  
проникает всякую **мысль**, присутствует в само...шем **движении**  
мышления; оно **имманентно** процессу познания. Не там больше  
сомнения, где скепсиса больше, а так, где сильнее **энергия** мысли,  
не там сомнение доведено до высших степеней, где настроены  
очень скептично, а там, где **движение** мысли потенцировано до  
молниеносных сверканий. Где нет сомнения — там просто **нет**  
**мысли...** Сомнение, будучи имманентно актам познания, будучи  
заложено в самой природе философской мысли, есть то, чем **дви-**  
**жется** мысль, оно есть перводвигатель философского мышления.  
Сомнение это... имманентное мысли **влечение**, которое консти-  
турует философскую мысль, как явление своего рода, занимаю-  
щее совершенно самостоятельное место среди других типов чело-  
веческой мысли и не сводимое ни на что другое»<sup>2</sup>. Сомнение не  
следует понимать как чистый аффект; но в то же время оно не  
есть чисто умственное явление. Оно не укладывается в обычные  
схемы психологии. «Философское сомнение — это тот скрытый  
двигатель, которым создаются все философские построения, это  
тот таинственный деятель, который творит подобно невидимым  
силам природы. Каждая деталь мысли у каждого истинного фило-  
софа проникнута изнутри философским сомнением, каждый из-  
гиб мировоззрения им вызван, архитектурный рисунок всего по-  
строения им вдохновлен. И в то же время у наиболее великих  
представителей философского сомнения нет сомнения как внеш-  
него метода, как сознательно принятого шаблона. Они не скепти-

Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 105. С. 322.

<sup>2</sup> Там же. С. 321-322.

ки, они искатели»<sup>1</sup>. Рассматривая далее положительную природу философского сомнения, В. Ф. Эрн подчеркивает, что истинная задача философского сомнения не в том, чтобы суживать рамки философского искания, не в том, чтобы уменьшать размеры и величину задачи, стоящей перед философом. Подлинная природа философского сомнения заключается в вечно живом искании такой философии, которая соответствовала бы размерам загадки. «Корень такого сомнения, — считает В. Ф. Эрн, — во все более глубоком проникновении в сущность загадки, в растущем **удивлении** перед противоречиями всего данного, а два ствола такого сомнения — **творчество** положительных взглядов, созидание все новых постижений — и идущая рука об руку с этим **критика** всех существующих мировоззрений, как недостаточно охватывающих мировую загадку, как недостаточно ею проникнутых, как не вполне адекватных этой загадке. Задача философского сомнения, — указывает он, — чисто **положительная**: в каждом данном вопросе, в каждой детали проблемы — устранять и разбивать положительные воззрения, свои или чужие, лишь для того, чтобы заменить их другими, **более** гибкими, **более** обширными, **более** живыми»<sup>2</sup>.

В журнале Московского университета за 1897 г. (в книгах 38 и 39) была опубликована статья действительного члена Психологического общества философа Г. Е. Струве «Способности и развитие философствующего ума». Г. Е. Струве справедливо отмечает, что различные исследования, касающиеся сущности философии, но не принимающие во внимание характера философствующего ума, остаются в сфере отвлеченных рассуждений и не могут поэтому иметь жизненного значения; философия существует и развивается только в философе; за пределами его умственной деятельности ее вовсе нет. Настоящее жизненное значение, указывает он, свойственно не философии, хранящейся в книгах, но философии, проявляющейся и действующей в живом уме; из этого следует, что всякого рода теоретические и историко-критические исследования о философии, о ее сущности, задачах и цели должны быть непременно пополнены анализом философствующего ума, его способностей и развития. Какие же можно выделить типичные способности философствующего ума? В истории человеческой культуры, по мнению Г. Е. Струве, наблюдается множество разнообразных проявлений философских способностей. Сколько различных основных философских стремлений и различных направ-

Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 105. С. 309.

<sup>2</sup> Там же. С. 317-318.



лений в философии, столько же, можно сказать, и различных типических личностей, умов, работающих над вопросами философии. Во всех из них наблюдаются, конечно, известные общие черты, характеризующие всякого философа, подобно этому во всех отдельных задачах философии и в разных философских взглядах обнаруживаются известные общие черты философии, как своеобразного проявления умственной жизни. Тем не менее эти общие черты философствующего ума принимают индивидуальную форму в каждой отдельной личности и придают ее философствованию отличительный, только ей одной свойственный характер. Правда, не подлежит сомнению, что чем высшими способностями одарен философствующий ум, чем личность философа более развита, подчеркивает автор, тем теснее соединяются в нем различные типические стремления философии, тем плотнее сосредотачиваются в его индивидуальности такие черты, которые обыкновенно рассеяны по отдельным философствующим умам, не обладающим столь многими и столь разнообразными способностями. Гений на поприще философии, служащий по своему умственному развитию и образу жизни идеалом философа, представляет в самом деле известное соединение всех основных способностей философствующего ума и становится вследствие этого путеводною звездой для возможно полного решения задач философии. «Из сущности философии и ее задач, — пишет далее Г. Е. Струве, — вытекают известные черты ума, занимающегося философией, черты, характеризующие философа, мыслителя вообще... Можно признать, что философия — проявление самостоятельной мысли, стремящейся при помощи критики к общему мировоззрению... Следовательно, от философа требуются: 1) самостоятельность и независимость мышления, 2) критичность и 3) способность обнять умом основные вопросы человеческого знания, образовать цельное мировоззрение»<sup>1</sup>.

После рассмотрения того, как проявляются способности философствующего ума в истории человеческой культуры и в развитии отдельных философских личностей, Г. Е. Струве формулирует основной закон развития философствующего ума. И в истории человечества, и в индивидуальном развитии, утверждает он, представлены основные моменты процесса раскрытия возможностей человека. Диалектика, вырабатывающая общие понятия под влиянием субъективных порывов чувствования; критическая мысль, разбирающая эти общие понятия с целью определить объективные основания познания, и, наконец, научное воззрение на

мир — вот главные моменты этого развития. История философии обнимает собою как последовательное чередование главных типов философствующего ума, так и их органическое сочетание при постепенном разрешении существенных задач философии.

Впервые в истории философской мысли журнал «Вопросы философии и психологии» поставил вопрос о характере связи философии и политического режима.

Само взаимовлияние философии и политики было очевидным еще со времен античности (вспомним хотя бы концепцию государства в трудах Платона). Однако в ту эпоху, когда господствовала механистическая методология, связь философии и политического режима понималась неявно как однолинейная зависимость. Здесь даже не видели какой-то проблемы. Такой подход был присущ и представителям марксизма в XIX и XX вв.: считалось, что пролетарская идеология соотносима только с философией диалектического материализма. Да и в 90-е гг. XX столетия некоторые «аналитики» внедряли в сознание людей мысль о том, что за сталинистский политический режим в СССР «ответственна» вполне определенная диалектико-материалистическая философия. Отсюда уже иная, противоположная цель — опорочить вообще философию, которая будто бы приносит только вред политическому устройству; отсюда и вывод о необходимости ее выкорчевывания из общественной жизни. Столь же примитивным и несостоятельным был взгляд, будто фашистский политический режим в Германии 30-х — первой половины 40-х гг. всецело вытекал из философских построений Ф. Ницше и М. Хайдеггера.

Нетрадиционное осмысление этой проблемы еще до Октября 1917 г. было дано в статьях доцента Московского университета П. И. Новгородцева (в ряде номеров журнала «Вопросы философии и психологии» — впоследствии она явилась основой его книги «Об общественном идеале»). В ней указывалось, что философ, если он действительно философ, имеет свои специфические задачи в области социальной философии и непосредственно не должен заниматься вопросами государственного устройства. Этим занимаются политики, специалисты иного плана, а на них оказывают влияние многие факторы, среди которых могут находиться самые разные общеполитические идеи. На них-то и лежит прямая ответственность за тот или иной политический режим. Представление о существовании однозначной связи между политическим режимом и философией Новгородцев считает пережитком прошлых эпох, когда головы затмевали однозначно механические связи Ньютона — Галилея и когда из истории, убеждающей в вероятностных соотношениях сложных систем, своевременно не делали выводы. Философы, конечно, не обходят вопросов, связан-

ных с конкретным политическим режимом. Но, во-первых, они при этом становятся политиками, оставляя в стороне свое дело, к которому призваны, а во-вторых, их рекомендации в сколь-нибудь широком объеме, о чем свидетельствует сама история, не принимают в расчет профессиональные политики. У философа применительно к политической реальности другие задачи. «В содержание общественной философии, — писал Новгородцев, — вовсе не могут войти ни построения абсолютно гармоничных "последних" состояний, ни представления о переходе к этим сверхприродным формам жизни. Общественная философия должна указать путь к высшему совершенству, но определить этот путь она может лишь общими и отвлеченными чертами. В этом могут признать ее неполноту и границу; но прежде всего она сама должна с ясностью представить себе эту границу, чтобы не впасть в недоразумения и ошибки»<sup>1</sup>. Функции философии, по Новгородцеву, состоят лишь в разработке **общественного идеала**, который может быть положен затем в основание самых разных конкретных представлений о государственном устройстве. «Оставаясь на почве чисто философского анализа, далее этого определения идеала, как вечного требования, идти нельзя»<sup>2</sup>. Философское разрешение этой проблемы не может иметь в виду указания конкретной программы действий. Общественный же идеал устанавливается философией в связи с основной нравственной нормой, каковую является понятие личности в ее безусловном значении и бесконечном призвании. Жизнь личности колеблется между двумя полюсами: стремлением к индивидуальному самоутверждению и тяготением к безусловному и сверхиндивидуальному. Безусловный принцип личности с необходимостью приводит, подчеркивает Новгородцев, к идее **всечеловеческой, вселенской солидарности**. Общественный идеал можно определить как **принцип свободного универсализма**. Между философией и политикой (или политическим режимом) — множество посредствующих звеньев, одним из которых и является общественный идеал в его конкретном виде. Вследствие этого и других обстоятельств указанная связь вовсе не однолинейная, а вероятностная (одно-многозначная или, как можно сказать, много-многозначная). Она обуславливает, с одной стороны, необходимость философии в целом для политического режима, а с другой — необязательность политических лидеров в своей реальной политике ориентироваться только на одну какую-то философскую систему (или даже какую-то ее часть). В центр построенный

Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. V (ПО). С. 497.

<sup>2</sup> Там же. С. 597.

общественной философии должна быть поставлена не будущая гармония истории, а вечный идеал добра, ибо не в связи с будущим, а в связи с вечным получает значение и оправдание каждая эпоха. Центром и целью нравственного мира является человек, живая человеческая душа, которая не может быть принесена в жертву обществу и его устройению помимо личности с ее потребностью свободного самоопределения, как это мы находим во всех утопиях.

\*  
\* \*

Журнал «Вопросы философии и психологии» сыграл выдающуюся роль в развитии отечественной философии и науки, потому что стал не только хранилищем трудов замечательных русских философов, психологов, естествоиспытателей, ученых многих специальностей, но и ценнейшим источником для тех современных философов, которые продолжают работать над многочисленными проблемами, поднятыми на щит их предшественниками. Мы же ограничились рассмотрением небольшого круга статей, посвященных одной из актуальнейших, на наш взгляд, проблем — специфике философского знания, и с удовлетворением отмечаем, что научная мысль, как о том свидетельствует содержание журнала, постепенно приближалась к убеждению в том, что философское знание есть комплексный вид знания, цементирующий всю духовную культуру.

## ГЛАВА VI

### МАРКСИЗМ В РОССИИ И СССР

Одним из крупнейших направлений философской мысли XIX в. и особенно XX столетия явился марксизм. Несколько десятилетий назад Бертран Рассел отмечал: «Почти половина мира сегодня — это страны, которые верят в марксистские теории»<sup>1</sup>.

Каковы же были исторические предпосылки возникновения марксизма?

*Социальные условия.* Социально-экономические и классово-политические предпосылки формирования философии марксизма заключены в особенностях развития Европы первой половины XIX в. Несоответствие производственных отношений капитализма характеру производительных сил проявилось в экономическом кризисе 1825 г. Антагонистическое противоречие между трудом и капиталом обнаружилось в выступлениях рабочего класса: в восстаниях французских рабочих в Лионе (1831 и 1834), силезских ткачей в Германии (1844), в развертывании чартистского движения в Англии (30—40-е гг. XIX в.). Возникла потребность в теории, способной вскрыть сущность, перспективу социального развития, служить средством построения общества, свободного от капиталистической эксплуатации, средством преобразования социальных структур. Требовались научное обобщение опыта классовой борьбы пролетариата, разработка его стратегии и тактики.

Марксистская концепция общества и социальных отношений, создававшаяся в результате осмысления уроков социально-политических движений, складывалась во взаимосвязи с формированием нового мировоззрения. Становление же такого мировоззрения требовало постановки задач по ассимиляции и переработке всего ценного, что было в научной мысли той эпохи.

*К естественно-научным* предпосылкам формирования марксистской философии относится ряд открытий начиная с космогонической теории И. Канта. Наиболее важными для выявления диалектики природы явились: 1) открытие закона сохранения и превращения энергии (оказалось, что не оторванными друг от друга, а взаимосвязанными являются механическое и тепловое движе-

*Рассел Б.* Мудрость Запада. Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами. М., 1998. С. 411.

ние, тепловое и химическое и т. п.); 2) создание клеточной теории, раскрывшей связь между всеми органическими системами и намечавшей связь с неорганическими образованиями (размножение кристаллов и их устройство в то время казались очень близкими к клеткам); 3) формирование эволюционной концепции органического мира Ж.-Б. Ламарка и особенно Ч. Дарвина; она показывала связь органических видов и их восходящее развитие на основе противоречий.

*Общественно-научные, теоретические предпосылки* возникновения марксизма следующие: классическая английская политэкономия (учения А. Смита и Д. Рикардо), французский утопический социализм (К.-А. Сен-Симон, Р. Оуэн, Ш. Фурье), французская история периода Реставрации (Ф.-П.-Г. Гизо, Ж.-Н.-О. Тьерри и др.); в трудах последних впервые было дано представление о классах и классовой борьбе в обществе.

Философскими предпосылками явились французский материализм второй половины XVIII в. и немецкая классическая философия в лице диалектика Гегеля (1770—1831) и антропологического материалиста Л. Фейербаха (1804—1872).

Отправляясь от идеализма гегелевской концепции и испытав в процессе формирования своего мировоззрения сильное воздействие со стороны феербаховского материализма, К. Маркс и Ф. Энгельс синтезировали то лучшее, что в них было; итогом явилась переработка идеалистической диалектики на основе материалистических принципов. Параллельно с этим процессом, вплетаясь в него, шли разработка политэкономических проблем и включение в философское осмысление политэкономической информации о развитии общества. В марксистской философии появилось новое содержание, отсутствовавшее в прежних философских системах, но выработанное на базе внутренней преемственности в решении ряда кардинальных проблем. Итогом стало возникновение нового взгляда на общество — исторического материализма, явившегося важнейшей частью общего мировоззрения — диалектического материализма, преобразовавшего во многом традиционное содержание философского мировоззрения. Важными вехами на пути становления марксистской философии стали труды К. Маркса «К критике гегелевской философии права» (1843), «Экономическо-философские рукописи» (1844), совместно с Ф. Энгельсом созданная книга «Святое семейство» (1845) и написанные К. Марксом «Тезисы о Фейербахе» (1845); в 1845—1846 гг. К. Маркс вместе с Ф. Энгельсом подготовил рукопись «Немецкая идеология», а в 1847 г. К. Маркс написал книгу «Ни-

щета философии». Последующие труды основоположников марксизма, включая «Капитал» К. Маркса и «Диалектику природы» Ф. Энгельса, можно считать дальнейшим развитием принципов новой философии и вместе с тем приложением диалектико-материалистических принципов к познанию общества и природы.

Сущность нового, внесенного марксизмом в философию, можно проследить по следующим линиям: 1) по функциям философии; 2) по соотношению в ней партийности, гуманизма и научности; 3) по предмету исследования; 4) по структуре (составу и соотношению) основных сторон, разделов содержания; 5) по соотношению теории и метода; 6) по отношению философии к частным наукам.

К. Маркс и Ф. Энгельс провозгласили главным назначением философии задачу быть орудием освобождения рабочего класса, всех трудящихся от эксплуатации и духовным средством созидания коммунистического общества. При этом подчеркивалось, что философия должна разрабатываться на основе науки, а гносеологической ориентацией субъекта партийности должна стать ориентация на максимально достоверное знание. Лишь объективное знание способно стать орудием эффективного преобразования социальной действительности. Считалось (по крайней мере, теоретически), что всякая найденная истина или сформулированная на ее основе теория полезна пролетариату. «Все теории хороши, если соответствуют объективной действительности»<sup>1</sup>. Марксизм кровно заинтересован в объективном, всестороннем познании общества и природы: «Нам нужна **полная** и **правдивая** информация. А правда не должна зависеть от того, кому она должна служить»<sup>2</sup>. Только эта объективность, вся полнота правды и позволяют пролетариату успешно преобразовывать общественные отношения и природу в его интересах, в интересах человечества.

Интересы человечества, о которых заявлялось в марксизме, логически вели к признанию гуманизма как принципа действия. Борьба с эксплуататорами предполагала лишь свержение политической власти владельцев капитала и превращение этих владельцев в тружеников производства. Гуманизм К. Маркса и Ф. Энгельса вытекал из анализа отчуждения как всеобщего состояния человечества, обусловленного наряду с разделением труда частной формой собственности.

<sup>1</sup> Ленин В. И. ПСС. Т. 50. С. 184.

<sup>2</sup> Ленин В. И. ПСС. Т. 54. С. 446.

Итак, единство партийности и научности, революционности и гуманистичности — характерная черта марксизма, как она проявилась в нем теоретически в процессе его формирования и развития.

Это единство трех принципов вытекало из нового понимания практики в марксизме. Она стала выходить на первое место среди других понятий марксизма. В «Тезисах о Фейербахе» К. Маркс подверг критике прежний материализм за его созерцательность и идеализм за сведение практики к чисто духовной деятельности. Сопоставляя теоретическую (умозрительную) деятельность и практику, он отдавал предпочтение практике, предметно-чувственной деятельности человека по изменению систем. Особое внимание он обратил при этом на общественно-историческую деятельность по революционному преобразованию общества, в процессе которой человек меняет не только социальную реальность, но и самого себя. Впервые в истории философии К. Маркс ввел практику в теорию познания. Практика становилась исходным пунктом, движущей силой, критерием истины и целью познания.

Марксистская философия, включившая в себя понятия «практика», «общественное бытие», «общественно-экономическая формация» и т. д., стала специфичной (по сравнению с предыдущими философскими системами) по своему предметному основанию. Несомненно, между ними оставалось много общего. Старый материализм и материализм марксистский остались предметно «тождественными» в том смысле, что принимали материю в качестве первичной субстанции, являлись учением о всеобщем в системе «мир — человек». Но они оказались нетождественными так же, как не тождественны явления и сущность, фрагментарные сущности и тотальная сущность. К. Маркс и Ф. Энгельс впервые в истории философии разработали на базе материализма законы диалектики, которые связали между собой три основные сферы реальности: природу, общество и мышление; они обнаружили глубинное единство всей развивающейся (а не статичной) действительности. Благодаря открытию всеобщих законов развития сам предмет философии становился динамичным. Это позволило перевести проблему предмета философии с языка абстрактно-всеобщего (как это было, например, у Шеллинга и Гегеля) на язык конкретно-всеобщего анализа, с односторонне-сущностного уровня (как мы видели это, к примеру, у Фейербаха) на целостно-сущностный уровень. Преобразованию подверглись не только представления о таких сторонах предмета философии, как «мир», «человек», «теоретико-познавательные отношения» (ввиду создания истори-



ческого материализма и разработки категории «практика»), но и аксиологические, онтологические отношения, а также представления о всеобщем философском методе.

К своеобразию марксистской философии, обеспечивающему ее методологическую эффективность, относится единство ее основных разделов: онтологии (объективной диалектики), теории познания и логики (мировоззренческой, философской или «диалектической»). Между тем в прежней философии имелся разрыв между ними. Даже у Гегеля, провозгласившего принцип единства диалектики, логики и теории познания, «диалектика» замыкалась на абсолютной идее и ее элементах и отсутствовала, как мы уже видели выше, в области явлений неорганической и органической природы. Единство трех важнейших частей философии стало возможным благодаря признанию основных законов диалектики как пронизывающих одновременно и онтологию, и гносеологию, и всеобщую методологию (систему философских принципов познания и практических действий).

Создание марксистской философии означало также установление нового соотношения всеобщего и частнонаучного знания. «Применение материалистической диалектики к переработке всей политической экономии с основания ее — к истории, к естествознанию, к философии, к политике и тактике рабочего класса — вот что более всего интересует Маркса и Энгельса, вот в чем они вносят наиболее существенное и наиболее новое, вот в чем их гениальный шаг вперед в истории революционной мысли»<sup>1</sup>. Результатом применения диалектического метода к политэкономии был «Капитал» К. Маркса, к области органической химии — открытие сторонником марксизма К. Шорлеммером исходной клеточки органической химии (таковой оказались парафины). До К. Маркса и Ф. Энгельса у философов и естествоиспытателей хотя и встречались синтетические трактовки взаимоотношения философии и естествознания (например, в трудах А. И. Герцена), но преобладал все же односторонне-аналитический, метафизический подход: либо натурфилософия, либо позитивизм. Первый абсолютизировал роль философии в этом взаимоотношении, второй абсолютизировал роль естествознания (его лозунг — «наука сама себе философия»). Диалектико-материалистическая же трактовка, являясь продолжением диалектической традиции, нацелена на установление тесной связи этих сфер освоения действительности. Это позиция, ведущая к установлению интегративных связей между науч-

<sup>1</sup> Ленин В. И. ПСС. Т. 24. С. 264.

ной философией и частными науками о природе и обществе. Предполагалось, что тесная связь с естественными (как и с техническими) и общественными науками позволит марксистской философии, с одной стороны, оказывать позитивное воздействие на научный прогресс, с другой — иметь открытым широкий источник для собственного развития.

Наряду с отмеченными положительными сторонами **марксизм имел существенные недостатки в своей философии**: недооценка проблемы человека как индивида, переоценка классового фактора при анализе его сущности и экономики при рассмотрении общества, искаженное представление о законе отрицания отрицания (акцент на негации в процессе его применения, а не на синтезе всех сторон предыдущего развития), абсолютизация борьбы противоположностей в развитии (вместо теоретического «равноправия» «борьбы» и «единства» противоположностей), абсолютизация скачков-взрывов (революций в обществе) и недооценка постепенных скачков (в обществе — реформ) и т. п.; на практике марксизм характеризовался отступлением от гуманизма и от провозглашенного им принципа единства партийности с объективностью.

Марксизм как философскую теорию после К. Маркса и Ф. Энгельса развивали их последователи — П. Лафарг (1842—1911), А. Лабриола (1843—1904), А. Грамши (1891—1937) и др. Наиболее видными марксистами в России были Г. В. Плеханов (1856—1918) и В. И. Ленин (1870—1924).

**Г. В. Плеханов** — энциклопедически образованный ученый, крупный философ, исследователь в области экономики, социологии, эстетики, этики. Он перевел на русский язык ряд работ К. Маркса и Ф. Энгельса: «Манифест Коммунистической партии», «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», «Тезисы о Фейербахе» и др. К основным его трудам относятся «Социализм и политическая борьба» (1883), «Наши разногласия» (1885), «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895), «Очерки по истории материализма» (1896), «О материалистическом понимании истории» (1897), «К вопросу о роли личности в истории» (1898), «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» (1891), «Н. Г. Чернышевский» (1890—1892) и др.

С 1875 г. он был участником революционно-народнического движения. Г. В. Плеханов являлся одним из руководителей революционно-народнической группы «Черный передел». От активной поддержки народнической идеологии он перешел затем к марксизму и к критике народнического мировоззрения. С 1880 г. и до Февральской революции жил в эмиграции (в Запад-

ной Европе). В 1883 г. в Женеве несколько марксистов во главе с Г. В. Плехановым образовали первую русскую марксистскую организацию — группу «Освобождение труда». Одними из основных задач организации были пропаганда научного социализма и критика господствовавших среди русских революционеров народнических взглядов. Г. В. Плеханов был активным пропагандистом марксистских взглядов и получил международное признание как крупный теоретик марксизма. В течение ряда лет он представлял Российскую социал-демократическую партию в Международном социалистическом бюро II Интернационала. В 1903 г., после II съезда РСДРП, Г. В. Плеханов занял меньшевистские позиции и боролся против В. И. Ленина и большевиков по важнейшим политическим вопросам марксизма — о роли пролетариата в революции, об отношении к крестьянству, об оценке государства и т. д. После Февральской революции вернулся в Россию и выступал против курса на социалистическую революцию, считал, что Россия еще не созрела для такой революции, что необходимо постепенное созревание условий для социализма. К Октябрьской революции отнесся крайне отрицательно.

Г. В. Плеханов обосновывал и популяризировал учение марксизма, разрабатывал и конкретизировал его отдельные вопросы, особенно в области социальной философии: о роли народных масс и личности в истории, о взаимодействии базиса и надстройки, о роли идеологии и т. д. Он считал, что ключ к раскрытию существа социальных явлений нужно искать не в природе отдельных индивидов, а в тех отношениях, в которые они вступают в процессе производства. По его мнению, существует два типа производственных отношений: технические («непосредственные отношения производителей в процессе производства»), не носящие классового характера, и «имущественные», которые в классовом обществе имеют классовый характер. Это дало ему основание определять государство не как особый аппарат насилия, а как целое надклассовое образование, возникновение которого может быть в весьма значительной степени объяснено непосредственным влиянием нужд общественно-производительного процесса. В области онтологии и гносеологии он высказал ряд оригинальных идей. Так, он полагал, что материя в качестве источника ощущений представляет собой совокупность «вещей в себе». Органы чувств не механически копируют действительность, но преобразовывают информацию, которая затем предстает в виде «иероглифов», доводящих до нашего сведения то, что происходит в действительности с «вещами в себе». Некоторые из марксистов, в частности В. И. Ленин,

склонны были видеть в этом уступку кантианству и причисляли «иероглифизм» Г. В. Плеханова к агностицизму. На самом деле здесь нет ухода в агностицизм, как нет и утверждения о непознаваемости «вещей в себе». Г. В. Плеханов лишь стремился вывести марксистскую теорию познания из тупиков наивного реализма. Его «иероглифизм» был попыткой признать знаковость как одно из важнейших средств познания, как одно из проявлений творчества разума, преодолевшего не только обманчивость органов чувств (цвета как такового, например, объективно вне человека нет), но и заблуждения, рождаемые сложностью отражения сущности в сознании. Он утверждал, что «иероглифы» хотя и не полностью отражают действительность, но все же несут адекватную информацию о форме, структуре и взаимоотношениях реальных объектов, и этого достаточно, чтобы мы смогли изучить действия на нас «вещей в себе» и, в свою очередь, воздействовать на них. Г. В. Плеханов отстаивал также объективность пространства и времени. Пространство, считал он, не есть только субъективная форма созерцания (как полагал И. Кант); ему тоже соответствует некоторое объективное «само по себе».

Он раскрывал преемственную связь марксизма с лучшими традициями прошлого и в то же время подчеркивал необходимость творческого его развития.

**В. И. Ленин**, выступая как теоретик марксизма, переводит данную концепцию в плоскость политики и революционной борьбы. Как организатор и руководитель большевистской социал-демократической партии России и профессиональный революционер, он развивает прежде всего идею классовой борьбы и механизмы осуществления диктатуры пролетариата. В. И. Ленин прошел большой и сложный путь профессионального революционера, о чем сегодня знают все студенты. Он был прежде всего политиком, и в центре его политических интересов находилась идея классовой борьбы, доведенная до идеи диктатуры пролетариата. Этой идее были подчинены многие его произведения, как, например, «Что такое "друзья народа" и как они воюют против социал-демократов?» (1894), «Что делать?» (1901—1902), «Две тактики социал-демократии в демократической революции» (1905), «Империализм как высшая стадия капитализма» (1916), «Государство и революция» (1917) и др. Исследования В. И. Ленина по экономике, в частности его капитальный труд «Развитие капитализма в России» (1896—1899), также подчинены идее социального преобразования, ликвидации частной формы собственности. Подчиненной политическим задачам оказалась и философия. Н. А. Бер-

дьяев отмечал: «Все мирозерцание Ленина было приспособлено к технике революционной борьбы»<sup>1</sup>; «Он требовал сознательности и организованности в борьбе против всякой стихийности. Это основной у него мотив. И он допускал все средства для борьбы, для достижения целей революции... Революционность Ленина имела моральный источник, он не мог вынести несправедливости, угнетения, эксплуатации. Но, став одержимым максималистической революционной идеей, он в конце концов потерял непосредственное различие между добром и злом, потерял непосредственное отношение к живым людям, допуская обман, ложь, насилие, жестокость. Ленин не был дурным человеком, в нем было и много хорошего. Он был бескорыстный человек, абсолютно преданный идее, он даже не был особенно честолюбивым и властолюбивым человеком, он мало думал о себе. Но исключительная одержимость одной идеей привела к страшному сужению сознания и к нравственному перерождению, к допущению совершенно безнравственных средств в борьбе»<sup>2</sup>. Его философии были присущи все те недостатки, о которых мы говорили, касаясь характерных черт марксистской философии.

Наряду с этим, будучи теоретиком марксизма, В. И. Ленин разработал далее марксизм в позитивном плане, а в ряде случаев выдвинул принципиально новые положения (кроме вышеупомянутых работ, в книге «Материализм и эмпириокритицизм», в «Философских тетрадах», в статье «О значении воинствующего материализма» и др.).

В его трудах освещались под новым углом зрения многие проблемы социальной философии — о сущности, формах и типах государства, о критериальных признаках социальных классов, о союзниках рабочего класса и т. п. На некоторых из проблем общей философии остановимся подробнее.

**Проблема материи.** Раньше представление о материи отождествляли с веществом, с вещественно-субстратными образованиями. Получалось, что физическое поле не есть материя, а нечто духовное или в лучшем случае (как, например, у Вл. С. Соловьева) материально-духовное. Некоторые из естествоиспытателей полагали, что открытие полей расширило понятие материи, которым оказалось вещество плюс поле. В. И. Ленин проанализировал в своем философском произведении «Материализм и эмпириокритицизм» (написано в 1908 г., опубликовано в 1909 г.) это понятие и дал ему

*Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 96.

<sup>2</sup> Там же. С. 97.

гносеологическое определение. «Материя, — отмечал он, — есть объективная реальность, существующая вне и независимо от сознания и отображаемая им». Это определение дано в плане противоположения «Я» и «Мир». Под ним разумеется уже не только вещество и поле, но и антивещество, производственные отношения и многое другое, что существует вне сознания и способно прямо или косвенно воздействовать на него. Можно сказать, что это подлинно мировоззренческо-философское определение, ибо раскрывается через основной вопрос мировоззрения.

**Проблема истины.** Истина согласно классической (корреспондентской) концепции означала совпадение представлений человека и действительности. В. И. Ленин не только расшифровал понятие «действительность», под которым можно подразумевать и явление, и сущность, и предмет, и духовное образование (последнему ведь тоже могут соответствовать, а могут и не соответствовать представления познающего субъекта). Он выдвинул положение о субъективной стороне истины и объективном ее содержании. Истина, писал он, — это такое содержание наших представлений, которое не зависит ни от человека, ни от человечества (следовательно, не зависит оно по содержанию и от классов, т. е. истина надклассова и надисторична). В. И. Ленин сформулировал также положение об истине как процессе (при анализе истины в качестве теории): он показал, как соотносятся между собой абсолютная и относительная истины, как из одной относительной истины вырастает другая, более полная.

**Проблема практики.** В трудах В. И. Ленина впервые подчеркнуто, что практика не только абсолютна (в плане критики агностицизма), но и относительна. Ее нельзя абсолютизировать. Она сама находится в развитии, т. е. может быть менее развитой или более развитой. Не всякая практика может служить критерием истины, а только такая, которая соотносима с уровнем развития теории. Отсюда вытекало, что критерием истины является не практика вообще, а только практика, взятая в ее историческом развитии.

**Проблема всеобщего метода познания.** В своих «Философских тетрадах» (1914—1916) В. И. Ленин раскрыл структуру («элементы») диалектики как теории и как всеобщего метода. В диалектику оказались включенными не только основные законы развития, но и многие соотносительные категории, выступающие в процессе познания в качестве принципов, регулирующих познавательную деятельность (принцип единства формы и содержания, принцип каузальности и др.). В. И. Ленин раскрыл сущность и значение принципа единства диалектики, логики и теории познания.

**Проблема кризиса естествознания.** Во времена В. И. Ленина это была актуальная проблема. В столкновение, конфликт прихо-

дили материалистические по сути установки естествоиспытателей с их идеалистическими выводами, которые они делали после своих исследований (например, выводы энергетического или конвенционалистского характера). В. И. Ленин подробно проанализировал кризис в физике, выявил его гносеологические, общеметодологические и социально-классовые основания и показал, что одним из важнейших средств его преодоления является переход физиков на позиции сознательно применяемой диалектики.

**Проблема союза философии и естествознания.** Эта проблема, развиваемая многими философами прошлого, в том числе отечественными (особенно А. И. Герценом), была не только теоретически разработана дальше В. И. Лениным, но и поставлена как практическая, политическая задача. В работе «О значении воинствующего материализма» (1922) он выдвинул положение о необходимости установления союза философов-марксистов с естествоиспытателями-некоммунистами (с естественно-научными материалистами и даже естественниками, стоящими на позициях идеализма). В. И. Ленин как глава государства много сделал для начала формирования этого союза сразу же после Октябрьской революции. В 20-е гг. философы опирались на идеи В. И. Ленина и, можно утверждать, сформировали такой союз. К сожалению, начиная с 1930 г. этот союз стал рушиться под гнетом сталинистского тоталитаризма.

\* \*

После Октябрьской революции существенно изменилось положение марксизма в общей духовной атмосфере общества: он стал частью идеологии новых социальных сил, пришедших к политическому руководству в стране и провозгласивших своей целью построение социализма и содействие социалистической революции в других государствах.

В первые годы после революции, в период Гражданской войны, продолжалась работа тех, кого называли «религиозными философами» или «идеалистами», хотя, конечно, условия их деятельности были далеко не благоприятными. Многих из них коснулись репрессии, проводимые органами «диктатуры пролетариата». Некоторые из них (как, например, Е. Н. Трубецкой, А. А. Ухтомский — брат известного физиолога) оказались по другую сторону баррикад. Значительная часть так называемой буржуазной интеллигенции не приняла советскую власть. Публикации ряда известных философов были политически заострены и содержали призывы свергнуть большевистскую власть (таковым был сборник «Из глубины», составленный в 1918 г. и появившийся на свет в 1921 г.). Далекими от политической нейтральности были и ста-

ты в журналах «Мысль», «Мысль и слово», в сборнике «Освальд Шпенглер и закат Европы» (1922, авторы Ф. А. Степун, С. Л. Франк, Н. А. Бердяев), а также доклады в Московском психологическом обществе, Петроградском философском обществе и многих других обществах. Немало таких докладов было сделано в Вольной философской ассоциации Петрограда («Вольфила»), основанной в 1919 г. и активизировавшей свою деятельность в начале 20-х гг. (среди учредителей «Вольфила» были Л. И. Шестов, Н. О. Лосский, Г. Г. Шпет и др.). Увеличилось количество частных книгоиздательств (особенно значителен был количественный их рост в 1921—1922 гг.).

Одновременно издавались труды политически нейтрального характера С. А. Аскольдова «Гносеология» (Пг., 1919); «Время и его преодоление» (Мысль». 1922. № 1); Г. А. Флоренского «Мнимости в геометрии» (М., 1922); П. С. Юшкевича «О сущности философии» (Одесса, 1921); Э. Л. Радлова «Введение в философию» (Пг., 1919); «Этика» (Пг., 1921); Л. П. Карсавина «Католичество» (Пг., 1918); «Введение в историю: Теория истории» (Пг., 1920); «Восток, Запад и русская идея» (Пг., 1922) и мн. др.

Вскоре, однако, деятельность многих философов «старой школы» была прекращена, и они были высланы из России в конце 1922 г. (Н. А. Бердяев, П. А. Сорокин, С. Л. Франк, Н. О. Лосский и др.). Были закрыты частные издательства, распущены философские общества, прекращен выпуск многих журналов. В стране оставались еще некоторые философы, не разделявшие установки политического руководства (Г. Г. Шпет, П. А. Флоренский), однако их судьба уже была предreshена.

В годы Гражданской войны руководители нового государства столкнулись с серьезными трудностями в области философии: заявив о существовании особой пролетарской философии как составной части марксизма и о неразрывной связи этой философии с «пролетарской» политикой, они не имели сколь-нибудь значительного числа философских кадров, которые были бы, с одной стороны, их политическими единомышленниками, с другой — глубоко подготовленными философски. Сам В. И. Ленин в силу обремененности государственными проблемами уже не мог заниматься специальными вопросами философии. Было, правда, несколько философов из числа меньшевиков и эсеров (А. М. Деборин, Л. И. Аксельрод, С. Ю. Семковский, П. С. Юшкевич)<sup>1</sup>, хорошо знакомых с трудами К. Маркса и Ф. Энгельса, однако их

В этой главе представлен общий обзор развития философской марксистской мысли в СССР; тех же, кто пожелает ознакомиться с биографиями, концепциями и списками трудов названных здесь персоналий, отсылает к книге: *Алексеев П. В.* Философы России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды. М., 2002.



политические позиции не позволяли немедленно привлечь их к идеологической работе, по крайней мере в первые месяцы после революции. Один из крупных теоретиков-марксистов и партийный государственный деятель М. Н. Покровский признавал в 1922 г., что «если даже «под метелку» наскрести все наличные преподавательские силы партии в Москве, наберется самое большое на два высших учебных заведения»<sup>1</sup>. В других городах положение было не лучше. Такова была действительность, и ее сложность необходимо учитывать, помимо прочего, при оценке деятельности философов-марксистов в течение по крайней мере всего первого десятилетия. И дело не столько в количестве возможных их публикаций, критических выступлений (это могли сделать и часто делали политически грамотные марксисты), сколько в глубине понимания ими самой философии, ее общей методологии, их отношении к содержанию «буржуазных» философских концепций.

К научной и пропагандистской работе по философии были подключены известные партработники и государственные деятели: Н. И. Бухарин — ответственный редактор газеты «Правда», И. И. Скворцов-Степанов — заместитель ответственного редактора газеты «Правда», А. В. Луначарский — народный комиссар по просвещению, М. Н. Покровский — председатель Государственного ученого совета, В. И. Невский — заведующий Коммунистическим университетом им. Я. М. Свердлова, В. В. Адоратский — первый директор Института красной профессуры и др.

Для издания марксистской, как и вообще материалистической, литературы был создан Госиздат РСФСР (заведующий в 1919–1920 гг. — В. В. Боровский, в 1920–1921 гг. — Н. Л. Мещеряков, в 1921–1924 гг. — О. Ю. Шмидт). К сентябрю 1920 г. отделения Госиздата имелись уже в 30 городах страны. Были изданы работы К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, Г. В. Плеханова, П. Лафарга, Ф. Меринга и др.

В середине 1924 г. возникает Общество воинствующих материалистов, преобразованное в дальнейшем в Общество материалистов-диалектиков. С конца 1924 г. это общество стало выпускать сборники «Воинствующий материалист».

В 1918 г. была создана Социалистическая (с 1924 г. — Коммунистическая) академия; инициаторы ее создания — М. Н. Покровский и М. А. Рейснер. Ее задачами являлись издание литературы марксистского направления, проведение ряда социальных исследований, привлечение русских и зарубежных марксистских сил для исследовательской и педагогической работы. В состав дейст-

<sup>1</sup> Правда. 1922. 2 дек.

вительных членов академии были включены М. Н. Покровский (он же стал председателем ее президиума в 1918—1932 гг.), А. В. Луначарский, В. П. Волгин, П. Г. Дауге, П. М. Керженцев, И. И. Скворцов-Степанов, В. В. Адоратский, А. А. Богданов, Ф. М. Фриче и др. В последующем в структуре академии создается Философский кабинет (с отделом по истории философии) и Секция по естественным и точным наукам. Наряду с Социалистической академией развертывал работу по философии Институт философии (директор института с апреля 1923 г. — В. И. Невский, с октября 1924 г. — А. М. Деборин).

Для организации научных исследований, особенно в области естествознания и смежной с философией проблематики, большое значение имело создание в 1924 г. Государственного Тимирязевского научно-исследовательского института изучения и пропаганды естественно-научных основ диалектического материализма. Здесь объединились не только естествоиспытатели разных специальностей, но и некоторые философы-марксисты. Институт выпускал сборники «Диалектика в природе».

Марксистам удалось осуществить грандиозный замысел — создать Большую Советскую Энциклопедию; в 1925—1947 гг. вышло в свет 1-е издание, включавшее 65 основных томов (в 1950—1958 гг. выходили тома 2-го издания); ее главным редактором стал О. Ю. Шмидт; он возглавлял ее редколлегию с 1924 по 1956 гг. Редактором философского отдела был В. В. Адоратский. В ней было напечатано немало статей по философии, сохранивших свою актуальность и в наше время. Энциклопедия сплачивала коллектив, в котором творчески работали философы и специалисты других областей знания.

Для подготовки марксистских кадров по философии (и другим общественным наукам) важным было формирование в 1921 г. Института красной профессуры. Состав его слушателей был хотя и небольшой в количественном отношении, особенно в первые годы, однако он вбирал в себя молодых специалистов, уже окончивших вузы, причем здесь были специалисты по физике, химии, биологии, медицине и другим наукам. Через ИКП прошли, к примеру, такие известные философы и ученые, как М. Д. Каммари, И. К. Луппол, Б. М. Кедров, С. А. Яновская, П. И. Валескалн, В. С. Молодцов, М. М. Розенталь и мн. др.

В ИКП было сначала три отделения: философское, экономическое и историческое. К 1928 г. в нем насчитывалось уже восемь отделений (добавились правовое, литературное и естественное — в 1924 г. и историко-партийное, восточное — в 1927 и 1928 гг.). ИКП на протяжении 18 лет, т. е. вплоть до конца 30-х гг., являлся

ведущим учреждением по формированию марксистских кадров в стране. По типу обучения к нему были близки Курсы марксизма при Комакадемии и Лекторские курсы коммунистических университетов (созданы в 1921 г.).

По декрету Совнаркома от 4 марта 1921 г. в стране стали создавать специальные научно-исследовательские институты по общественным наукам (ФОНы), которые должны были готовить кадры ученых. Осенью того же года, например, при ФОНе Московского университета стали работать следующие институты: философский, экономический, исторический и др. Формировалась сеть научно-исследовательских институтов, объединенных РАНИОН (Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук); эти институты явились вторым центром, где готовили кадры ученых, имевших солидную идеологическую подготовку. В отличие от ИКП здесь, особенно в первые годы после создания, преобладали беспартийные слушатели. Это была организация, ведущая подготовку фактически по аспирантской программе. В МГУ, например, в нее вошли все гуманитарные факультеты и Институт научной философии. В 1926 г. на историко-археологическом отделении была введена специальность «философия» и на следующий год открыт философский цикл для подготовки специалистов по диалектическому и историческому материализму и атеизму. Таким образом, впервые после революции в стенах Московского университета началась подготовка специалистов по философии. В 1931 г. на базе историко-философского отделения был организован Московский институт философии и истории, который в 1933 г. был преобразован в МИФЛИ (Московский институт философии, литературы и истории).

ИКП и РАНИОН на протяжении 20-х гг. были важнейшими центрами подготовки ученых марксистского профиля. Можно сказать, что к концу 20-х гг. преодолевался в основном тот кадровый кризис, с которым столкнулась Коммунистическая партия после революции 1917 г.

Философский факультет МИФЛИ окончили Г. Ф. Александров [в годы войны являвшийся начальником Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б)], Т. И. Ойзерман, Г. Д. Карпов, А. П. Серцова и др. Известный ныне специалист и историк философии В. В. Соколов обучался на историческом и философском факультетах МИФЛИ, затем участвовал в Великой Отечественной войне и окончил философский факультет МГУ в 1943 г. Такова была судьба немалою числа молодых слушателей МИФЛИ.

Важным событием для марксистов было создание журнала, по преимуществу философского, «Под знаменем марксизма». Его первый (сдвоенный) номер вышел в начале 1922 г. Публикации философов-марксистов помещались также в «Вестнике Социалистической академии», тоже начавшем выходить в 1922 г., в журналах «Большевик», «Печать и революция», «Красная новь», в ряде партийно-политических журналов.

В журнале «Под знаменем марксизма» в первые же годы его существования прошли дискуссии по вопросам, касающимся специфики философского знания, природы идеологии, отношения марксистской философии к естествознанию и др. Немало было статей, нацеленных на критику Л. П. Карсавина, П. А. Флоренского, С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева и других представителей религиозно-идеалистической философии. Эта критика, как правило, носила политический характер. Аналогичной была и критика работ естественников, затрагивавших политические и социологические вопросы и содержащих в себе отнюдь не марксистские положения. Пример тому — статья В. И. Невского «Нострадамусы XX века», опубликованная в журнале «Под знаменем марксизма» в 1922 г. (№ 4), его же статья «Политический гороскоп ученого академика» (в том же журнале, 1922, № 3). В приложении ко 2-му изданию Собрания сочинений В. И. Ленина (к тому, где была опубликована книга «Материализм и эмпириокритицизм») в 1920 г. была помещена статья В. И. Невского «Диалектический материализм и философия мертвой реакции», посвященная тектологической концепции А. А. Богданова. И хотя А. А. Богданов в те годы уже отошел от прежних своих философских установок и продолжал отстаивать политэкономические взгляды К. Маркса, его известная работа «Всеобщая организационная наука (тектология)», изданная в 1913—1917 гг. (ч. 1—2) и 1922 г. (ч. 3) (в середине 20-х гг. вышли все части 3-го переработанного, издания), подверглась резкой и в целом несправедливой критике. Положение усугублялось тем, что в примечании к этой статье ее автор (В. И. Невский) был поддержан В. И. Лениным. Надо отметить, что впоследствии тектология А. А. Богданова была оценена марксистами по-другому — как «предвосхищение теории систем и основной концепции кибернетики»<sup>1</sup>.

Основной философской дискуссией 20-х гг. была дискуссия «механистов» и «диалектиков». Непосредственным поводом для

См.: Заключительная статья о тектологии А. А. Богданова в его Тектологии (М., 1989. Кн. 2. С. 348-351).

этой дискуссии послужила публикация в 1924 г. статьи (вышедшей вскоре отдельной книгой) И. И. Скворцова-Степанова «Исторический материализм и современное естествознание», на которую последовало несколько рецензий (Я. Э. Стэна и других философов). В обсуждение включились также естествоиспытатели. Был организован ряд диспутов в высших учебных заведениях и научных учреждениях. Лидерами спорящих сторон были И. И. Скворцов-Степанов и А. М. Деборин. Стронников первого обычно называют «механистами», а сторонников второго — «диалектиками». Правда, Скворцов-Степанов называл своих оппонентов «формалистами», отождествляя их с натурфилософами. Что касается термина «механический», то он означал направленность на раскрытие механизма явлений, взаимосвязей составляющих их элементов. Говоря современным языком, это была элементаристская (в противоположность системному подходу) установка. И. И. Скворцов-Степанов, А. К. Тимирязев и другие их сторонники утверждали, что философские принципы — это лишь выводы из наук, которые не могут быть доводом в исследовании, поэтому знание основных законов диалектики не освобождает от детального изучения предмета; более того, философы обязаны совершенствовать свою методологию на основе новейших достижений науки. Однако, делая на этом акцент, «механисты» дали повод для упреков в сводимости всеобщего к частнонаучному, в принижении значения философской методологии. Настаивая на приоритете индуктивного анализа в философии (на фактуальном уровне, что было справедливым), они переносили данное положение на теоретический уровень философского исследования, умаляя тем самым роль дедукции в познании. В представлении «механистов» всеобщая методология вбирала в себя аналитический метод, сводимость сложного к более простому, поиск причинно-следственных связей, наблюдение и опыт. Хотя И. И. Скворцов-Степанов и его сторонники неоднократно заявляли, что их взгляды не следует отождествлять с механицизмом XVII—XVIII вв., им все же стали вменять в вину сведение всех форм движения материи к механической форме и отказ от признания специфики физических, химических и биологических систем.

При всей нечеткости философской аргументации представлений о соотношении высших и низших форм движения материи сторонники этой позиции в данном отношении оказались ближе к внутренней тенденции развития естествознания на том его этапе, в частности биологии, чем представители противоположного направления, поскольку их выступления углубляли связи между

философским и естественно-научным знанием. А. М. Деборин и его последователи, правильно подчеркивая специфику философского знания в сравнении с естественно-научным, несводимость его к основным выводам естествознания и большое значение философской методологии как всеобщего синтетического способа познания, вместе с тем нередко преувеличивали значение указанного всеобщего метода в исследовании конкретных явлений природы. С этой точки зрения диалектика оказывалась единственным методом естествознания, а все остальные методы должны быть лишь ее конкретизацией. Механика, писал, например, Деборин, составляет «лишь специальный случай диалектики». Некоторые утверждения А. М. Деборина вызвали в его адрес упреки в тенденции к формалистическому уклону, к оправданию отрыва философии от практики естествознания и игнорированию зависимости разработки общей методологии от развития частных наук. По вопросу о соотношении форм движения материи А. М. Деборин утверждал, что высшие формы и сводятся, и не сводятся к низшим: они сводятся по происхождению, но не сводятся по своей форме, по своему качеству. Тем не менее он и некоторые его сторонники фактически не разграничивали смысловые оттенки, вкладываемые в понятие сводимости. В результате их критика этого понятия нередко воспринималась как отрицание всякой — и структурной, и генетической — связи биологического с химическим и физическим, что, в свою очередь, давало повод «механистам» обвинять «деборинцев» в абсолютизации специфики жизни, в отрыве живого от неживого, в витализме. Дискуссия затронула и другие вопросы философской теории: понятие материи, соотношение понятий «общество» и «биологическая природа», проблему первичных и вторичных качеств, вопрос о соотношении сознания и бессознательного и т. п. В ходе дискуссии происходило постепенное сближение точек зрения по некоторым вопросам. Так, «механисты» через свой печатный орган — сборник «Диалектика в природе» в конце 20-х гг. — достаточно четко отмежевались от положения о том, будто философия растворяется без остатка в выводах и методах естествознания. Они стали утверждать: «Диалектика, ее законы должны быть в первую очередь выводом, а не доводом в научных исследованиях; но эти законы, полученные из опыта, могут и должны уже руководить дальнейшими исследованиями в области как природы, так и общества»<sup>1</sup>. Многие из «механистов» (среди них А. Ф. Самойлов) признали необходимость до-

полнения «механического», или элементаристского, подхода диалектическим, системным подходом. В этих условиях дискуссия между «диалектиками» и «механистами» по главному вопросу лишалась смысла. И все же оставалось немало реальных проблем, требовавших углубленной разработки. С начала 30-х гг., когда на передний план в философии была выдвинута «партийная» линия, представленная М. Б. Митиным и др., за спорившими сторонами стали все более утверждаться политические ярлыки («механисты» — «правый политический уклон», «меньшевиствующие идеалисты») («диалектики») — троцкизм).

В 20-е гг. были изданы труды А. М. Деборина «Введение в диалектический материализм» (перездание — 1916), «Ленин как мыслитель» (М., 1926), «Диалектика и естествознание» (М.-Л., 1930); «Философия и марксизм» (М., 1930); Н. И. Бухарина «Теория исторического материализма» (М., 1921), «Атака. Сборник теоретических статей» (М., 1924); Ю. С. Семковского «Курс лекций по историческому материализму» (1923), «Теория относительности и материализм» (Киев, 1924); И. П. Разумовского «Курс теории исторического материализма» (М., 1924); Г. Тьямского «Введение в диалектический материализм» (Л., 1930); С. Я. Вольфсона «Диалектический материализм» (Ч. 1—2. 7-е изд. — Минск, 1929); В. Н. Сарабьянова «Исторический материализм» (М., 1922); «Введение в диалектический материализм» (М., 1925); И. И. Скворцова-Степанова «Диалектический материализм и деборинская школа» (М., 1928); И. К. Луппола «Дени Дидро» (М., 1924); «На два фронта» (М., 1930); Вл. Н. Ивановского «Методологическое введение в науку и философию» (Минск, 1923); И. И. Агол «Диалектический метод и эволюционная теория» (М., 1930); Н. А. Карева «За материалистическую диалектику» (М., 1929); Б. Э. Быховского «Очерк философии диалектического материализма». М., 1930.

Для иллюстрации того, на какой теоретический уровень стали выходить марксистские публикации, возьмем «Очерки» Б. Э. Быховского и отметим лишь некоторые моменты содержания этой книги. Его публикации посвящены анализу и значению ленинских работ для философии и естествознания, историческому становлению материализма и диалектики, развитию взаимосвязи между философскими науками и естествознанием при рассмотрении таких гносеологических проблем, как психофизическая, проблема чувственного и рационального и др. Заметно влияние политической идеологии на формирование философских взглядов Б. Э. Быховского. Характеризуя предмет и функции философии, ее отношение к частным наукам, Быховский решительно отвергает тезис: «Научная философия невозможна». Взгляд на философское познание как отличное от научного он характеризует следующим образом: «Философия и наука представляют собою два различных способа постижения мира, проявления двух различных

способностей нашего духа. Различие между ними не в предмете исследования, не в том, что они стремятся постичь, а в методе, в том, какими средствами они постигают вселенную. Философия действует иными средствами, иными духовными орудиями, чем наука, ей присущи особые венаучные методы познания»<sup>1</sup>. В качестве важнейших вариантов понимания философии как отличного от научного способа познания Быховский указывал на немецкую рационалистическую философию первой половины XIX в. (орудие науки — опыт, философии — разум), интуитивизм (философский способ постижения действительности — внутренний непосредственный опыт, озарение, научный же — наблюдение, эксперимент, логическое рассуждение) и философию баденской школы (наука объясняет действительность, философия — оценивает). Он настаивает на понимании философии как науки о науках, о знании, о научном мышлении, подчеркивает при этом, что знание — предмет весьма реальный и весьма определенный. Философия представляет собою исследование способов познания, учение о принципах, сущности и методах наук, каковы бы ни были их объекты, теорию науки и «технологии» научного мышления. Науки пользуются логическим мышлением, философия изучает его. Науки ищут истину, философия исследует понятие истины и пути к ней»<sup>2</sup>. Философия есть самопознание науки, «рефлексивное познание», самоанализ знания. На воротах философии должно быть начертано: наука, познай самое себя»<sup>3</sup>. Наряду с проблемами общепhilosophического и общеметодологического характера у Быховского — устойчивый интерес к истории философии, определивший его научную деятельность в дальнейшем. Основа историко-philosophической его концепции — идея о партийности философии, борьбе двух «лагерей» — идеалистического и материалистического, дополненная двумя социологическими принципами марксизма: принципом смены общественно-экономических формаций и принципом классовой борьбы. Вместе с тем историко-philosophическое познание, считал Быховский, причастно к культурному прогрессу человечества, выражает аксиологические потребности эпохи, и поэтому видеть в истории философии только не прекращающуюся из века в век воспроизводящуюся борьбу и не видеть, как в ходе этой борьбы осуществляется прогресс фи-

Очерк философии диалектического материализма. 1930. С. 4.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

<sup>3</sup> Там же. С. 10.



лософской мысли, — значит, релятивистски исказить исторический процесс.

В ряду опубликованных работ в 20-х гг. стоят труды А. Ф. Лосева: «Античный космос и современная наука» (М., 1927); «Музыка как предмет логики» (М., 1927); «Диалектика художественной формы» (М., 1927); «Диалектика числа у Плотина» (М., 1928); «Критика платонизма у Аристотеля» (М., 1929); «Очерки античного символизма в мифологии» (Т. 1. М., 1930); «Диалектика мифа» (М., 1930).

В 1929 г. было издано также исследование М. М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» (Л., 1929).

При ознакомлении с работами марксистов 20-х гг. следует обратить внимание на то, что они с самого начала этого десятилетия были сориентированы на связь («союз») с наукой, что, между прочим, являлось одним из слабых звеньев в философии русских экзистенциалистов, неокантианцев, представителей религиозной философии. Эта ориентация была задана (и здесь надо отдать должное В. И. Ленину) программной статьей журнала «Под знаменем марксизма» в начале 1922 г.

В решениях XII съезда РКП(б) (апрель 1923 г.) было указано на необходимость сделать Социалистическую академию научно-методологическим центром, расширив границы ее деятельности за пределы общественно-научного: «Социалистическая академия должна теснейшим образом связаться в своей работе с научно-исследовательской деятельностью различных учреждений и органов (вузы, комуниверситеты, наркоматы и т. п.), постепенно превращаясь в научно-методологический центр, объединяющий всю научно-исследовательскую работу»<sup>1</sup>. При академии создается Секция научной методологии, а в конце 1924 г. — Секция естественных и точных наук, которая взяла курс на установление тесной связи с Институтом философии, Тимирязевским институтом и другими институтами, разрабатывавшими философские проблемы естествознания.

Социалистическая (Коммунистическая) академия стала важным звеном в структуре союза марксистской философии и естествознания второй половины 20-х гг. К моменту развертывания работы Секции естественных и точных наук Комкадемии уже были достигнуты некоторые результаты в исследовании философских вопросов естествознания на основе принципов диалектики и материализма (в 1925 г. вышли книги Б. М. Козо-Полянского «Диалектика в биологии», В. М. Бехтерева «Психология, рефлексоло-

КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 2. С. 461.

гия и марксизм», на съезде по психоневрологии в 1923 г. К. Н. Корниловым был сделан доклад «Современная психология и марксизм» и т. п.).

В резолюции ЦК РКП(б) «О политике партии в области художественной литературы» от 18 июня 1925 г. отмечалось, что «процесс проникновения диалектического материализма в совершенно новые области (биологию, психологию, естественные науки вообще) уже начался»<sup>1</sup>.

Коммунистическая академия провела большую работу по формированию связей между философией и естествознанием в общегосударственном масштабе. Эта работа велась по трем направлениям: биологическому, психоневрологическому и физико-математическому.

Отметим только два момента этой работы.

Первый касается биологии, точнее — генетики. Здесь впервые было выработано представление о дробимости генов. В академии была создана генетическая лаборатория, где проводились широкие эксперименты по мутациям и выявлению структуры гена. В отчете академии отмечалось, что получен ряд новых аллеломорфов гена *Scute* у *Drosophila melanogaster* (работали: А. С. Серебровский, Н. П. Дубинин и др.), которые вместе с аллеломорфами, ранее полученными Н. П. Дубининым и И. И. Аголом, позволили сделать ряд весьма важных выводов о строении гена<sup>2</sup>. Концепция неделимости гена оказывалась методологически и экспериментально преодоленной; утверждались диалектические представления о сложной природе гена и системный, целостный подход в генетических исследованиях. Открытие в 50-х годах генетического кода сравнимо с открытием явления радиоактивности на рубеже XIX—XX вв. В разработку этой проблемы свой весомый вклад внесли и российские ученые.

Секция естественных и точных наук Комакадемии разрабатывала также методологические проблемы в области физико-математических наук. Была выработана оценка, например, теории относительности как по существу диалектической и материалистической; отвергнуты махистско-релятивистская ее интерпретация и попытки механистически-нигилистического отрицания (в работе физико-математического отдела принимали участие С. И. Вавилов, И. Е. Тамм, В. Г. Фесенков, Н. Н. Лузин и другие ученые).

КПСС о культуре, просвещении и науке. М., 1963. С. 152.

См.: Краткий отчет о работе Коммунистической академии за 1928–1929 гг. М., 1929. Т. 33.

С 1929 г. начал выходить журнал «Естествознание и марксизм» (главный редактор — О. Ю. Шмидт), специально посвященный философским проблемам естествознания, пропаганде диалектики и материализма, борьбе с нематериалистическими представлениями в области конкретных наук. Один только факт почти 20-кратного увеличения его тиража за три года (1929—1932) говорит о большой потребности ученых в таком журнале, в разработке философских проблем естествознания исходя из принципов научного мировоззрения.

Нельзя не упомянуть о важном проекте, к осуществлению которого приступил Институт философии Комкадемии в конце 20-х гг. — создании крупной 7-томной «Философской энциклопедии». Ее редакция состояла из следующих лиц: А. М. Деборина, Б. М. Гессена, Н. А. Карева, П. А. Красикова, С. С. Кривцова, М. Л. Левина, Ф. В. Ленгника, П. Н. Лепешинского, И. К. Луппола, В. И. Невского, И. П. Подволоцкого, В. В. Рудаши и Я. Э. Стэна. Помимо большого количества вопросов, связанных с разработкой диалектического и исторического материализма, а также истории философии, здесь намечалось осветить современные западные концепции — неокантианство, прагматизм, интуитивизм, гуссерлианство, неогегельянство, критический реализм и др. Помимо прочего, ставились задачи (в том же посвященном основном принципе материалистической диалектики) критики принципов математической логики и критики законов формальной логики, что свидетельствует о негативном отношении марксистов того времени к этим наукам. «Философская энциклопедия» была призвана систематизировать огромный материал по разным философским дисциплинам и содействовать их более направленной разработке. Однако осуществить этот проект в то время не удалось и одной из причин этого явилось резкое изменение политических условий научной работы в 1930—1932 гг.

Приведенные факты о марксизме в СССР в 20-х гг. говорят о плодотворной в целом работе Коммунистической академии, а также о философски и методологически образованных ученых, стремившихся объективно и творчески подходить к современным научным концепциям.

В 1929 г. Коммунистическая академия провела II Всесоюзную конференцию марксистско-ленинских научно-исследовательских учреждений.

II Всесоюзная конференция марксистов дала новый импульс (в перспективе) для углубленной разработки ими философских проблем естествознания. Редакционная статья майского (1929 г.)

номера журнала «Под знаменем марксизма», посвященная итогам деятельности философов-марксистов в 20-е гг., заявляла: «Необходимо установить ныне, что **не должно быть больше философов которые не занимались бы хотя бы какой-либо конкретной наукой, диалектикой ее категорий и законов.** Глубокомысленному пустословию должна быть объявлена решительная борьба. Покажите, что вы знаете диалектику, применением ее к конкретному предмету — вот что должно неуклонно требовать у всякого, клянущегося именем диалектики. Такова очередная задача».

ЦК ВКП(б) принял специальное постановление «О мероприятиях по укреплению научной работы в связи с итогами II Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научно-исследовательских учреждений»<sup>1</sup>. В постановлении ЦК ВКП(б) отмечено как важнейший итог конференции: 1) марксистско-ленинские научно-исследовательские учреждения во главе с Коммунистической академией, продолжая развиваться и принимать более совершенные организационные формы (создание специальных научно-исследовательских институтов), перешли к непосредственной научно-исследовательской работе в специальных отраслях знания, давая решительный отпор буржуазной и мелкобуржуазной идеологии и содействуя разрешению практических задач социалистического строительства; 2) темп развертывания работы марксистско-ленинских научно-исследовательских учреждений отстает от предъявляемых к ним современными условиями требований и запросов, что объясняется главным образом совершенной недостаточностью выделяемых на научную работу сил и средств. ЦК ВКП(б) признал необходимым провести комплекс конкретных организационных мероприятий, способных обеспечить дальнейшее развертывание и укрепление научной работы.

\* \* \*

*Философы и ученые в годы сталинистского тоталитаризма  
(1930-1956)*

Начало этого периода существования марксизма в СССР отмечено принятием руководством ЦК партии постановления о журнале «Под знаменем марксизма» (25 января 1931 г.). В нем говорилось, что, «отрывая философию от политики, не проводя во всей своей работе партийности философии и естествознания, возглавлявшая журнал «Под знаменем марксизма» группа воскрешала одну из вреднейших традиций и догм II Интернационала — раз-

рыв между теорией и практикой, скатываясь в ряде важнейших вопросов на позиции меньшевистствующего идеализма». Руководящий орган партии подчеркнул важность выдвижения в области марксистско-ленинской философии лозунга «вести неуклонную борьбу на два фронта: как с механистической ревизией марксизма главной опасностью современного периода, так и идеалистическим извращением марксизма группой тт. Деборина, Карева, Стэна и др.». Подчеркнута была задача философов и журнала «вести решительную борьбу за генеральную линию партии, против всяких уклонов от нее, проводя последовательно во всей своей работе ленинский принцип партийности философии»<sup>1</sup>. Это означало требование подчинить науку (философию) задачам партийной политики в деле строительства социализма (задачам коллективизации и т. п.) и искоренить всякие «враждебные» влияния в науке и философии.

Весьма странным представляется содержание этого постановления. Не прошло ведь и двух лет с момента предыдущего постановления — по итогам II Всесоюзной конференции марксистско-ленинских научно-исследовательских учреждений, в котором содержалась положительная оценка работы марксистов (в том числе, конечно, и журнала «Под знаменем марксизма» и философов — А. М. Деборина и др.), и вот — новая оценка с крайне отрицательным политизированным выводом. Противоречие налицо. Его можно объяснить частично тем, что Сталину не нравилось положение в философии, а именно — быстрый рост популярности А. М. Деборина и его группы, их возвеличивание философских работ В. И. Ленина и Г. В. Плеханова. Не затмевали ли они фигуру самого Сталина по сравнению с В. И. Лениным и не умаляли ли «сталинскую партийность», хотя и писали немало о «пролетарской партийности»? Сталин должен был стать первым философом в стране.

Другая причина партийного разгрома философов заключается, по-видимому, в социальной обстановке того времени и во внутрипартийных разногласиях: шла коллективизация сельского хозяйства и развертывалась борьба Сталина и его ближайшего окружения с Н. И. Бухариным, Н. Д. Кондратьевым и др., имевшими иной, бескровный план переустройства села. Оппоненты Сталина были квалифицированы Сталиным еще ранее как «правый уклон» в партии, защищавший «кулачество». Уже 27 декабря 1929 г. сталинисты, не удовлетворенные, видимо, итогами II Всесоюзной

конференции, которая не разгромила правый уклон, провели новую конференцию; на ней Сталин в своей речи подчеркнул, что теоретический фронт отстает от «успехов практического строительства» и в острой форме поставил вопрос о необходимости ликвидации «отставания теории от практики социалистического строительства». Концепция «равновесия» Н. И. Бухарина была оценена как враждебная социализму философская концепция. Своими утверждениями о «правом» уклоне, его «соответствии» механизму, как и о левом, троцкистском уклоне, связанном якобы с «меньшевиствующим идеализмом», Сталин пытался на самом высоком уровне философии обосновать свою узкопартийную борьбу, придав ей всеобщий характер (кстати, принадлежащее ему выражение «меньшевиствующий идеализм» является терминологическим произволом и никакого «идеализма» у марксистов того времени не отражает).

Еще до отмеченного постановления недавно окончившие Институт красной профессуры М. Б. Митин и П. Ф. Юдин заявили, что выступление Сталина среди аграрников-марксистов и его оценка состояния марксистской теории как отстающей от практики социалистического строительства полностью относится и к философии.

В июне — августе 1930 г. на страницах газеты «Правда», журнала «Большевик», газеты «Комсомольская правда» и др. появляются статьи с критикой «формалистических» ошибок в работах философов, занимавших в то время руководящие посты в Институте философии, в редакции журнала «Под знаменем марксизма» и других организациях (прежде всего А. М. Деборина). В них указывались ошибки «философского руководства», в особенности отрыв теории от актуальных партийно-политических задач, слабая борьба с буржуазной философией.

В октябре 1930 г. на заседаниях президиума Комакадемии прошла широкая дискуссия по докладу одного из руководителей Коммунистической академии В. П. Милютина и содокладу А. М. Деборина. В принятой резолюции резюмировались основные ошибки «деборинской группы» как формалистические. В конце декабря 1930 г. — начале января 1931 г. на заседаниях президиума Комакадемии проходит дискуссия по докладу О. Ю. Шмидта и содокладу А. А. Максимова «О положении на фронте естествознания». Президиум Комакадемии признал, что естественно-научное руководство (О. Ю. Шмидт, М. Л. Левин, С. Г. Левит, Б. М. Гессен, И. И. Агол) не осуществило реализа-

ции генеральной линии партии на фронте естествознания и стало на антимарксистский путь.

В газете «Правда» и в журнальных публикациях стала навязываться идея о развертывании борьбы на два фронта: против механицистов и формалистов. Вслед за этими молодыми марксистами вступили в конфронтацию с известными философами еще несколько выпускников Института красной профессуры. Их позиция была поддержана Сталиным в его беседе с членами бюро партячейки ИКП в декабре 1930 г. Так сложился блок открытых сторонников сталинистской партийности и сторонников кадровых перестановок в редколлегии журнала «Под знаменем марксизма», в других журналах и в марксистских учреждениях; изменения коснулись всей научной работы и содержания преподавания марксизма.

Наступило время, когда философы-марксисты, только недавно включившиеся в настоящее философское творчество, вынуждены были менять свою исследовательскую ориентацию: чаще всего это была история философии или истории естествознания. Но и такая внутрифилософская миграция не всегда помогала. Оставались прежние их публикации, которые служили предметом пристрастного разбора со стороны тех, кто ставил и «конкретизировал» новые задачи.

Остановимся на организованной «сверху» компании по «разоблачению вредительства» в науке.

Приведем конкретные факты.

В начале 30-х гг. во главе Ассоциации институтов естествознания Комакадемии был выдвинут после смещения с этого поста О. Ю. Шмидта математик Э. Я. Кольман (он же в прошлом партработник ЦК). Его же назначили главным редактором марксистского журнала «Естествознание и марксизм».

Э. Я. Кольман провозгласил положение о том, что «философия, естественные и математические науки так же партийны, как и науки экономические или исторические», и был рупором проведения этого положения в жизнь. Он заявлял о «прогрессирующем» загнивании науки на Западе, о «ее неспособности разрешить ту или иную конкретную проблему». В статье «Вредительство в науке» он писал, в частности, что «подмена большевистской политики в науке, подмена борьбы за партийность науки либерализмом тем более преступна», что «носителями теорий являются маститые профессора». Далее следовали «махист Френкель в физике», «виталисты Гурвич и Берг в биологии», «Кольцов в евгенике», «Вернадский в геологии». «Егоров и Богомоллов в математике» — все

они, по утверждению Кольмана, «выводят» каждый из своей науки реакционнейшие социальные теории»<sup>1</sup>. Профессор С. Вавилов, как указывал Кольман, фактически неверно и вразрез со взглядами Энгельса противопоставляет Галилея Кеплеру, а философ В. Ф. Асмус зачисляет категорию «вероятность» «или по штату провидения Божия, или имманентно творящей человеческой головы». Главный редактор журнала «Охрана природы» Н. Подъяпольский, после Октября 1917 г., подготавливавший, кстати, декрет об охране природы, был ошельмован Э. Кольманом за то, что предлагал объявить Ямскую степь заповедной. Примечателен комментарий к словам Н. Подъяпольского: «Первобытностью веет, и уносишься мыслями в доагрикультурное прошлое края». Э. Кольман заключал: «Вот именно, "охрана природы" становится охраной от социализма». И еще он обобщал: «Таким образом, сущность всех вредительских теорий одна и та же. Иначе и быть не может — цель у вредителей всех мастей одна: срыв нашего социалистического строительства, реставрация капитализма»<sup>2</sup>. Какой, оказывается, в СССР был широкий набор вредительств! Чем это не политический «научообразный» донос в соответствующие государственные и партийные органы?

Одним из приводных ремней от этих органов к массам политически нейтральных ученых оказалась крупная по тем временам организация ВАРНИТСО (Всесоюзная ассоциация работников науки и техники для содействия социалистическому строительству). Вначале эта организация действительно способствовала установлению мировоззренческого союза ученых. Ее возглавлял биохимик А. Н. Бах. Но с конца 20-х гг. она резко повернула в сторону политизации ученых и, подобно руководству партии, вместо лозунга «Кто против буржуазии, тот с нами» выдвинула лозунг «Кто не с нами (т. е. кто не со сталинистами. — П. Л.), тот против нас».

Журнал «ВАРНИТСО» оказался заполненным статьями политических сторонников А. Н. Баха.

Возьмем статью профессора В. Коровина. Характерен заголовок: «Ученые-вредители и задача ВАРНИТСО». Автор директивен: «Представляется совершенно бесспорным, что политическое и всякое иное перевоспитание вредителей — задача априорно бесполезная, чтобы не сказать — вредная, как питающая различные иллюзии от толстовских и вплоть до донкихотских. Единственный

<sup>1</sup> Большевик. 1931. № 2. С. 78.

Там же. С. 75.



способ обращения с вредителями — не проповедь обращения, но изоляция — и физическая, и общественная. Задача ВАРНИТСО здесь — не в заклеивании обнаруженного вредительства... но в предупреждении и сигнализировании вредительств назревающих. Первое для этого условие — максимальная зоркость и неослабная бдительность. Брошенный одним из членов нашей Ассоциации... на совещании работников здравоохранения крылатый лозунг: «В деле раскрытия вредительств вызвать на соревнование ОГПУ отнюдь не является ни красным словом, ни тем более парадоксом»<sup>1</sup>.

Теперь мы знаем: немало нашлось желающих (из тех, кто причислял себя к ученым) вступить в это «соревнование», которое длилось затем почти четверть века.

Эстафету «ВАРНИТСО» вскоре подхватил пришедший ему на смену журнал «Фронт науки и техники», главным редактором которого по-прежнему оставался А. Н. Бах. Со страниц этого журнала в 1931 г. прозвучал тезис об обострении классовой борьбы и в науке по мере успехов в строительстве социализма в СССР. Эта установка реализовывалась, в частности, на собраниях студентов, молодых преподавателей и заводской «общественности», обсуждавших и осуждавших политические взгляды и мировоззрение «буржуазных» ученых. Была развернута кампания по переизбранию профессоров (среди старейших ученых, взгляды которых были осуждены, оказался, например, и известный химик, профессор 1-го МГУ Н. Д. Зелинский). От многих «немарксистов» требовали, чтобы они в течение ближайших дней отказались от своих прежних убеждений и письменно заявили о своем переходе на марксистские позиции. Химик профессор Раковский на одном из обсуждений заявил: теперь такой момент, когда нужно выбирать между жизнью и смертью, а всякий, конечно, выберет жизнь.

Не так мало было в те годы и фактов фальсификации научных положений, и они касались не только философских текстов, но также текстов многих других наук: генетики, физики, химии, математики и т. п. При этом почти никто из «нападавших» не вспоминал про научность или объективность, но везде звучали требования «беспоощадно бороться с вредительством» и т. д.

Круто изменился характер дискуссии, проходившей в 20-е гг. Если сначала эту внутринаучную философскую дискуссию можно было (хотя и несколько условно) считать «свободной», то с лета 1930 г., когда была опубликована в «Правде» «статья трех» — Ми-

<sup>1</sup> ВАРНИТСО. 1930. № 9-10. С. 22-23.

тина, Ральцевича, Юдина — и особенно с конца 1930 г. — после беседы Сталина с бюро ячейки Института Красной профессуры, философии и естествознания (при обсуждении этой беседы первым докладчиком был М. Б. Митин) — она стала носить явно антидемократический, политизированный характер. Профессор Я. И. Лифшиц, подобно многим другим политизированным ученым, относительно спорящих сторон по философским проблемам медицины писал: «Представители меньшевистствующего идеализма и механицизма являются агентами троцкизма и правого уклона в медицинском лагере»<sup>1</sup>. Происходило насаждение политического антагонизма в философии и всей науке. Предпринимались попытки превратить философию в придаток политической партийной линии, в служанку политики. Наука, как и философия, насильственно превращалась в военизированный «фронт». Устанавливалась единозначная связь: «диктатура пролетариата (одна политика)» — «монополизм одного направления в науке» — «диктатура одного направления в философии». Приведем несколько подобных положений. И. И. Презент, осваивавший «новую» биологию Т. Д. Лысенко и ставший политическим и методологическим его советником (он, кстати, никогда не был философом), заявлял: «Всякая истина классовая... всякая научная теория классовая»<sup>2</sup>.

Созвучны этому положению было немало и других более развернутых утверждений. Так Л. Звонов провозглашал: «Классовая борьба находит всегда политическое выражение в борьбе партий, а на фронте науки — в борьбе направлений»<sup>3</sup>. В «Философском словаре» (автор — Т. Ищенко) указывалось: «В классовом обществе всякая теория, наука и философия так или иначе, прямо или косвенно... сознательно или бессознательно связаны с практикой вообще и с практикой классовой борьбы в особенности, и так же прямо или косвенно, сознательно или бессознательно в классовом обществе всякая наука и философия защищают интересы того или иного класса. Вот почему... борьба течений в науке и философии, которой заполнена их история, есть по существу борьба партий, защищающих и выражающих интересы и мировоззрение стоящих за их спиной классов»<sup>4</sup>. Несколько ранее (1929) аналогичное, хотя

Диалектический материализм и медицина // Врачебное дело. 1931. № 19-20. Стб. 1001.

Презент И. И. Классовая борьба на естественно-научном фронте. М.-Л., 1932. С. 7.

Звонов Л. Партийность философии. Л., 1932. С. 30.

Ищенко Т. Краткий философский словарь. М.-Л., 1931. С. 134.

и несколько иное по форме положение уже встречалось в печати: «Диктатура марксизма есть руководство марксизмом всей областью строительства, жизни и знания, в частности всей областью научного исследования»<sup>1</sup>. В начале 30-х гг. положение о диктатуре марксизма в философии и науке оказывались опасным даже ставить под сомнение.

Если считать, что с 1930 г. «выдающимся» был М. Б. Митин со своими ближайшими столь же молодыми друзьями, то следующее его признание не оставляет никакого сомнения в том, кто же был тогда «самым выдающимся». М. Б. Митин признавал в 1936 г. в сборнике своих статей «Боевые вопросы материалистической диалектики» (а это были статьи, в основном «разоблачающие вредительство» в философии и ставившие перед поколением «новых философов» новые партийные задачи): «Все работы этого сборника проникнуты одним стремлением, одной мыслью, одним желанием: как можно лучше осмыслить и воплотить в жизнь указания... товарища Сталина по философским вопросам. В критической части и в части положительного рассмотрения актуальных проблем марксистской философии я руководствовался одной идеей: как лучше понять каждое слово и каждую мысль нашего любимого и мудрого учителя товарища Сталина и как их претворить и применить к решению философских вопросов. И если хоть в какой-нибудь мере мне это удалось, я буду считать свою задачу выполненной»<sup>2</sup>.

Каков же был характер «претворения» указаний Сталина, мы уже видели на фактах, касающихся обсуждений на собраниях с привлечением заводской молодежи мировоззрений старейших ученых, на фактах «разоблачений вредительства».

Как отмечал позже А. А. Максимов, в начале 30-х гг. в Ассоциации институтов естествознания Коммунистической академии «по указанию свыше» создавались «политическо-методологические бригады» из молодых естествоиспытателей и философов, в особенности из тех, кто, окончив какой-либо медицинский или технический институт, повышали затем свою квалификацию путем краткого обучения философии в ИКП философии. Создаваемые «методологические» бригады имели своей задачей проверку методологической (на самом деле политической) работы коллективов вузов и НИИ, выявление ошибочных концепций и определение новых путей деятельности. Главными вдохновителями этих бригад,

*Боммель Г. К.* На философском фронте после Октября. С. 183.

Боевые вопросы материалистической диалектики. М., 1936. С. VIII.

по его утверждению, были Митин и Кольман. (Следствием деятельности таких бригад были понижение в должности, увольнение с работы и мн. др.)

В числе негативных последствий деятельности этих «руководителей» в течение двух-трех лет были закрытие философского и естественно-научного отделения Комакадемии, закрытие журнала «Естествознание и марксизм» и т. п. Особо следует отметить: политическое давление на философов и естествоиспытателей вело к дискредитации философии и идеи союза философии и естествознания. В печатных выступлениях все больший удельный вес стали занимать вульгаризаторские и упрощенческие построения как ответ на требование «перестроить» свою науку на основе марксистской методологии.

Под «руководством» Митина развертывалась борьба не только против конкретных философов, но и против целых научных дисциплин. В их число попала и формальная логика. В изданной под его руководством книге «Диалектический и исторический материализм» (1934) написано: «Формальная логика всегда была опорой религии и мракобесия. Становится ясной враждебность и непримиримость диалектики и формальной логики»<sup>1</sup>. «Адвокатам формальной логики, доказывающим якобы "по Энгельсу", что формальная логика пригодна в обыденной домашней обстановке, нужно ответить: с этой домашней бытовой обстановкой, для которой хороша и формальная логика, мы боремся не менее, чем с ее логическим продуктом. Мы коренным образом перестраиваем быт, поднимая его до уровня великих задач социалистического строительства. Новый социалистический быт будет наряду со всеми процессами борьбы и социалистической перестройки жизни вырабатывать диалектическое мышление»<sup>2</sup>. «Метафизика и формальная логика в советских условиях являются методологической основой и правого и "левого" оппортунизма и контрреволюционного троцкизма»<sup>3</sup>. «Метафизика и формальная логика в советских условиях являются методологической основой и правого и "левого" оппортунизма и контрреволюционного троцкизма»<sup>4</sup>.

Не нужно, однако, думать, будто одни только философы нанесли вред науке. Таких, как политизирующие естественники, было намного больше. И дело не только и не столько в близости

*Мишин М. Б.* Диалектический и исторический материализм. М., 1934. С. 223.

<sup>2</sup> Там же. С. 224

<sup>3</sup> Там же. С. 225.

Там же.

некоторых из них к деятелям аппарата ЦК партии (или в худшем случае МК партии). Небольшая горстка философов после репрессий против философов-«уклонистов» все уменьшалась. Дело, наверное, в общирности самого поля науки и необходимости руководству партии и Сталину везде иметь еще свои внутринаучные «культы личности», «единственные направления». Не случайно со страниц специальных журналов появлялись заявления типа утверждения В. Р. Вильямса, будто только его (и никакие другие) севообороты являются «типично социалистическими». Именно подобные, а не противоположные направления (в данном случае Тулайкова и Прянишникова) получали официальную поддержку.

Наукой, которой больше всех, наверное, досталось за «буржуазность», «метафизику» и «идеализм», и даже за то, что она, видите ли, вообще и не наука, была генетика. Вот посмотрите, что говорил о ней отнюдь не философ, а специалист-биолог профессор С. Н. Ковалевский еще до Лысенко: «Теория гена приводит к признанию "творца" органического мира, т. е. Бога. Она как нельзя больше соответствует современному направлению западноевропейской (буржуазной) науки, стремящейся согласовать науку с религией в противовес большевизму... трудно понять, как марксизм может мириться с теорией гена... Неправильно генетику называть "дрозофильской наукой". Правильное ее название должно быть не наука, а "дрозофильская забава". Она создана пресытившейся жизнью золотой верхушкой американской буржуазии, нашедшей в выращивании уродцев дрозофилы новый источник нервного возбуждения. Если раньше денежная аристократия строила дворцы для любовниц и ради любовных утех, то импотентная в этом отношении указанная выше прослойка американской буржуазии строит дворцы для щекочущих нервы занятий с выведением дрозифильских уродцев. И если чистая наука признала эту забаву за науку, то это может только свидетельствовать об упадочном состоянии ее»<sup>1</sup>. Статья напечатана в этом журнале «в порядке дискуссии», однако навешивание политических ярлыков (ни одного философского довода здесь, как видите, нет) и бранные тирады, почерпнутые вовсе не из научного лексикона, выводят ее за рамки научной дискуссии и ставят в один ряд по существу с пролеткультавскими статьями тех лет. И если мы критиковали и критикуем Лысенко за активное участие в разгроме генетики в СССР, то надо видеть, что сама-то «лысенковщина» появилась не в год культа личности самого Лысенко, но гораздо ранее. Основы ее — вненаучные и внефилософские.

*Ковалевский С. Н.* Генетика и коннозаводство // Коневодство и коннозаводство / гл. ред. С. М. Буденный. 1930. № 1. С. 5, 13.

При содействии политического центра не только создавались предпосылки для разгрома генетики, агрохимии, психоанализа, теории относительности и многих других наук, но и совершался сам такой погром. Тоталитарная пирамида, ее высота определяется, очевидно, «высотой» Вождя: если у него низкий уровень, то и вся пирамида низка. Верно замечено, что с семинаристским образованием, с семинаристской вышки невозможно было Сталину и его подручным видеть сущность и будущее новых наук. «Невежество, — как справедливо отметил Н. Федоренко, длительно время работавший со Сталиным, — не способно примириться с тем, что оно чего-то не постигает. Ограниченность инстинктивно презирает предмет своего непонимания, рисуя его врагом»<sup>1</sup>.

Врагами политического режима представлялись не только наука, но и многие ее представители.

Такая проблема была не столь сложной для сталинистов; ими крепко было усвоено его наставление: «Нет человека — нет и проблемы». В тюремных застенках оборвались жизни видных ученых Н. И. Вавилова, Н. М. Тулайкова, Г. К. Мейстера, Э. Бауэра и многих других.

По делу так называемой Трудовой крестьянской партии, с которой якобы был связан директор Института сельскохозяйственной экономики при Тимирязевской академии А. В. Чаянов, не так давно было реабилитировано, как сообщалось, свыше тысячи человек; оказалось, что самой-то этой партии вообще не существовало.

Сама обстановка государственного террора действовала угнетающе на ученых и на развитие науки и философии. Академик И. П. Павлов в одном из своих писем в правительство на имя В. М. Молотова писал: «Бесперывные и бесчисленные аресты делают нашу жизнь совершенно исключительной. Я не знаю цели их (есть ли это безмерное усердное искание врагов режима, или метод устрашения, или еще что-нибудь), но не подлежит сомнению, что в подавляющем большинстве случаев для ареста нет ни малейшего основания, т. е. виновности в действительности. А жизненные последствия факта повального арестования совершенно очевидны. Жизнь каждого делается вполне случайной, нисколько не рассчитываемой. А с этим неизбежно исчезает жизненная энергия, интерес к жизни»<sup>2</sup>.

*Федоренко Н.* Ночные беседы // Правда. 1988. 23 окт.

<sup>2</sup> Протестуя против безудержного своевластия. Переписка академика И. П. Павлова с В. М. Молотовым: публикация В. Самойлова и Ю. Виноградова // Советская культура. 1989. 14 янв. С. 10.

Сталин фактически стоял над партией. Его политика нанесла непоправимый ущерб науке и философии.

Желающим подробнее узнать об описанном выше периоде нашей науки рекомендуем познакомиться с работами: «Трагические судьбы: репрессированные ученые Академии наук СССР» (М., 1995); Философские исследования (1993. № 3, 4) («Наука и тоталитарная власть»); Д. Журавский. «Террор» (Вопросы философии. 1993. № 7).

В результате развернувшихся и продолжавшихся в течение 30-х гг. репрессий были расстреляны (в разные годы) Н. И. Бухарин, В. А. Ваганян, Н. А. Карев, Я. Э. Стэн, Б. М. Гессен, И. К. Луппол, И. И. Агол, С. Ю. Семковский и др. Погибли П. А. Флоренский и Г. Г. Шлет. Умер в лагере Л. П. Карсавин. Был отправлен на строительство Беломорканала, потерял там здоровье и зрение А. Ф. Лосев.

Положение о классовости философии и естествознания, как видим, не было столь нейтральным, как это иногда представляется: оно касалось судеб многих людей, в том числе философов-марксистов.

Коснулось оно и создававшихся с большим трудом целых марксистских учреждений и организаций.

Было распущено Общество воинствующих материалистов-филантропов. Ликвидирован Тимирязевский научно-исследовательский институт, расформирована (в середине 1932 г.) Ассоциация институтов естествознания при Коммунистической академии, а через некоторое время сама Коммунистическая академия вошла в состав Академии наук СССР.

Был ликвидирован Институт красной профессуры естествознания.

На заседании дирекции Института философии Комакадемии 23 июня 1933 г. отмечалось: «После ликвидации ИКПЕ (Института красной профессуры естествознания. — П. А.) и Ассоциации естествознания при Комакадемии, после закрытия журнала «За марксистско-ленинское естествознание» (пришедшего в 1931 г. на смену журналу «Естествознание и марксизм») — сейчас по существу нигде нет непосредственного руководящего центра или такой организации, которая занималась бы вплотную этими вопросами, и в первую очередь вопросами теоретического естествознания»<sup>1</sup>.

Станным было положение философии при тоталитаризме: она по приданному ей статусу государственной идеологии должна была бы интенсивно развиваться, но, с другой стороны, отсут-

<sup>1</sup> Архив АН СССР. Ф. 355. Оп. 5. Ед. хр. 22. Л. 20.

вие свободы, которое сопровождало тоталитаризм, не позволяло ей развиваться даже в малых пределах.

ЦК партии и Сталин толкали философию на то, чтобы в центре их научной проблематики были проблемы текущей аграрной прежде всего политики, внутривластной борьбы, диктатуры пролетариата, функций государства. Поскольку эти проблемы не изучались научно, а «привязывались» неизменно к политике, то и получалось, что философия — это та же политика, только дополняемая определенным количеством старых, уже известных банальных фраз. И некоторые философы (Митин, Юдин) из философов превращались в политиков.

Официальная философия вырождалась в какое-то идеологизированное образование.

Между тем мыслящие философы создавали свои труды, не рассчитывая даже на их публикацию (вспомним хотя бы А. П. Карсавина, Г. Г. Шпета, П. А. Флоренского, А. Ф., Лосева, М. М. Бахтина). Это была настоящая русская философия, но подпольная. Другой, с ней идущей рядом, была философия русского зарубежья, которой тоже не находилось места в России. Философия российская все же была.

И если тоталитаризм не совместим с наукой, то он столь же, если не более, не совместим с подлинной философией.

Иногда спрашивают: почему же в 30-х гг., когда официальная философия фактически переставала быть философией, а две другие ветви российской философии не дотягивались до корней науки, — почему же все-таки естественная наука развивалась, перехватывая не раз инициативу Запада? Вопрос требует обстоятельного размышления. Коснемся лишь двух причин.

1. Методологическая даровитость, широта мировоззрения наших старых кадров — ученых. Философия, как мы уже отмечали, действует при конструировании гипотезы или теории, как и при решении конкретных задач, не всей системой своих понятий, а лишь фрагментарно и только тогда, когда в тех или иных понятиях действительно нуждается ученый. А опыт положительного взаимодействия науки и философии уже имелся в первой четверти XX столетия.

2. Большое значение имел также «задел» 20-х гг.: создание множества прикладных научно-исследовательских институтов, подкреплявших теоретические дисциплины и не позволявших тоталитаризму слишком глубоко проникать в прикладную науку (и все-таки ему удалось добраться до А. Н. Туполева и мн. др.).



Мы уже высказали свою точку зрения по вопросу о том, что якобы философия (марксистская) несет ответственность за сталинизм, за «фашизм», за бывший в нашей стране тоталитарный режим. Еще раз повторим: 1) нельзя смешивать отдельных политизированных тогда философов и философию; 2) как религию использовала инквизиция, а медицину — германский фашизм, так и в нашей стране дело обстояло наоборот: не философия рождала политический режим, а политические деятели — режим и соответствующие политические идеи.

Свое поколение Э. Кольман впоследствии в книге «Die verirrte Generation» (1979) назвал заблуждающимся поколением. Но заблуждалась лишь некоторая его часть, имевшая политическую власть или сливавшаяся с ней.

Тоталитарный режим может произрастать практически на любой теоретической и партийной основе (тому примеры — не только СССР). В основе тоталитаризма может лежать любая философия (рационалистическо-диалектическая, позитивистская, экзистенциалистская, вульгарно-материалистическая, прагматическая и т. п.), по политической окраске якобы демократическая. Вдумаемся получше в мудрое выражение: «Даже сатана может цитировать Священное Писание в своих интересах». Но каким бы ни был тоталитаризм (в том числе и некоммунистический), нужно создавать реальные, а не мифические заслоны на его пути.

Однако вернемся к началу 30-х гг. и рассмотрим взаимоотношение философов и естественников.

Прошедшая в 20-х гг. дискуссия между «механистами» и «деборинцами» (или «диалектиками»), а также II Всесоюзная конференция марксистско-ленинских научных учреждений возбудили большой интерес естественников, не являвшихся по общему мировоззрению марксистами, к философии марксизма. К новому десятилетию значительная их часть стала настолько активной в отношении общей методологии, что предпринимались реальные попытки применения марксистской философии к частнонаучным проблемам. Новая же линия Коммунистической партии и некоторых философов, направленная на усиление «классового духа» конкретных исследований (а это была едва ли не главная причина поворота внимания к марксизму), приводила нередко к вульгаризаторской трактовке марксистской философии. Кроме того, в эти годы им мало в чем могли помочь философы, знакомые с конкретными науками: репрессии посеяли страх среди них в отношении творческих философских исследований. Сформированный с большим трудом отряд марксистов-философов и марксистов-ес-

тественников стал быстро уменьшаться. Еще в 1930 г. О. Ю. Шмидт отмечал: «Одним из интереснейших фактов современности является спрос на философов-марксистов среди естественников. Этот спрос не удовлетворен и в ничтожной степени. Философы (особенно подготовленные в естествознании) принадлежат к наиболее редким разновидностям на рынке интеллектуального труда»<sup>1</sup>. На философов нередко стали смотреть как на политкомиссаров.

Движение естественников в научно-марксистской философии, вызванное, между прочим, и самими философами-марксистами 20-х гг., оказалось недостаточно направляемым, стихийным, брошенным на произвол судьбы. Уже в 1930, 1931 и особенно в 1932 гг. возникла философская «миграция» — опасность получить партийный ярлык и подвергнуться репрессиям вынуждала все большее число философов и естественников переходить всецело либо в историко-философскую или историко-научную проблематику, либо в узкие частнонаучные проблемы, туда, где можно было как-то обойтись без философских выводов. И все же требование обязательной партийности по-своему выполнялось рядом ученых. Примерно так выглядят причины, в результате которых в журналах и в устных выступлениях появились ранее вообще не мыслимые с такими названиями работы: «Диалектический материализм и пол новорожденных», «Материалистическая диалектика и рыбное хозяйство», «Диалектика ферментного процесса», «За чистоту марксистско-ленинского учения в хирургии» и т. п.

Такой «марксизм» уже не смог стерпеть даже самый высший орган партийной власти, хотя очевидно было, что сталинистская партийность и репрессии среди марксистов и естественников неизбежно приведут к развалу всей работы по развитию и укреплению творческих связей философов-марксистов и естественников. Вскоре было, по-видимому, дано указание заведующему отделом культуры ЦК ВКП(б) А. И. Стецкому выступить с директивной статьей в «Правде» против «неверного» понимания линии партии. По-видимому, кроме А. И. Стецкого, кому-то еще «в верхах» нужно было, подобно «отбою» в темпах коллективизации, дать некоторый отбой в области культуры (но, конечно, не в отношении массовых репрессий философов и ученых). Статья А. И. Стецкого была перепечатана в ряде других газет и журналов. «Показать беспартийным, как вести доменный процесс на основе марксиз-

*Шмидт О. Ю.*, Проблема научных кадров // Вестник Коммунистической академии. 1930. Кн. 37—38. С. 23.

ма-ленинизма, — писал А. И. Стецкий, — мы не можем. И тот, кто берется за это, — тот шарлатан. Самое большее, что можно сделать, — это показать, как конкретно применял К. Маркс философский метод в политэкономии, в чем существо философского метода вообще. А те научные работники, которые искренне переходят к нам, учась у Маркса и Ленина, — они позаботятся и подумают над тем, как в своей области применять диалектический метод на основе имеющихся у них знаний, фактического материала, действительного понимания проблем своей науки». Статья А. И. Стецкого была важной в тех условиях. Хотя в ней было немало принятых в те годы официальных стереотипов, а имена вульгаризаторов, возглавлявших тогда кампанию по немедленной политизации науки (в первую очередь следовало бы назвать Сталина, Митина, Кольмана), не назывались, все же она на какое-то время поубавила пыл сторонников немедленной сталинизации философии, науки и культуры. (Следует сказать, что вскоре сам А. И. Стецкий, будучи сторонником политической линии Н. И. Бухарина, был расстрелян. Одно из последних его выступлений — доклад в Большом театре в связи с 12-й годовщиной со дня смерти В. И. Ленина 21 января 1936 г.)

Резкая и в целом объективная критика упрощенчества и вульгаризаторства в вопросах взаимосвязи политики, философии и естествознания создали (на некоторое время) более приемлемые условия для разработки философских проблем, хотя, и это нужно еще раз подчеркнуть, от философов по-прежнему требовалось проведение в своих исследованиях и публикациях линии борьбы «на два фронта» и неуклонного следования сталинистской партийности.

Как положительный момент следует отметить публикацию ряда работ. В эти годы вышли в свет книга М. З. Селектора «Диалектический материализм и теория равновесия» (М.-Л., 1934), книга А. А. Максимова «Ленин и естествознание» (М.-Л., 1933), сборник статей к десятилетию со дня смерти В. И. Ленина «Памяти В. И. Ленина» (редакторы Н. И. Бухарин и А. М. Деборин) (М.-Л., 1934), Е. П. Ситковского «Об основных чертах марксистского диалектического метода» (М., 1939), Г.Ф.Александрова «Очерки истории новой философии на Западе» (М., 1939), «Краткий очерк истории философии» (С. Батишев, И. Луппол, О. Трахтенберг и др.) (М., 1940) и др. Институт философии приступил в конце 30-х гг. к изданию книг серии «Классики русской философии».

Наиболее значительной и серьезной монографией философов-марксистов 30-х гг. можно считать монографию декана философского факультета МИФЛИ, недавно приехавшего из Болгарии, Тодора Пашгова (П. Досева) «Теория отражения. Очерки по теории познания диалектического материализма» (М., 1936).

Интересной, содержащей много новой информации, почерпнутой из естественных наук и удачно философски обобщенной, была книга декана философского факультета МИФЛИ Ф. И. Хасхачиха «Материя и сознание» (М., 1940).

И все же, несмотря на некоторые положительные результаты научной работы (Т. Павлов, Ф. И. Хасхачих), исследования проблем философии стали малочисленными (в сравнении, например, с периодом конца 20-х гг.), а их уровень неуклонно снижался. Можно говорить о резком спаде такой работы. В 1937 г. журнал «Большевик» (центральный орган партии) опубликовал статью философа Б. П. Ситковского о работе редакции журнала «Под знаменем марксизма», в которой анализировалось содержание журнала за 1936 г. и частично за 1937 г. и делался вывод: журнал «не выполняет самых элементарных требований, которые к нему предъявляются», ведение журнала «неудовлетворительное»<sup>1</sup>. «Большевик» указал на **заметное ухудшение** исследований в области философии и философских проблем естествознания. «В журнале до некоторой степени подменяется задача пропаганды материалистической диалектики среди естествоиспытателей помещением узко эмпирических статей, не имеющих широкого философского значения»<sup>2</sup>.

В октябре 1939 г. редакция журнала «Под знаменем марксизма» провела совещание по генетике. В ходе дискуссии обсуждались проблемы эволюционной теории, основные закономерности теории наследственности, проблема гена и т. д. В конце 30-х гг. прошли также другие дискуссии, например по физике, которые принесли физикам и философам некоторую пользу.

Нужно отметить, что к середине 30-х гг. было сделано немало в организационном отношении, чтобы пропагандировать идеи основоположников марксизма. Так, середина 30-х гг. прошла в развертывании массовой учебы научных кадров в области философии марксизма. В 1933 г. в Воронеже был открыт марксистско-ленинский университет для научных работников. Слушателям были прочитаны курсы лекций по истории философии, диалектике и историческому материализму, диалектике природы и другим дисциплинам, проведены спецсеминары по философии и истории партии. К 1936 г. в СССР работало 24 таких университета, в которых обучалось 5 тысяч научных работников. Существовало около 2200 кружков по философии, охватывавших свыше 35 тысяч науч-

<sup>1</sup> Большевик. 1937. № 3. С. 95—96.

Там же. С. 94.

ных работников при вузах и научно-исследовательских институтах<sup>1</sup>.

В 1938 г. публикуется новое издание, написанное другими авторами, — «История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс». В связи с выходом этой книги было принято специальное постановление ЦК с требованием усиления идеологической закалки кадров. В книгу был помещен философский параграф «О диалектическом и историческом материализме», написанный, как утверждалось, Сталиным. Здесь, в частности, заявлялось о различных функциях метода и теории марксистской философии: метод познания явлений природы — диалектический, а понимание этих явлений — материалистическое; исторический же материализм представлялся как распространение положений диалектического материализма на изучение общественной жизни. Нам нет необходимости раскрывать структуру этой статьи: она фактически воспроизводилась вплоть до 70-х гг. в каждом учебнике и многим известна. Кроме того, названные в начале данной главы нашей работы теоретические ошибки марксизма, например в трактовке основных законов диалектики, практики, проблемы человека и др., полностью относятся к этой статье Сталина (закон отрицания отрицания, или закон диалектического синтеза, кстати, им даже не упоминался). Популярная и не без серьезных огрехов статья, нацеленная прежде всего на пропаганду основ марксистской философии, превратилась затем в некий эталон, на который требовали от философов равняться в их научно-исследовательской деятельности. Это явилось одной из причин (как и некоторые другие причины) резкого спада философской продукции 30-х гг.

В конце 30-х — начале 40-х гг. в стране усилились выступления философов, биологов, медиков с критикой фашистской идеологии, особенно расизма. В период Великой Отечественной войны выходят работы Г. Ф. Александрова «Библия людоедов» (1941), Б. Э. Быховского «Дипломированные лакеи фашизма. Фашизм и философия» (журнал «Под знаменем марксизма». 1941. №9—10), Г. И. Петрова «Расовая теория германского фашизма» (1941), Б. М. Завадовского «Фашизм — враг науки, культуры и цивилизации» (1942) и др. Философы и естественники выступили в едином ряду против идеологии фашизма и внесли значительный вклад в пропаганду идей гуманизма, в защиту общечеловеческих ценностей.

В то же время продолжалась и сугубо теоретическая работа философов, хотя для них условия имелись далеко не благоприятные. В годы войны в 1943 г. вышел в свет 3-й том «Истории философии» (под редакцией Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина и П. Ф. Юдина). Этот том был посвящен философии первой половины XIX в. и его большая часть отводилась изложению и анализу немецкой классической философии. Среди его составителей — В. Ф. Асмус, Б. С. Чернышев, Л. И. Аксельрод, М. М. Григорьян, О. В. Трахтенберг, М. А. Дынник, Ш. И. Нуцубидзе и др. Вместе с вышедшими незадолго до начала Отечественной войны в 1941 г. двумя томами (первый — по философии античного и феодального общества, второй — по философии XV—XVIII вв.) он составил солидное научное исследование всей мировой философии. Это был первый уникальный в своем роде марксистский труд, какого еще не было в стране. Все три тома были отмечены Сталинской премией (однако, вскоре, с третьего тома ввиду его «идеологических ошибок» эта премия была снята). В постановлении ЦК партии от 1 мая 1944 г. «О недостатках в научной работе в области философии» этот том, как и вся работа Института философии, был подвергнут критике. Тем не менее все три тома «Истории философии» до сих пор считаются среди профессионалов-философов едва ли не лучшими, что написано марксистами в области истории философии.

В годы войны вышел ряд работ по истории русской философии (здесь выделялись работы В. С. Кружкова).

В Институте философии в 1943 г. развертывалась подготовка издания учебника по логике.

В годы Великой Отечественной войны многие молодые философы ушли на фронт в составе частей народного ополчения; из них мало кто остался в живых. Значительная часть высокопрофессиональных философов также сражалась на фронте (пример — бывший декан философского факультета МИФЛИ Ф. И. Хасхачих, погибший в ноябре 1942 г.).

Несмотря на суровую обстановку, когда решался вопрос о судьбе страны, предпринимались все же меры по организационному обеспечению подготовки кадров философов и по активизации научных исследований (об этом свидетельствуют уже приведенные факты). Еще один факт: когда фашистские войска уже подошли к Москве и готовились к ее штурму (а Советская армия начинала готовиться к контрнаступлению) — именно в этот, казалось бы, самый не подходящий для развития культуры момент, в начале декабря 1941 г., проводится важное для судьбы марксист-

ской философии мероприятие — воссоздается философский факультет МГУ (на основе слияния МИФЛИ с МГУ в Ашхабаде). Философский факультет МГУ стал подготавливать кадры по философии с широким общенаучным профилем.

В первые послевоенные годы проводится кампания по борьбе с космополитизмом, усилению влияния марксизма в сфере естествознания, гуманитарных наук и философии.

Выходят постановления ЦК партии по журналам «Звезда» и «Ленинград», по улучшению репертуара драматических театров и др.

Особое значение для философов имела дискуссия по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии».

На дискуссии по книге Г. Ф. Александрова центральным было выступление А. А. Жданова (его доклад, кстати, просматривался Сталиным). В докладе было отмечено, что на философском фронте отсутствует развернутая критика и самокритика, имеются факты безыдейности в работе, факты раболепия, низкопоклонства перед буржуазной философией; философская продукция недостаточна по количеству и слаба по качеству; монографии и статьи по философии — редкое явление. Говоря о книге Г. Ф. Александрова, А. А. Жданов показал недопустимость объективизма, отступления от принципа партийности при оценке взглядов буржуазных философов. Была подчеркнута необходимость преодоления отставания как в обобщении явлений современной общественной жизни, так и в обобщении современных достижений естествознания. Одним из результатов дискуссии было возобновление издания философского журнала (журнал «Под знаменем марксизма» был закрыт в 1943 г.). С 1947 г. начал выходить журнал\* под названием «Вопросы философии» (первым главным редактором журнала стал в 1947—1949 гг. Б. М. Кедров).

В 1948 г. прошла дискуссия в ВАСХНИЛ, где с докладом выступил Т. Д. Лысенко. Философов обязывали поддержать критику «вейсманизма-морганизма». Однако, за исключением лишь нескольких философов, такую поддержку партийным органам организовать не удалось.

Философы все в большем количестве переходили от пропагандистской работы к исследованию диалектики как метода и теории познания и к изучению истории русской философии.

М. М. Розенталь издал книги «Философские взгляды Н. Г. Чернышевского» (М., 1948), «Марксистский диалектический метод» (М., 1951), «Вопросы диалектики в "Капитале" Маркса» (М., 1955); М. А. Леонов — «Марксистский диалектический метод» (М., 1947), «Очерк диалектического материализма» (М., 1948); Б. М. Кедров — «Энгельс и естествознание» (М.,

1947), статьи «Об отношении логики к марксизму» (Вопросы философии. 1951. № 4); В. С. Степин — «Современный позитивизм и частные науки» (Минск, 1943), «В. И. Ленин и физика XX века» (М., 1947), «Против субъективизма в квантовой механике» (Киев, 1953), «Философские вопросы квантовой механики» (М., 1956); А. А. Максимов — «Очерки по истории борьбы за материализм в русском естествознании» (М., 1947); Г. Ф. Александров — «О современных буржуазных теориях общественного развития» (М., 1946), «Диалектический материализм» (М., 1953); И. В. Кузнецов — «Принцип соответствия в современной физике и его философское значение» (М.—Л., 1948); П. В. Копнин — «Эксперимент и его роль в познании» (Вопросы философии. 1955. № 4); В. В. Соколов — «Вольтер» (М., 1955); М. Т. Иовчук — «Ленинизм и русская материалистическая философия» (М., 1951); Г. В. Платонов — «Мировоззрение К. А. Тимирязева» (М., 1951); вышел в свет учебник «Исторический материализм» под ред. Ф. В. Константинова (М., 1950) и др.

Следует отметить, что к концу рассматриваемого периода советские философы в теоретическом отношении в известной мере наवरстали то отставание, которое по не зависящим от них причинам началось с конца 30-х гг. Несколько медленнее, чем нужно было бы, исследовались философские вопросы философии и особенно новейшие течения в современной западной философии. Фактически совсем не исследовались философские концепции русского зарубежья.

В стране появились (впервые после 1930 г.) публикации А. Ф. Лосева, не укладывавшиеся в рамки марксистской парадигмы. Продолжал свою фактически подпольную работу М. М. Бахтин. Репрессии хотя и касались философов (А. Г. Спиркин — с 1941 г., Г. Г. Андреев — с 1943 г., Е. П. Ситковский — с 1943 г. и др.), но их число несколько уменьшилось. Внимание ЦК партии и Сталина было переключено в основном на партийные кадры («ленинградское дело») и на подготовку широкомасштабного «дела врачей».

#### *Философская работа в послесталинский период (середина 50-х — конец 80-х гг.)*

Положение стало изменяться в лучшую сторону с середины 50-х гг., после доклада Н. С. Хрущева на XX съезде партии по культуре личности Сталина. Наступила так называемая «хрущевская оттепель». Открылась возможность для более свободных выступлений, дискуссий, для публикации научных работ, для установления деловых контактов с Западом. Партийность как принцип работы хотя и остался, однако его уже можно было трактовать более широко — как социальную направленность мировоззренческой



позиции субъекта. И все же вторая половина 50-х гг. и 60—70-е гг. проходили под знаком «непримиримой» борьбы с отступлениями от догм марксизма и под требованием «решительного разоблачения» буржуазной идеологии. И хотя репрессии были осуждены высшим органом партии, все же, хотя и в другой форме, они существовали в течение всего рассматриваемого периода. Так, в 1956 г. был подвергнут репрессиям философ Э. Г. Юдин (был освобожден из заключения в 1960 г. и получил возможность вернуться к профессиональной научной работе лишь в 1964 г.), вынуждены были эмигрировать А. А. Зиновьев<sup>1</sup> и А. М. Пятигорский (1974). Сталинистская традиция просматривалась в течение ряда лет и в проведении дискуссий среди философов. К такой дискуссии относилось, например, обсуждение монографии директора Института философии П. В. Копнина «Философские идеи В. И. Ленина и логика». Книга вышла в свет в 1969 г., а дискуссия проводилась в марте 1970 г. Она проходила под непосредственным контролем секретаря ЦК КПСС М. А. Суслова. Книга подверглась «разносной» критике, однако на заключительном этапе был дан «отбой» решению, в проекте которого значились «оргвыводы».

В начале данного периода было принято ценное решение: во всех вузах вводилось преподавание диалектического и исторического материализма. Подготовка кадров для преподавателей этой дисциплины осуществлялась на философских факультетах МГУ, ЛГУ, а затем и в Ростовском и Свердловском университетах. Были открыты философские факультеты в нескольких других городах. Кафедры вузов, как и философские факультеты, а также институты философии развернули большую научно-исследовательскую работу по философии.

Одним из самых заметных явлений этого периода явилось создание «Философской энциклопедии» (главный редактор — Ф. В. Константинов); первый ее том вышел в 1960 г., пятый — в 1970 г. Заместителем главного редактора был назначен А. Г. Спиркин, в состав редколлегии вошли В. Ф. Асмус, Б. Э. Быховский, Б. М. Кедров, П. В. Копнин, М. Т. Иовчук, И. В. Кузнецов, А. Д. Макаров, Х. Н. Момджян, А. Ф. Окулов, Е. П. Ситковский, В. П. Тугаринов и др. «Философская энциклопедия» сплотила значительный коллектив философов и по своему теоретическому уровню вплоть до начала первого десятилетия III тысячелетия оставалась высокотeоретичным изданием.

В этот период издаются: книги А. Ф. Лосева «История античной эстетики (ранняя классика)» (М., 1963), «Бытие — имя — космос» (М., 1993) (пер-

А. А. Зиновьев находился в эмиграции 21 год.

вая книга из его восьмитомника, увидевшего свет в 90-е гг.); П. В. Копнина — статья «Понятие мышления — кибернетика» (Вопросы философии. 1961. № 2), книги «Диалектика как логика» (Киев, 1961); «Введение в марксистскую гносеологию» (Киев, 1966); «Логические основы науки» (Киев, 1968); «О природе и особенностях философского знания» (Вопросы философии. 1969. № 4); «Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования» (М., 1973); Э. В. Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного в "Капитале" Маркса» (М., 1960); «Об идолах и идеалах» (М., 1968); «Диалектическая логика» (М., 1974; 2-е изд. — 1984); сборник «Философия и культура» (М., 1991); А. Б. Спиркина «Курс марксистской философии» (М., 1963); «Сознание и самосознание» (М., 1972); В. С. Готта «О неисчерпаемости материального мира» (М., 1968); «Философские основания естественных наук» (М., 1976); Д. П. Горского «Проблемы общей методологии наук и диалектическая логика» (М., 1966); И. В. Блауберга, Э. Г. Юдина «Становление и сущность системного подхода» (М., 1973); В. Н. Садовского «Основания общей теории систем» (М., 1974); М. В. Мостепаненко «Философия и физическая теория» (Л., 1969); А. Д. Урсула «Философия и интегративно-общенаучные процессы» (М., 1981); В. Н. Сагатовского «Основы систематизации всеобщих категорий» (Томск, 1973); А. П. Шептулина «Система категорий диалектики» (М., 1967); А. И. Уёмова «Системный подход и общая теория систем» (М., 1978); Э. М. Чудинова «Природа научной истины» (М., 1977); А. М. Коршунова, В. В. Мантатова «Теория отражения и эвристическая роль знаков» (М., 1974); М. К. Мамардашвили «Картезианские размышления» (М., 1993); «Диалектика научного познания. Очерк диалектической логики» / рук. авт. колл. Д. П. Горский (М., 1978); В. В. Соколова «Средневековая философия» (М., 1979); «Европейская философия XV—XVI вв.» (М., 1984); С. Т. Мелюхина «Материя в ее единстве, бесконечности и развитии» (М., 1966); В. А. Лекторского «Субъект, объект, познание» (М., 1980); А. Ф. Зотова «Структура научного мышления» (М., 1973); «Буржуазная философия науки» (в соавт.) (М., 1978); А. С. Богомолова «Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма» (М., 1964); «Немецкая буржуазная философия после 1865 г.» (М., 1969); «Диалектический логос: становление античной диалектики» (М., 1982); В. Н. Кузнецова «Жан-Поль Сартр и экзистенциализм» (М., 1969); «Французская буржуазная философия XX века» (М., 1970); «Французское неогегельянство» (М., 1982); «Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX веков» (М., 1989); В. Ф. Асмуса «Немецкая эстетика XVIII в.» (М., 1963); «Проблема интуиции в философии и математике» (М., 1965), «Иммануил Кант» (М., 1973); «Античная философия» (М., 1976); Н. В. Могрошилова «Путь Гегеля к "науке логики"» (М., 1984); В. В. Налимова «Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности» (М., 1989); «В поисках иных смыслов» (М., 1994); И. С. Нарского «Западноевропейская философия XVIII века» (М., 1973); «Западноевропейская философия XVII века» (М., 1974); «Западноевропейская философия XIX века» (М., 1976); «Современные проблемы теории познания» (М., 1989); Т. И. Ойзермана «Проблемы историко-философской науки» (М., 1962), «Главные философские направления» (М., 1971), «Философия Канта», М., 1974); А. В. Потем-

кина «О специфике философского знания» (Ростов-на-Дону, 1973); А. А. Гусейнова «Социальная природа нравственности» (М., 1974); «Этика Аристотеля» (М., 1984); «Язык и совесть» (М., 1996); В. С. Степина «Становление научной теории» (Минск, 1976); «Философская антропология и философия нации» (М., 1992); Ю. В. Ивлева «Логика» (М., 1976); «Модальная логика» (М., 1991); В. С. Барулина «Соотношение материального и идеального в обществе» (М., 1977); «Диалектика сфер общественной жизни» (М., 1982); «Социальная философия» (ч. I и II. М., 1993); А. Н. Чанышева «Курс лекций по древней философии» (М., 1981); «Начало философии» (М., 1982); В. М. Богуславского «Скептицизм в философии» (М., 1990); В. А. Смирнова «Логические методы анализа научного знания» (М., 1987); К. Х. Момджяна «Исторические закономерности» (М., 1991), «Социум. Общество. История» (ч. I. М., 1994); В. Г. Кузнецова «Герменевтика и гуманитарное познание» (М., 1991).

Кроме того, были изданы многотомники «Материалистическая диалектика как общая теория развития» и «Марксистско-ленинская диалектика». В этот период выходят в свет «Антология мировой философии» (в 4 томах) (1969) (I том посвящен философии древности и Средневековья, ред.-сост. В. В. Соколов), ряд книг в серии «Памятники философской мысли»: Эразм Роттердамский «Философские произведения» (отв. ред. В. В. Соколов) (М., 1986); Вольтер «Философские сочинения» (отв. ред. В. Н. Кузнецов) (М., 1989); П. Я. Чаадаев «Полное собрание сочинений и избранные письма». Т. 1–2 (М., 1991) и др.; в серии «Философское наследие» издаются: сочинения Н. Кузанского в 2 т. (1979–1980), Шеллинга в 2 т. (1987), П. Бейля в 2 т. (1968), Д. Локка в 3 т. (1985–1988), Ф. Бэкона в 2 т. (1977–1978), Г. В. Лейбница в 4 т. (1982–1989), А. И. Герцена в 2 т. (1985–1986), Н. Г. Чернышевского в 2 т. (1986–1987), В. С. Соловьева в 2 т. (1988), П. А. Флоренского в 7 т. (т. I. М., 1994) и др.

Важным и знаковым событием (поскольку здесь было задействовано Политбюро ЦК партии) было издание в качестве приложения к журналу «Вопросы философии» целого ряда томов выдающихся русских философов: Вл. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Г. Г. Шпета, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, В. Ф. Эрн, П. А. Кропоткина, Н. О. Лосского, П. И. Новгородцева, Л. Шестова, В. В. Розанова, П. Д. Юркевича, Е. Н. Трубецкого, И. А. Ильина, двух сборников — «Вехи» и «Из глубины» — М. А. Бакунина, К. Д. Кавелина, А. С. Хомякова, Ю. Ф. Самарина и др. Эти книги были выпущены в конце 80-х — начале 90-х гг.

Наряду с этим значительную работу по выпуску русской философской литературы предприняло издательство «Республика» (бывший Политиздат). Им были подготовлены и изданы труды П. А. Сорокина, С. Л. Франка, В. В. Зеньковского, П. А. Флоренского, Е. Н. Трубецкого, П. Б. Струве, Н. К. Рериха, Л. Н. Толстого, Н. О. Лосского, Б. П. Вышеславцева, П. А. Кропоткина, В. И. Иванова, И. И. Лапшина, И. А. Ильина, А. Белого и др. Вместе с книгами, изданными в качестве приложения к журналу «Вопросы философии», а также в издательствах «Мысль», «Наука» и др. Эти книги составили едва ли не полное собрание сочинений всего классического наследия русской (как дореволюционной, так и зарубежной) литературы.

Отметим еще один факт: с конца 50-х гг. открылась возможность публиковать на страницах наших философских журналов и в книгах работы зарубежных (немарксистских) философов, хотя и в ограниченном количестве: Б. Рассела «История западной философии» (М., 1959); «Человеческое познание. Его сфера и границы» (М., 1957); Л. Витгенштейна «Логико-философский трактат» (М., 1958); Р. Карнапа «Значение и необходимость» (М., 1959); А. Д. Айера «Философия науки» (Вопросы философии. 1962. № 1); Ф. Франка «Философия науки» (М., 1960); П. Тейяра де Шардена «Феномен человека» (1965); Т. И. Хилла «Современные теории познания» (М., 1965); сборник переводов «Новая технократическая волна на Западе» (М., 1986); Х. Г. Гадамера «Истина и метод. Основы философской герменевтики» (М., 1988); М. Хайдеггера «Учение Платона об истине» (Историко-философский ежегодник. М., 1986); Н. Гартмана «Старая и новая онтология» (Историко-философский ежегодник. М., 1988); М. Хайдеггера «Вещь» (Историко-философский ежегодник. М., 1989); Э. Фромма «Бегство от свободы» (М., 1990); М. Вебера «Избранные произведения» (М., 1990); А. Н. Уайтхеда «Избранные работы по философии» (М., 1990); сборник «Самосознание европейской культуры XX века» (переводы статей О. Шпенглера, Й. Хейзинга, Г. Марселя, Ж. Маритена и др.) (М., 1991); Х. Г. Гадамера «Актуальность прекрасного» (М., 1991); Х. Ортеги-и-Гассета «Что такое философия?» (М., 1991) и др.

Приходится, однако, отметить, что изучение всего этого богатства в вузах было еще незначительным: по распоряжению ЦК партии без его ведома невозможен был выпуск философских учебников; официально были допущены только учебник под редакцией Ф. В. Константинова и учебник А. Г. Спиркина. И все же издание значительного числа работ создавало независимо от руководящих партийных органов необходимые условия для творческого исследования зарубежных философских работ.

Здесь была приведена лишь малая часть опубликованных в данный период философских работ. Общее же их число и качество публикаций свидетельствуют о том, что советские философы вышли на достаточно высокий теоретический уровень в своей научной работе. Это же показали и международные философские конгрессы, где их представители участвовали на пленарных и секционных заседаниях и вступали в деловой спор с западными философами.

В эти же годы мы были свидетелями изменившегося характера споров между марксистами по сугубо философским проблемам. А дискуссий в этот период было немало: по проблеме предмета философии; по вопросам природы и специфики философского знания; по характеру диалектики природы, ее взаимоотношению с философскими вопросами естествознания; по так называемым общенаучным понятиям, критериям философских категорий; о системности философского знания; по проблеме идеального, по проблемам сознания, соотношению бессознательного и сознания,

по проблеме интуиции, ее возможных механизмах, формах; по проблеме соотношения информации и отражения; по проблемам детерминизма (особенно по причинности); по системному подходу и его отношению к диалектике как к методу и т. д.

Каждый из этих вопросов требует специального рассмотрения. Нужно лишь заметить, что все эти дисциплины, особенно к концу 80-х гг., постепенно изживали «непозволительные» (как сказал бы С. И. Поварнин) формы и методы дискуссий. Уходила в прошлое давящая на философов и философское творчество возможность применения к отдельным из них или тем более к группам философов системы обвинений партийно-политического характера.

## **ГЛАВА VII**

### **ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ**

В классической философии многообразие имеющихся философских концепций и подходов, что уже отмечалось, как бы увязывалось в единую рациональную схему, которая позволяла поддерживать это разнообразие внутри общего проблемного единства. Различие философских систем здесь соседствовало с общностью понимания целей и задач философии. В современной философии, напротив, на первый план выходят различия, общефилософский стержень разрушается, происходит выделение и локализация отдельных философских проблем, которые оформляются в самостоятельные направления. Причем если изначально генетическое родство с классикой еще не отрицается, что выражается в добавлении приставки «нео» к соответствующим концепциям (например, неокантианство, неогегельянство и т. д.), то затем этот разрыв постепенно становится самоценностью и каждое философское направление современности «кидает свой камень» в сторону классической философии.

Все это создает определенную сложность в понимании и изложении историко-философского материала, так как резко увеличивается само количество философских концепций и даже простое их перечисление чисто физически невозможно. Дабы выйти из этого положения, мы предложим такую классификацию современных тенденций в философии, которая основана на некоторой интерпретации современного историко-философского процесса. Смысловыми пунктами данного подхода выступают следующие.

Современная философия трактуется нами прежде всего как палитра попыток «окончательного» преодоления классической философии, суть которой мы изложили выше.

На особенности развития философии XX в. существенное влияние оказывают социокультурные процессы, в частности резко изменившийся статус науки в обществе и культуре в целом. Наука в виде своих как позитивных, так и негативных результатов буквально врывается на все уровни общественного бытия заставляя каждого человека вырабатывать свое собственное отношение к ней. Культура как бы «раскалывается» на тех, кто выступает за научно-технический прогресс, и на тех, кто против него. Причем в основании данных позиций находится не наука как таковая, а ее сложившийся в культуре образ.

В результате в современной культуре формируются две социокультурные ориентации, которые каждая со своей стороны специфически, по-разному осмысливают этот абсолютизированный образ науки, — сциентизм и антисциентизм.

**Сциентизм** проявляется как мировоззренческая установка на то, что научное знание есть наивысшая культурная ценность, с которой должны соизмерять свое содержание все иные формы духовного освоения бытия. Исторически идеалом для сциентизма (что выражено и в этимологии данного слова) выступают прежде всего наиболее развитые естественные и математические науки. В их лоно, как в прокрустово ложе, укладываются не только иные способы и методы получения знания, характерные, например, для гуманитарных наук, но и вообще любые достижения человеческого духа, претендующие на постижение истины.

Этой позиции противостоит **антисциентизм** — социокультурная ориентация, основанная на широкой критике науки и как социального института, и как формы постижения мира, рассматривающая ее как «демона, выпущенного из бутылки», угрожающего теперь существованию самой человеческой цивилизации. В качестве альтернативы науке, научному познанию, в некоторых случаях даже вообще рациональному взгляду на мир выдвигаются различного рода вненаучные или внерациональные (иррациональные) способы постижения бытия.

Явная взаимосвязь указанных ценностных ориентаций, базирующаяся на одинаковом представлении о сущности науки, переводит данную проблему в несколько иную плоскость. Оказывается, что сциентизм и антисциентизм являются своеобразными полярными, т. е. противоположными, но одновременно неразрывными сторонами современной культуры, пронизывающими все ее уровни — от обыденного сознания до форм различного рода теоретических рефлексий. Указанная неразрывность, внутрикультурная оппозиция позволяют говорить именно о дилемме «сциентизм — антисциентизм» как важнейшем признаке современной культуры, представляющем собой ее особый структурный уровень и являющемся своеобразным ключом для понимания тех новых проблем, которые в ней возникли.

Таким образом, внутрифилософские процессы распада классических схем философии на рубеже XIX—XX вв. происходили на фоне кардинальных изменений в культуре, которые позволяют нам определенным образом рассмотреть основные направления современной философии сквозь призму дилеммы сциентизма и антисциентизма.

*§ 1. Сциентизм (феноменология, позитивизм, прагматизм, постпозитивизм, критический рационализм)*

Сциентизм в философии возникает как реакция на натурфилософичность и абстрактность схем классической философии, которые, по мнению представителей данного умонастроения, не соответствуют действительному опыту, представляя собой лишь чистую рефлексивную спекуляцию конкретного мыслителя. Поэтому общим смысловым полем возникающих направлений становится критика систематического идеализма. Иногда она ведется в достаточно мягкой форме и выглядит как своеобразное дополнение классических философских систем, что отражается даже в названии этих направлений (неогегельянство, неокантианство), иногда она принимает жесткий характер, направленный на полное отбрасывание классических традиций в философии (позитивизм, неопозитивизм).

В центре критической философской рефлексии часто оказывается фигура И. Канта, философия которого подвергается интерпретации как бы с двух сторон — сциентизма и антисциентизма. И это не случайно, так как Кант «заготовил принципиальную платформу критики неумеренных претензий логической «Системы» на адекватное представление мира»<sup>1</sup>.

Так, например, в **марбургской школе неокантианства**, наиболее крупными представителями которой выступают Г. Коген (1842-1918), П.Наторп (1854-1924), Е. Кассирер (1874-1945), получают дальнейшее развитие антипсихологические установки кантовской философии. Философия трактуется здесь как рационально-теоретическая форма мышления, которая должна ориентироваться на то, чтобы выступать в качестве науки и отвечать соответствующим критериям научности. Соответственно наука для ее представителей — это высшая объективно-упорядочивающая форма человеческой культуры. Она как бы олицетворяет в себе разум как таковой, точнее, разум находит в науке свое истинное прибежище. Происходит абсолютизация разума, но в его восприятии через науку, т. е. отождествлении разумности, рациональности с научностью. Объявляется, что мышление выступает единственным критерием определения объекта (Г. Коген), хотя на самом деле речь идет лишь об одной его разновидности, т. е. научном мышлении. Поэтому логика развертывания научной мысли превращается в логику развития действительности. Соответственно

*Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К.* Западная философия XX века. М., 1998. С. 13.



философия как форма рационально-теоретического сознания должна строиться по образцу науки. Неокантианцы сциентистского направления все время подчеркивают, что именно они верным образом интерпретируют философию Канта, выполняя поставленные задачи рассматривать философию (метафизику) в качестве особой науки.

**Феноменология Гуссерля** (1859—1938) трудно поддается вписыванию в какую-то схему. Начав с философско-психологических установок («Философия арифметики»), он затем резко изменяет характер своего творчества [«Логические исследования» (в 2 т. 1900—1901)] и в русле идей неокантианства выступает за освобождение философии от психологизма. Философия должна быть построена как строгая наука.

Гуссерль ставит проблему обоснования наук о природе и истории, которые могут быть выработаны только в философии, выступающей строгой наукой о феноменах сознания. Соответственно для этого необходимо очистить образы сознания от эмпирического содержания. Способом такого очищения должна стать феноменологическая редукция, которая позволяет сознанию освободиться от смысла, навязываемого естественными науками. В результате можно выделить особое «чистое» образование, которое далее уже неразложимо и представляет собой «интенциональность», «направленность на предмет». Феноменология — это наука о чистом сознании.

В более поздний период творчества Гуссерль вновь возвращается к психологизму в философии, резко критикует сциентистские установки в философии. Это делает его творчество своеобразным культовым феноменом, на который ссылаются почти все представители современных философских концепций иррационалистического и антисциентистского типа (М. Хайдеггер, Н. Гартман, Х.-Г. Гадамер), включая и современный постмодернизм.

Основные его сочинения (кроме отмеченного двухтомника): «Философия как строгая наука» (1911), «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (кн. 1. 1913), «Картезианские медитации» (1931), «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1954), «Первая философия» (1956—1959).

Более жесткую позицию по отношению к классике занимает **позитивизм** (О. Конт, Дж. С. Милль), который также развивает традицию элиминации философии из разряда наук. **О. Конт** (1798—1857) исходит из идеи, которую схематично можно выразить следующим образом. Человеческий дух проходит в своем развитии как бы три стадии: 1) стадия религиозная, концептуальным объектом которой являются фиктивные образы теологии; 2) ста-

дия философская, которая оперирует метафизическими абстракциями; 3) стадия научная, которая опирается на позитивные знания (отсюда и сам термин «позитивизм»). Соответственно философия, если она хочет действительно иметь хоть какое-то отношение к научному познанию, должна отказаться «от исследования происхождения и назначения существующего мира и познания внутренних причин явлений и стремиться, правильно комбинируя рассуждения и наблюдения, к познанию действительных законов явлений... Объяснение явлений есть отныне только установление связей между различными явлениями и несколькими общими фактами, число которых уменьшается по мере прогресса науки»<sup>1</sup>. Философия в своем традиционном, умозрительном виде, по мнению позитивистов, не может больше претендовать на роль всеобщей методологии наук. Но поскольку такая всеобщая методология необходима, то она должна быть выработана на основании синтеза частнонаучных методологий и обобщена в особой «позитивной» науке.

Основная работа О. Конта — «Курс позитивной философии» (1830-1842).

В наибольшей степени *позитивистская позиция* становится популярной в *социологии*, не случайно ее основателем как науки часто называют именно О. Конта. Давая свою классификацию наук, он в ряду других наук, подобных физике или биологии, специально выделял социологию. Правда, сам термин был тогда не столь популярен, и Конт обозначает эту науку как «социальная физика». Это очень характерное обозначение, которое четко выражает сущность позитивистского подхода. Как для описания и предсказания в природе существует наука, опирающаяся на физические представления о мире, так и по отношению к обществу должна существовать своя собственная «физика», наука, исследующая закономерности общества.

Прагматизм, представленный Ч. Пирсом (1839—1914), Дж. Дьюи (1859—1952), У.Джемсом (1842-1910), - философское направление, исходящее из критики классической философии за ее абстрактность и оторванность от проблем конкретного человека и призывающее, напротив, заниматься вопросами, которые стоят перед человеком в различных жизненных ситуациях. Соответственно вся окружающая действительность отождествляется у них с опытом, а единственным критерием истины является достижение практического результата.

Философия в понимании прагматизма должна помогать человеку «двигаться в потоке опыта к каким-то поставленным целям. Поэтому одним из определений истины у Джемса была ее способность вести нас от одной части опыта к другой, более нам желательной, разумеется»<sup>1</sup>. Джемс был уверен в возможности улучшения человеческого мира, хотя и не смог предложить какие-либо варианты этого улучшения. Позиция Дьюи более глубока и конкретно практична. Он предлагает не просто опираться на имеющийся опыт, но реконструировать его. Одним из средств такой реконструкции могла выступить педагогика как конкретная программа изменения системы образования.

Общая установка зарождающегося направления неопозитивизма достаточно прозрачна и обоснованна. Поскольку любая наука — это прежде всего научная теория, а она, в свою очередь, представляет собой некоторую языковую систему, то проблема отличия науки от ненауки, научных высказываний от ненаучных может быть решена на лингвистическом уровне.

Соответственно в качестве эталона науки выступает та языковая система, которая относительно проста, логична и легко проверяема. Так, у Л. Витгенштейна (1889—1951) в качестве эталона науки выступает формальная логика, задающая общие критерии научности. При этом утверждается, что эмпирическое знание дано человеку в чувственном восприятии и познание здесь возможно с абсолютной достоверностью. Теоретическое же знание, в свою очередь, сводится к эмпирическому. Таким образом, функции науки можно свести к описанию явлений, а роль философии — к анализу языка научной теории. «Цель философии — логическое прояснение мыслей. Результат философии — не некоторое количество "философских представлений", но прояснение предложений»<sup>2</sup>.

По мнению Л. Витгенштейна, любое высказывание, имеющее смысл, должно быть сводимо к атомарным предложениям, которые, в свою очередь, являются лишь описаниями. Понятно, что философские (метафизические) высказывания свести к атомарным и эмпирически проверяемым предложениям нельзя, поэтому они, по мнению философа, должны быть отнесены к разряду псевдовысказываний, которые, в свою очередь, с позиции научного анализа лишены всякого значения, а значит, бессмысленны.

Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Западная философия XX века. М., 1998. С.44.

~ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 50.

Поскольку наука — это прежде всего научная теория, эмпирический уровень которой представляет собой систему фактических высказываний о реальном мире, то критерий научности имеет прежде всего эмпирический характер (подтверждаемость). Философия не может быть научной теорией, так как система ее высказываний не несет никакой фактической информации о мире и поэтому ее положения не могут быть подтверждены. Данный подход к демаркации философии и науки постепенно выкристаллизовывается в известный *принцип верификации*. Предложение считается научным, если оно верифицируемо, т. е. его следствия не противоречат базисному знанию, которое представляет собой совокупность протокольных предложений, достоверных описаний опытных данных. Если некоторые предложения нельзя верифицировать, то они не являются научными и должны быть изъяты из научной теории.

Однако последовательное проведение данного принципа ставит под сомнение научный статус не только таких дисциплин, как, например, история или психология, но и естественных наук, которые очень часто базируются на утверждениях, которые не проверяются (например, понятие эфира в ньютоновской физике). Предложенная модель оказывается очень узкой, так как заставляет отказаться от общих предложений науки, т. е. от ее законов, достоверность которых нельзя обосновать с помощью верификации. Поэтому полное ее проведение потенциально возможно лишь в искусственном языке, тогда как реальный научный язык, являющийся расширением естественного языка за счет внедрения в него соответствующей научной терминологии и широко использующий универсальные предложения, не позволяет провести верификацию научных законов.

Основные сочинения Л. Витгенштейна: «Логико-философский трактат» (1921; на русск. яз. — 1958, 1994), «Философские исследования» (1953; на русск. яз. — 1994), «О достоверности» (1969; на русск. яз. — 1994) и др. На русском языке изданы «Философские работы» (ч. I, II) (1994).

**Р. Карнап** (1891—1970), исследуя языковые структуры науки, пришел к выводу о том, что в них одновременно присутствуют два типа высказываний. Это, во-первых, высказывания, составляющие каркас научной системы, т. е. ее теоретическая часть. Высказывания здесь носят осмысленный характер. И во-вторых, общие высказывания, которые составляют неосмысленный блок знания, т. е. философские высказывания. Одновременно в языке науки присутствуют термины, которые несводимы к терминам наблюдения. Все это привело к тому, что неопозитивизм сам стал отказываться от жесткого проведения принципа верификации, «ослаб-

лять» его. В частности, было предложено считать предложение верифицируемым, если существует логическая возможность его проверки. На деле это означало расширение принципа верификации, так как проверке не подлежат лишь бессмысленные выражения. Затем вводится принцип физической возможности верификации и т. д.

Из сочинений, переведенных на русский язык, укажем «Значение и необходимость» (1947 (1959)), «Философские основания физики» (1966 (1971)).

Идею своеобразной «реабилитации» метафизики пытается осуществить **К. Поппер** (1902—1994).

Главные его труды: «Логика научного исследования» (1935), «Открытое общество и его враги» (1945; на русск. яз. — т. 1—2. 1992), «Нищета историзма» (1957), «Предположения и опровержения» (1963), «Логика и рост научного знания. Избр. работы» (1983), «Объективное знание» (1972; на русск. яз. - 2002).

С его именем связывают **постпозитивистское** направление в современной философии. Поппер подвергает критике неопозитивистский принцип верификации с общих философских позиций, ставя вопрос о природе рациональности в целом и механизмах развития научных знаний. С точки зрения Поппера, принцип верификации в качестве критерия для определения научности или ненаучности теории не выдерживает никакой критики и представляет собой искусственное построение, не имеющее отношения к проблеме установления истины.

Действительно, человек лишь объявляет истинным некоторое полученное им знание на основании им же выдуманных критериев. Таким образом, истина не столько выявляется человеком раз и навсегда (согласно каким-то критериям), сколько представляет собой некоторую цель, которая оправдывает сам смысл научного познания. Ученый стремится к истине, он должен быть уверен в ее достижении. Для этого конструируются различного рода критерии истинности, которые заведомо будут носить либо предметный, либо, напротив, самый общий характер. Принцип верификации и является одним из искусственно сконструированных критериев. Выполнить его несложно, так как наука вращается в выдуманном логическими позитивистами методологическом кругу, и мир оказывается «наполнен верификациями».

Поскольку, по мнению Поппера, философия и наука представляют собой совершенно различные образования, то и в качестве критерия их различения должен выступать принцип *фальсифицируемости* научных теорий. С философской позиции путь к истине в науке есть постоянное отбрасывание ложных (включая

и ставшие неистинными положения науки) знаний. Таким образом, научность теории определяется ее опровержимостью опытом, и если она принципиально недостижима или искусственно заблокирована, то данная теория вряд ли имеет отношение к науке.

Статусом научности обладает такая теория, класс потенциальных фальсификаторов которой не пуст, например теория относительности А. Эйнштейна. Соответственно чем больше класс потенциальных фальсификаторов, тем в большей степени теория фальсифицируема, т. е. тем в большей степени она несет истинную информацию о мире. И напротив, чем в меньшей степени фальсифицируема теория, тем в меньшей степени она говорит о реальности. В качестве примера последнего Поппер приводит философскую концепцию марксизма. Изначально эта концепция обладала признаками научности, так как ряд ее высказываний подвергался хотя бы возможности опровержения. Однако при обнаружении противоречащих фактов ее попытались «спасти», тем самым нарушив принцип фальсифицируемости путем объяснения противоречащих теории фактов в рамках новой, более широкой концепции (марксизм-ленинизм), что придало последней статус псевдонаучной теории<sup>1</sup>.

Итак, философия, по Попперу, конечно, не может быть научной, так как ее высказывания неопровержимы, но это вовсе не означает, в отличие от утверждений логицистов, что ее высказывания бессмысленны. Поэтому принцип фальсифицируемости лишь проводит «демаркацию» между философией и науками и вовсе не отбрасывает саму систему философских знаний как ненужную и бессмысленную. Более того, экзистенциальные высказывания, которыми оперирует философия и которые сами по себе, конечно, нефальсифицируемы, могут быть тем не менее фальсифицированы вместе с теорией, составной частью которой они являются. И тогда «экзистенциальное высказывание может в некоторых случаях увеличивать эмпирическое содержание всего контекста: оно может обогатить теорию, к которой принадлежит, и увеличить степень ее фальсифицируемости, или проверяемости. В этом случае теоретическая система, включающая данное экзистенциальное высказывание, должна рассматриваться как научная, а не как метафизическая»<sup>2</sup>.

Кроме этого, философия стимулирует научный прогресс. Метафизические идеи указывают направления и тенденции развития

*Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 96.

<sup>1</sup> Там же. С. 96.

науки. «От Фалеса до Эйнштейна, от античного атомизма до декартовских рассуждений о природе материи, от мыслей Гильберта и Ньютона, Лейбница и Бошковича по поводу природы сил до рассуждений Фарадея и Эйнштейна относительно полей сил — во всех этих случаях направление движения указывали метафизические идеи»<sup>1</sup>.

Необходимость философии связана также и с психологическими причинами. Ученый должен верить в свою творческую деятельность и в возможность постижения истины. Следовательно, он должен верить в те умозрительные построения, с которых начинается построение научной теории и которые могут быть «весьма неопределенными» и «не оправданными с точки зрения науки», носить «метафизический характер».

Таким образом, «реабилитация метафизики» К. Поппером условно имела место, но не в решении проблемы сущности философии, которая трактуется им в типично сциентистском духе. Предмет философии им резко ограничивается, в данном случае сводится к выполнению ею критической функции. Самое большое, на что способна философия, — это выступать умозрительной предпосылкой формирования научных идей. Поэтому, как отмечает М. Вартофский: «Поппер, в сущности, лишь модифицирует позитивизм, расширяя его представления о том, что считать осмысленным... Хотя Поппер и признает эвристическую и методологическую ценность метафизической традиции, он не может понять, почему она имеет эту ценность»<sup>2</sup>. Основное его достижение в этой области — это более широкое обоснование рациональности, позволяющее и философию рассматривать как вид рациональной деятельности и не сводить последнюю только к эмпирическим критериям.

Последнее дает своеобразный импульс современному философскому течению, которое можно обозначить как **критический рационализм**, основанный на критике классической модели научной рациональности как попытки выработки некоей «чистой» модели, верной для всех и во все времена. Рациональность, утверждают представители данного направления, определяется всем социокультурным контекстом, поэтому вместо абсолютного обоснования знаний необходимо предложить систему альтерна-

*Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 40.

*Вартофский М.* Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). М., 1978. С. 71.

тивных решений, локальных моделей объяснения. Рациональное объяснение того или иного явления в таком случае есть акт свободного выбора. Но при этом следует осознать, что такая тотальная же познавательная установка должна сопровождаться и тотальной критикой тех ошибок и заблуждений, которые сопровождают научное познание<sup>1</sup>.

Представители критического рационализма считают, что можно создать некую общую модель научного рационализма, с помощью которой можно осуществить демаркацию между научным и ненаучным знанием, объяснить историю науки и те проблемные ситуации, которые в ней возникают. Такая модель должна представлять собой не некое завершенное образование, а открытую систему, своеобразную поисковую программу. Научная рациональность, таким образом, должна выступать не как характеристика научных результатов «задним числом», а как некое направляющее начало научной деятельности. Таким образом, модель научной рациональности должна выполнять две функции: функцию чисто логическую, которая устанавливает соответствие рационального знания нормам логики, и функцию методологическую, соотносящую конкретный научный опыт и принятый идеал рациональности. В сциентистском духе в качестве идеала научной рациональности предлагается физико-математическая модель научной теории.

Поскольку общая модель научной рациональности должна быть создана на основе обобщения всех существующих научных теорий, то к этой задаче прежде всего и сводится специфика философии. «Собственной и, может быть, единственной задачей философии, которая последовательно ориентируется на науку, на исследование, является создание единого и всеохватывающего определения соотношения всех научных теорий и способов объяснений, при помощи которых частная теория исследования материи становилась бы универсальной теорией действительного»<sup>2</sup>. И соответственно сказанному выше главным методом построения подобной общей модели выступает опять же тотальная критика, с помощью которой осуществляются анализ различных подходов и отбрасывание ложных, неистинных. Поэтому сущностью философии, если она стремится быть научной или хотя бы приблизиться к данному идеалу, выступает критика. Философская деятельность есть по преимуществу деятельность критическая.

См.: *Albert H. Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vermunft. Tübingen, 1982. S. 9.*

*Fluchtlinien H. D. Philosophische Essays. Frankfurt a. M., 1982. S. 77.*



**Дж. Пасмор** утверждает, что в основе философии всегда лежит критика, но метод этой критики видоизменяется в зависимости от области исследования и специфики данного философского мышления. Поэтому, например, в основе философской критики Платона стоит диалектика. У Бергсона это интуиция, у Гуссерля — феноменологическое описание, у Витгенштейна — раскрытие бессмыслицы языковых выражений. Философ не имеет метода, характерного для всей философии, но, как отмечает Пасмор, «вправе использовать и использует любой тип критического обсуждения, обещающий прояснить вставшие перед ним проблемы». Но даже в этой области своего применения философия должна ограничивать свое участие в дискуссиях проблемами, которые по тем или иным причинам пока еще не поддаются конкретному научному решению. Именно последним объясняется так называемая «вечность» философской проблематики, которая обеспечивается, отмечает Дж. Пасмор, возможностью ничем не ограниченных рассуждений. Поэтому если философ берется за обсуждение научных дискуссий, то он не должен давать каких-то оценок, но должен заниматься лишь языковым описанием.

Цель философии, утверждает другой представитель данного направления — **Э. Тugendхат** (р. 1930), заключается в переосмыслении онтологических философских высказываний старой метафизики с помощью методов семантической формализации и прояснения семантической структуры философских понятий.

Его главные труды: «Понятие истины у Гуссерля и Хайдеггера» (1967), «Самосознание и самоопределение» (1979).

**П. Ф. Строусон** также в русле аналитической интерпретации философии видит ее задачу в прояснении сети разнообразных конкретных связей, в обращении с которыми мы, как существа, взаимодействующие с миром и друг с другом, можем обладать практическим мастерством, не имея их ясного теоретического понимания.

Таким образом, представители постпозитивизма, как и всей аналитической традиции, хотя и, по известному выражению К. Поппера, «реабilitируют метафизику», но значительно сужают область ее исследований, определяя ее прежде всего как критический анализ языка научных теорий. От философии в данных концепциях не остается ничего, кроме логики. Несмотря на достаточно большое временное расстояние их от позитивизма О. Конта, утверждавшего, что в основе философии лежат наблюдение и установление через него связи между явлениями, аналитическая традиция в гносеологическом плане представляет собой лишь мо-

дификацию данной установки, что приводит в конечном счете «к отрицательной исследовательской программе» (В. С. Швырев).

Выдвигаемые модели научной рациональности являются по существу идеализированными конструкциями, оторванными от реальной практики науки, которая опосредуется иными видами человеческой деятельности и творчества, влияя на них и испытывая их влияние на себе. Да и сами эти модели создаются в условиях определенного социокультурного конкретно-исторического контекста, а потому являются весьма относительными. Поэтому так же как невозможно ни от чего не зависящее «чистое мышление», невозможно выработать и эффективную и ни от чего не зависящую модель научной рациональности.

Сциентистская интерпретация философии присуща **структурализму**, прежде всего в его французском варианте<sup>1</sup>, хотя предлагаемая им программа в философском смысле шире, чем позитивистская или неопозитивистская. Цель философии, считают его представители, заключается в поисках общего основания для естественных и гуманитарных наук. В наибольшей степени их сближает использование пусть и разных, но языковых структур. Окружающий нас мир с этой точки зрения представляет собой как бы совокупность зашифрованных истин. Это мир символики. Таким образом, задача философии — это нахождение в культуре скрытых базовых структур, которые являются основой тех или иных явлений в мире. Но поскольку эти базовые структуры доходят до нас в виде особых знаковых систем, то их смыслы можно «расчистить» лингвистическими методами, выявив «чистые образы» сквозь многообразие окружающих нас языковых структур.

Философия, если она хочет относить себя к разряду наук, должна заниматься лингвистическим анализом. К науке (но не к научному познанию) могут приближаться лишь некоторые философские концепции, заполняя те области, в которых наука пока не развита. В этот момент философия отвечает научным критериям, так как стремится «объяснять бытие по отношению к нему самому, а не по отношению к моему "Я"»<sup>2</sup>. На развитой стадии наук философия не нужна, и конкретно-научные предметные объяснения лишают здесь философские умозрительные построения вся-

Одной из личностно-психологических причин этого является тот факт, что он исторически развивался в прямой полемике с французским экзистенциализмом. Леви-Стросс открыто дискутировал с Сартром, называя философию последнего метафизикой для беложвеек (см.: *Levi-Strauss C. Tristes tropiques*. Paris, 1969. P. 63).

<sup>1</sup>Там же.

кого смысла. Таким образом, степень научности философии зависит не от нее самой, а от того, насколько она используется в науках. В этом смысле научная философия, по мнению представителей сциентизма, возможна только как прикладная дисциплина, а не как самостоятельная наука.

*§ 2. Антисциентизм в современной западной философии  
(неокантианство, философия жизни, фрейдизм, экзистенциализм,  
персонализм)*

Общим философским источником антисциентистской интерпретации философии, как мы уже показали в начале данной главы, выступает кризис классической модели философии и своеобразный разрыв того единства рационально-теоретических и ценностных компонентов, которое было ее важнейшим признаком. Если сциентизм базируется на абсолютизации рационально-теоретических компонентов философского знания, то антисциентизм исходит из того, что важнейшим признаком философии является ее ценностный характер.

**Представители баденской школы неокантианства — В. Виндельбанд (1848-1915), Г. Риккерт (1863-1936).**

Основные сочинения Виндельбанда: «История древней философии» (1888), «История новой философии» (в 2 т., 1878—1880), «Прелюдии» (1884), «История и естествознание» (1894), «О свободе воли» (1904), «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия» (1909); главные труды Риккерта: «Предмет познания» (1892), «Границы естественно-научного образования понятий» (1896), «Науки о природе и науки о культуре» (1899), «Философия истории» (1904), «Основные проблемы философской методологии и антропологии» (1934).

Эти философы развивают трансцендентально-психологическое истолкование философии Канта, в котором особое внимание обращается на роль субъекта в процессе познания. В противовес теоретикам вышеизложенной марбургской школы они обращают внимание на то, что познание — это особый феномен, который, несмотря на всю его специфицированность, нельзя оторвать от культуры, в рамках которой он развивается. Поэтому наука не является особым доминирующим фактором культуры, а ее методы и принципы не могут рассматриваться в качестве абсолютного эталона для других форм познавательной деятельности. Более важными во взаимоотношении объекта и субъекта, по мнению представителей баденской школы, выступают системы ценностей, на которых основаны в том числе и гносеологические отношения человека с миром. Человек не может освободиться от своей изначальной субъективности, которая оказывает влияние на все богатство его взаимоотношений с миром и другими людьми.

Цель философии не может быть сведена к анализу только научного познания, она должна исследовать все системы ценностей, которые существуют в человеческой культуре. Такая установка дает, с одной стороны, начало выяснению специфики гуманитарного знания и его отличия от естественных и математических наук, а с другой стороны, импульс для анализа философии прежде всего как формы вненаучного, а позже и внерационального сознания.

Еще более остро эта проблема решается в различного рода иррационалистических концепциях типа бергсонизма или «философии жизни» с их ограничением разумного познания и абсолютизацией значения внерациональных (интуитивных, оценочных) факторов философского понимания бытия. Именно в этот исторический период возникает целая серия философских концепций, так или иначе развивающих антисциентистскую традицию, что характерно для творчества таких мыслителей, как А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Ницше, В. Дильтей, А. Бергсон и др.

А. Шопенгауэр и Ф. Ницше считаются родоначальниками «философии жизни».

**А. Шопенгауэр** (1788—1860) — немецкий философ, создатель системы, в основу которой положен волюнтаризм.

Главный труд его жизни — «Мир как воля и представление» (1819).

Онтология Шопенгауэра — это учение о воле как первооснове бытия, начале всего сущего. «Всю мою философию можно формулировать в одном выражении: мир — это самопознание воли». Шопенгауэр абсолютизирует волю, истолковывая ее как мировой процесс, проявление творческой стихийной силы — «воли к жизни», которая выступает не только в живых существах — людях и животных, но и в явлениях органической и неорганической природы. Кантовский мир, как «вещь в себе», и есть не что иное, как мировая воля. Воля — это «самая сердцевина, самое зерно всего частного, как и целого; она проявляется в каждой слепо действующей силе природы, но она же проявляется и в обдуманной деятельности человека: всякое различие между первой и последней касается только степени проявления, но не сущности того, что проявляется»<sup>1</sup>. Каждое проявление воли отличается от другого, она свободна от всех форм, беспричинна и неограниченна.

Шопенгауэр различал два мира: мир явлений, представлений, где царит причинность, и мир-волю, мир реальностей, свободный

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1900. Т. 1. С. 32—33.

от всех начал, форм и ограничений. Исследование различий между этими двумя мирами он и считал задачей философии.

Важной характеристикой философии Шопенгауэра является переоценка ценности разума, интеллекта, которые, по его убеждению, функционируют по указанию воли, являются ее продуктом. «Нервы, мозг... суть только выражение воли на этой ступени ее объективации». Человек прежде всего существо волящее, а затем уже мыслящее. Познание, по мнению Шопенгауэра, может быть двояким: отвлеченным, или рефлексивным, либо интуитивным, которому он отдавал пальму первенства, считая, что задача философии состоит не в познании явлений, а в проникновении в сущность вещей, которая иррациональна, а стало быть, может быть познана лишь иррациональной философской интуицией. Следует отметить, что Шопенгауэр считал философию искусством, а не наукой.

Этика Шопенгауэра глубоко пессимистична. Он всячески подчеркивал ущербность человека, а историю человечества считал медленным, но неизбежным процессом умирания смертельно раненного биологического вида. Страдание, трагизм, присущие жизни, человеку, неотвратимы. Максимально выраженное в человеке бессознательное стремление (воля к жизни), множество потребностей сталкиваются с реалиями повседневной жизни — эгоизмом, злобой и агрессивностью, глупостью, отсутствием перспективы и т. д. Воля не способна ни к какому полному удовлетворению, т. е. к счастью.

Главным этическим принципом, основой морали, Шопенгауэр считал чувство сострадания, которое наряду с эгоизмом составляет характер человека. Сострадание, в свою очередь, является основой главных добродетелей человека — справедливости и человеколюбия. В основе нравственности человека должны лежать аскетизм в личной жизни и альтруизм по отношению к другим людям. Шопенгауэр, проводя переоценку ценностей, подверг критике моральность материального прогресса общества, указав на высокую цену платы за этот прогресс. Он как бы обозначил предчувствие возникновения новой культуры. Считая общество системой эгоистических устремлений индивидов, Шопенгауэр считал правовое государство утопией и видел социально-политический идеал в «государстве-наморднике», сдерживающем индивидуальную агрессивность и предупреждающем всеобщее взаимное уничтожение. Шопенгауэр также считал, что преодолеть индивидуальную агрессивность способны избранные — гении, философы, люди искусства.

Философия Шопенгауэра не получила признания при его жизни. Однако, предвосхитив кризис цивилизации, своими идеями он дал толчок развитию «философии жизни», интуитивизма, экзистенциализма и др. А. Ф. Зотов так характеризует роль Шопенгауэра в развитии философии XIX в.: «При всей важности... перемен в понимании предмета философии и ее предназначения, а также в способах представления философских идей, в том, что и до сих пор принято называть "категориальным аппаратом" философии, он все-таки был скорее "разведчиком" новых путей и провозвестником последующих, весьма радикальных, преобразований в философском сознании -- настолько радикальных, что сами участники этого процесса характеризовали его не иначе как "коренной переворот"»<sup>1</sup>.

Основные сочинения Шопенгауэра (кроме книги «Мир как воля и представление»): «О четвероюм корне закона достаточного основания. Философское исследование» (1813), «О воле в природе» (1836), «Две основные проблемы этики» [книга, объединившая трактаты «О свободе человеческой воли» (1839) и «Об основании морали» (1840)], «Парерга и паралипомена» (1851).

**Ф. Ницше** (1844—1900) — немецкий философ и филолог, иррационалист. Его творчество отразило драматические противоречия переходного периода на рубеже XIX—XX столетий и дало толчок новой философско-культурной ориентации. Сам Ницше рассматривал свою философию не как научную систему, а как учение, как предвестие новой эпохи, «провозвестника молнии». Свои идеи о природе и бытии человека, о культуре и т. д. он излагал в основном в виде афоризмов, фрагментов, дифирамбов.

Творчество Ницше прошло как бы три этапа философской эволюции: 1) романтизм, когда он находился под сильным влиянием идей Шопенгауэра и творчества Вагнера; 2) позитивизм, когда он обратился к конкретным наукам — естествознанию, математике, истории и т. д.; 3) период зрелого ницшеанства, во время которого он сформулировал свои главные идеи. Сюда относится учение о переоценке, пересмотре всех моральных ценностей — добра, истины, справедливости, разума и т. д., на которых построена культура Запада, так как ценности этой культуры были сформированы в круге христианских понятий, «под знаком пренебрежения к миру посюстороннему и обесценивания жизни лишь как преддверия к другой, потусторонней жизни»<sup>2</sup>. Прямая задача Ницше — «подвергнуть новой и уничтожающей критике все прошлое

*Зотов А. Ф.* Современная западная философия. М., 2001. С. 35.

*Подорога В. А.* Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 95.

философии, дабы решительно и навсегда покончить со старыми ценностями и расчистить дорогу для нового творчества в этом направлении»<sup>1</sup>.

Ницше всячески принижал человека, подчеркивал биологическое начало в человеке, приоритет телесного над духовным, ущербность человеческой природы, называл его «неустановившимся животным» (человек есть «насквозь лживое, искусственное и близорукое животное»). Главной задачей своей философии Ницше считал утверждение верховных ценностей человека нового типа — сверхчеловека — автономной свободной личности, творца, обладающего инстинктивной жаждой жизни, «длинной волей», неустрашимостью, героизмом и т. п. — всем, что позволит сверхчеловеку придать истинный смысл жизни на Земле, уничтожить все лживое, болезненное. «Сверхчеловек — смысл Земли... Смотрите, я провозвестник молнии из тучи: но эта молния называется сверхчеловек»<sup>2</sup>. Такой человек, по мнению Ницше, должен быть создан путем совершенствования, строгого отбора и сознательного воспитания новой породы людей.

Вслед за Шопенгауэром Ницше утверждал в основе мира волю как движущую силу, но прежде всего волю к власти. Его лозунг — «Жизнь есть воля к власти», ей подчинено все существующее, в том числе и человеческое познание, ею определяются все формы человеческого поведения. Воля к власти распространяется и на живую и неживую природу, она отрицает законы, причинность, необходимость и т. д. Чистейшим символом воли к власти и является сверхчеловек.

Ницше отрицал равенство, был сторонником кастовости. Следует отметить оценку Ницше двух начал бытия, двух отношений к жизни — аполлоновское (гармоническое, рефлексивное) и дионисийское (стихийное, экстатическое). Последнее он считал неизмеримо выше первого. Это связано с отношением Ницше к разуму, науке, философии, культуре.

Ницше — иррационалист. Проблемы разума рассматриваются им как опасная, подменяющая истинную жизнь сила. Только искусство является воплощением и проявлением подлинной жизни, современная же культура с ее ориентацией на науку враждебна жизни, так как опирается на искусственный, все схематизирующий разум, глубоко чуждый инстинктивной в своей основе жизни. Именно в инстинкте выражен принцип всего сущего — воля

*Рачинский Г.А.*, Предисловие к книге Ф. Ницше «Воля к власти». М., 1994. С. VIII.

<sup>1</sup> *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 12, 15.

к власти. Культура также соизмеряется с принципами космической воли к жизни, воли к власти. О философии Ницше П. С. Гуревич<sup>1</sup> пишет: «Ницшеанская философия — это философия субъективности. Психологический мир индивида включает в себя потребность в идеологической подпорке... Итак, согласно трактовке Ницше все существующее, в том числе и человеческое познание, — разные формы обнаружения воли к власти». Сам Ницше философам будущего желает «отстать от дурного вкуса — желать единомыслия со многими»<sup>2</sup>.

Ницше оказал огромное влияние на философские течения XX в. Его идеи получили отклик, развитие или оценку в трудах О. Шпенглера, М. Хайдеггера, К. Г. Юнга, П. Рикера и мн. др.

Основные сочинения Ф. Ницше: «Несвоевременные размышления» (1873—1876), «Так говорил Заратустра» (1883—1885), «Человеческое, слишком человеческое» (1878—1880), «По ту сторону добра и зла» (1886), автобиография «Ессе Номо» (1888), «Сумерки идолов» (1889).

Одним из распространенных в западной философии направлений (близким к «философии жизни») является **фрейдизм** [по имени его основателя **З. Фрейда** (1856—1939)]. К его последователям относят К. Юнга, В. Райха, К. Хорни, Э. Фромма и др.

Основные труды З. Фрейда: «Толкование сновидений» (1913); «Тотем и табу» (1923); «Лекции по введению в психоанализ» (1923); «По ту сторону принципа удовольствия» (1922); «Психопатология обыденной жизни» (1926); «Недовольство культурой» (1930).

Он был сначала невропатологом, затем перешел на мировоззренческую проблематику, занимаясь к концу жизни преимущественно вопросами философии культуры. В результате поиска причин истерического паралича Фрейд как врач пришел к открытию большой роли бессознательного в его возникновении: таковыми оказались психические образования, названные им «комплексами». Он обнаружил немалое их количество: «эдипов комплекс», «комплекс Электры», «комплекс нарциссизма» и др. Им была разработана методика их изживания, т. е. устранения из сферы бессознательного и излечения больного. Саму технику обнаружения и преодоления комплексов он назвал психоанализом. Им была выработана целая система понятий, составивших основу его психоаналитического учения, в том числе понятия «либидо», «сублимация» и др.

Убедившись в практической эффективности своей методики и своего психоаналитического метода, он стал распространять

<sup>1</sup> Гуревич П. С. Философский словарь. М., 2001. С. 378.

<sup>2</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Т. 2. М., 1990. С. 326.



свои понятия на проблемы мировоззренческого характера, начиная с проблем психики человека и кончая проблемами общества и мироустройства. Так, решая вопрос о соотношении в психике человека бессознательной сферы и сознания, он отдавал приоритет бессознательному. Он считал, что «все душевные процессы по существу своему бессознательны».

В живой природе два рода действующих в ней сил: первая — «сексуальные влечения», вторая — «влечение к смерти». И хотя «сексуальное» (применительно к природе) понималось Фрейдом в широком смысле — как общая тенденция к сохранению жизни, все же не обошлось у него без психологизации природы, как, впрочем, и общества. Для Фрейда общество есть продукт взаимодействия многих факторов: 1) необходимости, исходящей от природы; 2) основных противоположных сил живого «эроса» и «танатоса»; 3) социальных влечений человека; 4) трудовой деятельности индивидов; 5) деятельности социальных институтов. Такая картина движущих сил социального развития сопоставима с теорией факторов. Однако у Фрейда факторы являются независимыми друг от друга лишь в некоторых ракурсах. Труд у него противостоит «прирожденная неприязнь людей к труду». В основе этой неприязни — бессознательное индивидов. Социальные влечения, по Фрейду, произошли от слияния эгоистических и эротических компонентов.

По мнению Фрейда, источник нравственности коренится в бессознательном. «Сублимация инстинктов является, — отмечает он, — наиболее бросающейся в глаза чертой культурного развития; именно благодаря ей становится возможной высшая психическая деятельность, научная, художественная или идеологическая»<sup>1</sup>. В другом месте он поясняет: «В эдиповом комплексе совпадает начало религии, нравственности, общественности и искусства в полном согласии с данными психоанализа, по которым этот комплекс составляет ядро всех неврозов»<sup>2</sup>.

Фрейд утверждал, что можно рассматривать целые народы, подобно тому как мы рассматриваем отдельного невротика. Источник войн между народами — в бессознательном индивида, источник государственности — тоже в бессознательном индивида. Фактически вся культура вырастает из комплекса Эдипа. Как видим, бессознательное (с его комплексом Эдипа, прежде всего) оказывается основанием и общества, и культуры. Он несколько пренебре-

*Freud S. Civilization and Its Discontents. N. Y. 1962. P. 44.*

*Фрейд З. Тотем и табу. М.-Пг., 1923. С. 165.*

жительно отзывался о философии, которую включал в идеологию и культуру, как умозрение, занимающееся «фабрикацией мировоззрений». И хотя он не отвергал полностью роли науки (и разума) в таком конструировании, все же ее подлинным основанием считал интуицию и бессознательное индивида.

Последователи З. Фрейда в ряде отношений отходили от его концепции (например, К. Юнг считал «комплексы» не индивидуально приобретенными, как З. Фрейд, а переданными индивиду исторически предшествовавшими поколениями). По-разному трактовался и состав бессознательной сферы психики человека (у некоторых из них главным было бессознательное влечение к агрессии). Однако всех представителей фрейдизма объединяет одно — выдвигание на первый план в объяснении мировоззренческих проблем бессознательного фактора: сознание, или рациональное, отодвигалось на второй план.

Не имея возможности подробно излагать философские взгляды всех представителей антисциентистской традиции, остановимся на тех, которые, с одной стороны, выражают ее в развернутом и последовательном виде, а с другой — наиболее распространены в наше время.

Классическим выражением антисциентизма в философии выступает **экзистенциализм**, который мы рассмотрим на примере творчества **М. Хайдеггера** (1889–1976) и **К. Ясперса** (1883–1969).

Главные труды Хайдеггера: «Основные проблемы феноменологии» (лекционные курсы) (1927), «Бытие и время» (1927), «Кант и проблема метафизики» (1929), «Время картины мира» (1938), «Слова Ницше "Бог мертв"» (1943), «Поворот» (1949), «Вопрос о технике» (1953), «Введение в метафизику» (1953).

Основные работы Ясперса: «Всеобщая психопатология» (1913), «Психология мировоззрений» (1919), «Разум и экзистенция» (1935), «Философия» (т. 1 — «Философская ориентация в мире», т. 2 — «Прояснение экзистенции», т. 3 — «Метафизика») (1931–1932), «Ницше» (1936), «Декарт и философия» (1937), «Экзистенциальная философия» (1938), «Об истине» (1947), «Философская вера» (1948), «Истоки истории и ее цель» (1949), «Введение в философию» (1950).

**М. Хайдеггер** напрямую полемизирует с представителями марбургской школы неокантианства. Сведения философии к гносеологии, отмечает он, приведет ее к уподоблению естественным наукам, и прежде всего математике. Марбуржцы неверно проинтерпретировали Канта, который, выдвигая положение о невозможности существования метафизики как науки, имел в виду ошибочность трактовки философии по образцу физики или математики и выдвигал программу ее построения как особой науки, которая должна заниматься критикой разума, метафизикой природы и метафизикой нравов.

В этом плане, отмечает М. Хайдеггер, кенигсбергский мыслитель оказался гораздо глубже его ближайших интерпретаторов. У него метафизика и философия — это не одно и то же, поэтому выводы относительно метафизики не распространяются на всю философию в целом. Связано это с тем, что область философского мышления принципиально отлична от научного. Во-первых, философия есть рефлексия (т. е. особое применение разума) к анализу самих наук, основанная на выявлении их гносеологических предпосылок и ограниченности. Уже в этом смысле философия является своеобразной метанаукой по отношению к другим, так как затрагивает вопросы предпосылок научного знания в целом. Во-вторых, философия хотя и опирается на знания, но не должна к ним сводиться. В противном случае мы получим «циклопическую ученость» (Кант) и не более.

Хайдеггер отмечает, что неокантианцы попытались рассмотреть Канта лишь как гносеолога. Однако даже в этой области он далеко выходит за рамки чистой гносеологии. Обосновывая возможность знания, Кант осуществляет это с более широких философских позиций, фактически давая этому онтологическое обоснование. «Введением проблемы трансценденции на место метафизики ставится не "теория познания", а онтология, рассмотренная в ее внутренней возможности»<sup>1</sup>.

Далее Хайдеггер дает иррационалистическую интерпретацию, пожалуй, самой рациональной части философии Канта, усматривая сущность философии в особом философском созерцании, которое является предпосылкой мышления. С помощью созерцания философ должен уловить особенности мира, т. е. сделать их предметом своего внутреннего размышления. Роль рассудка, говорит мыслитель, здесь, конечно, очень высока, но он не может быть оторван и от чувственности, так как и то и другое являются проявлением «сущностного единства», занимая внутри его лишь разные иерархические уровни. Именно Кант, считает Хайдеггер, расчистил место для современной философии, в качестве которой и выступает *экзистенциальная метафизика*.

Наука (научное познание), безусловно, является одной из форм постижения бытия, отмечает мыслитель, но она выражает собой лишь ограниченное по сравнению с философией знание, так как она не касается бытия в целом. Наука не может претендовать на «чистое» описание мира уже потому, что она, как и любая

*Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1973. S. 17.*

конструктивная деятельность разума, базируется на определенных ценностях и представляет собой прежде всего особую мировоззренческую ориентацию. В основе этой ориентации лежит очень сильная (и никак не обосновываемая) предпосылка о полном постижении мира с помощью конкретно-научных методик. Но ни о какой полноте постижения бытия здесь и речи быть не может, так как оно всегда предметно ограничено. Таким образом, наука — лишь одно из средств упорядочивания (конструирования, интерпретации) мира с позиции «опредмечивания сущего», т. е. накладывание на любой исследуемый объект системы упорядочивания, характерной для данной конкретной науки. В результате возникает нечто, которое вовсе не является выражением сущности явления как такового. «Именно для того, чтобы исследовать состояния бытия, были развиты методы наук, но они не приспособлены к тому, чтобы исследовать бытие этого сущего...»<sup>1</sup>

Хайдеггер указывает, что в философии существует область, связанная с разработкой общей онтологической картины мира, которая лежит в основе конкретных наук, является наукой сама по себе. Науки описывают как бы локальные картины мира по сравнению с общефилософским представлением его в целом. Полная картина может быть представлена лишь в философии.

В поздних работах Хайдеггер под воздействием негативных последствий научно-технического прогресса занимает еще более жесткую позицию по отношению к научному познанию, отходя от поисков того общего, что есть между философией и наукой, проводя резкую дивергенцию между ними, утверждая, что наука все более отчуждается от философии и культуры. Он характеризует науку как «вычисляющее мышление», которое является принципиально односторонним, основанным на узких и прагматичных задачах. Сущность многих областей знания и феноменов жизнедеятельности людей (история, искусство, поэзия, язык, Бог) не поддается жесткому опредмечиванию и поэтому недоступна науке. Именно в этом плане можно сказать, делает вывод мыслитель, что наука вообще не мыслит. «От науки в мышление нет мостов, возможен лишь прыжок. А он переносит нас не только на другую сторону, но и в другую истинность»<sup>2</sup>.

Попытки науки претендовать на всестороннее исследование, а это одна из целей науки, реализующиеся в ее экстремизме как

*Heidegger M. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M. Bd. 25. S. 35.*

<sup>2</sup> *Heidegger M. Was heißt Denken? Tübingen, 1954. S. 134.*

желании сделать своим объектом все что угодно, на самом деле представляют собой лишь суммативную всесторонность, достигаемую за счет накопления количества исследуемых явлений, которое не позволяет раскрыть в процессе познания сущностную всесторонность бытия. Именно установка познать «что угодно и насколько угодно» и достижение действительной беспредельности в ее реализации выдают ограниченность науки, не позволяющую ей познать бытие как таковое. Бытие средствами науки познать нельзя, им лишь можно овладеть с помощью философии, которая и представляет собой истинное мышление. Философия мыслит о смысле, который делает вещь именно таковой, какая она есть. Истина бытия не связана с ее практическим использованием, как это осуществляется в науках. Цель наук — овладение миром, но не понимание смысла. Философия не стремится овладеть бытием, а направлена на постижение его смыслов.

Антисциентистская позиция характерна и для другого великого немецкого философа — **Карла Ясперса**.

Исходя из того что и наука, и философия как формы сознания основаны на определенных ценностных системах, философ утверждает, что они абсолютно несовместимы; философское мышление по своему смыслу радикально отличается от научного. В науке в качестве высшей выступает познавательная ценность, тогда как в философии установка на обязательное достижение истины отступает на второй план. Именно поэтому философия принципиально не должна строиться по образцу каких-либо наук, являясь совершенно иным способом постижения бытия. Примером последнего служит тот факт, пишет Ясперс, что логическое доказательство, признаваемое сциентистски настроенными мыслителями своеобразным эталоном доказательства, оказывается недостаточным в философии; более того, те формы рассуждения, которые в логике считаются ошибочными, а именно «противоречия, круг, тавтология... выступают как признаки различия между философским и научным мышлением»<sup>1</sup>. Если в науках мышление является лишь средством овладения знаниями и с их помощью предметным миром, то философия есть мышление в чистом виде — самомышление, которое реализуется через внутреннюю деятельность человека.

Философия не ставит перед собой задачу предметного овладения миром. Она ближе стоит к искусству. Философ создает уникальные произведения, являющиеся результатом его собственного

<sup>1</sup> *Jaspers K. Die grofien Philosophen!*. Bd. 1. Munchen, 1957. S. 450.

творчества. Соответственно философия — глубоко непрacticalная форма духовного освоения бытия. «Если науки в своих областях получили убедительно достоверные и общепризнанные знания, то философия не добилась этого, несмотря на свои старания в течение тысячелетий»<sup>1</sup>. Таким образом, в философии отсутствует критерий общезначимости результатов, так как в ней нет единой системы методов. Поэтому наука развивается линейно-прогрессивно, постоянно накапливая знания о предметной области. Последняя по времени научная теория одновременно выступает и как наиболее истинная. В философии данная направленность и линейность отсутствуют. Философа могут интересовать проблемы, поставленные тысячи лет назад. Устремленность науки в будущее порождает такую ее особенность, как нацеленность на абсолютное познание мира. Это центральная ценностная установка ученых. Философы же начиная с Сократа ставили эту возможность под сомнение, выдвигая для этого весомые аргументы. Сциентистская мировоззренческая установка является важной предпосылкой научной деятельности, однако нельзя ее распространять на познание бытия в целом, так как это порождает своеобразное суеверие, что нашему рассудку доступна вся истина и действительность мира. Претензии науки беспредельны, там, где философ задумывается, ученый осуществляет. Последующая оценка этого действия, однако, может оказаться весьма негативной со стороны как самой науки, так и общества, вынужденного потом преодолевать «работу, сделанную за дьявола». В результате, занимая в каком-то смысле лидирующее положение в рамках общечеловеческой культуры, беря на себя несвойственные ей функции по выработке жизненных ориентиров для человека и человечества, наука в конечном счете не может дать никаких целей для жизни. Она не выставляет ни одной общезначимой ценности.

Таким образом, философия не имеет целью познать нечто как конечное, т. е. окончательно и навсегда. В философии более важной выступает цель личной удостоверенности в проблеме, в той или иной ситуации, в личном желании человека поразмышлять над ней. Наука всегда направлена на предмет. Это ее стихия, и ей нет здесь равных. Стихия философии — это бытие и место человека в нем, и здесь наука бессильна. Это не значит, что необходимо отказаться от наук, нет, более того, философия должна опираться на них, но всегда осознавая их принципиальную ограниченность. Философия нацелена на поиск и реализует, как всегда, незавер-

шенный процесс. Особенностью философии является также и отсутствие необходимости доказывать свою правоту для другого. Если науки борются за истину, то философия открывается лишь тому, кто этого хочет сам, она безразлична к числу ее слушающих и понимающих, будь в качестве таковых один или миллионы людей.

Предметом философии выступает не знание о бытии, а сам факт мышления о нем. Поэтому становление философствующего проходит ряд этапов. Сначала человек должен осознать свою «заброшенность» в предметный мир с его реалиями и перспективами, с его практичностью и материальностью. Человек должен считаться с этим миром, ориентироваться в нем. Затем должна быть осознана конечность предметного мира и недостаточность рационально-теоретического его познания. Именно в этот момент происходит «прояснение» экзистенции и становление человека как самоосознающего существа. Бытие осознается пока смутно, но оно уже понимается как более богатое, чем предметный мир, в котором существуют люди. Человек как бы ощущает, что существует мир надпредметный. В человеке «просыпается философ», который начинает приобщаться к тайнам надпредметного мира, расшифровывая смысл и значение его шифров. Ведущая роль при этом принадлежит не рассудку, а фантазии, интерпретации символов надпредметного мира.

Человек чувствует свою слабость и бессилие перед объективными и необходимыми законами природы и общества, и одновременно он чувствует свою зависимость от случайности, которая все время ставит его в разные жизненные ситуации. Причем сменяемость таких ситуаций бесконечна, и одних только знаний оказывается слишком мало для их преодоления. Более того, люди могут оказаться в особых ситуациях, где они в наибольшей степени проявляются как личности, в ситуациях, «из которых мы не можем выйти, изменить которые мы не в силах». Это этап преодоления «пограничных ситуаций», наиболее важный для самосознания человека. Осознание их является главным источником философии, пишет К. Ясперс. В обыденной жизни человек «забывает», например, что он смертен и что его жизнь конечна, что он может быть виновным и нести внутреннюю ответственность за свои поступки. Человек легко выходит из перипетий обыденной жизни, отбрасывая такого рода размышления в сторону. Лишь в пограничной ситуации, когда вопрос его существования ставится в наиболее радикальной форме, человек становится самим собой, вынужден прямо выбирать между добром и злом, жизнью и смертью, верой

и разумом и т. д. Наука же — это своеобразная попытка людей обезопасить себя перед необходимостью отвечать на подобного рода вопросы за счет освоения предметного мира, овладения им.

Возникает вопрос: а для чего тогда существует философия, ведь с ее рационалистической установкой она не может дать надежду, подобно вере? Философия, отвечает на этот вопрос мыслитель, «является преодолением мира, аналогом спасения»<sup>1</sup>.

Это интеллектуальное спасение, спасение внутри размышлений, внутри рефлексии над предельными основаниями бытия. Философия — это аналог веры, но на интеллектуальном уровне, некий синтез веры и убеждения. Вера дает надежду, философия — осознание ее, выступая в виде концептуального коммуникационного каркаса веры. Это высший этап трансцендентной философии.

В русле классического антисциентизма решается проблема специфики философии в современном **персонализме**. Его представители также исходят из противопоставления рациональному подходу к постижению мира иррационализма, рассматривая его как реакцию «на недостатки определенной формы рациональности». Лишь новое понимание рациональности и ее синтез с верой составляют сущность философии в персоналистском понимании. Поэтому «персонализм есть не что иное, как рациональная вера»<sup>2</sup>.

Соответственно с таких позиций философия противопоставляет науке как нечто нерациональное рациональному, а философское мышление — научному. «Наука есть утверждение или отрицание, философия есть вопрошание»<sup>3</sup>. Поскольку философия принципиально расходится с научным познанием, она не может претендовать на какое-либо отражение действительности и не связана с поиском объективной истины. Философия вообще не нацелена на результат, а в силу этого и своей непрактичности, связанной с удаленностью от реального мира, она не может ничего создать в предметном мире. Философия не овладевает истиной, не познает мир, а является внутренним творчеством субъекта.

Философию нельзя строить как строгую рациональную систему, тем более по образу какой-либо науки, как чаще всего это происходит, так как в этом случае все ее богатство сводится к узким критериям выбранной науки. Она противостоит науке, как

*Jaspers K.* Einführung in die Philosophen. München, 1971. S. 19.

*Lacroix J.* Le personalisme comme anti-ideologie. Paris, 1972. P. 160—161.

*Lacroix J.* La philosophic: sa nature et son enseignement // La pencee. 1980. P. 213—214. S. 50.



категория субъективного противостоит категории объективного. Однако, оговаривается Лакруа, субъективность в философии — это не психофизиологическая субъективность, а некая универсальная субъективность, когда субъект в результате личной рефлексии познает универсальные закономерности бытия. Субъективен сам метод, но не то, что получается в его результате. Философия не познает, но знает.

Один из любимых тезисов, так или иначе варьируемый в антициентизме, связан с утверждением о том, что философия — это не теория, а особый мыслительный процесс. Современный немецкий философ **И. Шмуккер-Гартман**, развивая данный тезис, строит своеобразную философскую концепцию, которую он обозначает как «**дидактика философии**».

Тезисы, из которых он исходит, нам уже знакомы. Философия и наука — это антиподы. Наука — это теория. Философия — акт мышления. Поэтому науку мы можем усвоить путем определенной методики, связанной с запоминанием. В философии все обстоит по-другому. Способность к философии присутствует в каждом человеке, и обучение философии поэтому есть умение раскрыть ее в конкретной личности. В этом заключается талант философа как наставника. Было бы желательно, пишет немецкий мыслитель, вообще отказаться от употребления термина «философия», так как в этом случае чаще всего под ней понимается признание какой-то одной концепции в качестве эталонной. Иногда же обучение философии подменяется кратким изложением концепций, которые были в ее истории. В итоге такого обучения человек не столько раскрывает себя, сколько относительно полно усваивает какую-то одну концепцию или же получает поверхностное представление о многих из них.

Философию надо понимать именно как «дидактику философии», в которой на первый план выступает сам процесс обучения и самообучения особой культуре мышления. Причем исходным пунктом обучения философии должно стать осознание человеком того факта, что он является особой частью бытия, его элементом. Обучение философии должно начинаться с выявления степени этой самоосознанности, которая «обусловлена его личным горизонтом и поэтому неточно измерима». Человека необходимо научить ориентироваться в мире, показав ему, что общепринятая ориентация (на уровне обыденного сознания) является во многом лишь случайной. Человек к ней, конечно, не безразличен, так как она также связана с осознанием бытия, но бытия на самых его примитивных уровнях, тогда как философское мышление приводит к познанию наиболее сложных структур.

Понимание слитности человека с бытием позволяет осознать тот факт, что наука направлена на разрыв этого единства мира и человека, ввергая его самого и сообщества людей, реализующиеся в современных государствах, в царство антигуманности и борьбы с природой. Стройность и точность научного мышления, выражающиеся в системе развитых теорий, когда каждая из последующих является более истинной по отношению к предшествующей, на самом деле весьма условны и связаны с сужением предметной области. В философии, собственно говоря, нельзя создать концепции такого рода, так как она не может найти ничего нового, а лишь пытается выявить то, что лежит в сознании человека<sup>1</sup>. Наука, делает вывод Шмуккер-Гартман, основанная на вере в рациональное, разрушает мир, а философия ведет к надрациональному постижению бытия, сливая познание, сознание и веру в единую гармонию.

*§ 3. Коммунологические тенденции в современной западной философии (между герменевтикой и постмодернизмом)*

Словосочетание «коммунологические тенденции», вынесенное в название главы, было введено в нашу философию Ю. К. Мельвилем (1983), который обозначил этим определенную стадию эволюции современной философии внутри антропологической парадигмы, когда на первый план выходит понимание философии как феномена, тесно связанного со сферой человеческого общения.

Тенденция коммуникации (общения) как примата внутри философского диалога действительно выступает важнейшим признаком современной (и не только западной) философии. Ясперс пишет о «философской коммуникации», Гадамер говорит о необходимости вести философский диалог, Лотман и Лихачев развивают в нашей философии и языкознании идею «диалога культур», которая стала сегодня методическим принципом философии культуры. Эта тенденция во многом характерна и для вышеизложенных концепций, точнее говоря, является определенным преодолением «упрощенного» сциентизма и антисциентизма.

Она уже в явном виде заметна в постпозитивизме К. Поппера, который ставит проблему социокультурного обоснования науки и отмечает, что истину нельзя определить исходя только из самой науки. В этом же направлении развивается концепция Т. Куна, Лакатоса, П. Фейерабенда и др. С другой стороны, оказывается, что антисциентистская позиция экзистенциализма так же недос-

*Schmucker-Hartmann J. Grundzüge einer Didaktik der Philosophie Bonn, 1980. S. 19.*

таточно, так как сводит все проблемы лишь к внутреннему миру человека. А последний является еще и частью бытия, социума. Подвергаются критике идеи классического структурализма, пытающегося найти некие определяющие структуры всей человеческой культуры. Наконец, своеобразным синтезом этих идей становится современная герменевтика, которая «признала единственно доступным и единственно ценным миром мир человеческого общения. Внутри его возникает мир культуры, мир ценностей и смыслов, основу которых составляет язык»<sup>1</sup>.

В рамках философского сообщества возникает продолжающаяся до сих пор дискуссия о научной рациональности, переосмысляющая соотношение таких феноменов культуры, как миф и наука. Наконец, еще более расширяют коммуникативное поле философии постструктурализм и постмодернизм, предметом интересов которых становятся любого рода явления и предметы как феномены культуры. В этом случае философия вступает в коммуникацию со всеми видами гуманитарного познания, сливается с ними.

Таким образом, несколько интерпретируя понятие «коммунологические тенденции», мы будем понимать под этим современную стадию развития философии, когда плюралистичность ее различных концепций достигает наивысшего подъема и на едином проблемном поле возникают самые разнообразные варианты решения конкретных философских проблем, заставляя философов вступать в диалог, а не отворачиваться друг от друга в силу разности принципов, методов и подходов. Естественно, что рассмотреть все это разнообразие не представляется возможным, поэтому мы наметим лишь основные пункты такого диалога.

Одна из проблем, которая стоит сегодня в центре философских дискуссий, — это *проблема научной рациональности и рациональности в целом*.

В этом плане наиболее любопытным представляется рассмотрение взглядов **П. Фейерабенда** (1924—1994).

Основные его труды: «Против методологического принуждения» (1975), «Избранные труды по методологии науки» (т. I—II) (1978—1981).

Фигура данного мыслителя интересна, так как его творчество изначально реализуется в рамках постпозитивистской традиции, которую обычно относят к сциентизму. Это отражает эволюцию данного направления, многие представители которого отказываются от позиции жесткого сциентизма и начинают исследовать

<sup>1</sup> См.: Пути буржуазной философии XX века. М., 1983. С. 187—203.

науку, проблему критериев научности в более широком социокультурном контексте. А это, в свою очередь, почти с необходимостью приводит исследователей вообще к отказу от сциентистской интерпретации науки, научной рациональности и т. д.

Фейерабенд критикует науку «изнутри», показывая относительность ее претензий выступать единственной формой познания. Опираясь на обширный материал по истории науки, он показывает, что в основе принятых научных стандартов и норм часто лежат нерациональные компоненты. Фундамент науки, отмечает он, весьма непрочен, и построенное на его основе здание шатается. Мы начинаем задавать себе следующие вопросы: «В чем *ценность* науки? Действительно ли она лучше, чем космология хопи, наука и философия Аристотеля, учение *дао*? Или наука — один из многих мифов, возникший при определенных исторических условиях?»<sup>1</sup>

Сегодняшние представления о науке во многом связаны с ее лидирующим положением в современной цивилизации. Это порождает у ее приверженцев своеобразный научно-теоретический фанатизм, основанный на отрицании других форм духовного постижения бытия. Соответственно философия с такой сциентистской позиции связывается лишь с узким спектром рационалистического отношения к миру. Такие философы, пишет Фейерабенд, занимаются апологетикой узкого стандарта рациональности как якобы наиболее истинного подхода к миру, считая совершенно само собой разумеющимся, что каждая традиция должна подчиняться структурным принципам созданных ими абстрактных зданий. «Сами вещи» говорят после того, как их сделали вещами философы. И эти вещи философов стали масштабом разумной речи и нравственного поведения.

На самом деле, как показывает реальная история науки, продолжает Фейерабенд, чисто рационального отношения к миру в ней никогда не было и быть не может. Это происходит хотя бы из природы научного открытия, направленного всегда на постижение нового, неизвестного. Излишняя рациональность (основанная на системе принятых научным сообществом стереотипов) способна здесь лишь помешать. Ученый выдвигает гипотезы, ломая старые принципы и стереотипы в объяснении явлений, и не всегда может следовать модели жесткой рациональности, как этого требуют, например, неопозитивисты.

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 126-127.

Таким образом, принимаемые научным сообществом критерии рациональности (научности) срабатывают эффективно лишь задним числом, когда достигнут результат. Это не рациональный путь достижения истины, а его рациональная интерпретация. Любые формально-логические требования к чистоте теории (непротиворечивость, полнота, независимость и т. д.) так и остаются идеальными конструкциями и никогда не срабатывают полностью, и ученый не может их полностью осуществить. «Иначе говоря, есть практическая логика, которой пользуются ученые и которая еще не существует в эксплицитной форме (кроме, может быть, некоторых частей гегелевской логики, у Энгельса в диалектическом материализме), и эта логика делает возможными открытия при помощи систем, обладающих противоречиями»<sup>1</sup>.

Наука, отмечает Фейерабенд, близка по многим своим параметрам к мифологии. Это современный миф, или, точнее, миф современной культуры.

Прежде всего, чисто мифологическим является *принцип*, заключающийся в *следовании ученых принятым правилам и стандартам*. Аналогично этому миф также всегда жестко запрограммирован. «Обоснование мифа науки» осуществляется точно так же, не посредством рациональных аргументов, а на основе веры в нее, так как современная наука *подавляет* своих оппонентов, а не *убеждает* их, наука действует с помощью силы, а не с помощью аргументов.

Структура научной теории также близка к мифу. Так, в обоих образованиях можно выделить некую *центральную идею*, которая не подлежит разрушению при их изменении. В мифологическом сознании имеется система основополагающих положений — это система запретов, табу. В научной теории мы называем это фундаментальными основаниями концепции. Научное сообщество создает механизм их защиты, который очень напоминает, отмечает П. Фейерабенд, защитную «табу-реакцию». «Как мы уже видели, фундаментальные верования защищаются с помощью этой реакции, а также с помощью вторичных усовершенствований, и все то, что не охватывается обоснованной категориальной системой или считается несовместимым с ней, либо рассматривается как нечто совершенно неприемлемое, либо — что бывает чаще — *просто объявляется несуществующим*. Наука не готова сделать теоретический плюрализм основанием научного исследования»<sup>2</sup>. Без такого

*Feyerabend P.* Eine Lanze für Aristoteles // Fortschritt und Rationalist der Wissenschaft. Tübingen, 1980. S. 178.

*Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 454.

«твердокаменного догматизма» наука не смогла бы осуществить своих претензий на познание истины, которая в каждой науке объявляется единственной и действительно является таковой, но в узких предметных рамках. Это ее важнейшее свойство, позволяющее сохранять знания в виде системы концептуальных теорий.

Весьма спорен аргумент о большей *точности и логичности* научных теорий по сравнению с другими формами отражения мира. Дело в том, что эти строгость и точность, так же как и критерии рациональности в целом, появляются лишь задним числом, когда открытия совершены и теория создана. Но даже в этом случае реальные научные теории мало согласуются «со строгими предписаниями логики или чистой математики, и попытка подчинить им науку лишила бы ее той гибкости, без которой прогресс невозможен»<sup>1</sup>.

Итак, делает вывод П. Фейерабенд, и наука, и философия опосредованы всем социокультурным фоном и не являются проявлением только разума. Они несут в себе столь же много элементов нерационального, как такие феномены, как миф или религия.

Зеркальным отражением этих установок в современном анти-сциентизме выступают концепции, которые, напротив, пытаются обосновать тезис, что миф содержит в себе столь много рационального, что трудно отличим от науки. Эту установку можно обозначить как путь «от мифа к науке», когда в отличие от показа нерациональности такого рационального образования, как наука, предпринимается попытка показать, что одно из нерациональных образований (миф) не менее рационально.

В современной философии обращение к мифу в рамках обсуждаемой нами проблематики реализуется в постановке проблемы рациональной интерпретации сущности иррационального. Утверждается, в частности, что основным заблуждением сциентистского подхода является отнесение к иррациональному всего того, что остается за рамками сегодняшнего стандарта рационального. Однако трактовать иррациональное лишь как некое вместилище для остатков бытия, которые не освоены рациональными методами, представляется значительным упрощением. Бытие едино, в нем самом нет двух противостоящих друг другу сфер: рациональной и иррациональной. Они являются характеристиками одного и того же образования и неизбежно взаимопроникают друг в друга.

Попытки чисто рационального объяснения бытия и форм его сознания приводят к парадоксальному результату. Поскольку' все-

гда имеется предел рациональному познанию, то тем самым признается реальное наличие нерациональной сферы, хотя бы в виде непознанного или пока не познанного. И сфера эта столь велика по сравнению с познанным, что скорее правильнее было бы признать, что мир иррационален по существу и имеются лишь островки рационального. Есть иной путь: попытаться воссоединить вне-рациональные (и как частный случай — иррациональные) и рациональные формы сознания бытия. И наиболее приемлемым образованием для этого выступает миф.

**К. Хюбнер** доводит эти идеи до логического конца и утверждает, что *степень рациональности мифа и науки одинакова*, так как нет никакого иного обоснования рациональности, как только через внутреннее содержание каждого из образований, т. е. из самих себя.

Проявляется это в *общей модели объяснения, основанной на чистом и предпосылочном опыте*. Чистый опыт (или в науке — эмпирический опыт) основан на принципе интерсубъективности. А предпосылочное знание и в мифе, и в науке основано на онтологии, является продуктом социокультурных обстоятельств. В этом смысле оно относительно. «Следовательно, различие между научным и мифическим опытом лежит исключительно в области содержания. Рациональная структура объяснения и интерсубъективного обоснования при этом никак не затрагивается»<sup>1</sup>.

Таким образом, миф и наука — это две равноправные формы постижения мира. Их содержание нельзя сравнивать по основанию, взятому из них самих. Поэтому они имеют собственное содержание, развивающееся на собственной же логике и собственных приемах и методах обоснования. Их нельзя поставить в одинаковые семантические условия. *Мифологический и научный опыт, мифологический и научный разум являются в известном смысле неизмеримыми*.

Миф не может быть охарактеризован как нечто только иррациональное, и соотношение между ним и наукой — это не полярность иррационального и рационального. Это два разных способа постижения бытия, не противостоящих, но дополняющих друг друга. И то и другое образование несет в себе элементы как рационального, так и нерационального. Лидирующее положение науки в современном обществе не является основанием для того, чтобы отрицать другие формы духовного освоения бытия, такие, как

<sup>1</sup> Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 264.

миф, религия, искусство и прочие, и подгонять под узкие критерии научности предмет философии.

Важнейшей формой реализации философского знания выступают тексты, совокупность которых составляет общее проблемное поле философии. Текст представляет собой многослойное образование, которое содержит в себе множество смыслов, и одна из задач философии заключается как раз в поиске этих смыслов. В истории философии сформировалось направление, которое ставит одной из своих задач истолкование текста, — **герменевтика**. Само направление имеет очень длительную историю, уходя корнями в античность и особенно в Средневековье<sup>1</sup>. Кроме того, герменевтика выступает еще и в качестве особой методологической программы гуманитарных наук, так как в последних текст занимает особое место, являясь также формой реализации данного вида познания бытия.

У истоков герменевтической традиции в философии стоят такие фигуры, как **И. М. Хладениус** (1710—1759), **В. Гумбольдт** (1767—1835), **Ф. Шлейермахер** (1768—1834), которые сформировали общетеоретические представления о герменевтике.

В современной западной философии эту линию продолжает **В. Дильтей** (1833-1911).

Основные его труды: «Введение в науку о духе. Критика исторического разума» (1883), «Описательная психология» (1894), «Возникновение герменевтики» (1900).

Он расширяет понятие герменевтики до ее понимания как особой философской дисциплины, выступающей своеобразной методологией наук о духе. Однако в отличие от предшествующих авторов, он занимает не чисто объективистско-рационалистическую позицию, а пытается объединить в этой науке психологические и объективные методы.

Духовная культура, по его мнению, представляет собой целостное образование, в которое включаются как знания о внешнем мире, так и внутренние переживания этого мира субъектом. Соответственно внешний мир постигается человеком на основе естественно-научной методики. А внутренний мир, зафиксированный в текстах (культура прошлого), требует своей особой интерпретации, в качестве которой и выступает герменевтика. Два вида понимания отражают два имеющихся комплекса наук: науки о духе и науки о природе. Это разделение, конечно, весьма условно и представляет собой лишь разные сконструированные разумом

См. более подробно: *Кузнецов В. Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.



предметные области. Однако такое разделение позволяет различать специфику природных и духовных объектов.

В частности, объектом любых наук о духе выступает текст, поэтому здесь в наибольшей степени используются методы интерпретации и истолкования текстов, целью которых является понимание. «Понимание и истолкование — это метод, используемый науками о духе. Все функции объединяются в понимании. Понимание и истолкование содержат в себе все истины наук о духе. Понимание в каждой точке открывает определенный мир»<sup>1</sup>.

Поскольку Дильтей как философ сформировался в рамках классической традиции, то он пытается построить методiku понимания по аналогии с методами познания иных наук. Так как любая рациональная деятельность реализуется в логических формах мышления, то он пытается построить некую особую логику для исследования наук о духе. Однако эта в целом сциентистская установка дополняется им обоснованием необходимости учета в исследовании наук о духе проблемы бессознательности как одного из важнейших факторов гуманитарной реальности (что и становится позже предметом особо пристального внимания философов, занимающихся проблемой текста).

В результате методика понимания наряду с ее логическими характеристиками и особенностями дополняется еще двумя компонентами проявления жизни. Это, во-первых, поступки, совершая которые, человек исходит не только из знания, но и из иных мотивов. И, во-вторых, переживания, которые определяют глубину восприятия человеком мира, других людей и т. д. Переживание лежит в основе художественных форм самовыражения человека (искусство), где истинность в объективированном смысле недостижима, а оценка осуществляется с помощью иных категорий, например правды, лжи, эстетических оценок.

В более поздних работах Дильтей расширяет область действия герменевтики, рассматривая ее не только как методiku понимания объективированных структур духовной жизни (тексты), но как более общий метод понимания всех проявлений человеческой духовности (поступки, жесты, мимика и пр.). Собственно говоря, понимать мы можем все, что позволяет нам выявлять духовные самовыражения исследуемого объекта. Общей базой, позволяющей нам объективировать способы понимания, выступает язык, точнее, язык данной культуры, который влияет на восприятие

*Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 141.

и ретрансляцию информации о внешнем и духовном мире. Поэтому люди одной культуры, одного этноса могут понимать то, что для людей иной культуры требует дополнительного истолкования.

Постепенно на базе идей Дильтея, особенно ее субъективно-психологической части, развивается *современная герменевтика*, которая реализуется уже как прямая антисциентистская мировоззренческая позиция. Более того, Дильтею как основателю герменевтики ставится в упрек его слишком робкое отношение к классической философии, в частности к теории познания (Гадамер).

В онтологическом направлении развивает герменевтические идеи **М. Хайдеггер**, взгляды которого в несколько ином аспекте мы уже анализировали выше. Хайдеггеровское понимание герменевтики основано на понятии «жизнь», которая представляет собой единство и однородность сознания и предмета. Она есть всегда некоторое субъективное истолкование, которого не существует в реальности. Проблема поиска смысла решается философом через вводимую им диалектику чтения и понимания текста, когда читающий еще до прочтения текста ожидает получить в результате некий смысл.

Понимание, по Хайдеггеру, возможно только в языке, который является сущностным свойством человеческого бытия. То есть язык приобретает самостоятельное онтологическое качество, является подструктурой бытия, а не просто свойством человека. Соответственно и понимание трактуется Хайдеггером онтологически. Это не столько результат языковой интерпретации, сколько выявление общефилософского (онтологического) отношения к бытию, к миру. Средством выявления этого отношения выступает философия.

И наконец, классическим выражением герменевтики становятся идеи немецкого философа **Х. Г. Гадамера** (1900—2002).

Основные его сочинения: «Истина и метод», (1960), «Диалектическая этика Платона», (1968), «Диалектика Гегеля» (1971), «Разум в эпоху науки» (1976), «Актуальность прекрасного» (1985).

Он указывает на два основных направления, которые взаимосвязаны постановкой задач, но различаются методами их реализации.

С одной стороны, герменевтика рассматривается как «историческая реконструкция» произведений искусства (Шлейермахер). То есть это прежде всего метод эстетического анализа. Его цель — воссоздать культурный контекст, в котором было создано произведение, так как именно это позволит понять его истинный смысл. Однако такой подход таит в себе опасность, которая присуща всякой реконструкции прошлого, а именно опасность из-

лишней модернизации, когда смысл произведения детерминируется современными взглядами и потребностями.

С другой стороны, герменевтика трактуется не как некая реконструктивная наука о прошлом, а, напротив, как наука о современности (Гегель). Поэтому понимание смысла возникает как синтез истории и современности. Герменевтик должен не «вживаться» в авторский мир, а находить в нем современный смысл и значение, актуализировать его для современника.

Как ученик Хайдеггера, Гадамер развивает его онтологические идеи. Любое понимание базируется на особом состоянии сознания исследователя, которое обозначается как «предпонимание». Оно основано на совокупности культурных (общественных, этнических, религиозных и т. п.) традиций, внутри которых развивается личность, определяя сам характер будущего понимания, или, по выражению Гадамера, «горизонт понимания». Традиции выступают своеобразным методом внерационального, культурного обоснования, так как они навязывают индивиду то понимание, которое поколениями закрепились в данной культуре. В этом плане традиции выступают мощным фактором регуляции совместной жизни людей. Человек сначала воспитывается в рамках традиций, не подвергая их критическому анализу, и лишь уже позже, на зрелом уровне, может возникнуть проблема их анализа, критики и даже разрушения. Таким образом, это базис культуры, ее консервативная часть, обеспечивающая преемственность. Иначе говоря, традиция — это форма внеличного авторитета, связывающая историю и современность.

Формой выражения традиции выступают язык, текст, которые и должны стать объектом герменевтических изысканий. Таким образом, проблема понимания заключается в поиске смыслов, содержащихся в языке в виде переплетения субъективных и объективных предпосылок. Язык, по Гадамеру, есть мир, который окружает человека, без языка невозможны ни жизнь, ни сознание, ни мышление, ни чувства, ни история, ни общество. Все, что связано с человеком, находит свое отражение в языке. Язык есть не только «дом бытия» (Хайдеггер), но и способ бытия человека, его сущностное свойство. Язык является условием познавательной деятельности человека. Таким образом, язык является существенным свойством человеческого бытия, и понимание из модуса познания превращается в модус бытия. Гадамер считает понимание моментом человеческой жизни.

В этом пункте Гадамер осуществляет решительный переход к тому, что в центре герменевтического подхода находится диалог, так как любое понимание является продуктом взаимопонимания. Введение диалога в круг герменевтических категорий очень важ-

но, так как это возвращает философию к античной традиции ее восприятия прежде всего как разговора между как минимум двумя субъектами (или целыми культурами, в рамках которых находятся данные субъекты). Философ должен быть существом говорящим и слушающим (вспомним искусство майевтики Сократа и его принципиальную позицию вести философские диалоги). Поэтому понимание есть схватывание момента жизни в процессе диалога.

Внимание к тексту как феномену философской и гуманитарной рефлексии является существенным признаком современной философии. Во второй половине XX в. в Западной Европе возникает мощное философское движение, обозначаемое как «**постструктуралистско-постмодернистский комплекс**»<sup>1</sup>.

Выделим общие черты данной философской традиции.

Во-первых, в ней философы отходят от узкопрофессиональной трактовки предмета философии, который традиционно связывался с онтологией, гносеологией, аксиологией и т. д. Во главу угла ставится такое решение проблемы, которое может осуществляться в рамках *интердисциплинарного подхода*. Поэтому объектом философии может выступить все что угодно, что может быть проинтерпретировано с целью поиска новых смыслов. Поэтому текст здесь понимается широко, как любая система знаков, несущая нам некую информацию и содержащая в себе скрытые смыслы. В связи с этим происходит отказ от традиционных способов и приемов философской рефлексии, а предпочтение отдается общим гуманитарным методикам, почерпнутым из истории, филологии, философии, даже политологии.

Во-вторых, основной методологии исследования любого текста является принцип *деконструкции*. «Ее смысл как специфической методологии исследования литературного текста заключается в выявлении внутренней противоречивости текста, в обнаружении в нем скрытых и незамечаемых не только неискушенным, «наивным» читателем, но ускользающих и от самого автора «остаточных смыслов», доставшихся в наследие от речевых, иначе — дискурсивных, практик прошлого, закрепленных в языке в форме неосознаваемых мыслительных стереотипов, которые, в свою очередь, столь же бессознательно и независимо от автора текста трансформируются под воздействием языковых клише его эпохи»<sup>2</sup>. Таким образом, смысл во многом является проявлением специфики языка как такового, текста как совокупности языковых выражений.

*Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.

<sup>1</sup> Там же. С. 3.

Внешне здесь наблюдается связь с традициями герменевтики. На самом деле это не так. В герменевтике всегда присутствует попытка создать общую исследовательскую программу, а здесь, напротив, наличие любой программы рассматривается как дань классике. Поэтому если цель герменевтиков — понять текст и дать нам способы его понимания, то для деконструктивизма фактор понимания вообще становится малозначимым. Текст как таковой становится доминирующей предпосылкой, оказывая сам по себе (по своей форме, выражению и не обязательно смыслу) решающее влияние на любое содержание, облеченное в текстовую форму. Законы риторики, метафоры и пр. детерминируют любой текст, как художественный, так и научный. На этой основе строится концепция «*нарратива*» («повествования»). «Согласно этой теории мир может быть познан только в форме «литературного» дискурса; даже представители естественных наук, например физики, «рассказывают истории о ядерных частицах»<sup>1</sup>. Формы изложения таких историй заданы культурой и реализуются в виде, например, трагедии или комедии.

В-третьих, для анализируемой традиции характерной является *критика рационалистических схем объяснения*, что в наибольшей степени проявляется в постструктурализме. Классический структурализм видел свою задачу именно в поисках некоторых исходных объяснительных схем, которые, например, имелись в первобытном сознании, но стали для нас сегодня «закрытыми» цивилизацией и которые способны объяснить в том числе современные культурные феномены. Это придавало ему сциентизированный характер с ориентацией на точные науки. *Постструктурализм*, напротив, отказывается от любых «навязываемых» человеком, эпохой схем объяснения, так как они заставляют нас реальное положение дел подгонять под выдуманную кем-то систему, насильно устанавливая некий порядок. Вместо этого предлагается свободный полет мысли и интерпретации. Отсюда вытекает отношение к истине, которая трактуется не как некая адекватность реальности, подтверждаемая фактами, а как сам факт ее создания на основе свободной интерпретации.

И наконец, в-четвертых, для исследуемых концепций характерным является резкое изменение трактовки *соотношения между обыденным сознанием и рефлексивным* (философским или литературным) *мышлением*. Мы отмечали, что для классической философии обыденное сознание представляло собой поле просвети-

<sup>1</sup> Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М, 1996. С. 4.

тельской деятельности. В новой ситуации обыденное сознание становится не только равноправным объектом и источником философских изысканий и интерпретаций, но даже занимает более важное место.

*Теоретические предпосылки* постструктурализма и деконструктивизма были разработаны **Жаком Дерридой** (р. 1930), французским философом и литератором. Деррида развивает идеи Хайдеггера о «поэтическом мышлении», рассматривая последнее как противостоящее традиционной метафизике. В основу философской работы ставится не рациональное исследование, а интерпретация, причем трактуемая не в герменевтическом смысле, как средство понимания и поисков смысла, а как свободная игра слов.

В связи с этим подвергаются критике структуралистские идеи, связанные с поисками некой изначальной культурной основы того или иного явления. В некотором отношении Деррида прав, так как действительно структуралистские поиски таких основ часто представляли собой лишь способ языкового обозначения, который самим фактом своего существования как бы закрывал от нас иные возможные смыслы. А главное, часто сам выбор этой изначальной структуры был не обоснован. Правда, отсюда философ делает негативистский вывод, предлагая положить в основу объяснения идею *принципиальной бесструктурности*. Таким образом, задача философа — не объяснять, ибо любое объяснение представляет собой форму упорядоченности, а интерпретировать.

Соответственно все феномены культуры рассматриваются сквозь призму сознания человека, которое можно уловить лишь в тексте. В этом смысле совокупность, или масса, наличных текстов и является по существу совокупностью сознания людей, т. е. сознанием человечества в целом. Но поскольку совокупность текстов есть по существу совокупность языковых форм, зафиксированных в текстах, то близость научных и, например, художественных текстов больше, чем их различие. Нельзя поэтому противопоставлять серьезные и несерьезные тексты. Философия, занимающаяся текстами, близка к поэзии, представляя собой лишь разновидность литературного письма. Поэтому в противовес традиционному исследованию текстов, Деррида предлагает их *структурную деконструкцию*, т. е. освобождение от логицизма и рационализма в их построении и истолковании.

**Мишель Фуко** (1926—1984), вышедший из лона классического структурализма, поставил проблему выявления специфики гуманитарного знания, заняв при этом более радикальную позицию.

Его главные сочинения: «Слова и вещи» (1966), «Воля к знанию» (1976), «История безумия в классическую эпоху» (1997), «Рождение клиники» (1963), «Археология знания» (1969), «Порядок дискурса» (1971), «Воля к истине» (1976-1984).

Популярность идеи Фуко была связана с тем, что он стал рассматривать текст как вторичное образование по отношению к социокультурным обстоятельствам. В связи с этим он дает собственное представление об историческом эволюционном процессе, который рассматривается им не как общая цепь взаимосвязанных явлений, а как случайная совокупность замкнутых и разнородных событий. Исторический анализ, предлагаемый нам классической традицией, говорит Фуко, всегда основан на поисках некоторой общей исходной точки (основы). Это базируется на представлении о существовании некой «культурной целостности». А найдя эту основу, вся история интерпретируется как единый преемственный процесс. Однако, задает вопрос Фуко, почему идея преемственности имеет примат перед идеей прерывности и так ли это есть на самом деле?

Таким образом, в основе интерпретации, например, истории лежат документы, т. е. тексты, которые аналогично естественно-научным выступают в качестве исторических фактов. Но специфика любого текста позволяет его достаточно свободно интерпретировать, в том числе и на основе идеи разрывности истории. Так же как традиционная история «видела свою задачу в определении отношений (простой причинности, цикличности, антагонизма и проч.) между фактами и датированными событиями, — пишет Фуко, — сегодня проблема состоит в установлении и переустановлении рядов, в определении элементов ряда»<sup>1</sup>, т. е. в иной интерпретации истории. Таким образом, можно интерпретировать историю как совокупность локальных замкнутых областей, которые несводимы к другой и обозначаются как *«эпистема»* — *проникающая дискурсивность* (языковое мышление), от которой мы не можем освободиться, рассматривая историю. Каждая конкретная историческая эпоха имеет собственную эпистему, т. е. средство ее специфической языковой интерпретации. В основу, истории в качестве принципа может быть положена не только закономерность (разумность, упорядоченность, власть), но и случайность. Случайность, в свою очередь, наиболее адекватно реализуется в понятии «безумие», что позволяет нам дать иную интерпретацию человеческой истории. Точно так же, поскольку история — это и становление сознания человека, развитие его субъективности, мы можем интерпретировать историю через фактор развития сексуальности.

В рамках указанной выше теоретической парадигмы развивается практическая деконструктивистская деятельность, связанная с именами **Жиля Делеза**, **Юлии Кристевой**, **Ролана Барта** и т. д.

Язык представляет собой замкнутую личностную систему. В рамках структурированного текста это объект поиска смыслов. Однако слова могут иметь тайный смысл и быть присущими человеческому мышлению в еще не структурированном виде. В данном случае мы можем рассматривать язык по тем или иным причинам как временное или постоянное, но лишенное смысла (бессмысленное) образование. А бессмысленность (бессознательность) мы должны исследовать не рациональными, а аналогичными объекту методами, в качестве одного из которых выступает, например, *шизоанализ*. Его задача — разрушить общепринятые смыслы и структуры, раскрыв за ними принципиальную бесструктурность и бессознательность.

Более того, фактор бессознательности (во внешне сознательной деятельности) является более важным, чем фактор сознательности. Проявления бессознательности при всем многообразии можно свести либо к параноидальному сознанию — параноией, либо к шизофрении. Первый тип безумства является проявлением тотальности и подчиненности человека господствующим структурам. Второй тип, напротив, освобождает человека от социокультурной детерминации и зависимости от норм и традиций. Именно здесь человек становится абсолютно свободным, и именно на этом уровне бессознательности могут реализоваться его творческие потенции.

Особое место в деконструктивизме занимает творчество Ролана Барта (1915-1980).

Основные его труды: «Избранные работы. Семиотика. Поэтика» (М., 1989), «Мифологии» (М., 1996), «Система моды. Статьи по семиотике культуры» (М., 2003).

Р. Барт интерпретирует понятие «*смерть автора*», делая его центральным звеном постструктурализма и деконструктивизма. В этом данное направление вступает в полемику с классической герменевтикой. Если для последней был важен сам автор текста как личность и выработывалась методика понимания текста, учитывающая социокультурные условия создания текста, то в деконструктивизме текст важен сам по себе настолько, что автором вообще можно пренебречь. В связи с этим возникают особые требования к «текстовому анализу», который «не ставит себе целью *описание* структуры произведения... Текстовой анализ не стремится выяснить, чем детерминирован данный текст... цель состоит скорее в том, чтобы увидеть, как текст взрывается и рассеивается в межтекстовом пространстве... Мы будем проследивать *пути смыслообразования*. Мы не ставим перед собой задачи найти *единственный смысл*, ни даже один из возможных смыслов текста.



Наша цель — помыслить, вообразить, пережить множественность текста, открытость процесса означивания»<sup>1</sup>.

Постструктурализм обратил внимание на значимость тех явлений, которые в силу их «бытийности» (от слова «быт», а не «бытие») оставались долгое время вне сферы философской рефлексии. Так, например, Ролан Барт подвергает такого рода интерпретации отдельные феномены современной, в том числе и массовой, культуры, показывая нам действительно новые смыслы и значения, которые, может быть, оставались для нас невидимыми. Преломленные через его личностное сознание (как теоретика мифологии), они выступают для нас как новые смысловые феномены. Ролан Барт реконструирует для нас те значения явлений, которые оставались какое-то время скрытыми. Одна из его классических работ так и называется — «Мифологии», чем подчеркивается факт его личной конструктивной работы по интерпретации обыденных и ежедневно окружающих нас явлений.

*Постмодернизм* является синтезом постструктурализма и деконструктивизма, представляя собой новый этап антисциентистской установки, которая выступает как широкая социокультурная позиция, пронизывая буквально все уровни современного сознания. Это своеобразный новый взгляд на мир, взгляд сегодняшнего человека, он занимает место отошедших в прошлое идей гегелевской диалектики, просвещения, прогресса и т. д. Выглядит это как расщепление традиционной системы текстов с четкой структурой, героями, объемом и т. д. Место романа (как своеобразного метарассказа) занимает отдельная история, в основе которой лежит не объяснение, а описание.

Каждый человек может составить себе из этих фрагментов некий собственный коллаж. Цитатное и комментирующее мышление лежит в основе литературной деятельности.

Подводя итоги проведенному анализу, можно выделить две основные плоскости данного литературно-философского течения, которое в силу некоторых специфических черт (связь с обыденным сознанием и средствами информации, ангажированность его представителей, художественный стиль изложения) стало своеобразной визитной карточкой современной западной культуры и развивается как новомодное течение также и в нашей стране.

Весь указанный философско-литературный комплекс, как нам представляется, не является магистральной линией развития со-

Цит. по: Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М, 1996. С. 161—162.

временной философии, как иногда это пытаются обосновать его представители. Он по существу вторичен и продолжает антисциентистскую традицию, которая возникла в современной культуре еще в начале XX в. Его центральным смысловым стержнем выступает негативное отношение к научному мышлению, а в более широком контексте — к рациональной традиции в целом. Причем критика основана не на методическом показе слабостей рационального подхода к анализу некоторых проблем, а на трактовке рациональности как парадигмы, «навязанной» человечеству в период господства классической традиции в философии. Не случайно в качестве исходного смыслового фундамента у представителей такого подхода выступают прежде всего концепции, связанные с критикой классического рационализма и с трактовкой с данной позиции человеческой культуры как некоего рационально объяснимого процесса становления человеческого самосознания.

Авторы данных направлений пытаются разрушить классическое представление о философии как о некоей единой системе, имеющей достаточно строгий концептуальный каркас, и поэтому противопоставляется позиция, основанная на предположении о том, что философия вообще не должна иметь концептуального каркаса. Иногда это осуществляется в достаточно мягкой форме, как, например, у Дерриды, стратегию которого обозначают «как смещение, сдвиг в традиционном поле исследований». Но чаще всего комплекс данных философских направлений отличает высокая степень агрессивности к классической традиции и даже к своим единомышленникам, которые хоть как-то опираются на нее. В результате абсолютизируются методы деконструктивного разрушения рациональной метафизики, причем деконструкция сама по себе становится в центр философской рефлексии.

Деконструктивная установка может быть вполне вписана в общую рационально-конструктивную работу философа, она лишь расшатывает языковые и смысловые стереотипы, демонстрируя тем самым, что язык является той основой, которая составляет ведущий стержень человеческой культуры, объединяющий все ее уровни.

Заслугой деконструктивизма и постмодернизма, пожалуй, следует считать пристальное внимание к обыденному языку как важнейшему объекту философской рефлексии, потому что главной особенностью философии является то, что она выступает как мировоззрение, а поэтому не может быть оторвана от индивида, являющегося носителем конкретного мировоззрения. Результаты философской рефлексии должны быть «возвращены», в том числе

и на уровень обыденного сознания, в качестве некоторых практических мировоззренческих установок. А это в определенном смысле конструктивная позиция, позволяющая понять роль философии в культуре, взаимосвязь ее различных структурных уровней. Философские схемы, создаваемые вне интересов индивида, при всей их рациональной очерченности, что было характерно для классической модели философии, оказываются слишком далеки от человека, его внутреннего самоощущения.

Деконструктивистско-постмодернистское течение, если не абсолютизировать его негативистские установки, вовсе не противоречит абстрактно-рефлексивной и конструктивной сущности философии, разработанной в классической традиции, если не трактовать последнюю слишком упрощенно. Обе традиции — лишь стороны общего философского отношения к миру.

Еще одна общекультурная позитивная особенность деконструктивистско-постмодернистского комплекса — это то, что он является определенным симптомом ситуации, которая сложилась в современной культуре. Он выражает собой тенденцию разрушения «старой» культуры как системы отдельных локальных культур и процесс возникновения некоей иной культуры, которая базируется на ином коммуникационном пространстве<sup>1</sup>. В нем отражено умонастроение эпохи, когда человек устал читать толстые тексты (неважно, что это — образцы литературы или философии) или объективно не имеет для этого времени, поскольку практически все время отведено усвоению фрагментов новообразованных культурных феноменов. Одновременно это отражает увеличение степени свободы человека, в том числе и в собственном мыслиезъявлении, что позволяет ему скорее строить собственное объяснение тех или иных феноменов, чем накладывать на них предлагаемые готовые объяснительные схемы, которые нужно еще усвоить, понять и принять.

Человек не имеет возможности и времени держать в голове некую структуру (идею автора, как это было в классике), которая разворачивается посредством сконструированной другим человеком фабулы, развивающей эту идею. Человеку проще заглянуть в телевизор, как в окно, зафиксировав сиюминутный событийный момент, не утруждая себя при этом вопросами о сущности происходящих событий. Наблюдение вместо рассуждения — вот одна из установок такой культуры. Причем особенность восприятия тако-

*Миронов В. В.* Наука и кризис культуры (или затянувшийся карнавал?). Ст. 1, 2 // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1996. № 4-5.

ва, что человек в любой момент может выйти из воспринимаемой системы без последующего ощущения какой-то неоконченности, как это было бы в случае прерывания чтения классического романа, а также вновь с любого места войти в нее. Этот феномен современной массовой культуры можно обозначить как «клиповое», *фрагментарное сознание*.

Заслуга постмодернизма, на наш взгляд, заключается в том, что он не уходит от анализа проблем подобного рода, как недостойных внимания профессионального философа, а, напротив, исследует их. Человеческая культура несводима только к неким рафинированным образцам, которые признаются какой-то группой людей в качестве таковых. Конечно, это в некоторой степени может сопровождаться эпатажем общественного мнения, но эпатаж всегда сопровождал развитие философии. Так что даже в этой форме своего проявления постмодернистский комплекс не является чем-то абсолютно новым.

Весь постструктуралистско-постмодернистский комплекс представляет собой достаточно традиционный антисциентистский подход к пониманию философии, но в несколько ином современном оформлении. С одной стороны, он ограничивает философию интерпретационной функцией, противопоставляя ее не только формам и методам научного познания, но и рационализму в целом. С другой стороны, ценность указанных концепций связана с тем, что они сегодня выражают собой особенности современной стадии развития культуры.

\* \* \*

Подводя итог данной главе, можно сделать вывод, что современная западная философия представляет собой комплекс разнообразных воззрений, которые возникают в результате своеобразного распада общеполитической проблематики на ряд отдельных самостоятельных концепций. В то же время сохраняется и значительная преемственность в развитии философии, которая не позволяет однозначно утверждать, что даже самые модные современные концепции полностью отходят от общеполитической проблематики.

## СОДЕРЖАНИЕ

Глава I.	Античная философия . . . . .	3
Глава II.	Философия Средневековья . . . . .	26
Глава III.	Философия эпохи Возрождения и Нового времени. . . . .	43
Глава IV.	Немецкая классическая философия середины XVIII — конца XIX в. . . . .	66
Глава V.	Русская философия XIX — начала XX в. . . . .	85
Глава VI.	Марксизм в России и СССР. . . . .	141
	Философы и ученые в годы сталинистского тоталитаризма (1930-1956). . . . .	164
	Философская работа в послесталинский период (середина 50-х — конец 80-х гг.) . . . . .	184
Глава VII.	Основные направления современной западной философии . . .	190
	§ 1. Сциентизм (феноменология, позитивизм, прагматизм, постпозитивизм, критический рационализм). . . . .	192
	§ 2. Антисциентизм в современной западной философии (неокантианство, философия жизни, фрейдизм, экзистенциализм, персонализм). . . . .	203
	§ 3. Коммунологические тенденции в современной западной философии (между герменевтикой и постмодернизмом). . . . .	218

УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ПРАВУ

КОДЕКСЫ

СБОРНИКИ

СБОРНИКИ  
ПРОСПЕКТ

ФИЛОСОФИЯ ПСИХОЛОГИЯ  
ФИНАНСЫ ОТЧЕТНОСТЬ

УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ПРАВУ

КОММЕНТАРИИ

ФИЛОСОФИЯ

ОТЧЕТНОСТЬ

КОММЕНТАРИИ

ЗАКОНЫ

ЗАКОНЫ

ПРОСПЕКТ

УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ПРАВУ

СБОРНИКИ

УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ПРАВУ

ИСТОРИЯ

ФИЛОСОФИЯ

БУХГАЛТЕРСКИЙ УЧЕТ

ПСИХОЛОГИЯ

ЭКОНОМИКА

КОММЕНТАРИИ

КОММЕНТАРИИ

ОТЧЕТНОСТЬ

ЗАКОНЫ

КОДЕКСЫ ЗАКОНЫ

ФИНАНСЫ

УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ПРАВУ

БУХГАЛТЕРСКИЙ

ПРОСПЕКТ

КОДЕКСЫ

УЧЕТ

ИСТОРИЯ

ЭКОНОМИКА ФИНАНСЫ

ПРОСПЕКТ

УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ПРАВУ

КОММЕНТАРИИ

ФИЛОСОФИЯ  
ПСИХОЛОГИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРОСПЕКТ»



ПРОСПЕКТ

111020, Москва, ул. Боровая, д. 7, стр. 4

(095) 967-15-72

e-mail: [mail@prospekt.org](mailto:mail@prospekt.org)

[www.prospekt.org](http://www.prospekt.org)

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ТОРГОВЫЙ ДОМ «КНОРУС»

# КНОРУС

## КНИГИ ПО ВСЕМ ОТРАСЛЯМ ЗНАНИЙ

- 11 лет на книжном рынке
- 25 000 наименований литературы  
деловой, учебной и справочной тематики
- 600 поставщиков книжной продукции  
из крупнейших городов РФ и региональных  
центров России и стран СНГ
- Комплектование на основе индивидуальных заказов
- Информационная и техническая поддержка клиентов
- Складские, транспортные услуги
- Заказ книг в режиме on-line на [www.book.ru](http://www.book.ru)

Оптовая  
продажа:

Россия, 129110, Москва,  
ул. Большая Переяславская, д. 46  
тел./факс: (095) 280-02-07, 280-72-54, 280-91-06,  
280-12-78, 280-06-71  
e-mail: [office@knorus.ru](mailto:office@knorus.ru)

Мелкооптовая  
и розничная

продажа: Москва, Сокольнический Вал, 2-6  
тел./факс: (095) 264-27-73  
e-mail: [shop@knorus.ru](mailto:shop@knorus.ru)

Интернет-

магазин: [www.book.ru](http://www.book.ru)