

МИНИСТЕРСТВО ОБЩЕГО И ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО
ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
Кафедра философии естественных факультетов

В.Н.Борисов

**КРАТКИЙ ОЧЕРК
ИСТОРИИ КЛАССИЧЕСКОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ**

*Учебное пособие
по курсу философии*

Издательство "Самарский университет"
1996

ББК 87.3
Б 82

Борисов В.Н. Краткий очерк истории классической европейской философии: Учебное пособие. Самара: Изд-во Самарского ун-та, 1996. - 96 с.

ISBN 5-230-06077-8

В учебном пособии дается сжатое изложение развития классической европейской философии от ее зарождения в античной Греции до завершения в первой половине XIX века, раскрывается логика развития философских воззрений в связи с эволюцией общественных отношений, науки и культуры в целом.

Предназначено для студентов всех специальностей, изучающих философию как общегуманитарную дисциплину.

Ответственный редактор доктор философских наук, профессор И.Л.Арончик.

Рецензенты: действительный член Академии гуманитарных наук, доктор философских наук, профессор В.А.Конев, доктор философских наук, профессор А.А.Шестаков.

В 030102000 - 020
6К4 (03) - 96 97-2

© Борисов В.Н., 1996

ISBN 5-230-06077-8

ПРЕДИСЛОВИЕ

История философии — существенный раздел общей истории культуры. Ее изучение необходимо как для целостного понимания исторического развития общества, так и для формирования современного философского мировоззрения.

Настоящий курс предназначен для студентов, изучающих историю философии в качестве общегуманитарной дисциплины. Его объем ограничен несколькими десятками часов аудиторных учебных занятий. Это определило отбор и способ изложения материала. Основное внимание уделено выяснению логики развития философских воззрений в связи с эволюцией общественных отношений, научного познания мира и культуры в целом. Изложение дается в конспективной форме. Но фиксация в тексте наиболее трудной для понимания теоретической концепции историко-философского процесса позволяет лектору наполнить ее в аудитории живым конкретным материалом. Пособие предполагает и самостоятельное изучение студентами избранных произведений мыслителей прошлого*.

Методологической основой развиваемой в курсе концепции историко-философского процесса служит материалистическое понимание истории. Автор считает, что основные положения материализма не могут быть поколеблены ошибочным их применением в теоретическом анализе социальной жизни и неудачными попытками практической реализации получаемых выводов, осуществлявшимися и самими основоположниками теории. Эти принципы вошли в современную методологию социального познания и разделяются многими историками, философами, экономистами, социологами, не стоящими в целом на позициях марксизма. Поэтому на основе материалистических принципов возможен синтез многих достижений современной историко-философской мысли.

* Для этого рекомендуем воспользоваться изданием: Антология мировой философии. В 4 т. М.: Мысль, 1969—1971. Т. 1—3.

1. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1.1. Исторические условия формирования философии

Мировоззрение и его структура

Философия представляет собой особую форму духовной культуры, в рамках которой осознанно ставятся и разрабатываются мировоззренческие проблемы.

В каждой сфере деятельности у человека вырабатываются знания, приемы, нормативы, позволяющие действовать сходным образом в сходных обстоятельствах. Такое единообразие деятельности предполагает установление единства, общности явлений в определенном отношении и выступает необходимым условием ее эффективности. Но наряду с особенными для каждой сферы деятельности условиями в сознании человека отражаются всеобщие условия его жизни и формируются всеобщие нормативы деятельности, регулирующие ее прямо или через обоснование различных специальных ее норм. Такие представления и нормы выражают единство всех явлений окружающего мира и самого человека и вносят единообразие во всю деятельность человека. Они тем самым приобретают всеобщее мировоззренческое и методологическое значение.

Мировоззрение – это система представлений о мире в его целостности как всеобщем основании существования человека и о самом человеке как части мира.

Всякое мировоззрение включает следующие компоненты:

- 1) определенную общую картину мира, т.е. систему представлений о его устройстве в целом;
- 2) систему жизненных идеалов, выражающих социальные интересы людей и условия их достижения;
- 3) обоснование идеалов через представления о всеобщих условиях, формах и способах отношения человека к миру.

Это отношение устанавливается через социальную деятельность людей, которая носит осозанный, целенаправленный характер. Человек сознательно ставит те или иные цели и стремится их осуществить с помощью определенных средств и действий. Результаты деятельности

выступают при этом как реализация соответствующих целей. Этим деятельность человека и вносимые ею изменения в окружающий мир отличаются от естественных процессов, совершающихся в природе. Вместе с тем деятельность человека осуществляется в рамках этих естественных процессов и должна учитывать и использовать их в интересах человека. Более того, природные явления и процессы включаются в саму деятельность человека, образуя в ней объективный, не зависящий от человека компонент.

Но объективные условия человеческой деятельности не сводятся к природным. Трудовая деятельность людей, лежащая в основе человеческого общества, носит общественный характер, поскольку для ее осуществления необходимы координация действий участников и управление ими. Поэтому в процессе производства люди вступают в определенные общественные отношения, являющиеся необходимым условием и общественной формой производственной и всех других производных от нее форм деятельности. Характер этих отношений определяет социальное единобразие деятельности людей в ту или иную эпоху, а тем самым и выражающее это единобразие мировоззрение.

Основной вопрос мировоззрения

Таким образом, уже в соотношении целенаправленной деятельности человека и естественных процессов природы, в соотношении объективных, не зависящих от человека, и субъективных, зависящих от него, в соотношении материальных, протекающих вне сознания, и идеальных, совершающихся в сознании человека, условий и компонентов деятельности заключен в зародыше вопрос об отношении сознания к бытию, выступающий основным вопросом всякого мировоззрения. Именно это отношение является всеобщим для всех форм и проявлений человеческой деятельности и тем самым основанием всех других отношений человека к миру.

Теоретически возможны и исторически реализовались три основных типа решения этого вопроса: представление о нерасчлененности объективного и субъективного, материального и идеального; признание их самостоятельности и признание обусловленности одного другим. Первое представление характерно для первобытного сознания и свидетельствует о неразвитости самого мировоззрения. Второе дает дуалистическое понимание проблемы, а третье – монистическое в двух противоположных вариантах – материалистическом и идеалистическом – в зависимости от того, что принимается за основу, за первичное – материя или сознание.

Мировоззренческие представления формируются стихийно в процессе социальной деятельности людей в рамках всех форм общественного сознания. Но такие представления отрывочны, неполны и непо-

следовательны. Для эффективного функционирования необходимо их объединение в целостную систему. Такое объединение осуществляется в трех формах: в рамках мифологического сознания, религии и, наконец, философии, представляющей собой теоретически разработанное общее мировоззрение и всеобщую методологию человеческой деятельности.

Мифологическое мировоззрение

Мифологическое сознание формируется в глубокой древности в условиях первобытного общества. Оно носило синкретический характер, включая в нерасчлененном виде моральные представления и нормы, первобытное искусство, религиозные представления и ритуалы. В нем переплетались базировавшиеся на успешной практической деятельности правильные, хотя и очень ограниченные знания об окружающем мире и самом человеке и фантастические представления об устройстве мира в целом, о стихийных силах природы, о взаимоотношении с ними человека.

Отличительная черта мифологического мировоззрения – очеловечивание природы, перенесение на явления и процессы природы представлений о целенаправленной деятельности человека и социальных условиях его жизни. Человек не выделился еще окончательно из природы, родовые отношения представляли собой одновременно и естественные, и социальные отношения. И стихийные силы природы, и формирующиеся социальные отношения постоянно господствовали над людьми в их повседневной жизни. Первобытное общество отнюдь не являлось царством свободы. Хотя в нем отсутствовала эксплуатация человека человеком, но вся жизнь людей была подчинена родовой организации, причем это подчинение выступало одновременно и как природное, и как общественное отношение. Этим и объясняется мифологическое очеловечивание природы, перенесение на нее в целом родовых отношений.

Благодаря очеловечиванию грозные силы природы порождали у первобытного человека не только страх, но и надежду на помощь с их стороны. Такая надежда основывалась в конечном счете на успешной практической деятельности людей по преодолению возникающих в их жизни трудностей. Репающим фактором успеха выступала поддержка коллектива, причем не только непосредственная, но и в форме использования накопленного коллективного опыта, закрепленного в различного рода знаниях, правилах, обычаях и т.п. Носителями и хранителями этого опыта выступали старейшие члены рода. Их авторитет и после смерти способствовал сохранению коллективного опыта, придавал ему обязательный характер. Поэтому религиозные представления и зарождаются первоначально в форме культа предков, который затем через тотемизм переносится на природу.

Сохранение коллективного опыта представлялось первобытному человеку в ипозорной форме как сохранение самих прежних носителей этого опыта, как сохранение их сознания в виде бессмертной души. При этом душа не противопоставлялась еще телу как что-то бестелесное, о чем свидетельствуют и обряды погребения, и наделение душой явлений природы, а затем и связывание ее с такими материальными носителями, как идолы.

Сознание самого первобытного человека формировалось и функционировало непосредственно в самой его практической деятельности, оно не выделялось еще в самостоятельную умственную деятельность. Поэтому оно не могло прийти к расчленению объективных и субъективных, материальных и идеальных факторов деятельности. Тело и дух представлялись ему в нерасчленном единстве.

Но нельзя свести мифологию, как и более поздние религиозные представления, просто к заблуждению. Только таким фантастическим образом сознание первобытного человека могло обосновать обязательность социальных нормативов его деятельности, обеспечить ее технологическое и социальное единообразие и эффективность и способствовать тем самым становлению социальности человека.

В историческом развитии мифологии выделяются три этапа: 1) *анимизм* – обожествление самих явлений и стихийных сил природы (Неба, Земли, Солнца, Луны, Огня и т.п.); 2) *зооморфизм* – наделение сверхъестественными свойствами животных и фантастических чудовищ; 3) *антропоморфизм* – представление богов в человеческом облике. Первые два этапа относятся еще к древнекаменному веку с присущим ему присваивающим хозяйством, а последний связан с формированием производящего хозяйства в эпоху неолита. Но “новые комплексы представлений не вытесняют полностью старых, а наслаиваются на них и сосуществуют с ними” (Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 4). Подобный многослойный характер имели и древнеиндийская, и древнегреческая мифологии.

В раннеклассовом обществе первобытная мифология перерастает постепенно в религию, в которой сверхъестественный божественный мир отделяется от земного и подчиняет его, что выражает раскол самого общества на антагонистические классы угнетателей и угнетенных. Религиозно-мифологическое мировоззрение начинает обслуживать преимущественно интересы пришедшей к социальному господству родовой знати, обосновывает мировоззренчески ее господство. Так, в Индии выросший из ведической мифологии брахманизм обосновывает кастовое деление общества. В Греции аристократические царско-жреческие роды возводят свое происхождение к мифологическим героям – детям богов. В наибольшей мере подобная роль религиозно-

Индии выросший из ведической мифологии брахманизм обосновывает кастовое деление общества. В Греции аристократические царско-жреческие роды возводят свое происхождение к мифологическим героям — детям богов. В наибольшей мере подобная роль религиозно-мифологического мировоззрения выступает в ирригационно-земледельческих цивилизациях эпохи бронзы (II тыс. до н.э.).

Разложение мифологии

Но в эту эпоху начинают формироваться социальные предпосылки для преодоления мифологического мировоззрения. С возникновением классового общества

старые родовые отношения между людьми разрушаются и заменяются новыми отношениями, носящими непосредственно общественный характер. Тем самым исчезает основная причина очеловечивания природы. Возникает письменность, и происходит отделение умственного труда от физического. Формируются преднаучные знания — астрономические, математические, медицинские и др., обобщающие непосредственный практический опыт. Все это создает предпосылки для расчленения в социальной деятельности человека ее объективных и субъективных факторов, для формирования дуалистических представлений об их соотношении**.

Сомнения в правоте религиозно-мифологического миропонимания зародились еще в Древнем Египте и Вавилоне в середине II тыс. до н.э., но они не развились там в самостоятельные мировоззренческие учения. В Индии в первой половине I тыс. до н.э. широко разворачивается комментирование "Вед", в которых излагается традиционная мифология, но оно также не выводит еще за рамки последней. Острый кризис традиционного религиозно-мифологического мировоззрения, в ходе которого зарождается философия как особая форма общественного сознания, разворачивается в VII-VI веках до н.э. в Индии, Китае и Греции.

В рассматриваемый период происходят существенные преобразования социально-экономической, политической и духовной жизни рабовладельческого общества. В развитии производительных сил завершается переход от эпохи бронзы к преимущественному использованию

** В марксистской философской литературе сложилось, можно сказать, пренебрежительное отношение к дуализму. Он рассматривается как какое-то несамостоятельное направление, как результат непоследовательности мыслителя. Часто тот или иной философ характеризуется по принципу "наряду с материалистическими идеями в его учении содержатся идеалистические", вместо того чтобы признать его дуалистом. Думается, что дуализму нужно отвести гораздо более существенную роль в истории философии и мировоззрения в целом. Элементы дуализма сохраняются во всех религиозных учениях, а многие из них являются дуалистическими в самой своей основе. Дуалистическими были первые философские учения древности, и дуализм характерен для многих направлений современной немарксистской философии, которые характеризуются обычно как идеалистические

ского способа производства. В странах же, где прежде не было развитого ирригационного земледелия, железо стало основным средством производства (Малая Азия, Южная Европа), и здесь возникли условия для более высокой ступени развития рабовладельческого способа производства (античного). Но во всех регионах использование железа существенно увеличило производительность труда, что привело к отделению ремесла и торговли от земледелия и к окончательному отделению умственного труда от физического.

На базе развития мелкого земледелия, ремесла и торговли формируются новые, демократические по своей природе социальные силы, сосредоточившие в своих руках значительную часть общественного богатства. По мере своего усиления они выступают против господства старой родовой знати. Во всех этих странах VI в. до н.э. – период социально-политических потрясений, войн, революций и реформ. В Индии и Китае возникают многочисленные царства, ведущие борьбу между собой, в Греции – мелкие демократические государства – полисы. Как всегда в периоды социальных кризисов, происходит пауперизация части населения, растут нищета и неустроенность жизни.

В этих условиях разворачивается кризис традиционного религиозно-мифологического мировоззрения. Поскольку оно выступало идеологическим выражением и обоснованием интересов родовой знати, то новые социальные силы выступают против него и ищут новые духовные основания своим социальным интересам. Критическое отношение к мифологии связано с формированием рефлексии как обращения сознания человека на самое себя. В самой мифологии отсутствует рефлексия, поскольку ее содержание рассматривается как непосредственная жизненная реальность. Рефлексивное отношение к мифологии приводит к иным ее истолкованиям: символическому, аллегорическому и рационалистическому. При первом миф понимается как символ иного, потустороннего бытия. При втором – как произведение искусства, метафорически выражающее природные силы. При третьем – как искаженное изображение реальных исторических событий. Критическая оценка мифологии породила проблемную ситуацию в области мировоззренческого обоснования новых социальных отношений, формировавшихся в VII-VI вв. до н.э.

Поиск выхода из нее ведется в двух направлениях. Первое из них связано с возникновением новых религиозных учений: буддизм в Индии, конфуцианство в Китае, орфизм (культ бога Диониса в противовес аристократическому Аполлону) в Греции. Для подавляющей массы населения в классовом обществе религия была и остается основной формой мировоззрения.

Возникновение философии

Но в рамках религиозных исканий, а затем и вне их начинает формироваться принципиально новый тип мировоззрения – философский, в рамках которого сознательно ставятся и решаются мировоззренческие проблемы. Философия базируется на тех рациональных способах познания, которые проявляются как в обобщении социального опыта в форме народной житейской мудрости, так и в первоначальных элементах научного знания. Это связано с дальнейшим развитием умственного труда, дифференциацией его на относительно самостоятельные виды: деятельность политика, служителя культа, ученого, художника, юриста, врача, педагога и др. В свою очередь, философия служит мировоззренческим обеспечением социального единообразия этой разнообразной деятельности при наличии единых социальных интересов.

Развитие производства и связанное с ним выделение человека из природы создали предпосылки для преодоления антропоморфических взглядов на природу. Рабовладельческий способ производства, основанный на непосредственном внеэкономическом принуждении рабочей силы, чрезвычайно упростил и обнажил основные общественные отношения. Раб выступает как простое орудие производства, вещь, а рабовладелец – как вещное же, естественное условие его применения в производстве (путем физического принуждения). В этих обстоятельствах мифологическое очеловечивание природы сменяется натурализацией общественных отношений. Это создает возможность понимания самой природы как естественной системы явлений. Мифологическая картина мира перерастает в натурфилософскую, пытающуюся описать и объяснить мир в целом, исходя из присущих ему самому характеристик, хотя их связь друг с другом имеет в значительной мере фантастический характер. Но такая картина мира становится мировоззренческим основанием становящегося научного познания.

Конечно, формирующаяся философия не могла сразу и полностью порвать с мифологией. На первых порах она черпала в мифологии многие мировоззренческие идеи, освобождая их лишь от антропоморфической формы. Выработка ряда философских категорий (таких, как *первоначало*, *бытие* и *небытие* и др.) начинается еще в рамках мифологии путем вычленения абстрактного содержания ее представлений. Остатки мифологических представлений (например, о богах) сохраняются даже в самых развитых материалистических учениях древности, а идеалистические философские учения обращаются нередко к мифологии в целях теоретического обоснования новых форм религиозного мировоззрения.

Но в целом философия представляет собой новый тип мировоззрения как по содержанию, так и по выполняемым ею функциям в об-

шестве. Философия в рациональной форме исследует всеобщие условия, формы, способы, законы бытия человека в мире.

Особенности философии

Отметим ряд особенностей философии, которые необходимо учитывать при изучении ее возникновения и исторического развития.

1. В отличие от мифологии, представляющей собой результат стихийного творчества масс, философские учения создаются конкретными мыслителями и остаются навсегда связанными с ними.

2. В ходе исторического развития происходит частично как сужение, так и расширение проблематики философии, но сохраняются вечные ее проблемы, связанные с определением места человека в мире в целом.

3. Конкретное решение этих проблем выступает мировоззренческим и методологическим обоснованием жизненных идеалов человека, выражающих в конечном счете его социальные интересы. Этим объясняется плюрализм философии – наличие множества сосуществующих и сменяющих друг друга философских учений.

4. Философия выясняет всеобщие условия бытия человека в мире. Но к ним относятся не только абсолютно всеобщие природные условия, но и конкретные социально-исторические. По крылатому выражению Гегеля, философия – это эпоха, схваченная в мысли, т.е. самосознание общества на той или иной ступени его развития.

5. Философия строит картину мира в целом, не только опираясь на имеющиеся знания о нем, но и в соответствии с жизненными идеалами человека. Каким должен представляться мир, чтобы жить в нем в соответствии с определенными идеалами? Последние определяют, будет ли философия опираться на науку или на какие-то иные основания.

6. Философия взаимодействует со всеми формами общественного сознания, но в разные исторические эпохи на первый план выходит связь с различными его формами: в ранней античности – с искусством, в поздней – с моралью, в средние века – с религией, в Новое время – с наукой, в марксизме – с политикой. Через эти формы философия оказывает воздействие на формирование мировоззрения широких масс населения, сама же по себе она выступает в качестве мировоззрения лишь незначительной образованной части общества.

7. Разорванность общественного бытия в классовом обществе порождает и разорванность сознания людей. Это проявляется не только в противоречивости, непоследовательности отдельных философских учений, но в противоречивости сознания отдельных людей, в сочетании в нем противоположных мировоззренческих установок: материалистических и идеалистических, научных и религиозных и т.п.

8. Философские учения прошлого необходимо оценивать конкретно-исторически: с позиций того, что они дают нового в развитии философской мысли в сравнении с предшественниками и насколько адекватно выражают потребности эпохи. При этом нужно различать действительное содержание философского учения и его рефлексивное отражение в самосознании философа, выявлять неявные предпосылки, из которых оно исходит, и те следствия, которые вытекают из них, хотя и не сделаны самим мыслителем.

1.2. Ранняя античная философия

Особенности формирования античной философии

Первые философские учения возникли почти одновременно в ряде стран: Индии, Китае, Греции. Все они были вызваны к жизни общими причинами и характеризуются на первом этапе развития многими сходными чертами. Можно поэтому ограничиться рассмотрением лишь древнегреческой (античной) философии как наиболее развитой и оказавшей наибольшее влияние на последующее развитие философии и науки. Отметим лишь, что в Индии и Китае философская мысль не смогла вырваться полностью из тисков религиозно-мифологического мировоззрения. Для этого не было необходимых социальных условий. Такие условия сложились в древней Греции. Это было связано с большей подвижностью экономической и политической жизни Греции, с демократизацией античной культуры, переставшей быть исключительным достоянием касты жрецов. Только в Греции разрозненные знания о мире превращаются в науку. При этом античные мыслители были хорошо знакомы с культурой стран Ближнего Востока и смогли аккумулировать в своих учениях ее достижения.

Возникновение и развитие античной философии неразрывно связано с формированием научного познания природы. Эта связь настолько тесна, что применительно к периоду их формирования нельзя говорить о самостоятельном существовании и философии, и науки. Формируется единая система представлений, включавшая в себя как естественнонаучные знания о природе, так и философские воззрения. Многие первые философы были и первыми учеными.

Такой характер античной науки определяется общей закономерностью развития познания от нерасчлененного представления об объекте в целом к анализу его составляющих элементов и сторон и затем к синтезу полученных односторонних определений в целостную, но обогащенную уже знанием последних, картину. Античная наука находилась

на самой первоначальной ступени развития познания, она схватывала мир в целом, не анализируя еще частности. Если эти частности и отражались в различных видах знания (астрономических, математических, биологических и т.п.), то и последние были нацелены не на специфику изучаемых явлений, а на их общность.

Но эта историческая ограниченность античной науки была вместе с тем и ее сильнейшей стороной. Именно такой подход был необходим для превращения накопленных к тому времени эмпирических знаний в науку. В условиях первобытного и на ранних этапах развития рабовладельческого общества формирование новых знаний осуществлялось в процессе решения тех или иных практических задач (так, первые геометрические знания были связаны с непосредственным измерением расстояний, земельных участков и т.п.). О возникновении же науки можно говорить лишь с того времени, когда получение новых знаний становится самостоятельной задачей познавательной деятельности. Для этого необходимо специальное рассмотрение самой познавательной деятельности и ее результатов. Такую рефлексивную функцию в научном познании и выполняет формирующаяся философия. Она выступит общим средством систематизации и обоснования знаний в целях объяснения природы из самой природы. В рамках философии, во-первых, строится единая обобщенная картина мира в целом, во-вторых, разрабатываются методы и категории теоретического мышления, в-третьих, выдвигаются многие проблемы, переходящие затем в конкретные науки.

В решении этих задач античная философия могла использовать лишь самые крайние познавательные средства: с одной стороны, непосредственное чувственное наблюдение, не вооруженное еще никакими дополнительными приборами, а с другой — абстрактное логическое рассуждение. Экспериментальное исследование природы в античной науке почти совершенно еще отсутствовало. Переход от наблюдения различных явлений окружающего мира к построению всеобщей абстрактной картины его не был опосредован необходимыми промежуточными звеньями, и в результате в античной философии удивительным образом сочетались наивная простота с крайней степенью умозрительности. Этим объясняется и огромное разнообразие направлений в античной философии, представляющих различные подходы к решению общей задачи построения единой обобщающей картины мира в целом, отдельные стороны которой отражаются в различных видах знания: астрономических, математических и т.п. Построение и дальнейшее развитие такой обобщенной картины мира определяется наличным и вновь получаемым научным материалом и потребностями логического согласования основных положений друг с другом и с эмпирическим базисом.

Но античная философия опиралась не только на научное познание мира, но также на его художественное восприятие. Эстетическое отношение к миру, представление его как прекрасного, упорядоченного *Космоса* (термин, введенный Пифагором) в противоположность безобразному *Хаосу* составляет отличительную черту всего древнегреческого мирозерцания: и мифологического, и философского. В философии это представление сливается с научным пониманием мира как закономерно упорядоченной системы явлений, что выражается в признании его абсолютного совершенства.

**Проблема
первоначала.
Милетская
натурфилософия**

В мифологии представление о единстве мира связывалось с признанием происхождения всех явлений от единого предка (тотемизм). Формирующаяся философия отталкивается от этого традиционного подхода, но наполняет его совершенно новым содержанием. В соответствии с задачами научного познания мира и построения его единой естественной картины античные философы выдвигают идею естественного первоначала всех вещей как исходного первичного материала, из которого возникают все вещи и во что они, разрушаясь, снова превращаются.

К этому времени в обыденном сознании уже сложилось представление о наличии в природе четырех основных веществ: земли, воды, воздуха и огня. Возможно, оно отражало составные компоненты гончарного производства. Первые античные философы придают этому представлению мировоззренческий смысл, строя на основе его натурфилософскую картину мира. **Фалес** (624–547 гг. до н.э.) из Милета, с именем которого связывается возникновение античной философии и науки, рассматривал в качестве первоначала всех вещей *воду*. В форме представления о воде у него уже формируется общее понятие первоначала, но оно не отделяется еще от конкретного представления, что ограничивает возможности его мировоззренческого истолкования.

Ученик Фалеса **Анаксимандр** (610–546 гг. до н.э.) попытался преодолеть эту ограниченность, введя абстрактное понятие о неопределенном и беспредельном первоначале – *апейроне*. Своими корнями оно уходит, по-видимому, в мифологическое представление о Хаосе. Конкретные вещи образуются в результате выделения из беспредельного начала и взаимодействия тепла и холода. Анаксимандр выдвигает представление, правда еще очень наивное, о естественном происхождении животных и людей из морских отложений. Разрушаясь, мир конкретных вещей возвращается в апейрон, из которого затем выделяется новый мир.

Но четко представить механизм перехода от неопределенного первоначала к миру конкретных вещей было невозможно, и третий пред-

ставитель милетской философии Анаксимен (685–524 гг. до н.э.) возвращается к конкретному первоначалу, за которое он принимает воздух. Вместе с тем, в представлении о воздухе сохраняется признак беспредельности. Другие вещества (огонь, вода, земля) и конкретные вещи образуются путем разрежения и уплотнения воздуха в результате действия противоположных сил тепла и холода.

Милетская натурфилософия представляет собой еще очень наивный (по своему естественнонаучному обоснованию), но в то же время очень глубокий взгляд на природу (по своему мировоззренческому значению), содержащий зародыши научного материалистического миропонимания. Но в целом эти представления носят дуалистический характер, поскольку активность и первоначала, и всех возникающих из него явлений природы объясняется наличием у них души. Фалес даже называет эти души богами.

Стихийная диалектика

Дальнейшее развитие учение о естественном первоначале получило у **Гераклита** (544–484 гг. до н.э.) из Эфеса, рассматривавшего в качестве такого первоначала *огонь*. Положение об объективности мира связывается у Гераклита с признанием его непрерывного изменения. "Космос, единый для всего, – заявлял Гераклит, – не создан никем из богов и людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, мерами воспламеняющимся и мерами угасающим". Из огня, по Гераклиту, возникает воздух, из воздуха – вода, из воды – земля, и процесс таких превращений может идти и в обратном направлении.

Все вещи, подчеркивал Гераклит, находятся в состоянии *непрерывного изменения*. Ему приписывают известное изречение: "Все течет, все изменяется". Процесс изменения Гераклит представляет как переход противоположностей друг в друга. "Одно и то же в нас, – говорил он, – живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это". Такое превращение возможно потому, что вещи изначально содержат в себе *противоположности*, благодаря чему всякая характеристика вещи относительна – верна лишь в каком-то отношении, а в другом становится ложной. Противоположности одновременно и противодействуют друг другу, и образуют гармонию.

Но мир в целом и происходящие в нем процессы не хаотичны, а упорядочены благодаря действию *мирового Логоса* (буквально – "разумное слово"). Мудрость и заключается в познании этого Логоса индивидуальным умом. Понимание Логоса у Гераклита двояко. С одной стороны, это тот же огонь, но выступающий как внутренняя основа мира, а с другой – это присущий всему миру разум. Здесь сказывается дуалистичность концепции Гераклита. Мир у него, как и у милет-

цев, представляется живым. Такая концепция называется *гилозоизм*. Гераклит выразил в своем учении первоначальный стихийно диалектический взгляд на мир, но его диалектика схватывала лишь общую картину изменения явлений природы и не могла еще стать методом их научного исследования.

Единство как общее В противоположность ионийской натурфилософии, сводившей единство мира к исходному первовеществу, начинает формироваться другой подход, согласно

которому единство различных явлений заключается в наличии у них всеобщего признака. Такой подход впервые наметил Пифагор (580–500 гг. до н.э.), вошедший в историю доказательством названной его именем геометрической теоремы. Первоначально пифагореизм представлял собой свособразное религиозно-этическое учение, основным принципом которого выступало признание бессмертия индивидуальной души и бесконечных ее переселений в различные живые существа (*метемпсихоз*). Но такое переселение предполагает определенное единство всех этих существ. Тем самым религиозное представление перерастает в теоретический анализ проблемы единства в общем ее виде.

Ход рассуждений Пифагора может быть реконструирован следующим образом. Если отвлечься от конкретных особенностей различных вещей, то у них останется такой всеобщий признак, как количественная определенность, т.е. та или иная величина. В этом и состоит их единство. Различные величины определяют различные содержательные признаки вещей, а их закономерные соотношения определяют упорядоченность мира в целом, благодаря чему он представляет собой Космос. Но пифагореизм не различает еще объективную количественную определенность вещей и ее идеальное выражение в форме чисел, отождествляет первую со вторыми. Тем самым в качестве первоосновы вещей и их свойств выступают числа как особые идеальные образования. При этом схватываются и некоторые реальные отношения, например соотношение арифметических и геометрических объектов. Так, единица определяет точку (одну пространственную координату), число "два" – линию, число "три" – плоскость, число "четыре" – объемное тело, но далее начинается мистика: число "пять" означает качество, "шесть" – душу, "семь" – разум и т.п. Таким образом, в пифагореизме зарождается идеалистическая линия в античной философии, хотя сохраняются многие дуалистические представления. Направленность на исследование общего в вещах имела огромное методологическое значение для дальнейшего развития всей европейской философии и науки.

Единство в бытии

Этот подход получил дальнейшее развитие в элейской философии. Одним из ее источников послужили взгляды странствующего поэта и проповедника Ксенофана (570—после 478 гг. до н.э.) из Колофона, подвергнувшего острой критике политеизм и антропоморфизм традиционной мифологии. Сопоставляя религиозные воззрения различных народов, Ксенофан пришел к выводу, что люди сами измыслили богов по своему образу и подобию. Таким воззрениям Ксенофан противопоставляет пантеистическое понимание мира, согласно которому существует единое безличное божественное начало, сливающееся с самим миром.

Идеи, выдвинутые Пифагором и Ксенофаном, а также учение Гераклита о тождестве противоположностей заставили обратиться к логическому анализу самих понятий единства (единого) и многообразия (многого). Такой анализ был проведен впервые Парменидом (540—470 гг. до н.э.) из Элеи. Он показал, что эти понятия представляют собой противоположности, связанные с целым рядом других противоположностей: с соотношением в вещах вечного и преходящего, движения и покоя и пр. Оказалось, что все эти противоположности не только различны сами по себе, но и различным образом познаются человеком. Многообразный мир конкретных, изменчивых и преходящих вещей человек воспринимает чувственно. Но их единство, устойчивость раскрываются лишь разумом. Тем самым анализ противоположностей подтолкнул античную философию к анализу самого познания, к проблеме соотношения знания и объекта.

Анализ проблемы единства привел Парменида к выводу, что самым общим для всего мира является не количественная определенность, как у Пифагора, а его *бытие*. Но он резко противопоставил умопостижимое бытие (*бытие по истине*) и чувственно воспринимаемый мир вещей (*бытие по мнению*). Истинное бытие едино, неконкретно, вечно, неподвижно и неизменно, оно везде одинаково, заполняет собою все, не имеет ни начала, ни конца. Существует, по Пармениду, только бытие, небытия нет. Если бы последнее существовало, то оно было бы тем самым бытием. Но если небытия (тождественного, по представлениям греков, пустоте) нет, то *не может существовать и движение* как перемещение в пустоте, и *изменение* как переход из бытия в небытие, и многое как разделение единого на части посредством пустоты.

В учении о бытии Парменид подходит к проблеме философского, гносеологического понятия материи. Даваемые им определения бытия характеризуют последнее как объект истинного знания. Такой, по видимому, смысл имеет знаменитое высказывание Парменида: "Одно и то же есть мысль и то, что она мыслит". Что же ~~касается~~ чувственно-воспринимаемого мира вещей, то в отношении его Парменид придер-

живается типичных для того времени представлений, но он резко противопоставляет их как учение "по мнению" знанию истинного бытия.

Парадоксы движения Парменид впервые разрабатывает абстрактно-всеобщую модель единства мира. Это потребовало более четких определений основных понятий: бытие и небытие, единое и многое, движение и покой – и установления логических отношений между ними. Значительный шаг в решении этой задачи сделал последователь Парменида Зенон (490–430 гг. до н.э.). В обосновании исходных принципов парменидовской модели бытия Зенон сознательно использовал метод доказательства "от противного". Он принимает существование пустоты, множественности вещей и движения и стремится показать, что это приводит к логическим противоречиям. Рассуждения Зенона получили название *апорий*, т.е. неразрешимых трудностей.

Наибольший интерес представляет апория "Стрела", в которой Зенон на примере полета стрелы анализирует простое механическое движение. Движение он изображает следующим образом: в определенный момент времени стрела находится в определенном месте, в другой момент времени – в другом месте, в третий – в третьем и т.д. Но нахождение предмета в данный момент времени в данном месте есть, по определению, состояние покоя. Получается, что движущийся предмет одновременно покоится. Но это противоречие, выход из которого Зенон видит лишь в отрицании самого движения. Движущийся предмет, по его словам, не движется ни в том месте, где он находится, ни в том, где его нет.

Противоречие, с которым столкнулся Зенон при рассмотрении движения, есть реальное диалектическое противоречие, представляющее собой взаимоотношение противоположных сторон в самом объекте, но Зенон принял это противоречие за формально-логическое, т.е. за абсурдное, недопустимое противоречие в мышлении. Такое смешение нельзя поставить в вину самому Зенону, ибо различение диалектических и формально-логических противоречий было сделано в общем виде лишь Гегелем; к тому же при анализе рассматриваемой апории Зенона Гегель также не учитывал, что противоположности "движение" и "покой" выступают в процессе самого движения в разных отношениях: движение как основное состояние, а покой как его момент – поэтому здесь не нарушится требование логической непротиворечивости мышления.

В смешении Зеноном различных типов противоречий проявилось в неосознанной еще форме единство онтологической и гносеологической сторон философии. Трудности, связанные с пониманием движения, означают, что раскрытие природы движения как такового связано с

анализом способа его отражения в мышлении, и имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий. Такое исследование и начинается в философии с элейской школы.

Попытка логического построения абстрактно-всеобщей модели бытия привела элейцев к полному отрыву ее от эмпирического базиса античной науки, от результатов непосредственного чувственного наблюдения природы. Дальнейшее развитие античной философии направлено на преодоление этого разрыва. В решении этой задачи сложились два основных направления. Одно из них привело в своем развитии к атомистическому материализму Демокрита и Эпикура, другое – к объективному идеализму Платона и Аристотеля.

1.3. Классическая античная философия

Античная атомистика Анализ в античной философии проблемы единства мира приводит постепенно к изменению традиционного, идущего еще от мифологии, подхода, связанного с установлением общего происхождения всех явлений природы. В связи с задачами научного исследования этих явлений само понятие первоначала перерастает в понятие первоосновы как исходного материала, из которого состоят все вещи, и единство природы начинает рассматриваться как общность состава всех вещей. Уже Эмпедокл (483–423 гг. до н.э.) стал рассматривать основные природные стихии (*землю, воду, воздух, огонь*) как первоэлементы, различные количественные сочетания которых образуют все многообразие вещей.

Но сами по себе эти первоэлементы пассивны. Для объяснения процессов их соединения и разъединения Эмпедокл вводит активные духовные силы – *любовь* и *вражду*, – которые постоянно борются друг с другом, попеременно занимая центр мира и оттесняя противника на его окраину. В этих представлениях Эмпедокла сохраняется еще влияние мифологии, а в целом его учение носит дуалистический характер.

Не преодолевает дуализм и Анаксагор (500–428 гг. до н.э.). Предложенный Эмпедоклом подход не мог объяснить качественное многообразие мира. Анаксагор полагает, что каждое качество имеет своего вещественного носителя. Такими носителями выступают делимые до бесконечности частицы, семена вещей (позднее Аристотель назвал их *гомемериями* – подобночастными). Каждая вещь содержит все бесконечное многообразие семян, а ее качество определяется преобладанием соответствующего вида. Более того, каждая гомемерия содержит в себе бесконечное множество других гомемерий. Это положение вызывало наибольшую критику со стороны противников Анаксагора, но

таким образом он пытался обосновать один из важнейших принципов всего античного миропонимания: "из ничего ничто не возникает", который признавался даже идеалистами. Однако гомеомерии у Анаксагора также пассивны, и для объяснения происходящих в мире процессов он вводит активную духовную силу – "мировой ум" (*ноус*).

Дальнейшее развитие структурно-субстратного подхода привело к атомистическому материализму Демокрита (460–370 гг. до н.э.) из Абдер, синтезировавшего в переработанном виде представления Эмпедокла и Анаксагора об образовании вещей из первоэлементов, учение Гераклита о всеобщей изменчивости вещей, учение Парменида об умопостижимом вечном, неизменном и бескачественном бытии и идеи Пифагора о количественной определенности всего сущего и пустоте как условия движения и множественности вещей.

Согласно его учению, мир состоит из мельчайших, не видимых глазом телец – *атомов и пустоты*. Атомы вечны, бескачественны, неизменны, неделимы и непроницаемы. Демокрит тем самым переносит на атомы парменидовскую характеристику бытия. Вместе с тем, количество атомов бесконечно и они различаются между собой по форме, величине, порядку и положению относительно друг друга. Неотъемлемым свойством атомов является также движение. В пустоте атомы движутся прямолинейно в самых различных направлениях. При столкновении их друг с другом прямолинейное движение сменяется вихреобразным, в результате чего атомы соединяются и возникают видимые тела. Сцепление атомов происходит чисто механически за счет неровностей их пространственной формы. Сталкиваясь, тела снова могут разрушаться на составляющие их атомы.

Вселенная, по мнению Демокрита, бесконечна, в ней существует бесчисленное множество миров, подобных Земле: одни из них разрушаются, другие находятся в расцвете, третьи возникают. Каждый такой мир отделен от остальной вселенной плотной оболочкой. Представления Демокрита о внутреннем устройстве земного мира не выходят за рамки традиционного геоцентрического взгляда. Тем самым применительно к миру вещей оказывается справедливой гераклитовская концепция.

Из круглых и очень подвижных атомов состоят, по Демокриту, и души людей. Такие атомы существуют в окружающем воздухе, и при вдохе они попадают в организм и поддерживают его в живом состоянии, а при выдохе выходят из него. С последним выдохом наступает смерть и тела, и души. С позиций атомизма Демокрит пытается объяснить и природу чувственного восприятия. Различные вкусовые, слуховые, осязательные и обонятельные ощущения вызываются, по Демокриту, воздействием на органы чувств атомов различной формы. Зрительное же восприятие вызывается воздействием особых целостных

вещей – эйдосов, образующихся путем отшелушения от вещей внешнего слоя атомов, сохраняющего форму вещи. Во сне такие эйдосы могут проникать в тело через поры и вызывать сновидения. Эйдосы различных вещей, сталкиваясь друг с другом, могут разрушаться на части, которые затем могут соединяться в различных произвольных комбинациях, не соответствующих реальным вещам. Воздействие таких эйдосов и порождает у человека различные фантастические представления, вроде представления кентавра. Такова же природа, по Демокриту, и представлений о богах. Таким образом, хотя боги и существуют реально, но лишь как своеобразные эйдосы, не оказывающие существенного воздействия на природу и человека. Тем самым Демокрит встает фактически на позиции атеизма.

Атомистическая природа вещей раскрывается, по Демокриту, только разумом, но вместе с тем он пытается опереться на некоторые эмпирические основания: сжимаемость тел, движение пылинки в солнечном луче и др. Атомистическая модель вещей природы была использована Демокритом как средство систематизации, обоснования и дальнейшего развития науки. Так, в математике он развивал методы решения геометрических задач, которые могут считаться зачатками исчисления бесконечно малых величин.

Античная атомистика оказала огромное влияние на развитие материалистической философии и естествознания в Новое время. Но когда говорят о ней как о предвосхищении научной атомистики, то нужно иметь в виду, что такое предвосхищение имеет место не в собственно научном, а в методологическом отношении: сама логика исследования строения вещества приводит к идее атома. У Демокрита эта идея выдвигается для логического решения философской проблемы единства мира, а у Дальтона для объяснения количественных соотношений вступающих в соединения химических веществ. Демокрит не мог найти переход от бескачественного мира атомов к качественному многообразию вещей. Такие свойства вещей, которые не совпадают со свойствами атомов (цвет, вкус и т.п.), он вынужден был считать лишь субъективными способами человеческого восприятия. Но эта проблема оказалась камнем преткновения и для механистического материализма Нового времени.

Детерминизм Противоположность материализма и идеализма в античной философии наиболее резко выступает в понимании характера и источника происходящих в природе процессов движения (изменения) и явлений природы как результатов этих процессов. Для всего античного мировоззрения характерно представление об абсолютной необходимости всего происходящего в мире, в том числе и событий человеческой жизни, – представление, уходящее своими

научного познания природы в античной философии постепенно складывается представление о естественном характере необходимости природы. Наиболее последовательное выражение такое детерминистическое представление нашло в учении Демокрита, рассматривавшего все явления природы как необходимый результат движения атомов.

Но Демокрит отождествляет необходимость с причинностью и приходит к выводу, что поскольку в мире все причинно обусловлено, то все необходимо. Случайность же выражает лишь незнание человеком причин рассматриваемых явлений. Такой подход приводит к фатализму – представлению о предопределенности всего происходящего в мире. Однако у самого Демокрита он означает сведение необходимости к случайности. Ведь если случайность отождествляется с необходимостью, то тем самым и необходимость отождествляется со случайностью. А такое отождествление подрывает возможности научного объяснения явлений, основывающегося на раскрытии законов как всеобщих и необходимых отношений между явлениями.

Атомистическое учение выступает у Демокрита мировоззренческим обоснованием его социальных идеалов. Оно освобождает человека от страха перед богами и обеспечивает невозмутимость духа – состояние *атараксии*, в чем состоит счастье. А социальным его условием является демократическое устройство полиса как взаимодействие свободных, самостоятельных и равноправных граждан – социальных атомов.

Софистика. Укрепление к середине V в. до н.э. в большинстве полисов демократических порядков расширило участие свободных граждан в управлении общественными делами через народные собрания и различные выборные органы. Традиционные отношения, базировавшиеся на обычае, заменяются писаным правом. В этих условиях требовалось умение публично отстаивать свою точку зрения и критиковать иные. Для этого необходимы были соответствующие знания и навыки. Возникают многочисленные платные школы, и появляются квалифицированные платные учителя, наиболее известные из которых перемещаются из одного города в другой. Они стали называться софистами, что первоначально означало "мудрец". Софисты обучали, в основном, ораторскому искусству, но сообщали одновременно и различные правовые, моральные, естественнонаучные и мировоззренческие сведения.

Повышение социальной активности индивида привело к сдвигу мировоззренческого интереса с природы на человека, на его интересы и социальные условия жизни. Полис выделяется из Космоса. При этом явно проступают субъективность, относительность, изменчивость, противоречивость социальной жизни. Софисты поэтому не вносят ничего нового в решение общих мировоззренческих проблем, но углу-

били постановку морально-правовых и гносеологических проблем. Главное в их деятельности – обучение не поиску истины, а убеждению в правоте говорящего субъекта. Тем самым они провозглашают нравственный и правовой *релятивизм*, отрицание общепринятых норм морали и права. А обоснованием морально-правового релятивизма служит релятивизм гносеологический. Он выступал в двух формах: положительной и отрицательной.

Первая была разработана **Протагором** (481–411 гг. до н.э.) из Абдер. В молодости он, по-видимому, испытал влияние Левкиппа, а затем, в свою очередь, оказал влияние на Демокрита. Из атомистического учения он воспринял идею субъективности чувственного восприятия, которую связал с гераклитовым представлением о всеобщей изменчивости вещей и относительности их свойств. Поскольку постоянно изменяются как воспринимаемый объект, так и воспринимающий субъект, поскольку все возникает и существует лишь в отношении к другому, поскольку все переходит в свою противоположность, постольку *обо всем* можно высказать *два противоположных истинных мнения*. Выбор же какого-либо из них определяется его полезностью для человека. Поэтому "человек, – заявлял Протагор, – есть мера всех вещей".

В отрицательной форме релятивистская концепция была развита **Горгием** (483–375 гг. до н.э.) из Леонтий. Используя идеи элейских мыслителей, Горгий объявлял *всякое мнение о вещах ложным*, поскольку признание и их существования, и их несуществования приводит к противоречиям. Мудрец поэтому не должен стремиться к познанию, он должен уметь возбуждать у других людей желательные ему мысли.

Деятельность софистов нельзя оценить однозначно. Она сыграла важную роль в повышении общей образованности, в разрушении догматических представлений о мире. Софисты четко разграничили нормы права и морали, устанавливаемые в обществе, и естественные законы природы. Некоторые из них отстаивали естественное равенство всех людей. Но отрицание принятых в обществе моральных ценностей и правовых норм, преднамеренное нарушение в целях убеждения в своей правоте логических норм мышления вызвали протест со стороны многих слоев тогдашнего населения, и многие софисты не раз выдворялись за пределы того или иного греческого полиса.

В последней трети V века до н.э. деятельность софистов наложилась на начавшийся кризис полисной системы, связанный с ростом рабства и имущественным расслоением свободного населения. Рушится относительное единство социальных интересов внутри полиса, политических и нравственных принципов жизни. В этих условиях многие мыслители и политические деятели задаются вопросом, как спасти полис, как укрепить его политические и нравственные устои. В мировоззрен-

ческом плане эта задача выступает как необходимость опровержения софистики, ее релятивистских установок.

Одним из первых с критикой софистики выступил афинский мыслитель Сократ (469–399 гг. до н.э.), противопоставивший софистике требование четкого определения основных понятий, выражающих нравственные и другие жизненные ценности. Как и софисты, Сократ не интересуется устройством Космоса. Он следует призыву дельфийского оракула: "Познай самого себя". Сократ исходит из того, что всякое знание выражается в понятии, обладающим в области своего применения общим значением. В многочисленных публичных беседах-диспутах с приезжавшими в Афины софистами он показывает, что те не только не могут определить подобные понятия (справедливости, мужества, прекрасного и т.п.), но не понимают саму эту проблему. Сам Сократ также не может их определить, но он осознает свое непонимание: "Я знаю, что я ничего не знаю". Смысл деятельности Сократа – в поиске решения поставленных проблем путем сопоставления различных точек зрения. Свой метод он называет *майевтикой* – повивальным искусством (по аналогии с профессией своей матери – акушерки). Сократ полагал, что для нравственного поведения человеку достаточно знать, что является добром, а что злом. Мудрость и состоит в знании таких основных добродетелей, как воздержанность (еще древние мудрецы утверждали: "Во всем знай меру"), мужество и справедливость. Такая гносеологизация морали оказалась иллюзией. Это поняли ближайшие ученики Сократа. Но его установка на связь социальной жизни человека со знанием ее оснований стала одной из центральных всего последующего развития античной философии.

В решении общих мировоззренческих проблем позиция Сократа весьма неопределенна. По-видимому, основания нравственных и других социальных ценностей сводились им в конечном счете к единому божественному началу. Во всяком случае, в конце жизни он был осужден за отход от общепринятых мифологических воззрений.

Проблема общего и отдельного

Многочисленные ученики Сократа дали начало ряду новых направлений античной философии, важнейшим из которых стало учение Платона (427–347 гг. до н.э.), представителя знатнейшего афинского рода (настоящее имя – Аристокл). Синтезируя этический идеализм Сократа с учением Парменида о вечном умопостижимом Бытии и учением Пифагора о числах как идеальных основаниях вещей, Платон разработал целостную систему *объективного идеализма*. В социальном плане его учение выражало интересы рабовладельческой аристократии (в иерархическом устройстве общества), а в гносеологическом – невозможность

преодоления в тех условиях ряд трудностей научного познания, мимо которых проходил античный материализм.

Основная трудность состояла в понимании соотношения общего и отдельного в действительности и в познании. Эта проблема возникла в ходе начавшегося анализа познавательной деятельности. Такой анализ показал: 1) что раскрытие единства чувственно воспринимаемого многообразия вещей осуществляется мышлением, 2) что для решения этой задачи необходимы определенность и последовательность мышления, 3) что соблюдение этих требований обеспечивается введением общих определений и применением их к частным случаям. Тем самым проблема единого и многого переросла в проблему общего и отдельного.

У Платона сохраняется в качестве основной проблема соотношения умопостижимого вечного и неизменного бытия и чувственно воспринимаемого многообразия конкретных преходящих вещей. Вслед за Гераклитом (Платон вначале был учеником последователя Гераклита — Кратила) он подчеркивает относительность и изменчивость последних. Так, любая конкретная прекрасная вещь прекрасна всегда относительно, более или менее, и к тому же в результате изменения она может перестать быть прекрасной. Тогда как в общем определении прекрасного оно мыслится безотносительно к чему-либо и как равное всегда самому себе. Что же такое прекрасное само по себе? Оно, по Платону, и есть единая первооснова отдельных прекрасных вещей. Но раз вещи изменчивы и относительны, то прекрасное вообще как их единая основа должна существовать не в самих вещах, а вне их. В таком случае она должна представлять собой не отдельную вещь, а *общую абстрактную идею*.

Таким путем Платон приходит к основному принципу своего учения: существуют *два вида бытия* — чувственно воспринимаемое многообразие конкретных единичных изменчивых вещей и умопостижимый мир общих идей, вечных и неизменных. *Идеи* существуют сами по себе, независимо от вещей, а вещи представляют собой лишь несовершенные копии идей, их отблески, тени. Платоновские идеи — это не что иное, как общие понятия человека о вещах, но Платон оторвал их от человека и от реальных вещей и превратил в самостоятельно существующие духовные сущности, к тому же первичные по отношению к вещам. Гносеологической основой платоновского идеализма является абсолютизирование способности человеческого мышления к абстракции. Раз человек мыслит общее (например, прекрасное вообще), отвлечаясь от конкретных форм выражения в отдельных вещах, значит и в действительности общее существует самостоятельно в таком же абстрактном виде.

Познание общего, т.е. мира идей, осуществляется, по Платону, мышлением без всякого участия чувственного восприятия вещей.

Мышление он рассматривал как деятельность души, которая родственна по своей природе идеям, бессмертна и до своего вселения в того или иного человека воспринимала мир идей непосредственно. Познание поэтому сводится к воспоминанию (*анамнесис*) душой имеющихся у нее впечатлений о мире идей. Чувственное восприятие вещей может служить лишь толчком к воспоминанию. Задача философии состоит в том, чтобы разработать эффективный метод воспоминания. В качестве такого метода Платон разрабатывает логические действия определения, обобщения и деления понятий. Посредством правильного соединения и разъединения понятий мышление и проникает в мир идей. В этой связи Платон очень тонко анализирует многие философские категории (бытие и небытие, движение и покой, тождество и различие и др.), что составляет значительный его вклад в развитие философской мысли.

Научной базой философского учения Платона служило развитие античной математики. Уже пифагорейцы придавали важнейшее значение анализу количественных отношений вещей. Но в математике эти отношения получают идеализированное выражение в виде особых абстрактных объектов (чисел, геометрических фигур и т.п.). Абсолютизирование подобного характера математических объектов и порождало идеалистические представления о них как о вечной и совершенной основе мира единичных вещей. У Платона такой подход распространяется на любые, не только математические, общие понятия.

Но учение Платона об умопостигаемом мире идей было связано и с его пониманием общественной жизни. Умственные качества людей он связывает с тем, насколько успешно их души созерцали идеи. Различие душ определяет общественное неравенство людей. В идеальном государстве Платона все свободные люди разделяются на строго замкнутые группы: философов, управляющих государством; воинов, охраняющих его; ремесленников и земледельцев. Рабы вообще исключались из членов общества. По Платону, жизнь индивида должна быть полностью подчинена интересам государства. Даже высшие слои граждан лишены личного счастья: у них нет личной собственности, семьи. Это идеализированный проект тоталитарного общества. Идейной основой такого общественного устройства должна служить религия, атеистов в таком обществе должны изолировать или уничтожить. Платон пытался осуществить (неудачно) свои общественные идеалы в Сиракузах.

В целом учение Платона, несмотря на идеализм и реакционные общественные взгляды, представляет огромное достижение научной и философской мысли древности, оказавшее значительное влияние на последующее развитие науки и философии.

Материя и форма

Вершины развития античная философия достигла в учении Аристотеля (384–322 гг. до н.э.) из Стагира, величайшего мыслителя древности, обобщившего все достижения античной науки. Будучи учеником Платона, Аристотель затем подверг критике его учение об идеях, которые, по его мнению, лишь в мысли, но не в действительности могут существовать отдельно от вещей. Но сам он остался в целом на позициях объективного идеализма.

Конкретные чувственно воспринимаемые вещи Аристотель считал единственной объективной реальностью. Но каждая вещь представляет собой соединение двух начал: материи, под которой Аристотель понимал "первый субстрат каждой вещи, из которого она возникает", и формы, придающей вещи ее качественную определенность. Материя – лишь возможность существования вещей, действительностью они становятся при соединении материи с формой как их сущностью. Подобно тому как глыба мрамора под руками скульптора, придавшего ей форму, становится статуей, так материя благодаря форме превращается в определенную вещь. Но в таком понимании форма вещи, ее сущность, выступает как идеальное начало. Это та же платоновская идея, только существующая в самих вещах, а не где-то в потустороннем мире.

Исходя из такого понимания соотношения материи и формы, Аристотель разрабатывает натурфилософскую модель мира. Основой всего выступает неопределенная первоматерия. Низшим уровнем ее оформления являются основные природные стихии: земля, вода, воздух и огонь, обладающие в различных сочетаниях свойствами теплого и холодного, сухого и влажного, – а затем уже из этих стихий образуются конкретные вещи. Кроме того, существует эфир как основа небесных явлений. Благодаря наличию у первовеществ какого-то общего свойства они могут превращаться друг в друга. Так Аристотель включает в свое учение традиционные представления о первовеществах. Каждое первовещество имеет в мире свое естественное место: земля в центре и т. д. Место сложного тела определяется соотношением образующих его первовеществ. Находясь в своем естественном месте, вещь покоится. Поэтому всякое движение вызывается какой-то внешней силой – двигателем. Физика Аристотеля не знает еще инерциального движения.

Учение Аристотеля о материи послужило исходным пунктом дальнейшего развития этой важнейшей философской категории. Аристотелевское ее понимание уже заключает в зародыше и рациональный смысл, который связывается с ней в материалистической философии, и ту ограниченность, которая характерна для всей домарксистской философии. Аристотель вводит понятие материи в том первоначальном смысле, в каком оно употреблялось тогда и в науке, и в житейском обиходе, – в смысле материала, из которого состоит вещь. В дальней-

шем это привело к отождествлению материи с веществом в философии и естествознании XVII-XIX столетий. Но поскольку материя противопоставляется Аристотелем форме, а форма мыслится как идеальная сторона вещи, то в дальнейшем материя стала пониматься как противоположность духу, идеальному, что и составляет собственно философский смысл этой категории.

Для формирования конкретной вещи, кроме материи и формы, необходимы еще две причины: *действующее начало* и *цель*. Учение Аристотеля, как и Платона, *телеологично*, но если у Платона благо как цель существует вне вещей, то у Аристотеля цель совпадает с формой и существует в самих вещах. Основная проблема, с которой Аристотель сталкивается в понимании форм, – проблема их существования. С одной стороны, форма не существует самостоятельно от оформленной ею материи (нет курносости без носа, как говорил Аристотель). Но вещи преходящи, они возникают и разрушаются, а формы, по Аристотелю, вечны. Как же они в таком случае существуют? Для решения этой проблемы Аристотель выдвигает совершенно новую идею, сыгравшую огромную роль в дальнейшем развитии философии и науки, – различные *бытия в возможности* и *бытия в действительности*.

Возможность Аристотель связывает с материей. Так, из меди возможно сделать различные конкретные вещи. Категория же действительности связывается не с оформленной материей, что было бы логичнее, а лишь с самой формой. Это понадобилось Аристотелю, чтобы постулировать существование чистой формы – формы форм, не связанной ни с какой материей и представляющей собой божественное первоначало.

Представим кратко ход рассуждений Аристотеля.

1. *Движение* в мире вечно, ибо для начала движения необходимо действие какого-либо двигателя, а оно само представляет собой движение. Вечность движения означает и вечность самого мира.

2. В таком случае должен существовать вечный *перводвигатель*, приводящий мир в движение. Но сам он *неподвижен*, иначе он должен был бы приводиться в движение каким-то другим двигателем.

3. Такой *перводвигатель* должен быть бестелесным и представлять собой *чистую форму*. Если бы он содержал материю, то не мог бы быть неподвижным, поскольку воздействие формы на материю представляет собой движение. Как чистая форма он не содержит в себе *никаких возможностей* и представляет собой *абсолютную действительность*.

4. Тем самым он представляет собой высшее совершенство, ибо всякое отклонение от совершенства обуславливается заключенными в материи возможностями. Как *абсолютное совершенство* форма форм выступает *конечной целью* всего сущего, высшим всеобщим благом, и в качестве такового обладает божественной природой.

5. Как совершенно бестелесная субстанция это божественное первоначало представляет собой чистый разум, размышляющий о самом себе, ибо как абсолютное совершенство он может мыслить только об абсолютно совершенном. Он не движет поэтому миром механически, а представляет собой ту высшую цель, к которой все стремится.

Аристотель сделал значительный шаг в преодолении характерного для всей античной философии разрыва между чувственно воспринимаемым миром конкретных вещей и их умопостигаемой единой основой, но полностью решить эту проблему он не смог. Аристотель не сумел объяснить, каким образом возникает знание общего, если человек воспринимает всегда лишь единичные вещи. Хотя он и пытался преодолеть разрыв между чувственным познанием и мышлением, но в конечном счете рассматривал последнее как особую деятельность души, посредством которой раскрывается в вещах их форма, их идеальная сущность. У Аристотеля не было сомнений в объективности знания, он развивал понимание истины как соответствия знания объекту. "Не потому человек бел, — подчеркивал он, — что я, утверждающий это, прав, а потому я прав, что человек бел".

Обобщая развитие теоретического мышления в античной науке, Аристотель исследовал логические законы и формы мышления, заложив основы элементарной, формальной логики. Он установил, что для достижения истины мышление должно быть непротиворечивым, последовательным и определенным. Аристотель раскрыл структуру таких форм мышления, как понятие, суждение и дедуктивное умозаключение (силлогизм), в котором вывод идет от общего положения к частному случаю и в форме которого осуществляется логическое доказательство.

Аристотель разрабатывает свое философское учение как мировоззренческое обоснование определенного жизненного идеала, выражавшего социальные интересы тех слоев общества, которые связывали свое благополучие с сохранением полисной системы общественной жизни. В познании он выделяет иерархически связанные уровни: 1) чувственное созерцание, 2) опыт, 3) искусство (умение делать), 4) знание, основывающееся на доказательстве. Низшие уровни необходимы и вместе с тем подчинены высшим. Иерархичность форм знания отражает иерархическое устройство мира, где менее совершенные формы сущего подчинены более совершенным, и, в свою очередь, обуславливает иерархическое устройство общества, где, соответственно, выделяются четыре слоя населения: 1) рабы, 2) свободные работники физического труда, 3) свободные работники умственного труда, 4) свободные от всякого труда и имеющие возможность выполнять общественные функции (законодательные, судебные, военные и др.). Самым совершенным сущим, по Аристотелю, является всеобщее первоначало. Знание его, даваемое философией, является самым совершенным зна-

нием, а человек, обладающим таким знанием, — мудрецом. Но для овладения таким знанием необходим досуг, обеспечиваемый необходимым материальным достатком. Кто же знает начала, тот и должен быть начальником. Так Аристотель обосновывает свой социальный идеал.

Нужно отметить, что познание понимается в античной философии не столько как исследование неизвестного объекта, сколько как *выявление готового знания*. Это и концепция Демокрита о проникновении в человека эйдосов вещей, и концепция припоминания Сократа-Платона. Аристотель придает последней теоретический характер, различая знание в возможности и в действительности. Такой подход к познанию обуславливается традиционалистским характером античного общества, нацеленного не на получение нового знания, а на применение уже имеющегося. Это выразилось и в разработке Аристотелем формальной логики, устанавливающей условия применения и переработки готовых знаний.

В учении Платона об идеях и Аристотеля об идеальных формах вещей отразился в мистифицированном и совершенно еще не осознанном виде общественный характер человеческого сознания. Идеи и формы — это прежде всего всеобщие формы и нормы социальной деятельности человека, объективированные в государстве. Они выступают как социально значимые, общепринятые и не зависящие от отдельного человека эталоны его деятельности. Такова природа и любого общего понятия. Отдельный человек не вырабатывает их заново, а усваивает как готовые, существующие в интересующей сфере человеческой культуры. Эту социокультурную природу сознания и улавливают Платон и Аристотель. В этом состоит огромное их преимущество в сравнении с материализмом Демокрита. Последний открывал путь к развитию опытного естествознания, но в исследовании самого познания, сводившегося к движению атомов, заводил в тупик вульгарного материализма. Позиция же Платона-Аристотеля открывала возможности исследовать познание как особую идеальную форму деятельности человека.

Аристотель развивал понимание научного познания как познания сущности вещей. Но неразвитость античной науки (кроме математики) постоянно приводила к подмене сущности исследуемого объекта его качественной определенностью на уровне чувственно воспринимаемых явлений. Так, атомы Демокрита — это фактически обычные тела, только очень малые по размеру. Идеи Платона — это идеальные образы вещей в их непосредственно воспринимаемых чертах. Такой же характер имеют и формы Аристотеля. Это проявлялось и в принятии им геоцентрической системы мира, а также в основном физическом постулате, что движение обуславливается постоянно действующей на тело

силой. Такой подход порождает тавтологические объяснения по типу: предмет таков потому, что такова его сущность (например, сущность живого тела есть жизнь).

Значение философии Аристотеля в том, что он не просто синтезировал и переработал с единой точки зрения философские и научные знания своей эпохи. Он очертил проблемное поле дальнейшего развития европейской философской мысли. Аристотель приступил к систематической разработке *категориального аппарата философии*. Им был уточнен смысл ряда категорий, уже применявшихся его предшественниками, и введен ряд новых категорий. Большинство из них вошли затем в категориальный аппарат европейской философии, хотя смысл многих из них в дальнейшем уточнялся и изменялся.

1.4. Поздняя античная философия

Проблема свободы

После Аристотеля наступает новый период в развитии античной философии, связанный с длительной эпохой эллинизма и Рима. На место полисной организации общества приходят крупные государственные образования. Система общественного самоуправления сменяется централизованной военно-бюрократической системой. В этих условиях одна часть господствующего класса отходит от активного участия в общественно-политической жизни, а другая образует особый специализированный аппарат управления. То и другое способствует обособлению частной жизни от общественной, выделению индивида из поглощавшей его социальной системы, что существенно изменяет его жизненные идеалы. Они требовали иного, чем прежде, мировоззренческого обоснования.

Общепринятым жизненным идеалом для образованной части господствующего класса становится достижение индивидом состояния бесстрастия (*апатии*) или невозмутимости духа (*атараксии*). Теоретическое решение этой проблемы связывается с соотношением свободы и необходимости: свободен ли человек в своем поведении или полностью подчинен не зависящим от него обстоятельствам. В поисках решения этой проблемы уже на рубеже IV-III вв. до н.э. формируются три основные кардинально различающиеся философские направления: *скептицизм*, *эпикуреизм* и *стоицизм*. Все они опираются на классическое наследие, но существенно перерабатывают его, выдвигая принципиально новые идеи.

Основателем *скептицизма* (от глагола "осматриваться") стал Пиррон (365–275 гг. до н.э.) из Элиды. Он полагал, что состояние апатии достигается путем *воздержания от суждений* о вещах, поскольку последние непознаваемы. Человеку доступны лишь его собственные

ощущения. Так, мед мне представляется сладким, но каков он на самом деле, неизвестно. Пиррон опирался на идеи Гераклита о всеобщей изменчивости и относительности вещей и идеи Протагора и Демокрита о субъективности ощущений. В дальнейшем его аргументы были дополнены на основе учения элеатов о противоречиях мышления. В III-II вв. до н.э. скептицизм получил признание в платоновской Академии. Систематическое изложение учения дал Секст Эмпирик во II веке н.э. Но затем скептицизм прекращает существование как самостоятельное философское направление. Роль скептицизма неоднозначна. С одной стороны, он ограничивал возможности научного познания мира, но вместе с тем он и расчищал ему дорогу неприятием догматизма. Поскольку человек воздерживается от суждений об объективном мире, он свободен от него в своей деятельности.

Другой путь достижения свободы предложил Эпикур (342–270 гг. до н.э.), основавший в конце IV века до н.э. свою школу в Афинах, просуществовавшую до IV века н.э. Он искал решение проблемы на путях научного познания мира. Основой такого познания он считал *атомистический материализм*. Он принимал в основном теорию Демокрита. Новизна состояла в объяснении движения атомов. Последнее, по Эпикуру, осуществляется под влиянием тяжести только в одном направлении – сверху вниз и с одинаковой скоростью. Столкновения же атомов и образование видимых вещей происходят в результате отклонения их движения от прямой линии в силу внутренних побуждений, присущей атомам свободы. Эту идею Эпикура ошибочно было бы понимать как возвращение к телеологическим представлениям, скорее она выражает догадку об активности материи, без чего невозможно объяснить как природные процессы, так и жизнь человека.

Философия, считал Эпикур, должна учить человека правильной жизни, состоящей в разумном наслаждении (*гедонизм*), уклонении от страданий, в достижении полного спокойствия и невозмутимости души (*атараксии*). Условием такой свободы человека от внешних обстоятельств является научное познание природы, избавляющее человека от страха перед смертью и богами. Эпикур был великим просветителем древности, он решительно боролся с религиозными суевериями, хотя не отрицал, как все античные материалисты, существование богов, которые, по его мнению, живут в мировом пространстве и не оказывают воздействия на людей. Этика Эпикура выражала воззрения той части господствующего класса, которая отошла от активного участия в политической жизни. Мудрец должен жить незаметно. Это способствовало длительному сохранению эпикуреизма. Позднее эпикуреизм получил значительное распространение и в древнем Риме. Крупнейший его популяризатор Лукреций Кар (99–55 гг. до н.э.) изложил учение атомистического материализма в поэме "О природе вещей".

В противоположность эпикуреизму основатель *стоицизма* Зенон китийский (336–264 гг. до н.э.) полностью отрицал возможность свободы. Бесстрашие достигается разумной покорностью судьбе, господствующей во всем мире. Опираясь на идеи Гераклита и Аристотеля, стоицизм разрабатывает своеобразную *дуалистическую* концепцию. Мир подобен живому организму, он одновременно телесен и одушевлен. Телесным началом выступает пассивная бескачественная *материя*, духовным – *божественный мировой Логос*. Из материи образуются природные первовещества, а из них конкретные вещи благодаря воздействию изливающихся из мирового Логоса осеменяющих логосов (форм вещей) через пронизывающую все *пнеуму* (смесь огня и воздуха), равнозначную дыханию. Все в мире совершенно и *целесообразно, абсолютно необходимо* и предопределено. Таким образом, стоицизм представляет собой *пантеистическую и фаталистическую* концепцию.

Жизнь человека, согласно стоицизму, полностью подчинена всеобщей необходимости, никакая свобода выбора невозможна. Человек подчиняется судьбе добровольно (в этом состоит мудрость) или по принуждению. Главное, что определяет поведение человека, – стремление к самосохранению, но не только отдельного индивида, но рода, государства и всего человечества. Стоики считали себя гражданами мира – *космополитами*. Стоицизм выразил жизненные идеалы той части господствующего класса, которая связала себя с активной государственной деятельностью в рамках вначале огромных эллинистических монархий, а затем римской империи. Воззрения стоицизма разделяли многие крупнейшие политические деятели той эпохи. Среди них приближенный императора Нерона Сенека (I в. н.э.) и император Марк Аврелий (II в. н.э.). Самосохранение обеспечивается не любыми средствами, а согласованностью с природной необходимостью через достижение *нравственных добродетелей*: умеренности, мужества, рассудительности и справедливости. Следование этим добродетелям требовало стойкости духа и бесстрашия, что и закрепилось в понятии "стоическое поведение". Этическое учение стоицизма оказало определенное влияние на формирование раннего христианства.

Религиозные искания

В III веке н.э. античное общество охватило всеобщий кризис: рушатся прежние социальные отношения, растет неустроенность всех слоев населения, усиливается натиск на римские земли варварских племен. Перед человеком встает проблема: как избавиться от социального зла? В мировоззренческом плане кризис проявился в поисках новых религиозных воззрений. Широкие слои населения обратили свой взор к христианству с его упованием на избавление от страданий в потустороннем мире. Уже вскоре на базе христианства формируются новые философские учения,

непосредственно смыкавшиеся с теологией. Но наиболее образованная часть античного общества еще не принимала христианство с его откровенным обскурантизмом, она пыталась спасти гибнущую античную культуру, приспособить ее к новым условиям. Однако такое приспособление также шло путем усиления религиозных тенденций в самой философии.

Наиболее удачно для того времени смыкание философии и религии было осуществлено *неоплатонизмом*. Его основатель Плотин (203–270 гг.) обучался в Александрии, а затем организовал свою школу в Риме. Плотин переработал платоновское учение в целостную религиозно-философскую систему в духе *пантеизма*. Он отбросил сохранявшееся еще у Платона (а также у Аристотеля) представление об объективном существовании первоматерии. По Плотину, абсолютным бытием обладает неопределенная духовная субстанция, называемая *Единое*, которая заключает в себе менее совершенные уровни сущего: мировой Ум, мировую душу и, наконец, мир вещей. Как бы изливаясь из Единого (процесс *эманации*), они получают относительно самостоятельное бытие, но при этом деградируют. Эта деградация и приводит ко злу, связываемому с телесностью. И в человеке его душа отягощена телом – гробницей души. Цель жизни – отрешение от телесности и возвращение души в высший духовный мир. Если очищение происходит неполное, то душа переселяется в другие тела. Философия позволяет человеку слиться с Единым путем мистической интуиции, интеллектуального экстаза.

Таким образом, неоплатонизм включает в себя, в отличие от чистой философии, своеобразный религиозный культ, правда, чисто интеллектуальный. Поэтому он не мог быть воспринят широкими массами населения. Но неоплатонизм сыграл существенную роль в переходе к христианству образованной части господствующего класса. Он оказал влияние и на формирование христианской философской мысли. В IV веке неоплатонизм получил признание в афинской платоновской Академии, сосуществуя некоторое время с формирующейся христианской теологией.

Закрытие в 529 году Академии императором Юстинианом подвело черту под развитием всей античной философии. За тысячелетнюю историю в античной философии были поставлены многие важнейшие мировоззренческие и методологические проблемы, а также намечены пути их решения, благодаря чему она стала отправным пунктом дальнейшего развития философской и научной мысли.

II. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Господство религиозного мировоззрения

Смена рабовладельческого способа производства феодальным (в Западной Европе в середине I тыс. н.э.) привела к перевороту во всей духовной культуре общества, в том числе и в философии. В условиях феодализма господствующей формой мировоззрения становится религия (в развитых монотеистических формах). Это связано с изменением типа общественных отношений. Крепостной крестьянин в отличие от раба осуществляет производственную деятельность в основном самостоятельно, и вместе с тем часть произведенного им продукта отчуждается в пользу феодала. Отношение подчинения основывается при феодализме не на прямом насилии, а опосредуется феодальной собственностью на землю. Оно оказывается скрытым от непосредственного созерцания и представляется поэтому чем-то потусторонним. Такой же характер носят и все отношения феодальной иерархии. Поэтому все природные и общественные явления неизбежно принимают в сознании мистифицированную форму. Отсутствие научных знаний о природе лишь создавало необходимую гносеологическую почву для господства религиозного мировоззрения, но не определяло его.

В этих условиях философия превращается в служанку богословия: она решает задачу теоретического обоснования религии. Разработка философии и всех культурных ценностей вообще сосредоточивается в руках духовенства. Священное писание рассматривается как непререкаемый абсолютный авторитет. Опытное исследование природы запрещается и жестко преследуется церковью как вмешательство в божественные дела, вплоть до зверской расправы с передовыми мыслителями. Образование принимает схоластический, оторванный от реального познания характер. Из античной философии сохраняются лишь обрывки тех учений, которые могли быть согласованы с религиозной догматикой: вначале объективный идеализм Платона, а затем выхолащенное от всех элементов материализма и диалектики учение Аристотеля, ставшее в такой форме основой схоластики.

Христианская теология (как позже и исламская) вынуждена была обратиться за помощью к философии для преодоления тех противоречий, которые обнаружились в основаниях вероучения, а также между ними и рациональными знаниями о природе. Всякая религия консервативна, она сохраняет многие невежественные представления, сформировавшиеся еще в первобытном обществе. Пока христианство распространялось среди невежественных угнетенных масс населения, содержащиеся в нем нелепости не осознавались. Но когда к христианству обратились образованные слои господствующего класса, то все эти нелепости и противоречия потребовали рационального объяснения.

Как понять, что бог един, но в трех лицах, что он вечен, но Христос умер и воскрес. Оказалось, что наделение бога абсолютными качествами, вроде всемогущества, всеведения, всеблагости и др., порождает логические противоречия, аналогичные тем, которые возникают в математике при использовании понятия актуальной бесконечности. Наличие неувязок в вероучении приводило к различным его толкованиям, что становилось идейным основанием различных ересей и церковных расколов (например, учения тритеизма, согласно которому бог-отец, бог-сын и дух святой представляют собой три самостоятельных божества). Как обоснование ересей, так и их опровержение также заставляли обращаться к философии.

В развитии средневековой философии выделяются три периода.

1. **П а т р и с т и к а** (III-VI вв.) – воззрения виднейших теологов раннего христианства, авторитетнейшим из которых стал Аврелий Августин (354-430 гг.).

2. **Р а н н я я с х о л а с т и к а** (IX-XII вв.) связана с развитием монастырских школ. Крупнейшие представители – Ансельм Кентерберийский (1033-1109 гг.) и Пьер Абеляр (1079-1142 гг.). Одновременно философская мысль, опирающаяся на античное наследие, развивается в странах исламского мира. Выдающиеся мыслители – Ибн-Сина (Авиценна) (980-1037 гг.) из Бухары и Ибн-Рушд (Аверроэс) (1126-1198 гг.) из Кордовы.

3. **П о з д н я я с х о л а с т и к а** (XIII-XIV вв.), связанная с развитием университетского образования. Крупнейшие представители – Фома Аквинский (1225-1274 гг.), Дунс Скот (1266-1308 гг.), Вильям Оккам (1300-1350 гг.).

Природа и бог. Разум и вера

Основной вопрос философии ставится в средние века как вопрос об отношении природы к богу: создана ли она богом или существуетечно.

Античное миропонимание не признавало сотворения чего-либо из ничего. Христианство же стоит на позициях *абсолютного креационизма*. Августин полагал, что бог не только создал когда-то мир из ничего, но все происходящее в нем есть продолжающееся творение. Первые сомнения на этот счет в правоте религиозного миропонимания зародились у арабского мыслителя **Ибн-Рушда**, а затем проникли и в западно-европейскую философию. Аверроисты отрицали сотворение природы богом, хотя признавали его существование, и наделяли *материю* (в аристотелевском ее понимании) *потенциальной активностью*, благодаря которой образуются единичные вещи. Бог лишь переводит их из возможного бытия в действительное.

Проблема познаваемости мира приняла форму вопроса о соотношении разума и веры. Вначале христианские богословы резко противопоставили их, пытаясь оградить противоречащие науке и практи-

ческому опыту людей религиозные догмы от критической оценки человеческого разума. Истина, провозглашали они, достигается только верой.

Но постепенно в средневековой схоластике формируются *рационалистические тенденции*. Наиболее ярко они проявились у **Абеляра**. В работе "Да и нет" он сопоставил противоположные толкования церковными авторитетами многих религиозных догматов и нацеливал своих учеников на самостоятельные размышления над возникшими проблемами. "Авторитет, – подчеркивал он, – должен исходить из истинного разума, а не разум из авторитета".

В условиях развивающегося образования церковь пыталась найти среднюю линию между августинианским иррационализмом и рационалистическими стремлениями.

Эту задачу разрешил **Фома Аквинский**. Он выдвинул идею *гармонии разума и веры*, означавшую на деле подчинение первого второй, откровению. Религиозные догмы, считал он, хотя и недоступны для разума и должны приниматься на веру, но не противоразумны, ибо коренятся в премудрости божией. Необходимо поэтому согласование истин разума и веры. По мнению Фомы, теология использует философию для разъяснения своих истин. Это слабость не теологии, а человеческого ума. Разум бессилен в уяснении сущности бога, но может быть использован для доказательства его бытия. **Ансельм Кентерберийский** выдвинул так называемое *онтологическое доказательство*: раз бог мыслится как самое совершенное существо, то должен существовать, иначе в качестве самого совершенного мыслилось бы существо, обладающее всеми атрибутами бога и еще существованием, а это и есть бог. Это доказательство долгое время использовалось многими теологами и философами, но сразу же вызвало и возражения. Фома Аквинский пошел другим путем, пытаясь вывести бытие бога из природы как его творения и используя при этом аргументы Аристотеля в понимании бога как перводвигателя, первопричины и основания целесообразного устройства мира.

Спор об универсалиях. Однако средние века не представляют собой какой-то перерыв в поступательном развитии общества. В эту эпоху продолжали развиваться, хотя и очень медленно, и производительные силы, и культура, в том числе и философия. Постепенно в рамках господствующего религиозного миропонимания возникают в связи с развитием производства и обострением классовой борьбы материалистические тенденции. Наиболее отчетливо эти тенденции выступили в споре о природе всеобщего – *универсалий* и их отношении к вещам. Вопрос был поставлен еще неоплатоником **Порфирием** (III в. н.э.) во введении к "Категориям" Аристотеля: существуют ли универсалии во внешнем

мире или только в мысли; если первое, то телесны они или бестелесны (т.е. идеальны) и существуют ли они в самих вещах или отдельно от последних.

В решении этого вопроса, с одной стороны, возрождается учение Платона об идеях, *реально* существующих вне и до отдельных конкретных вещей (*реализм*). В своих крайних формах эта точка зрения приводила к пантеизму, к отождествлению бога с природой, с чем не могла согласиться церковь, но в умеренной форме, в сочетании с учением Аристотеля об общем как идеальной форме вещей реализм стал основой ортодоксальной философии католицизма. **Фома Аквинский** принял концепцию **Авиценны**, согласно которой общее существует до вещей в мыслях бога, затем в созданных богом в соответствии с ними вещах в виде идеальной сущности последних и, наконец, после вещей в понятиях человека. Таким образом, он пытался философски обосновать сотворение природы богом. Для объяснения же триединства бога использовалась, начиная с **Августина**, неоплатонистская идея эманации.

В противовес реализму возникает направление *номинализма*, отрицавшее существование универсалий и в действительности, и в мышлении, признававшее лишь единичные вещи и представления о них. Универсалии же — это только слова, *имена*, обозначающие множество сходных предметов. В более мягкой форме номинализм был представлен концептуализмом **Абеляра**: общее — это значение слова. Номинализм также неверно решал вопрос о соотношении общего и отдельного, устраняя просто одну из противоположностей. Но отрицая реальное существование идей, он вел в своем развитии к материализму. Делая упор на существовании отдельных материальных вещей, хотя и в рамках признания акта божественного творения, он толкал передовых мыслителей к опытному исследованию природы. Развитие этих тенденций привело к *концепции двух истин* (**В. Оккам** и др.), согласно которой теология истинна в решении религиозных проблем, а наука — в познании природы. Эта концепция стала важным этапом освобождения науки от религиозного диктата.

Борьба реализма и номинализма в средневековой философии способствовала разработке ряда гносеологических и логических проблем (теории обобщения, абстракции, соотношения мышления и языка, силлогистики), и хотя они не получили своего разрешения, их постановка имела существенное значение для последующего развития философской мысли в Новое время. В дальнейшем номинализм теряет свое положительное значение и начинает использоваться идеалистами для отрицания объективного существования материи. Это показывает, что использование в философии прежнего мыслительного материала определяется не самим материалом, а новыми общественными условиями.

III. РАННЯЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

3.1. Философские искания эпохи Возрождения

Рост производительных сил в недрах феодализма и связанное с ним усиление товарно-денежных отношений постепенно вели к разложению натурального феодального хозяйства и возникновению капиталистических отношений. В XVI-XVIII вв. в странах Западной Европы происходит процесс первоначального накопления капитала, возникают мануфактуры, усиливаются торговые сношения, развивается мореплавание, приведшее к открытию Америки и морского пути в страны Востока, возникает внутренний и внешний, мировой рынок. Развивающиеся капиталистические элементы вступают по мере своего усиления во все более решительную борьбу с феодальными порядками. Это эпоха первых победоносных буржуазных революций в Нидерландах, Англии и Франции.

Развивающаяся классовая борьба находит свое выражение и в области идеологии. В первый, еще незрелый период она принимает своеобразную форму религиозной реформации, но постепенно жизненной необходимостью для нового общественного строя становится формирование светской буржуазной культуры, выражавшей идею освобождения личности от феодальных пут во всех сферах социальной жизни. Формирующиеся буржуазные социально-экономические отношения колоссально усилили социальную активность индивида. Он сам становится вершителем своей судьбы. И проблема человека, его места в мире становится центральной проблемой всей новой духовной культуры, что и нашло свое выражение в принципе гуманизма.

Первоначально этот поворот от бога к человеку проявился в искусстве, но затем потребовал и теоретического осмысления, и с начала XV века в этом направлении ведутся интенсивные поиски. В преодолении духовных пут феодализма формирующаяся буржуазная культура обращается к духовному наследию античности, благодаря чему начальный период ее становления и получил название Возрождения. Но и образы античной мифологии, и идеи античной философии становятся средством выражения нового содержания.

В противовес перипатетизму, ставшему основой поздней схоластики, возрождаются концепции Платона и неоплатонизма. Опираясь на последний, кардинал Николай Кузанский (1401-1464 гг.) приходит к пантеизму. Бог представляет собой бесконечное единство. Мир существует в боге в свернутом виде, а вне бога представляет развернутую божественную сущность. Бог в свернутом виде – предмет религиозной веры. Задача же научного знания, пока еще отождествляемого с теоло-

гией, – раскрыть его в развернутом мире. Это осуществляется с помощью чувственности, рассудка и разума. Рассудок разъединяет противоположности, а разум устанавливает их совпадение, что обнаруживается, например, в математике, когда окружность с бесконечным радиусом переходит в касательную, а многоугольник с бесконечным числом сторон – в круг.

Дальнейшее развитие *пантеистическая концепция* получила у **Дж.Бруно** (1548–1600 гг.) – великого мученика науки. Главная его заслуга – раскрытие мировоззренческого значения учения Коперника. У последнего вселенная представляет собой еще замкнутый конечный мир, совпадающий с Солнечной системой. Бруно считал вселенную вечной и бесконечной. Звезды подобны Солнцу, и многие из них также имеют обитаемые планетные системы, потому что мир одушевлен. Мировая душа и есть бог. При этом “бог находится везде и во всем, не вне и над, но в качестве наиприсутствующего”. Человеческая душа смертна, но сохраняется в духовной сущности мира.

В середине XV века во Флоренции организуется научно-учебное заведение, названное платоновской Академией. Опираясь на платоновское учение, ее члены развивали абстрактно-гуманистические идеалы, перераставшие в *антропоцентризм*. Человек – не просто внец творения, но воплощение божественного разума как единства и совершенства мира. Поэтому человек стоит даже вне иерархии творений. Но такой абстрактный гуманизм был еще очень далек от жизненных интересов нарождавшейся буржуазии. Он скорее выражал воззрения той части образованного дворянства, которая улавливала новейшие тенденции общественного развития. Не случайно наиболее ярким выразителем таких воззрений стал граф **Пико дела Мирандола** (1463–1494 гг.).

Наряду с пантеизмом начинает формироваться новое направление, получившее в дальнейшем название *деизма*, согласно которому бог, хотя и создал когда-то природу, но затем не вмешивается в ее существование, что позволяет исследовать ее саму по себе. В начале деизм становится основой новой натурфилософии. **Б.Телезио** (1509–1588 гг.) в работе “О природе вещей сообразно их собственным началам” возрождает натурфилософские представления античности: основу природы составляет неизменная, бескачественная и пассивная материя, приводимая в движение силами тепла и холода, которые представляются еще живыми в духе гилозоизма. В дальнейшем деизм вместе с формирующейся в поздней схоластике теорией двойственности истины стал эффективной формой постепенного освобождения естествознания от влияния теологии. Таким путем шел основоположник научной механики **Г.Галилей** (1564–1642 гг.).

Завершением философских исканий эпохи Возрождения может считаться *скептицизм М.Монтеня* (1533–1592 гг.). Он отразил неопределенность сложившейся мировоззренческой ситуации: были уже основательно подорваны позиции религиозного миропонимания, но отсутствовали еще достаточные основания для научного мировоззрения. Монтень в своих "Опытах" выразил позицию обыденного здравого смысла, опирающегося на чувственный опыт и разум человека. Они, считает Монтень вслед за древними скептиками, не дают основания для познания вещей такими, какими они существуют сами по себе, в силу изменчивости и вещей, и самого человека. Но других средств познания у человека нет, и нужно ими пользоваться по возможности эффективней. Поэтому скептицизм Монтеня направлен не против разума, а против слепой веры, на которую опирается теология. Монтень выступает за свободу мнений не только в философии, как у древних, но и в вопросах веры. Он отвергает и догматический антропоцентризм ранних гуманистов, противопоставляя их абстрактному идеалу Человека обыкновенного человека с его практическими интересами.

3.2. Основные проблемы и направления философии Нового времени

С возникновением капитализма меняется тип социальной деятельности и общественных отношений. Основным принципом нового буржуазного общества становится свобода частного предпринимательства, а необходимым его условием – освобождение трудящихся от личной зависимости и вместе с нею от средств производства. Каждый отдельный человек выступает в буржуазном обществе как самостоятельный индивид, противостоящий всему остальному социальному и природному миру. Отношение человека к этому миру оказывается в высшей степени противоречивым: с одной стороны, мир выступает как объект преобразующей деятельности человека, с другой – как чуждая человеку внешняя сила, подчиненная в своем существовании и развитии собственным, не зависящим от человека закономерностям. Философское осмысление этого аспекта взаимоотношения человека с миром происходит в постановке *проблемы свободы и необходимости*: в какой мере человек свободен в своей деятельности и в какой подчинен внешним обстоятельствам. Эта проблема постепенно становится центральной для всей философии Нового времени.

Резкое разделение субъекта и объекта социальной деятельности становится основой формирования понятия индивидуального сознания и постановки вопроса о его отношении к внешнему миру. Такую фор-

му принимает в XVII-XVIII вв. основной вопрос философии. Характер социальной деятельности той эпохи и обусловленный ею уровень научного познания не давали возможность глубоко и всесторонне решить *вопрос об отношении сознания к бытию*. Философы XVII-XVIII вв. бьются между крайними полюсами этого отношения: материальностью природы и активностью человеческого сознания, — не умея диалектически связать их друг с другом и приходя к абсолютизации одной из противоположностей. Вокруг этого вопроса и разворачивается борьба основных философских направлений.

Философия и естествознание

Развитие капиталистического производства вызвало к жизни опытное естествознание, в корне противоположное средневековой схоластике и религии. В XVI-XVII вв. закладываются основы высшей математики и астрономии, механики и физики, химии, биологии, медицины. Природа от небесных тел до человека становится объектом изучения естествознания. Тем самым создается естественнонаучная база для преодоления религиозных взглядов на мир и возникновения научного материалистического миропонимания, к которому и приходят постепенно наиболее радикальные идеологи буржуазии. Конечно, религиозное миропонимание продолжает разделяться подавляющей массой населения.

Условия возникновения новой буржуазной философии в некоторых отношениях сходны с теми, в которых происходило формирование античной философии. Там и здесь важнейшей задачей являлось преодоление религиозного миропонимания и разработка средств научной рефлексии как необходимого условия научного познания мира. Там и здесь материалистическое объяснение природы связывается с нахождением естественного единства ее явлений. Вместе с тем, основные социальные и гносеологические условия решения этих задач существенно изменились, возникли также многие принципиально новые проблемы, и все это определило существенное отличие материализма XVII-XVIII вв. от античного материализма.

Развитие философской мысли в XVI-XVIII вв. непосредственно было связано с уровнем и характером научного познания природы. Если в античную эпоху естественнонаучные представления органически переплетались с философскими взглядами в единую систему знаний, то в рассматриваемый период специальные науки по мере своего развития отпочковываются от философии. Но научное познание природы началось, естественно, с изучения отдельных ее явлений, их внешних свойств и простейших отношений. Естествознание на первом этапе своего развития неизбежно носило, в основном, описательный, эмпирический характер. Столкнувшись с массой различных природных

явлений, оно поставило перед философией вопрос о нахождении единства в этом многообразии, но не могло еще дать достаточно материала для научного его решения. Поэтому философия того времени вынуждена была дополнять естественнонаучные данные общими умозрительными принципами, натурфилософскими моделями мира и навязывать их специальным наукам, сохраняя еще в значительной мере характер науки наук. В этой связи возникло то противопоставление специальных наук и философии, пережитки которого сохраняются с обеих сторон до настоящего времени.

Вместе с тем нужно отметить существенное отличие науки Нового времени от античной. Хотя античные мыслители уже понимали, что наука в отличие от обыденного познания должна раскрывать сущность изучаемых объектов, они фактически сводили сущность к качественной определенности объекта на уровне непосредственно существующих явлений. Значение совершенного Коперником переворота в астрономии состоит не только в коренном изменении содержательных представлений об устройстве мира, но имеет и глубочайший методологический смысл: *сущность объекта не совпадает с непосредственно данными в наблюдении явлениями*. Галилей затем применил такой же подход в механике, введя идеализирующую абстракцию инерциального движения. Благодаря такому методологическому перевороту и стало возможным научное теоретическое естествознание.

Проблема метода.

Сенсуализм и рационализм

Задачи научного познания природы и борьбы со средневековой схоластикой определили необходимость разработки проблем теории и метода познания. "Не Священное писание и древние авторитеты, а непосредственное опытное исследование природы – вот единственный источник всех знаний о ней", – провозглашает английский мыслитель и политический деятель Ф.Бэкон (1561–1626 гг.). Умозрительности средневековой схоластики он противопоставляет *эмпиризм* и *сенсуализм*, т.е. такой взгляд, согласно которому все наши знания – из ощущений, из чувственного опыта, в котором человек непосредственно имеет дело с внешним объективным миром, с природой. Но при этом разум человека должен быть освобожден от причин, порождающих заблуждения. Бэкон образно называет их призраками рода (присущая каждому человеку ограниченность познавательных способностей), пещеры (субъективная точка зрения), рынка (многозначность слов) и театра (принятие прежних философских концепций). Хотя сам Бэкон не был естествоиспытателем, он решительно выступал против бесплодности схоластики, за опытное исследование природы. Схоласта он образно сравнивал с пауком, ткающим из своего разума все содержание знания. Вместе с тем, Бэкон выступал и против

ограниченности эмпиризма, сравнивая эмпирика с муравьем, таскающим в свой муравейник все, что попадает на пути. Истинный ученый, по определению Бэкона, должен быть подобен пчеле: он не должен ограничиваться простым собиранием фактического материала, а должен подвергать его обработке путем обобщающей работы мышления.

Исходя из подобного понимания задач науки, Бэкон разработал в качестве метода познания *индукцию*, т.е. логические приемы восхождения от частного к общему, от фактических данных наблюдений и экспериментов к их научному обобщению. Эти приемы опираются на учение Бэкона о *связи свойств вещей с их формами (причинами)*. Наличие или отсутствие свойства свидетельствует о наличии или отсутствии соответствующей формы. Сопоставление случаев сходства, различия и изменения их соотношения и позволяет сделать вывод о связи определенного свойства с определенной формой. Метод Бэкона соответствовал уровню развития тогдашнего естествознания и был ограничен той ступенью познания, на которой вещи рассматриваются в состоянии относительного покоя, вне их изменения и развития.

Но в науке XVII века формируется и другая линия, — связанная с математизацией механики и физики. Уже в древности научное объяснение соотносилось с раскрытием причин явлений, но только в XVII веке было установлено, что знание причинной связи в физике может считаться научным лишь тогда, когда эта связь получает количественное математическое выражение. В этом коренное отличие механики и физики Нового времени от перипатетической (аристотелевской) физики. В конечном счете такой подход связан с техническим применением механики, оптики и других разделов физики.

Применение математики в естествознании XVII века осуществлялось в двух формах. Первая состояла в измерении различных параметров изучаемых явлений и математической обработке получаемых результатов. Таким путем, например, Кеплер открыл законы движения планет. Второй путь — построение обобщенных идеальных моделей изучаемого объекта, допускающих применение к ним математических методов. Таким путем Галилей, например, исследовал свободное падение тел. Сам эксперимент в этом случае оказывается осуществлением такой идеальной модели. Благодаря математизации механика уже в XVII веке становится теоретической наукой. В свою очередь механика и физика давали колоссальный импульс для дальнейшего развития математики. Во всех этих науках основным методом движения мысли выступало не индуктивное обобщение частных эмпирических данных, а дедуктивный вывод менее общих положений из более общих.

На базе этих наук в теории познания возникла тенденция, противоположная эмпиризму и сенсуализму, — *рационализм*, отводивший

основную роль в процессе познания разуму. На той ступени развития науки и философии, которая была достигнута в XVII веке, не могло еще быть раскрыто диалектическое единство чувственного и рационального, непосредственного и опосредованного в познании, и абсолютизирование этих противоположных сторон познания нашло выражение в противопоставлении сенсуализма и рационализма. Но и рационализм XVII века также был направлен против схоластики, а объективно и против религии, против принижения ими возможностей человеческого разума в познании мира.

Основные идеи рационализма выдвинул и разработал в XVII веке французский ученый и мыслитель Р.Декарт (1598–1650 гг.). Декарт полагал, что самые общие абстрактные понятия (в их числе логические и математические) носят *врожденный* характер. Разум их черпает не из опыта, а из самого себя и затем прилагает к эмпирическим данным. Соответственно, основным методом познания Декарт признавал *дедукцию*, а критерием истины ясность и отчетливость мыслей. Научное познание мира должно, по Декарту, исходить из единого всеобщего принципа, абсолютно достоверного, ясного и отчетливого.

Декарт разрабатывает общий *метод достижения истинного знания*. Основные его правила: 1) считать истинным только то, что с очевидностью познается таковым, 2) всякую сложную проблему решать по частям, 3) идти от простого к сложному, 4) учитывать все полученные прежде истинные знания. Эти требования не выходят за рамки метафизического метода, но Декарт в ряде случаев идет дальше них к диалектике. Он подчеркивает, что вещи легче познать в их возникновении, чем в готовом виде. В математику Декарт ввел понятие переменной величины, стихийно заставившее математиков мыслить диалектически.

Для открытия исходного принципа наук сформулированные правила необходимы, но недостаточны. Они должны быть дополнены *принципом всеобщего сомнения*, который и приводит, по Декарту, к открытию безусловно достоверного начала – существования духовной субстанции – мышления. Раз я сомневаюсь во всем, значит, мыслю, и в этом уже сомневаться невозможно. Мыслю, значит, существую. Декарт подменяет вопрос о самодостаточности бытия мышления вопросом о способе его установления, но рассмотрение мышления как деятельности индивидуального "Я" сделало возможным дальнейшую разработку на этой основе теории познания и психологии. В отличие от английских сенсуалистов Декарт и шедшие в этом вопросе за ним Спиноза и Лейбниц поставили вопрос о специфической роли мышления в процессе познания, показав, что оно является высшей степенью познания по сравнению с чувственным опытом, но они не могли найти диалектический переход от последнего к первому.

Учение о субстанции

Для Декарта, однако, выявление природы мышления важно не само по себе, а постольку, поскольку приводит к установлению исходного безусловно истинного знания.

Для выражения такого знания в философии XVII века используется категория субстанции. По Декарту, субстанцией является то, что существует само по себе и познается из самого себя, т.е. обладает абсолютной самодостаточностью. Р.Декарт, дуалистически решая основной вопрос философии, признавал существование в мире двух независимых друг от друга субстанций – материальной и духовной – и, кроме того, бога в качестве конечной их причины.

Мышление Декарт считал свойством не материи, не человеческого мозга, а нематериальной души, человеческого "Я", лишь существующего в человеческом теле, но не связанного с ним по своей природе. "Я, – по его определению, – есть субстанция, вся сущность или природа которой состоит только в мышлении и которая, чтобы существовать, не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой вещи". Но в основе явлений природы, по Декарту, лежит материальная протяженная субстанция, и при их изучении естествознание должно быть полностью свободно от религиозных догм. Бог лишь создал материю и ее законы, а затем она развивается естественным путем. Таким образом, в тех исторических условиях дуализм Декарта был формой преодоления религиозного миропонимания, и не случайно его учение было осуждено церковниками, а сам он большую часть своей сознательной жизни вынужден был провести в изгнании.

В понимании субстанции и обнаруживается в XVII веке резче всего противоположность материализма и идеализма. Начиная с Ф.Бэкона, материалисты рассматривают субстанцию как телесную, материальную основу вещей, направляя такое понимание против признания средневековой схоластикой существования в природе каких-то сверхчувственных нетелесных сил и сущностей и прямо против религиозных представлений о существовании сверхъестественного духовного мира. Так, Т.Гоббс заявлял, что признание нематериальной субстанции столь же бессмысленно, как признание бестелесного тела. Все существующее, по его мнению, есть тело или естественное (природа), или искусственное (государство). "Телом является все то, что не зависит от нашего мышления и совпадает с какой-нибудь частью пространства, или имеет с ней равную протяженность." В силу независимости от нашего мышления его называют "существующим само по себе". На этом основании Гоббс решительно отрицал существование каких-либо сверхъестественных бестелесных существ, в том числе и бога.

Гоббс применил понятие телесной субстанции к обществу. Он один из основоположников *теории общественного договора*, согласно которой различаются естественное и гражданское состояние общества. В естественном состоянии все люди были равны, отсутствовала частная собственность, что порождало борьбу всех против всех. Ради сохранения человечества люди заключили договор, по которому разделили и передали в частную собственность природные богатства, а для поддержания общественного порядка учредили государство, передав ему часть своих прав. Гоббс обосновывает необходимость сильной государственной власти, выступив в начале английской государственной революции сторонником короля, а затем диктатуры Кромвеля.

Дальнейшее развитие материалистическое понимание субстанции получило в учении голландского мыслителя Б. Спинозы (1632–1677 гг.). В качестве материальной субстанции Спиноза рассматривал саму природу как одно единое целое. *Субстанция-природа* вечна и едина, всеобъемлюща и бесконечна; ей присущ один и тот же порядок, она не может быть в одном месте совершеннее, чем в другом; часть природы не имеет абсолютно самостоятельного бытия. Этот взгляд метафизичен в своей основе: субстанция вечно одна и та же, в ней нет саморазвития, она лишена конкретных качеств. Можно отметить определенное сходство учения Спинозы о субстанции с учением Парменида о бытии. Но основное содержание этого учения является принципиально иным, оно состоит в обосновании материальности природы. Природа-субстанция не нуждается в существовании каких-либо стоящих над нею сверхъестественных сил, она выступает единственной причиной самой себя (*causa sui*). "Под причинною самого себя я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представлена не иначе, как существующею".

Правда, материализм у Спинозы заключен в теологическую оболочку. Единую субстанцию-природу Спиноза рассматривает одновременно в качестве бога. "Кроме бога никакая субстанция не может существовать, ни быть представляема". Но он отнял у бога волю, ум, способность творить, подчинил его всеобщей естественной необходимости. По сути дела, он наделил природу теми всеобщими свойствами, которые религия приписывала богу. И не случайно церкви и иудейская, и протестантская, и католическая осудили его взгляды как атеистические.

Разрабатывая учение о субстанции, материалисты XVII века пытались раскрыть основные ее свойства. Бэкон наделял материю всеми чувственно-воспринимаемыми свойствами, включая и движение. Дальнейшее развитие механики и математики привело материалистов к мысли, что основным свойством, атрибутом материи является пространственная протяженность. По определению Спинозы, "атрибут

есть то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность". Движение же, понимаемое еще чисто механистически, считалось равноправным покою и не признавалось неотъемлемым свойством материи как субстанции.

Спиноза считал движение свойством лишь отдельных конечных вещей (*модусов*). Субстанция сама по себе вечна, неизменна и бесконечна, а отдельные предметы изменчивы и конечны. Модусы – преходящие состояния субстанции, но они не могут выразить полностью ее сущность. Поэтому Спиноза не может найти переход от единой субстанции к предметному многообразию природы. Субстанция – это абстракция материального единства природы. Конечные же вещи различаются не по субстанции, а по движению и покою. Но движение присуще только модусам, а не субстанции. При всей метафизичности учение Спинозы наиболее решительно для своего времени выразило идею материального единства природы. В понимании субстанции Спиноза принимает концепцию *абсолютного детерминизма*. "В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы". Свобода, которой человек обладает в мире модусов, есть познанная необходимость.

Установление материального единства природы требовало выяснение в этом плане и природы мышления. Преодолевая дуализм Декарта, Спиноза стал рассматривать *мышление* в качестве *атрибута* самой материальной субстанции – *природы*. Это положение заключало глубокую мысль, что мышление не привносится в природу извне, а является продуктом самой природы. Правда, не рассматривая еще природу и ее свойства в развитии, Спиноза не мог понять, что мышление есть свойство лишь высокоорганизованной материи, и приходил к *гилозоизму*, т.е. к признанию мышления свойством всей материи. Но главным в учении Спинозы о мышлении как атрибуте природы является гносеологический аспект. "Субстанция мыслящая и субстанция протяженная, – утверждал он, – составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом – под другими. Точно также модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами". Таким образом, Спиноза приходит к выводу, что каждый познаваемый объект существует в двух формах: протяженной (материальной) и идеальной – т.е. в мысли выражен тот же объект, который существует реально как протяженный. Но Спиноза не рассматривает еще мышление как отражение действительности, в результате чего он не может решить проблему адекватности знания и бытия, приходя по сути дела к представлению о пред-установленном в самой субстанции соответствии их друг другу. Порядок и связь идей те же, по его словам, что порядок и связь вещей.

Дуализм Декарта дал начало не только материалистическому учению о природе, но и идеалистическим направлениям, подхватившим его положение о независимости мышления от материи. В этой связи нужно отметить противоречивое значение идеализма в истории философии. С одной стороны, он выступает в качестве теоретического обоснования религиозного миропонимания. С другой стороны, на базе идеализма часто ставятся и рассматриваются такие проблемы, которые не могли быть решены тогдашним материализмом. Учение Декарта о мыслящей субстанции способствовало, в частности, выработке понятия индивидуального сознания, что имело важное значение для дальнейшего развития теории познания, а также психологии.

Противоречивое значение идеализма выступает ярче всего в учении крупнейшего немецкого ученого и философа Г.В.Лейбница (1646–1716 гг.). Критикуя абстрактность материализма XVII века, его неспособность найти переход от единой субстанции к многообразию мира, Лейбниц разрабатывает *плюралистическое понимание субстанции*. В основе различных явлений мира лежат, по Лейбницу, простейшие духовные субстанции – *монады*, своеобразные души вещей. Они не имеют пространственного протяжения и формы, а следовательно, и частей. Создаются и уничтожаются монады творческим актом бога. Монада бога бесконечна, остальные конечны. Монады строго индивидуальны и активны. Действуют они из внутренних побуждений. Чтобы огранить свою индивидуальность, монады облекаются в материальную оболочку. Так возникают все объекты природы. Сущность материи в непроницаемости, а сущность монады в восприятии. Каждая монада является как бы зеркалом всего остального мира. Но соответствие между внутренней активностью отдельной монады и общим процессом движения в мире Лейбниц объяснял *телеологически* – предустановленной богом гармонией, что приводило к фаталистическим представлениям.

Обоснование сенсуализма

Материалистический сенсуализм получил дальнейшее развитие в философии Дж.Локка (1632–1704 гг.), выступившего против идеалистического учения Декарта о наличии у человека врожденных идей, в частности идеи бога. Единственно, что врожденно у человека, – это стремление к самосохранению и продолжению рода. Разум человека, по мнению Локка, представляет собой *чистую доску*, на которую заносятся впечатления, производимые воздействием внешнего мира на его органы чувств. В разуме, заявляет Локк, нет ничего, чего бы не было раньше в чувствах.

Локк не ограничивается систематизацией основных принципов сенсуализма. Исходя из этих принципов, он подвергает познание детальному гносеологическому анализу. При этом он основывается на

идушем от Декарта понятия индивидуального сознания, рассматривая познание как процесс, совершающийся в сознании человека под воздействием внешнего мира. Познание Локк сводит к *образованию сложных идей (знаний) из простых исходных идей*. Последние возникают непосредственно в опыте. "Простые идеи – не выдумки нашего воображения, а естественные и закономерные продукты вещей, которые нас окружают и на самом деле действуют на нас". Простые идеи образуются с помощью: 1) отдельных органов чувств (твердое, теплое, желтое); 2) их взаимодействия (протяженное, движущееся); 3) внутреннего опыта (восприятия, хотение и т.п.); 4) через оба вида опыта (существование, единство, сила).

Но здесь перед Локком встала задача объяснения осознанного характера самой познавательной деятельности человека. В этой связи Локк различает внешний опыт и внутренний и, соответственно, идеи *ощущения и рефлексии*. Первые представляют собой знание свойств вещей внешнего мира, вторые – результат самонаблюдения субъектом своего собственного сознания. "Под рефлексией я подразумеваю то наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления, вследствие чего в разуме возникают идеи этой деятельности". Это различие сыграло важную роль в дальнейшем развитии теории познания (и психологии, которая до середины XIX века еще не выделялась из теории познания). Оно выражает невозможность непосредственного сведения рефлексивного осознания познавательной деятельности к отражению внешнего мира. Однако Локк не мог еще раскрыть их действительную связь и рассматривает их обычно как две самостоятельные формы познания. В этом проявилась не столько непоследовательность Локка, его отход от материалистического сенсуализма, сколько ограниченность самого сенсуализма, невозможность с его позиций решить проблему рефлексии.

Рассматривая далее процесс образования сложных идей из простых, Локк раскрывает роль в этом процессе таких логических действий, как анализ и синтез, отвлечение и обобщение, сравнение и различение, и разрабатывает *теорию обобщения*. Он выделяет три способа образования сложных идей: 1) суммирование (человек: тело определенного вида, жизнь, питание, самопроизвольное движение, чувство, разум); 2) сопоставление (идеи отношений); 3) отвлечение простых идей от сложных и их обобщение. Он пытается раскрыть механизм движения познания от отдельных единичных вещей к общим понятиям. Локк систематизирует и развивает дальше традиционное в формальной логике понимание этого процесса как отбрасывания несходных черт сравниваемых предметов и удержание сходных их черт. Но здесь он также сталкивается с неразрешимыми, с позиций сенсуализма и эмпиризма, трудностями. Локковская теория обобщения содержит порочный круг: чтобы отбро-

сидеть в процессе сравнения индивидуальные черты предметов и удерживать их общие черты, нужно различать эти черты и, следовательно, иметь знание об общем до процесса обобщения.

Исходные простые идеи представляют собой знание элементарных свойств вещей, переход же к сложным идеям дает знание о вещах в целом. Но возникает вопрос об основе самих элементарных свойств и ее познании. В философии XVII века такой основой считалась субстанция. Но сенсуализм не может объяснить движение познания от простых идей к субстанции. Локк поэтому оставляет этот вопрос открытым, склоняясь к агностическому признанию *непознаваемости субстанции*. Такая позиция Локка свидетельствует об ограниченности самого понятия субстанции, о том, что это понятие, сыгравшее важную роль в развитии философской мысли, перестает работать при более глубоком анализе познания.

Наконец Локк столкнулся с проблемой диалектического соотношения в познании объективного и субъективного, но также не смог его раскрыть. С одной стороны, он признает, что "наше познание реально лишь постольку, поскольку наши идеи сообразны с действительностью вещей". Но вместе с тем принимает идущее еще от Демокрита разделение *свойств (качеств) вещей на первичные, существующие независимо от познания (протяженность, плотность, фигура, сцепление, движение), и вторичные, возникающие лишь в результате познания вещей человеком (цвет, запах, вкус, звук) и являющиеся по сути дела лишь его субъективными ощущениями*. За это различие ухватились позднее идеалисты для отрицания объективного существования внешнего мира.

Проблема объективного и субъективного К началу XVIII века развитие научного познания природы достигло такой ступени, когда совершенно ясно обнаружилась полная противоположность науки и религии. Позиции науки, ее роль в развитии производства укрепились настолько, что церковь не могла уже отвергать ее с порога и бороться с атеистическими выводами прежними средствами. Если в начале XVII века церковники физически расправлялись с передовыми учеными и мыслителями, а последние, как Галилей и Бэкон, пытались расчистить путь научному познанию посредством разграничения сфер науки и религии (теория двойственности истины), то теперь эта теория подхватывается наиболее дальновидными церковниками и философами-идеалистами. Это наблюдается прежде всего в Англии, где капиталистические отношения окончательно установились к началу XVIII века и перед идеологами буржуазии встала задача их теоретической защиты. Английская буржуазия была заинтересована как в сохранении религии в качестве идеологической узды для трудящихся масс, так и в развитии естествознания. На этой

почве в Англии поднялась волна религиозной реакции, прикрывавшейся идеей примирения науки и религии.

В начале XVIII века эта идея получила наиболее яркое выражение в философском учении епископа Дж. Беркли (1685–1753 гг.), сознательно выступившего против материализма и атеизма в целях защиты пошатнувшегося под их ударами религиозного мировоззрения. Беркли поставил перед философией задачу не допустить материалистические и атеистические выводы из научного познания природы. С этой целью он предпринял попытку истолковать процесс познания человеком объективного мира в *субъективно-идеалистическом* духе.

Прежде всего Беркли с позиций номинализма выступает против понятия материальной субстанции, отмечая, что все безбожные учения материалистов и атеистов основываются на этом понятии. Наш опыт, утверждает он, дает знание лишь о единичных вещах, общие же понятия – это только условные знаки, имена, обозначающие множество сходных вещей. Поскольку же понятие материальной субстанции относится к природе в целом и не может быть отнесено к отдельным вещам, то оно не имеет никакого реального содержания, это лишь пустой звук. Тем самым Беркли воспользовался неумением материализма XVII века найти переход от признания материального единства мира к его качественному многообразию. С устранением же материи из мира, подчеркивает Беркли, рушатся все построения материализма и открывается дорога религиозному миропониманию.

Далее Беркли субъективистски истолковывает сенсуализм, воспользовавшись неумением Локка и других материалистов XVII века раскрыть диалектическое единство в познании объективной и субъективной сторон. До Локка субъективная сторона в познании сводилась к искажающему влиянию субъекта, которое в принципе может быть устранено. Локк фактически обнаружил, что знание всегда субъективно по своей форме, и это выразилось в его понимании вторичных качеств. Беркли объявляет субъективными не только вторичные, но и первичные качества вещей. В таком случае от последних *ничего* не остается, *кроме собственных ощущений познающего субъекта*. Беркли приходит к выводу, что человек познает лишь свои собственные ощущения (идеи). Более того, вещи, тела оказываются лишь комбинациями ощущений, собраниями идей. Они существуют, следовательно, лишь постольку, поскольку воспринимаются субъектом. "Существовать – значит быть воспринимаемым", – заявляет он. Таким образом, Беркли приходит к отрицанию объективного существования внешнего мира.

Последовательное проведение этой точки зрения неизбежно приводит к отрицанию существования и всех других людей, т.е. к *солипсизму*. Однако Беркли не решается на подобный вывод, поскольку он противоречит всей общественной практике и совершенно бесплоден практи-

чески, не может быть использован даже для обоснования религии. Ведь бог, с этой точки зрения, тоже должен быть признан лишь комбинацией ощущений верующего субъекта. Беркли поэтому использует субъективный идеализм лишь в борьбе с материализмом, но как только задача опровержения материализма, по его мнению, выполнена, он переходит на позиции *объективного идеализма*, вступая в противоречие с исходными принципами своей философии. Беркли объявляет бога источником самих ощущений человека и заявляет, что он не отрицает существование других людей и вообще внешнего мира, ибо если вещи не воспринимаются людьми, то они существуют в восприятии бога. "Нет иной субстанции, кроме души", – заявляет Беркли.

Философия Беркли не могла выполнить вставшую перед ним задачу примирения науки и религии, она слишком явно противоречила всем данным научного познания природы. Она также не могла разрешить те трудности, с которыми столкнулся материализм XVII века в анализе процесса познания. Вместе с тем, в субъективно-идеалистической форме Беркли уловил некоторые существенные стороны научного познания, мимо которых проходили другие философские направления. К ним относятся принципы наблюдаемости физических явлений и воспроизводимости результатов наблюдения и эксперимента. В простейших случаях то и другое обеспечивается чувственным восприятием. Если объект существует, то он должен в принципе наблюдаться, если же не наблюдается, то значит, не существует. На этом основании Беркли решительно выступал против признания многими тогдашними учеными таких принципиально ненаблюдаемых сущностей, как теплород и флогистон, и оказался прав. Этим в значительной мере определяется влияние Беркли на последующее развитие философии и методологии науки. Но Беркли совершенно неправомерно превращает логическое отношение следования в тождество основания со следствием, сводя реальное существование вещи к ее восприятию.

3.3. Философия Просвещения

Обращение к разуму

Влияние философской мысли в XVII веке почти не выходило за рамки узкого круга ученых и философов. Положение существенно меняется в XVIII столетии, вошедшем в историю как век Просвещения. В социально-политическом плане основные европейские страны развивались очень неравномерно. В Англии и Голландии уже установились буржуазные отношения, хотя далеко еще не в зрелой форме. Во Франции назревал всеобщий кризис, завершившийся величайшей буржуазной революцией. В Италии буржуазные отношения оставались в том зачаточном

всеобщий кризис, завершившийся величайшей буржуазной революцией. В Италии буржуазные отношения оставались в том зачаточном состоянии, которого достигли еще в эпоху Возрождения. В Испании же, Германии и России безраздельно господствовали феодальные отношения. Но во всех этих странах формировался объединяющий их в определенном отношении фактор – развитие духовной культуры, прежде всего науки и искусства. Повышается общая образованность не только господствующего класса, но и значительной части третьего сословия. Образование становится реальным средством социальной карьеры. Светская культура окончательно отделяется от религиозной.

Успехи естественных наук и их технического применения, установление закономерного порядка природы, подобного создаваемому человеком механизму, порождали установку на обращение к человеческому разуму как верховному судье в решении не только познавательных, но и практических социальных проблем. Именно теперь начинает воплощаться лозунг Фр. Бэкона "знание – сила", а Спинозовское толкование свободы как познающей необходимости получает социальное звучание. Даже абсолютизм пытается предстать просвещенным.

В различных странах эта общая просветительская идеология проявляется в различных формах и с различной интенсивностью. В Англии, где уже начали обнаруживаться отрицательные стороны новых буржуазных порядков, апелляция к человеческому разуму сочеталась с известной долей сомнения в возможности практической реализации его принципов. Практическая деятельность буржуа основывается на знании не сущности социальных явлений, а их непосредственно данных внешних сторон. Это порождает утилитаризм не только в практической жизни, но и во всем мировоззрении. Все эти тенденции нашли философское выражение в учении Д.Юма (1711–1776 гг.).

В основе его воззрений лежит *абсолютизирование субъективной стороны ощущений* человека, отрыв их от внешнего мира как их объективного источника. Развивая линию *сенсуализма* и *эмпиризма*, Юм занимает позицию, среднюю между воззрениями Локка и Беркли. Он усиливает субъективистские элементы в учении Локка, приходя к *агностицизму*. В своих восприятиях, утверждает он, человек имеет дело не с внешним миром, а лишь с самими восприятиями: "Восприятия суть наши единственные объекты". Восприятия делятся на два вида: впечатления (собственно восприятия) и идеи (представления). Но в отличие от Беркли Юм не отрицал существования внешнего, объективного мира. Он объявлял этот вопрос принципиально неразрешимым, вставая на позиции *скептицизма*. Нельзя, по его мнению, считать источником восприятия ни материю, ни бога, поскольку человек может знать лишь свои собственные восприятия. Само сознание человека представ-

ляет собой лишь поток восприятий. Понятие субстанции выражает единство впечатлений при их перерыве в сознании.

Вместе с тем, агностицизм и скептицизм Юма явились выражением ряда трудностей в понимании познания, которые не могли разрешить ни рационализм, ни сенсуализм. Важнейшей из таких проблем, поставленных развитием механики и физики, являлось обоснование всеобщего и необходимого характера законов науки. Анализируя эту проблему, Юм убедительно показал, что знание всеобщности, причинности и необходимости не может быть почерпнуто из чувственного опыта, который раскрывает лишь простое сходство и различие явлений, их смежность в пространстве и последовательность во времени. Но "после этого" не означает еще "вследствие этого". Вместе с тем неправомерно и декартовское отождествление причинной связи с необходимым характером логического вывода одних мыслей из других.

Юм пытается решить эти трудности путем отрицания объективного характера причинности и необходимости, рассматривая их как выражение субъективной привычки и веры, вырабатываемых на основе повторяющейся последовательности восприятий. Разум, по Юму, лишь комбинирует идеи по законам *ассоциации*: 1) по сходству, 2) по смежности в пространстве и во времени, 3) по причинности. В трактовке обобщения Юм развивает *репрезентативную концепцию*, согласно которой единичная идея и выражающее ее слово выступают в качестве представителя целого класса сходных единичных идей. Механизм же причинной ассоциации представляется Юмом следующим образом.

Допустим, мы наблюдаем, как один движущийся шар сталкивается с другим шаром и приводит его в движение. Совершенно очевидно, что восприятие первого шара не порождает восприятие второго, они лишь следуют одно за другим, между ними нет причинной связи. Представление о причинности вводится для объяснения смены восприятий. Предполагается, что сами восприятия вызываются вне их существующими телами, одно из которых также объективно воздействует на другое. Но существуют ли на самом деле эти тела и как они воздействуют друг на друга — этого знать нам не дано. Мы лишь знаем, что одно восприятие сменяется другим. Но поскольку такая последовательность неоднократно повторялась, возникает психологическая привычка ожидать, что и в очередной раз за восприятием одного рода последует восприятие другого рода. Такова же, по Юму, и природа законов науки. Тем самым, научное знание оказывается разновидностью субъективной веры. Такая концепция оказалась очень удобной для религии, ибо если наука не может претендовать на познание объективного мира, то она лишается всех преимуществ перед религией на выражение объективной истины. Правда, сам Юм склонялся к атеизму, хотя и не высказывал это прямо. Во всяком случае, он резко выступал против

клерикализма, рассматривая в своей "Истории Англии" религиозные распри в качестве основной причины революции.

Значение философии Юма противоречиво. С одной стороны, Юм ограничивает возможности научного познания мира. Вместе с тем, он доводит до логического конца концепцию сенсуалистического эмпиризма, показав, что она неизбежно заводит в тупик скептицизма. Выхода из этого тупика сам Юм не видел, но, разрушая наивный догматизм, он толкал к поиску такого выхода. Учение Юма выразило жизненные идеалы наиболее устойчивых слоев буржуазного общества, их постоянное воспроизведение создавало условия для длительного влияния юмовских идей на дальнейшее развитие философской мысли.

Французское Просвещение

К 30-м годам XVIII века развитие философской мысли переместилось преимущественно во Францию, где назревал острейший социальный кризис.

Борьба против старого строя разворачивается первоначально в идеологической сфере. Выдвигается целая плеяда блестящих публицистов и глубоких мыслителей, которые подвергают острой критике политический деспотизм властей, тунеядство высшего сословия, духовный деспотизм церкви. Многие из них подвергаются репрессиям, высылаются из страны и заключаются в Бастилию. Поскольку основой всей феодальной идеологии являлась религия, то против нее в первую очередь и выступили идеологи нового общественного строя. В борьбе против средневекового мракобесия они провозгласили полную свободу человеческого разума, научного познания, гуманистической морали. Это была подлинная революция в умах передовой буржуазной интеллигенции, явившаяся провозвестницей грядущей социальной революции.

Воззрения деятелей французского Просвещения неоднородны. В социально-политическом плане выделяются два направления: аристократическое и демократическое. Крупнейшими выразителями первого являлись представители старшего поколения просветителей – Ш.Л.Монтескье (1689–1755 гг.) и Ф.М.Вольтер (настоящая фамилия – Аруз, 1694–1778 гг.). Они выступали сторонниками конституционной монархии по типу английской. Монтескье обосновал концепцию разделения властей в государстве на законодательную, исполнительную и судебную. Эти воззрения в период революции стали основой политической линии жирондистов. Основная заслуга Вольтера – в защите свободомыслия от произвола властей и духовного гнета церкви. "Раздавите гадину!" – призывал он в отношении католической церкви. Имя Вольтера стало синонимом всего Просвещения (вольтерианство).

Демократическая линия во французском просвещении наиболее ярко и четко была выражена Ж.-Ж.Руссо (1712–1778 гг.). Будучи выходцем из низов общества, он остро чувствовал нужды трудящихся масс.

Но в условиях неразвитости буржуазных отношений Руссо объяснял их развитием науки и образования, приведшим к утрате той свободы, которой обладал человек в естественном состоянии. Руссо принимает теорию общественного договора, но наполняет ее демократическим содержанием. Основной принцип общественного устройства – суверенитет народа. Создавая путем договора государство, народ не отчуждает ему свои права (сравните с Гоббсом). Государство – это орудие народовластия, и если оно противопоставляет себя народу, тот в праве осуществить соответствующие преобразования. Руссо выступал сторонником демократической республики, и в период революции его воззрения были восприняты якобинцами.

Материализм и атеизм

В решении общих мировоззренческих проблем большинство деятелей французского Просвещения придерживались *деистических* позиций (включая

Вольтера и Руссо), но многие из них пришли к последовательному *материализму* и *атеизму*. Из старшего поколения просветителей таким стал Ж.Мелье (1664–1729 гг.). Деревенский священник, он в своем "Завещании" порвал с религией и развил идеи, близкие к атомистическому материализму. Мелье выступал в защиту интересов крестьянства с позиций утопического коммунизма. Наиболее выдающимися представителями французского материализма были Ж.Ламеттри (1709–1751), Д.Дидро (1713–1784), К.А.Гельвеций (1715–1771) и П.А.Гольбах (1723–1789). В решении социально-политических проблем они были ближе к аристократическому крылу просветителей и иногда даже заигрывали, как и Вольтер, с идеей просвещенного абсолютизма. Но они сыграли огромную роль в разработке и пропаганде материалистических и атеистических воззрений. Дидро организовал издание первой "Энциклопедии", в которой были систематизированы и изложены в доходчивой форме накопленные к тому времени научные знания о мире. К написанию статей для "Энциклопедии" он привлек большинство выдающихся ученых и мыслителей из многих стран Европы. Философские воззрения французских материалистов наиболее полно изложены Гольбахом в работе "Система природы", а атеистические воззрения – в остроумно написанной популярной книге "Карманное богословие".

В своих воззрениях французские материалисты обобщили достижения современного им естествознания (главным образом, физики Декарта и Ньютона), а также положительные результаты предшествующего развития материалистической философии (античного атомизма, сенсуализма Локка и др.). Основной вопрос философии принимает у французских материалистов иную, чем в XVII веке, форму – соответствующую более высокой ступени развития естествознания. Если в

XVII веке этот вопрос ставился в форме вопроса о субстанции как единой основе мира, в связи с чем материализм XVII века носил чрезвычайно абстрактный характер (т.к. он не мог найти переход от единой субстанции к предметному многообразию мира), то французские материалисты интересуются уже не абстрактными определениями субстанции, а самой реальной *природой*.

Что представляет собой природа как объект научного познания и условие жизни человека? Таковую форму принимает у них основной вопрос философии. Существует ли она объективно, независимо от сознания человека и каких-либо воображаемых духовных сил или ее существование определяется подобными силами? На этот вопрос они дают последовательно материалистический ответ. "Природа есть причина всего; она существует сама собою; она будет существовать и будет действовать вечно, она – своя собственная причина; ее движение есть необходимое следствие ее необходимого существования". В понимании природы французские материалисты приближаются к научному философскому определению материи. "По отношению к нам, – писал Гольбах, – материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства".

Таким образом, материя, с их точки зрения, это не субстанция сама по себе, не какая-то лежащая за явлениями природы их основа, а сами эти явления во всем их многообразии. Материя поэтому вечна, она не возникает и не уничтожается, существует всегда во времени и в пространстве, которые не отделимы от нее. Но французские материалисты еще не знают многообразия форм материи и в соответствии с уровнем развития тогдашнего естествознания *отождествляют материю вообще с веществом*, т.е. с той ее формой, которая была изучена классической механикой. Соответственно, раскрытые механикой свойства вещества (протяженность, вес, непроницаемость, форма, движение и т.п.) они рассматривали как всеобщие свойства материи, смешивая философское понятие материи с естественнонаучными знаниями конкретных ее форм и свойств.

Огромный шаг вперед по сравнению с XVII веком делают французские материалисты в решении вопроса о соотношении материи и движения. В XVII веке господствовало представление о материи как об инертной, неподвижной субстанции, и лишь в конце этого столетия английский философ-материалист Дж.Толланд высказал мысль о движении как неотъемлемом свойстве, атрибуте материи. Но в естествознании даже в XVIII веке господствовало представление о божественном первотолчке, сообщившем материи движение (Ньютон). Французские материалисты решительно выступают против подобных взглядов. Материя, по их мнению, действует по своим собственным силам и не нуждается ни в каком внешнем толчке, чтобы быть приведенной в

движение. В связи с этим они признают также объективный характер причинности и необходимости в природе, выступая против телеологических представлений о "божественном порядке" явлений природы.

Обобщая достижения естествознания, французские материалисты приходят к пониманию движения как способа существования материи, необходимым образом вытекающего из сущности материи. Их учение о движении, особенно у Дидро, содержит ряд глубоких диалектических догадок: об относительности граней между живой и неживой природой, об эволюции органического мира. Но все эти диалектические идеи оставались лишь догадками, поскольку развитие естествознания не давало материала для их научного обоснования. Французские материалисты не смогли поэтому выйти за пределы метафизического понимания природы. Поняв всеобщий характер движения в природе, они остались в рамках *механической концепции движения*, сводя все ее формы к пространственному перемещению материальных частиц. Они не смогли поэтому раскрыть диалектический характер движения, понять его как самодвижение. Всякое движение, по мнению Гольбаха, является в конечном счете сообщенным. Но такое понимание подрывало их же критику теории "божественного первотолчка". В понимании закономерного характера природы они разделяли концепцию механистического детерминизма, отождествлявшую необходимость с причинностью и отрицавшую объективность случайности, что вело к фатализму. "Все наблюдаемое нами необходимо, т.е. не может быть иным, чем оно есть".

В понимании психической деятельности человека французские материалисты отходят от вульгарного отождествления ее с телесными процессами, рассматривая ее как особую функцию последних. "*Душа* не только неотлична от тела, но *есть само это тело*, рассматриваемое по отношению к некоторым из ее функций или к некоторым способам бытия и действия, на которые оно способно, пока живет. Таким образом, душа есть человек, рассматриваемый по отношению к его способностям чувствовать, мыслить и действовать определенным образом, вытекающим из его собственной природы".

В теории познания французские материалисты исходят из сенсуализма, развивая его в материалистическом направлении. Единственным источником познания признается внешний объективный мир, действующий на органы чувств человека и порождающий в его мозгу *ощущения*. Проводя образное сравнение человека с музыкальным инструментом, одаренным способностью ощущать и памятью, Дидро называл чувства клавишами, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют. Концепция же Беркли — это позиция сумасшедшего фортепиано.

В понимании познания французские материалисты гораздо последовательнее, чем их предшественники, встают на *позиции теории отражения*. Гольбах прямо определяет идею как образ предмета, от которого происходит ощущение и восприятие. Истина понимается как соответствие представлений о вещах самим вещам, а за *критерий истины* принимается *опыт*. Французские материалисты пытались преодолеть противопоставление сенсуализма и рационализма. Признавая ощущения единственным источником познания, они в то же время подчеркивали роль разума в обработке чувственного материала. Наблюдение, по словам Дидро, собирает факты, размышление комбинирует их, опыт проверяет результаты комбинаций.

Но французские материалисты не смогли раскрыть диалектику взаимосвязи чувственного и рационального. Мышление рассматривалось ими как простое суммирование чувственных данных. Это было связано с ограниченным пониманием опыта, сведением его к личной житейской практике человека и в лучшем случае научному эксперименту, непониманием общественного характера практической деятельности людей и ее роли в процессе познания. Французские материалисты ограничивались доказательством происхождения содержания знаний из внешнего объективного мира, но не исследовали механизм самой познавательной деятельности, без чего невозможно было обосновать и первое положение. Часто они проходили мимо тех гносеологических трудностей, которые возникали в научном познании и на которых спекулировали идеализм и агностицизм. Поэтому их критика последних не была достаточно убедительной, хотя исторически и сыграла огромную роль.

Французские материалисты – первые открытые и до конца последовательные атеисты, они полностью отбросили ту теологическую оболочку, в которую часто был заключен материализм в XVII веке. Религия, подчеркивали они, является орудием деспотизма и тирании для духовного порабощения народа, религия несовместима с разумом и подлинной человеческой моралью. "Религия – это искусство одурманивать людей с целью отвлечь их мысли от того зла, которое причиняют им в этом мире власть имущие. Людей запугивают невидимыми силами и заставляют их безропотно нести бремя страданий, причиняемых им видимыми силами; им сулят надежды на блаженство на том свете, если они примирятся со своими страданиями в этом мире". Блестящая по форме атеистическая пропаганда французских материалистов сыграла большую историческую роль в преодолении религиозного миропонимания, хотя она и не выходила за рамки буржуазного просветительства. Французские материалисты не смогли вскрыть подлинные социальные корни религии, кроющиеся в классовых отношениях антагонистического общества, и не понимали того, что без уничтоже-

Материалистическая философия развивалась в XVIII веке и в других странах. Великий русский ученый и мыслитель М.В.Ломоносов (1711–1765 гг.) независимо от французского материализма отстаивал сходные с ним философские взгляды. При этом он дал им новое, более глубокое естественнонаучное обоснование открытием закона сохранения вещества, атомно-корпускулярной (молекулярной) теорией строения вещества, сведением теплоты к внутреннему колебательному движению частиц материи и другими открытиями. Правда, в решении общих мировоззренческих проблем Ломоносов не порывал полностью с деистическими воззрениями. В конце XVIII века первый русский революционер А.Н.Радищев прямо использовал материализм в качестве идейного оружия в борьбе против царизма, крепостничества и духовного гнета церкви. Деятельность Ломоносова и Радищева заложила материалистические традиции в русском освободительном движении и науке, развитые в дальнейшем революционными демократами XIX века.

Историческая ограниченность материализма XVIII века

Материализм XVIII века являлся качественно новой ступенью в развитии материалистической философии по сравнению с наивным и стихийным материализмом древних. Он опирался уже на солидную естественнонаучную базу. Но вместе с тем он характеризовался целым рядом исторически обусловленных ограничений.

Во-первых, материализм XVIII века имел *механистический характер*, пытаясь объяснить все явления природы и даже общества законами механики, наиболее развитой в то время науки.

Во-вторых, это был *метафизический материализм*, ему был чужд исторический подход к рассмотрению явлений природы и общества, что имело и социальные корни (недостаточное развитие классовой борьбы), и гносеологические (характер и уровень развития естествознания). Явления природы изучались изолированно друг от друга и в состоянии покоя, неизменности. Это было оправдано в то время. Нужно изучить каждую вещь в отдельности и в том состоянии, в каком она существует в данное время, прежде чем рассматривать вещи в их взаимной связи и развитии. Абсолютизирование этого исторически оправданного метода познания и привело к возникновению метафизики и ее господству в ту эпоху и в науке, и в философии.

В-третьих, материалисты XVII–XVIII вв. остались стоять на *идеалистических* позициях в понимании *общественных процессов*. Они учитывали только идейные мотивы деятельности людей, но не могли раскрыть ее обусловленность развитием материального общественного производства. В соответствии с сенсуалистической теорией познания

французские материалисты считали, что среда определяет сознание человека, но сама среда, по их мнению, зависит от законов государства, а последние – от разума законодателя. Получался закодированный круг, выход из которого был только в сторону идеалистического вывода: "Мнения правят миром".

Идеализм в понимании общественной жизни определил *созерцательный характер* теории познания материалистов XVII-XVIII вв. Они не смогли увидеть решающей роли общественной практики в процессе познания, подойти к рассмотрению познания как активной социальной деятельности и раскрыть ее диалектический характер.

Эти ограниченности материализма XVIII века привели к тому, что в дальнейшем он перестал соответствовать развитию научного познания природы и общества, что было использовано идеалистами для "опровержения" материализма вообще. На самом деле достижения современной науки опровергают лишь старый метафизический материализм в пользу материализма диалектического.

В целом философия Просвещения представляет собой значительный этап исторического развития философской мысли. Она реализовала те возможности, которые предоставила ей эпоха. Но просветители наивно полагали, что их воззрения могут служить достаточным средством для решения новых, выдвигаемых развитием общества проблем. На самом деле философия Просвещения не смогла выполнить основное социальное задание, которое поставила перед ней эпоха, – дать мировоззренческое обоснование возможности свободы человека. Просветители полагали, что для реализации этого принципа общество должно быть основано на разумных началах. Но попытка найти эти начала в научном познании природы приводила к противоположному выводу: ведь закономерный характер природы свидетельствует о господстве в ней необходимости, которой подчинен и человек как существо природы. Свобода поэтому – отнюдь не естественное свойство человека, которое было у него отнято в "неразумном" обществе. Для обоснования возможности свободы необходимо было преодолеть натуралистическую концепцию человека. Сами просветители не только не могли решить эту проблему, но они ее даже не замечали. С ее осознания начинается новый этап развития европейской философской мысли, представленный классической немецкой философией конца XVIII-начала XIX веков.

IV. КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ

4.1. Общая характеристика и исторические условия формирования

Философия Просвещения давала для своего времени наиболее передовое, прогрессивное мировоззрение. Но вместе с тем оно было исторически ограничено и характеризовалось рядом существенных недостатков. Эти недостатки состояли в механистичности, метафизичности, созерцательности и в идеалистическом понимании общественной жизни. Они не позволяли разрешить ряд трудностей в понимании проблемы научного познания и обосновать принцип свободы. Дальнейшее развитие философии должно было пойти по линии преодоления этих недостатков. Значительная роль в решении этой задачи принадлежит немецкой классической философии конца XVIII-начала XIX веков.

Главным приобретением немецкой классической философии является *диалектика*. Хотя элементы диалектики имелись уже у отдельных философов XVII-XVIII вв. (у Спинозы, Лейбница, Дидро, Ломоносова), всестороннюю разработку они получили лишь в немецкой классической философии. Однако разработка диалектики немецкими философами в свою очередь страдала тем недостатком, что осуществлялась на идеалистической основе. При рассмотрении немецкой классической философии необходимо поэтому прежде всего выяснить, чем была вызвана в ту эпоху потребность в разработке диалектики и почему ее разработка осуществлялась на идеалистической основе.

Вторая половина XVIII-начало XIX столетий – это эпоха бурных социальных потрясений в странах Западной Европы и Северной Америки. Промышленный переворот в Англии привел к возникновению крупной машинной индустрии и вместе с ней промышленной буржуазии и пролетариата. В результате национально-освободительной войны, имевшей характер буржуазной революции, на путь капиталистического развития вступили Соединенные Штаты Америки. Во Франции произошла величайшая в истории буржуазная революция, нанесшая сокрушительный удар феодальным порядкам и в ряде других стран Европы. На глазах одного поколения рушились вековые устои общественного устройства и в огне революционных сражений рождались новые общественные отношения. Вместе с ними рушилась и вера привыкших к средневековой спячке людей в неизбежность существующих общественных порядков и пробуждалось сознание, хотя бы по отношению к прошлому, исторического развития общества. История предстала не как хаотическое натромождение совершенно случайных и

порой даже кажущихся нелепыми событий, а как закономерный процесс развития общества от старого к новому. Тем самым возникли социальные предпосылки для преодоления антиисторических, метафизических взглядов на общественные явления.

Одновременно развитие естествознания создало научные предпосылки для преодоления метафизических взглядов на природу и формирования диалектического ее понимания. К середине XVIII века в основном завершается собирательный и описательный период в развитии естествознания, когда различные явления природы изучались изолированно друг от друга и в том состоянии, в каком они представляли взору естествоиспытателя. Со второй половины XVIII века естествознание начинает постепенно переходить к всестороннему рассмотрению явлений природы в их взаимной связи и развитии. Первую брешь в метафизических взглядах на природу пробила, по словам Ф.Энгельса, космогоническая гипотеза Канта и Лапласа о естественном происхождении Солнечной системы. Затем эволюционные идеи проникают постепенно в геологию и биологию. Изучение эмбрионального развития животных и открытие остатков ископаемых животных, населявших Землю в прежние геологические эпохи, прямо поставили вопрос о развитии живых организмов от низших, простейших форм к высшим, более сложным в онто- и филогенезе. От преимущественного изучения простейшей, механической формы движения материи естествознание переходит к исследованию других, более сложных форм: физической, химической и биологической. Вместе с тем, на основе атомно-молекулярной теории строения вещества формируется идея единства различных форм движения материи, по крайней мере в применении к неживой природе. Наконец получают дальнейшее развитие диалектические идеи в высшей математике, вошедшие туда вместе с декартовой переменной величиной.

Таким образом, естествознание само начинает стихийно подходить к диалектическому пониманию природы, и хотя этот процесс только еще начинался и даже не осознавался подавляющей массой естествоиспытателей, он вызывал уже потребность в теоретической разработке диалектического метода.

Но почему эта разработка осуществлялась в этот период на идеалистической основе? Казалось бы, прогресс естествознания должен был привести к укреплению материалистических взглядов, а не идеалистических. Это противоречие имело свои исторические причины, как социальные, так и гносеологические.

Остановимся прежде всего на последних. Нужно иметь в виду, что прогресс научного познания природы означал изменение не только содержания естественнонаучных знаний, но и характера самого процесса познания. Всестороннее исследование явлений природы в их вза-

имной связи и развитию не могло основываться на простом их наблюдении и описании. Все большую роль начинают играть, с одной стороны, эксперимент и непосредственно производственный опыт, а с другой – мысленное воссоздание, моделирование, говоря современным языком, явлений и процессов природы. Примером такого моделирования и явилась космогоническая гипотеза Канта и Лапласа. Тем самым процесс научного исследования все более приобретал характер активной творческой деятельности. На этой основе обнаруживалась диалектика самого процесса познания, диалектическое соотношение в познании объективного и субъективного, абсолютного и относительного, единичного и общего, необходимого и случайного, чувственного и рационального и т.п. В связи с этим возникла потребность не только и не столько в онтологическом (т.е. относящемся непосредственно к внешнему, объективному миру), натурфилософском, как прежде, сколько в гносеологическом обобщении научного познания и специальной разработке всеобщего метода мышления.

Но прежний материализм в силу своего созерцательного характера не мог раскрыть и осмыслить диалектику процесса познания и роль практики в его осуществлении. Это легче оказалось сделать с позиций идеализма, поскольку, наделяя мышление субстанциональным характером, идеализм придавал его исследованию большее значение, чем созерцательный материализм. Немецкие философы-идеалисты впервые стали рассматривать действительность не только как предмет созерцания, но также и, главным образом, как предмет активной деятельности субъекта. Поскольку эта деятельность сводилась ими к мышлению, то последнее отрывалось от материального мира как его объективной основы и превращалось в самостоятельную творческую силу, порождающую все предметное содержание действительности. Вместе с тем, обобщая в такой мистифицированной форме историческое развитие научного познания, они сумели угадать (в наибольшей степени Гегель) действительный характер отношения человека к объективному миру и действительную диалектику познания.

Идеалистический характер немецкой классической философии связан также с особенностями общественного развития Германии в конце XVIII-начала XIX вв., которое было в высшей степени противоречивым. В стране происходило разложение феодальных и формирование капиталистических отношений. Но процесс этот осуществлялся чрезвычайно медленно в силу экономической и политической раздробленности страны. Немецкая буржуазия была слаба и нерешительна в борьбе за капиталистическое преобразование страны. Развитие капитализма в Германии пошло по пути сращивания интересов юнкерства и буржуазии. Поэтому свои надежды на преобразование общественных порядков немецкая буржуазия связывала не с революционной борьбой,

а с реформами, проводимыми помещичьим государством, которое представлялось ей выразителем общенациональных интересов.

Этим и объясняется, что идеологи немецкой буржуазии и в их числе представители немецкой классической философии не могли решительно порвать со старой феодальной идеологией: с религией и апологетикой сословной монархии. Формирование их взглядов на исторические события той эпохи (прежде всего французской буржуазной революции, идеи которой они приветствовали, но отвергали методы их осуществления) и развитие научного познания природы происходило в условиях отсталой немецкой действительности. Этим и объясняется противоречивый характер немецкой классической философии. Обобщая разработкой диалектического метода прогрессивные тенденции развития научного познания и общественной жизни, немецкие философы-идеалисты выступали в то же время в защиту религии и основ общественного устройства Германии.

Лозунгу французской буржуазной революции "Свобода, Равенство, Братство", имевшему при всей его исторической ограниченности прогрессивное значение для той эпохи, немецкие философы-идеалисты противопоставили понимание свободы как осознания необходимости существующего, поскольку в нем проявляется развитие высшего духовного начала. Тем самым они вставали на позиции апологетики существовавших в Германии общественных порядков, и не случайно их взгляды находили официальную государственную поддержку. Развитие этой стороны их взглядов, особенно в наступивший после крушения наполеоновской империи период политической реакции, привело к реакционным общественно-политическим выводам: восхвалению прусской монархии и дворянства, возвеличиванию немецкой нации и принижению исторической роли других народов, особенно славянских, и пр. Эти выводы и в дальнейшем использовались реакционными силами Германии, включая фашизм, и их разоблачение продолжает оставаться актуальным и в настоящее время.

Вместе с тем, в идеалистических консервативных философских системах в Германии совершалась идейная революция, служившая, как и во Франции в XVIII веке, введением к социально-политическому перевороту. Так, приведенное выше понимание свободы как познания необходимости было правильным в его абстрактной теоретической форме и могло быть наполнено революционным материалистическим содержанием, ибо действительная свобода заключается в познании человеком объективных законов природы и общества и их использовании в практической деятельности, в том числе в преобразовании отживающих общественных порядков.

4.2. Философия Канта

Противоречивый характер классической немецкой философии обнаруживается уже во взглядах ее родоначальника – Иммануила Канта. Вся жизнь и деятельность Канта (1724-1804 гг.) прошли в Кенигсберге. Здесь он окончил университет и затем преподавал в нем различные естественнонаучные и философские дисциплины. Основные его произведения: “Всеобщая естественная история и теория неба” (1755), “Критика чистого разума” (1781), “Критика практического разума” (1788), “Критика способности суждения” (1790). Деятельность Канта распадается на два периода: так называемые докритический и критический (по названиям основных произведений). В первый из них он занимается, главным образом, естественнонаучными проблемами (в том числе выдвигает свою космогоническую гипотезу, а также делает ряд других астрономических открытий), во второй – разрабатывает свое философское учение.

В своем учении Кант выступает как против господствовавших в то время в немецких университетах идеалистических взглядов Лейбница и Вольфа, так и против французского материализма XVIII в. Он противопоставляет им *дуалистическое* решение основного вопроса философии. С одной стороны, Кант признавал существование внешнего мира вне и независимо от сознания человека. Это так называемый мир “*вещей в себе*”. Но, с другой стороны, он полагал, что сознание человека образует особый мир, не зависящий от действительности. Воздействие последней на человека в лучшем случае служит лишь толчком для деятельности его сознания. Но все свое содержание оно черпает исключительно из самого себя. Поэтому мир “*вещей в себе*” оказывается совершенно потусторонним по отношению к сознанию человека, *трансцендентным*. Исходя из этого, Кант отрицательно решает вопрос о познаваемости объективного мира и приходит к *агностицизму*. По его мнению, предметами познавательной деятельности человека являются ее собственные продукты, так называемые явления, а не внешний мир “*вещей в себе*”.

Материалистическая струя в учении Канта сильнее всего выступает в его ранних естественнонаучных работах, прежде всего во “Всеобщей естественной истории и теории неба”. Здесь же сильнее всего проявились и диалектические элементы его взглядов. В этой работе Кант выдвигает естественнонаучную гипотезу происхождения Солнечной системы, исходя из достижений современного ему естествознания, прежде всего механики Ньютона. Отвергая сотворение мира богом, признаваемое еще в форме первотолчка большинством тогдашних естествоиспытателей, в том числе и Ньютоном, Кант называет подобное объяснение жалким для философа и пытается представить возникновение

всех небесных тел естественным путем из первоначального бесформенного скопления материи в результате взаимодействия извечно притягивающих и отталкивающих сил. "Дайте мне материю, — заявлял он вслед за Декартом, — и я покажу вам, как из нее произошел мир." Космогоническая гипотеза Канта и Лапласа (французский ученый Лаплас позднее и независимо от Канта обосновал эту гипотезу математически) удачно объясняла ряд особенностей в строении Солнечной системы, таких как движение всех планет вокруг Солнца в одном направлении, примерно в одной и той же плоскости и др. Хотя в настоящее время эта гипотеза устарела и заменена другими, более соответствующими уровню развития современной науки, тем не менее исторически она сыграла большую роль в преодолении метафизических взглядов на природу.

Но как только Кант от рассмотрения природы самой по себе переходит к рассмотрению человека и его взаимоотношений с природой, так он переходит на позиции идеализма. Уже в своих естественнонаучных работах он воздвигнул непреодолимую грань между живой и неживой природой, утверждая, что естественными причинами нельзя объяснить возникновение даже простейших живых существ. Поэтому отвергая бога в качестве творца природы, Кант признает его в качестве творца жизни и человеческого сознания. В дальнейшем идеалистическая струя в учении Канта усиливается, что объясняется той конечной целью, которую он сознательно ставил в своей философской системе, — обосновать существование бога, бессмертие души и свободу человеческой воли. Попытка примирения материализма и идеализма, их сочетания в одной философской системе является характерной чертой учения Канта. Как ученый, Кант ставит перед философией задачу выяснения природы научного познания мира. Вместе с тем, он не может в условиях тогдашней Германии преодолеть религиозное мировоззрение. Поэтому он пытается примирить науку и религию. Ясно, что такое "примирение" могло быть осуществлено только за счет науки. "Я должен был ограничить знание, — признает Кант, — чтобы дать место вере." В связи с этим Кант ставит перед философией задачу подвергнуть научное познание такому критическому рассмотрению, которое должно показать совместимость познания с религиозной верой.

Своим острием кантовская критика направлена против материалистического понимания познания как отражения внешнего объективного мира в голове человека. Но при этом Кант подвергает познавательную деятельность человека такому глубокому анализу, до которого не доходили предшествующие философы, ни идеалисты, ни материалисты. Он вскрывает многие гносеологические трудности в научном познании, которые не могли быть решены созерцательным материализмом и намечает некоторые пути их решения.

Рассмотрим кратко ход кантовской критики. В своем анализе познания Кант исходит из ряда общих методологических принципов, несостоятельность которых и определила в конечном счете невозможность решения в рамках кантовской философии поставленных им вопросов. Во-первых, Кант резко отделяет познавательное отношение человека к миру от практического отношения, что и выражается в *противопоставлении* им *чистого*, т.е. теоретического, и *практического разума*. Во-вторых, Кант отрывает гносеологический анализ познания от решения онтологических проблем, т.е. от проблем, связанных с пониманием объективного мира. Решению последних, по его мнению, должно предшествовать *выяснение возможностей и границ познания*. По остроумному замечанию Гегеля, Кант уподобляется человеку, пожелавшему научиться плавать прежде, чем он войдет в воду.

Переход естествознания от описательного, по преимуществу эмпирического, познания явлений природы к их теоретическому обобщению поставил перед философией проблему всеобщности и необходимости научного знания. В силу чего научное знание имеет значение всеобщности и необходимости, если в опыте человек всегда имеет дело с единичными случайными явлениями? Развитие философской мысли к середине XVIII века обнаружило полную несостоятельность в решении этого вопроса как эмпиризма, так и рационализма.

Кант ставит эту проблему в форме вопроса о возможности *априорных синтетических суждений*. Всякое знание может быть выражено в форме суждения, состоящего из подлежащего и сказуемого. Кант делит суждения по их содержанию на *аналитические* и *синтетические*. В аналитических суждениях содержание сказуемого извлекается из содержания подлежащего и не добавляет к нему никакого нового знания (так, в суждении "все тела протяженны" признак протяженности уже мыслится в самом понятии тела). В синтетических суждениях сказуемое присоединяет новое знание к содержанию подлежащего (так, в суждении "прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками" количественное представление о кратчайшем расстоянии не может быть аналитически извлечено из качественного представления о прямой линии, оно синтетически присоединяется в этом суждении к содержанию подлежащего).

По происхождению Кант делит суждения на *апостериорные* и *априорные*. Первые возникают непосредственно из опыта, а вторые являются продуктом чистого разума. Все аналитические суждения, по Канту, априорны. Синтетические же могут быть как апостериорными, так и априорными. Первые формируются в эмпирическом естествознании, вторые – в математике, теоретическом естествознании, которое своди-

лось тогда к механике, и в философской онтологии (метафизике, по терминологии Канта).

Гносеологическое объяснение существования этих областей научного знания Кант и связывает с выяснением возможности априорных синтетических суждений, а также с различением основных форм, или способностей познания. Кант выделяет три такие способности: *чувственность, рассудок и разум*.

Он признает, что познание начинается с воздействия на чувственную способность человека внешнего мира "вещей в себе", но это совсем не значит, что этот мир и выступает в качестве предмета познания. На самом деле внешнее воздействие лишь вызывает у человека *чувственные впечатления*, не имеющие никакого сходства с "вещами в себе". Познание же состоит в том, что эти впечатления упорядочиваются, приводятся в систему посредством присущих чувственности форм, и в результате возникает *явление как предмет чувственного созерцания*. "Посредством чувственного созерцания мы можем познавать объекты только так, как они могут нам (нашим чувствам) являться, а не такими, какими они могут быть сами по себе".

Позиция Канта, как она была изложена в первом издании "Критики чистого разума", была отождествлена многими читателями с берклианством. В работе "Пролегомны" (1783 г.) и во втором издании "Критики" Кант отмежевывается от субъективного идеализма, подчеркивая, что в отличие от Беркли он признает объективность мира "вещей в себе". Он отвергает также юмовский скептицизм. Если признать, как это делает Юм, что человек познает свои собственные чувственные впечатления, то знание полностью субъективно, оно не может иметь объективный характер, поскольку чувственные впечатления у каждого человека свои. Правда, сам Кант сводит объективность к общезначимости, которая обеспечивается наличием у всех людей одинаковых, всеобщих и *априорных форм чувственности*, с помощью которых из чувственных впечатлений синтезируется единый для всех предмет созерцания. Такими формами чувственности, по Канту, являются *пространство и время*.

Таким образом, пространство и время, по Канту, это не объективные формы существования "вещей в себе", а лишь субъективные формы нашего чувственного созерцания, *способы синтеза ощущений*. Именно поэтому человек и воспринимает всегда вещи, как существующие в пространстве и во времени. Синтетический и вместе с тем всеобщий и необходимый характер исходных аксиом и определений геометрии, с точки зрения Канта, объясняется тем, что они выражают основные свойства пространства как априорной формы чувственности. Соответственно, в основе арифметики (и всех других развившихся из нее разделов математики) лежит другая априорная форма чувственности —

время, поскольку счет предполагает в качестве своего условия развертывание операций во времени.

На самом деле пространство и время – это не просто формы человеческого восприятия вещей, но объективные формы их бытия, коренные условия существования материи. Упорядоченный характер человеческих восприятий объясняется поэтому просто тем, что в них отражается внешний объективный мир таким, каков он есть на самом деле, т.е. не как хаотическое скопление явлений, а как система тел, существующих во времени и в пространстве. У Канта же получается, что не человек существует в пространстве и во времени, а, наоборот, пространство и время существуют в человеке.

Кант отрывает явление как предмет чувственного созерцания от "вещи в себе", т.е. то, как вещь является нам в нашем сознании, от того, как она существует объективно, сама по себе. Он безусловно прав в том отношении, что между ними нет полного соответствия, что наше знание всегда субъективно по своей форме, но он абсолютизирует субъективную сторону познания, не может раскрыть диалектическое соотношение объективного и субъективного и в результате приходит к агностицизму и априоризму.

Чувственное созерцание дает лишь предмет знания. Знание есть синтез чувственности и рассудка в результате подведения предмета под логические формы мышления. Таким образом Кант пытался установить единство чувственности и рассудка и объяснить всеобщий, необходимый и объективный характер научного знания.

По Канту, чувственность и рассудок составляют два основных источника знания, связанных друг с другом таким образом, что посредством первого даются предметы знания в форме чувственного созерцания, а посредством второго они мыслятся в *понятиях*. Любое понятие имеет смысл, только будучи отнесено к предмету созерцания. В этом отношении "... рассудок никогда не может выйти за пределы чувственности, в которой могут быть даны нам предметы".

Но Кант не смог объяснить переход познания от единичного к общему. Из того факта, что человек чувственно воспринимает лишь отдельные явления, он сделал вывод, что *знание общего и необходимого* не может возникнуть из чувственного опыта. А раз такое знание все же имеется у человека, значит, оно не только не является результатом опыта, но *предшествует* (т.е. является *трансцендентальным*)^{***} всякому опыту в качестве необходимого его условия.

^{***} В системе кантовской философии следует различать понятия "трансцендентный" (находящийся за пределами чувственного опыта) и "трансцендентальный" (данный изначально, априори, до опыта).

Метафизический созерцательный материализм рассматривал мышление как простое суммирование чувственных данных, он не мог объяснить формирование в процессе мышления обладающих всеобщим значением знаний. Кант впервые поставил вопрос о роли в этом процессе *логических категорий*, посредством которых явления связываются друг с другом в логическом акте суждения. Соответственно классификации суждений в формальной логике Кант выделяет 12 категорий рассудка: единство, множество, всеобщность; реальность, отрицание, ограничение; субстанциальность, причинность, взаимодействие; возможность, существование, необходимость. Эти понятия, по Канту, "суть только логические функции и, как таковые, не дают ни малейшего понятия об объекте самом по себе".

Кант отрицает объективный характер отношений, выражаемых категориями, и в том числе отношений причинности, всеобщности и необходимости, полагая, что законы не открываются человеком в явлениях природы, а диктуются ей человеческим рассудком. Более того, сама природа как предмет научного познания оказывается у Канта продуктом познавательной деятельности человека, она конструируется из чувственных данных при помощи априорных форм чувственности и рассудка.

Кант улавливает особенность теоретического познания, состоящую в том, что объективный мир отражается в нем через конструирование особых теоретических объектов, которым нет прямых аналогов в действительности. Вообще, тот факт, что мы мыслим некоторый объект, не может служить основанием признания реальности этого объекта. На игнорировании этого различия, показывает Кант, основывается онтологическое доказательство бытия бога. Но Кант отрывает теоретические предметы от объектов самих по себе, отрицает наличие в них объективного содержания, почерпнутого из реального мира. Такой отрыв связан с неумением найти переход от понимания познания как деятельности субъекта к пониманию его как отражения объективного мира. Кант полагает, что если человек совершает познавательные действия с продуктами самой же познавательной деятельности, то и познает он лишь эти продукты, а не объективный мир.

На самом деле все логические категории являются отражением объективных отношений между вещами, и человек лишь открывает эти отношения в действительности, а не навязывает их ей из своего рассудка. Тот же факт, что посредством мышления человек приобретает новые, в сравнении с чувственными данными, знания о мире, находит свое объяснение в неразрывной связи познания с практикой, в процессе которой и раскрывается в вещах общее, необходимое и существенное. Отрыв же мышления от практики неизбежно ведет к превращению его в самостоятельную творческую силу, как у Канта, или в пассивное

суммирование чувственных данных, как у прежних созерцательных материалистов.

Другой причиной кантовского субъективизма и априоризма является антиисторический подход к анализу познания. Выяснение роли логических форм мышления в обеспечении всеобщности и необходимости научного знания составляет рациональный смысл кантовского учения. Но Кант рассматривает эти формы как изначально данные, он даже не ставит вопрос об их происхождении, и в таком случае они действительно выглядят как некие доопытные условия познания. Все относящееся к познанию Кант называет, в отличие от трансцендентного мира "вещей в себе", трансцендентальным. Отсюда второе название его философской системы – *трансцендентальный идеализм*.

Кант показал, что соответствие знания опыту не может быть определено в самом познании, но, игнорируя роль практики, он пришел к отрицанию самого соответствия, сменив вопрос о его наличии с вопросом о критерии его.

Высшей способностью познания, по Канту, является разум. Он подводит материал наглядных представлений под высшее единство мышления, выражаемое *априорными (трансцендентальными) идеями* о мире как безусловной целостности бесконечного ряда причинно обусловленных явлений, о душе как целостности психических явлений (психологическая идея) и о боге как безусловной причине всего сущего и мыслимого (теологическая идея). Но эти идеи также не дают никакого знания о мире "вещей в себе". Это лишь формы самого мышления, обеспечивающие синтез знаний в теоретических системах философии: рациональной космологии, рациональной психологии и рациональной теологии.

Однако человеческому разуму свойственно стремление применить эти идеи к рассмотрению самого объективного мира "вещей в себе". Но это, по Канту, приводит к неразрешимым противоречиям, которые он называет *антиномиями чистого разума*. Так, рассматривая природу в целом, разум стремится логически доказать как ее конечность, так и бесконечность во времени и в пространстве, как беспредельную делимость природной субстанции, так и существование конечных неделимых частиц, как господство в природе безусловной необходимости, так и возможность свободы, как наличие конечной необходимой причины, так и случайность всего происходящего. В этом учении об антиномиях разума Кант стихийно подходит к диалектике конечного и бесконечного, прерывности и непрерывности, свободы и необходимости, но стоя еще в основном на метафизических позициях, он не может раскрыть единства и взаимопроникновения этих противоположностей, приходя к отождествлению реальных диалектических противоречий с

абсурдными формально логическими противоречиями. Наличие антиномий, по мнению Канта, свидетельствует о бессилии разума познать мир "вещей в себе".

Антиномии, по Канту, носят мнимый характер, поскольку о мире в целом разум рассуждает так, как если бы мир был явлением среди других. Поэтому в первых двух антиномиях и тезис, и антитезис ложны. А в третьей и в четвертой – оба истинны, так как проблема рассматривается в разных отношениях. Человек как эмпирическое явление подчинен необходимости, как "вещь в себе" – свободен.

Также бессилен разум и в области психологии, где он, по мнению Канта, может доказать как смертность, так и бессмертие человеческой души, и в области теологии, где одинаково невозможно как теоретическое доказательство, так и теоретическое опровержение существования бога. Таким образом, в условиях, когда обнаружилась полная противоположность науки и религии, Кант пытается их примирить косвенно. Он стремится доказать, что наука и религия в одинаковой мере бессильны в познании объективного мира и не могут поэтому отрицать друг друга.

Но такое примирение на руку лишь религии, и это обнаруживается у самого Канта в его учении о *практическом разуме*, или этике.

Хотя внешний объективный мир не познаваем, но человек, по признанию Канта, в своих практических действиях должен все же исходить из каких-то представлений о нем. Поскольку теоретический разум не может это обеспечить, то человеку остается положиться на веру. Практические же интересы человека таковы, что требуют признания в качестве таких оснований религиозных принципов: свободы воли, бессмертия души и существования бога. Это определяется, по Канту, противоречием между господствующим в мире злом и нравственными устремлениями человека. Нравственность составляет, по Канту, сущность человека как общественного существа, и цель человеческой жизни заключается в соблюдении нравственного долга. Но последнее может быть осуществлено лишь при условии свободы человеческой воли (если человек не свободен в своих поступках, то они не могут оцениваться как нравственные или безнравственные), бессмертия души (ибо только в бесконечности человек может достичь нравственной чистоты и блаженства) и существования бога (как гарантии посмертных наград и наказаний). Кант подчеркивает независимость морали от религии, но бог выводится как основа нравственного порядка в мире.

Содержание нравственного долга у Канта весьма неопределенно. Он лишь подчеркивает, что каждый человек должен поступать так, чтобы нормы его поведения имели всеобщее значение, т.е. могли быть нормами поведения других людей. В такой абстрактной форме Кант

выражает идею формального равенства людей в буржуазном обществе, что в условиях тогдашней Германии имело прогрессивное значение. Но нравственные принципы представляются Кантом в виде высшего, идущего от бога, безусловного повеления (*категорического императива*). Общественные же условия их соблюдения человеком обеспечиваются государством, через которое они осуществляются в развитии общества. Тем самым Кант отстаивает взгляд на государство как на божественное установление и с этих позиций выступает против революционной борьбы за изменение государственного и общественного строя Германии.

В целом в учении об априорности форм чувственности, категорий рассудка и идей разума Кант улавливает социокультурную природу сознания человека, его интересубъективный характер. Он пытается это выразить различением эмпирического и трансцендентального субъекта, но он не может установить их органическую связь.

Решение проблемы свободы, даваемое в "Критике практического разума", оказывается недостаточным. Ведь человек, по Канту, принадлежит двум мирам: как познаваемое явление он относится к миру природы, где господствует необходимость, а как вещь в себе он относится к трансцендентному миру, где возможна свобода. Но поведение человека и в мире явлений должно представляться нравственным, а следовательно, свободным. Как же перевести принцип свободы из мира вещей в себе в мир явлений? Кант пытается решить эту проблему в третьей части своей философской системы, изложенной в работе "Критика способности суждения". Суждением здесь Кант называет оценку, даваемую разумом явлениям эмпирического мира с точки зрения присущих разуму априорных эстетических и телеологических принципов. Но такой подход оказывается мнимым решением проблемы, поскольку эти принципы не выводят человека за рамки его субъективного мира: согласование осуществляется лишь между различными его частями.

Философия, по Канту, как и наука, не может дать картину мира самого по себе. За такую претензию он критикует всю прежнюю философию (метафизику). Философия должна дать человеку ответ на три вопроса: 1) что я могу знать? 2) что я должен делать? 3) на что я могу надеяться? Для этого необходимо прежде всего установить возможности человеческого разума, в чем Кант и видел смысл своей критики. После того же как почва расчищена от догматизма, философия должна сконструировать такую картину мира, чтобы человек мог жить в соответствии с присущими его природе нравственными принципами (в этом состоит задача будущей метафизики). Кант сформулировал знаменитый афоризм (К.Маркс лишь повторил его), что религия – это

опиум народа. Можно сказать, что философия, в понимании Канта, — это опиум интеллигенции.

У самого Канта эти принципы носят, безусловно, гуманистический характер (человек должен быть только целью, не средством), хотя и выражены в очень абстрактной форме, в чем сказывается неразвитость отображаемых в них буржуазных отношений. Это лишь постановка, а не решение проблемы. И в целом значение философии Канта состоит именно в постановке важнейших мировоззренческих проблем, в установлении их сложности и внутренней противоречивости. Двойственность философии Канта вызвала критику со стороны и материалистов, и последовательных идеалистов. В то же время она толкала к поиску решения поставленных проблем, в чем и состоит ее историческое значение.

4.3. Философия Гегеля

Высшего развития немецкая классическая философия достигла в учении Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831 гг.), наиболее полно разработавшего диалектику на базе идеализма. В то же время в философии Гегеля сильнее всего проявилось противоречие между теоретическим обобщением научного познания мира и прогрессивных тенденций общественного развития и защитой той чрезвычайно противоречивой его формы, в которой оно происходило в Германии в первой трети XIX века. Неслучайно поэтому гегелевская философия получила официальное признание со стороны прусской монархии, а сам Гегель был призван воспитывать немецкую молодежь с кафедры Берлинского университета (в 1818 г.). Основные произведения Гегеля: "Феноменология духа" (1806), "Наука логики" (в 3-х томах) (1812–1816), "Энциклопедия философских наук", представляющая собой краткое изложение всей философской системы Гегеля в трех частях: "Логика", "Философия природы" и "Философия духа" — (1817), "Философия права" (1821) и посмертно изданные "Философия истории", "Философия религии", "Лекции по истории философии" (в 3-х томах) и "Лекции по эстетике" (в 3-х томах).

Формирование философских воззрений Гегеля падает на самый бурный период европейской истории: от падения Бастилии до крушения наполеоновской империи. Гегель восторженно приветствовал французскую буржуазную революцию, выступая за смену и в Германии монархических режимов республиканским устройством общества. После окончания теологического факультета Тюбингенского университета (в 1793 г.) Гегель подвергает рационалистической критике христианство и усиленно изучает экономические труды А.Смита. Затем

вои надежды на буржуазные преобразования в Германии он связывает с Наполеоном, но после краха империи и установления реакции "Священного союза" обращается к Прусскому государству, которое, как он заявил в Гейдельбергской речи, построено на разумных началах.

Это изменение социально-политических воззрений Гегеля от буржуазного либерализма к консерватизму нельзя оценить однозначно. Оно выражает закономерное изменение социально-политических позиций немецкой буржуазии — переход от первоначальных иллюзий всеобщей свободы, равенства и братства к их действительному буржуазному содержанию, к тому же отягощенному в Германии компромиссом с дворянством. Главным условием буржуазного развития Германии являлось национальное объединение страны, а реальной силой, способной осуществить эту задачу, стало после крушения Наполеона Прусское государство, вступившее на путь буржуазных преобразований, последовавших за учиненным ему Наполеоном разгромом в 1807 году.

Но эволюция воззрений Гегеля связана также с углублением понимания им исторических событий эпохи. Последовавшие друг за другом падения монархии, республики и империи свидетельствовали, что в основе общественных преобразований лежат не субъективные цели и действия людей, даже выдающихся, а какие-то более глубокие и могущественные силы. Каждое событие предстало как закономерный шаг поступательного движения истории. Французская революция, по мнению Гегеля, была закономерна, но ограничена, поэтому ее крах также закономерен. Более высокий этап — путь реформ, на который вступила Пруссия. Почва для этого, по мнению Гегеля, была расчищена в Германии религиозной реформацией. Отсюда и возвеличивание им прусской сословной монархии.

Таким образом, основная проблема, решаемая Гегелем, — философское осмысление исторических событий эпохи, понимание их как закономерного этапа всемирной истории. Но философски осмыслить — значит включить в общее миропонимание. А это связано, в свою очередь, с решением проблем, возникших в самой философии. Важнейшей проблемой после Канта стало *преодоление* основного недостатка его учения — *разрыва между познанием и действительностью*, явно противоречащего данным науки и практики. Такое преодоление было возможно путем дальнейшей разработки выдвинутого Кантом же понимания познания как активной деятельности.

И.Г. Фихте (1762–1814 гг.) пытался устранить кантовский дуализм и агностицизм, интерпретируя внешний мир как продукт познавательной деятельности субъекта. При этом он отдает приоритет практическому (нравственному) разуму, который благодаря воле в качестве

“Я” полагает в процессе деятельности предмет как “не-Я”. В идеалистической форме Фихте улавливает важнейшую особенность человеческого отношения к миру, состоящую в том, что в процессе труда человек преобразует внешний мир, очеловечивает его, создает особые предметы, воплощающие его человеческие качества, и одновременно изменяется сам. Взаимоотношение “Я” и “не-Я”, по Фихте, диалектически противоречиво: “Я” полагает “не-Я” и через это полагание само обогащается содержанием “не-Я”. Но присущая ученику Фихте субъективно-идеалистическая тенденция еще более противоречила науке и практике (“Что же, и король – продукт деятельности нашего “Я”?” – ехидно спрашивали Фихте придворные), и Фихте эволюционировал постепенно к объективному идеализму, введя в свое учение представление о *надиндивидуальном абсолютном “Я”*, переросшее затем в представление абсолютного бытия как бога.

Но окончательный переход немецкой классической философии к объективному идеализму связан с учением **Ф.В.Шеллинга** (1775–1854 гг.). В конце XVIII века Шеллинг выдвинул представление о *едином духовном начале*, которое бессознательно проявляется в природе и приходит к осознанию самого себя в разуме человека. В такой идеалистической форме Шеллинг разрабатывает идею *диалектического* развития через противоречивое взаимодействие *объективного и субъективного*. Однако в дальнейшем Шеллинг отходит все дальше от натурфилософии к мистической философии откровения.

Исходная идея единого духовного начала стала отправным пунктом философского учения Гегеля. Такое начало Гегель называет *мировым духом*, или *абсолютом*.

Абсолютный идеализм

Гегель исходит из открываемого наукой и практикой соответствия между внешним миром и познанием человека, между законами бытия и законами мышления. Это соответствие означает, что внешний мир не есть что-то потустороннее по отношению к познанию, как считал Кант. Гегель решительно отвергает абсолютное противопоставление Кантом мира явлений и мира “вещей в себе”, но правильно истолковать их соответствие друг другу он также не может. На самом деле это соответствие означает, что познание является более или менее адекватным отражением в голове человека внешнего объективного мира. Гегель же объясняет его тем, что в основе и внешнего мира, и сознания человека лежит одно и то же духовное начало – мировой дух, и человеческий разум поэтому познает в природе то, что составляет его собственную сущность. В этом смысле Гегель говорит о *тождестве мышления и бытия*, и это положение выступает исходным пунктом всей его философской системы.

Рассмотрим его подробнее на конкретном примере. Если сопоставить понятие "плод" вообще (пример К.Маркса) с конкретными чувственно воспринимаемыми плодами: яблоком, грушей, вишней и т.п., — то мы обнаружим, что в понятии "плод" мыслятся общие признаки всех конкретных плодов. Значит, понятие "плод" и конкретные плоды имеют одну общую сущность. Материализм объясняет этот факт очень просто: в понятии "плод" отражается общая сущность конкретных плодов. Но для Гегеля такое истолкование неприемлемо, и он переворачивает отношения между предметом и понятием "на голову". Поскольку общая сущность плодов раскрывается в чистом виде именно в понятии "плод", а в отдельных конкретных плодах она заслонена различными индивидуальными их свойствами, значит, понятие "плод" и является истинной сущностью всех конкретных чувственно воспринимаемых плодов. Таким образом, по Гегелю, не понятие должно соответствовать предмету, а, наоборот, предмет должен соответствовать понятию. Но ведь предметы существуют независимо от человека и человеческого сознания. Гегель признает это. В результате он приходит к выводу, что понятия, составляющие сущность предмета, являются не обычными человеческими понятиями, а особыми, сверхчеловеческими, лежащими в основе как реальных предметов, так и человеческих понятий о них. Тем самым Гегель *объективирует понятие*, отрывает его от человека и превращает в особую самостоятельную сущность. На самом деле "плод" является обычным человеческим понятием, но у Гегеля оно приобретает мистический, сверхчеловеческий характер.

Гегелевский "мировой дух" представляет собой не что иное, как объективированное человеческое сознание, сознание, оторванное от человека и, более того, превращенное во внутреннюю основу действительного мира, выступающего лишь ее внешним обнаружением. Но чтобы быть единой основой всего конкретного многообразия явлений, "мировой дух" должен носить в высшей степени абстрактный характер. Поэтому человеческое сознание выступает в нем в самой общей абстрактной форме, в форме *понятия вообще*, поскольку *всякое знание существует в форме понятия*. Это понятие как таковое Гегель и объявляет *идеальной основой всего многообразия явлений природы, общества и самого сознания человека*. По своим гносеологическим основаниям абсолютный идеализм Гегеля представляет собой дальнейшее развитие учения Платона о мире идей. Но если у Платона идеи сохраняли содержательный, хотя и обобщенный, характер, то Гегель отвлекается от всякого содержания идей, и у него остается идея как форма всякой мысли. Но в идеалистической форме Гегель схватывает общественную природу человеческого сознания, состоящую в том, что знания, закрепленные в языке, не зависят от отдельного индивида и от отдель-

ных вещей, которые через трудовую деятельность оказываются их воплощением.

Гегель подходит к пониманию развития сознания человека и общества в целом как результата трудовой деятельности. Труд, в его понимании, это посредник между субъектом и объектом. В процессе труда происходит опредмечивание, материализация умственных сил человека, его знаний, воплощаемых в продуктах труда. Для понимания этого отношения Гегель использует юридическое понятие *отчуждения*, рассматривая процесс опредмечивания как отчуждение духа от самого себя в свое инобытие, чтобы познать себя в своем другом и снять тем самым отчуждение. У Гегеля проскальзывает догадка, что реальное отчуждение свойственно капитализму, когда продукты деятельности человека отделяются от него, присваиваются капиталистом и выступают как чуждые для него силы. Но отождествляя такое социальное отчуждение с опредмечиванием вообще, Гегель переводит его в абстрактную сферу общего взаимоотношения духовного и материального. Абсолютный идеализм Гегеля – это мистифицированное отражение всеобщности человеческого труда в той его абстрактной форме, которую он получил при капитализме. Всякий труд как целесообразная деятельность содержит умственный компонент. Капитализм уравнивал все виды труда как расходование физических и умственных сил человека. У Гегеля же это уравнивание предстало как сведение всякого труда к его умственному компоненту и, более того, всех природных и социальных процессов к процессам мышления.

Гегелевское тождество мышления и бытия оказывается, таким образом, не чем иным, как перевернутым на голову соответствием человеческого сознания внешнему, объективному миру. Поскольку на самом деле первое является отражением второго, то при рассмотрении сознания даже в мистифицированной форме “мирового духа” Гегель вынужден постоянно обращаться к действительности, благодаря чему под мистической оболочкой у него скрывается нередко реальное содержание, почерпнутое из действительного мира. Наличие реального содержания и позволило Гегелю разработать, хотя и на идеалистической основе, диалектический метод и применить его к решению многих проблем теории познания и логики.

Идеалистическая диалектика

Посмотрим, как, исходя из тождества мышления и бытия, Гегель развивает свою философскую систему. Прежде всего перед ним встает вопрос, как от абстрактного “мирового духа” вернуться назад к действительному миру, как объяснить тот факт, что единый “мировой дух” столь различным образом проявляется в предметах действительного мира. Здесь и выступает у Гегеля то новое, что

он вносит в сокровищницу философской мысли, – идея *саморазвития*. “Мировой дух”, по Гегелю, это не мертвая, лишенная различия, покоящаяся сущность, это сущность живая, себя внутри себя различающая, подвижная, саморазвивающаяся. Саморазвитие “мирового духа” заключается в том что он последовательно полагает себя в различных конкретных формах. Самыми общими формами и, соответственно, ступенями его развития являются *ступень логического развития, природа и человеческое общество*. На первой ступени “мировой дух” выступает в форме объективной идеи, совершающей чисто логическое развитие вне и до природы и человека, затем он воплощается в природе, которая рассматривается Гегелем как инобытие идеи, и, наконец, в сознании человека снова возвращается в духовную сферу. Соответственно, важнейшими частями философской системы Гегеля являются *логика, философия природы и философия духа*.

Но как может “мировой дух” развиваться? В чем состоит его развитие? Подобно тому как “мировой дух” есть мистифицированная абстракция обычных человеческих понятий, так и его развитие есть мистифицированная абстракция действительного процесса их изменения и развития. Понятия человека о мире, о различных явлениях природы и общества развиваются в процессе познания человеком этих явлений. При этом в развитии различных понятий имеются общие закономерные черты, которые могут быть абстрагированы от развития конкретного содержания понятий как логические черты процесса познания. Но Гегель абсолютизирует логическую сторону познания, отрывает ее от действительного познания человеком объективного мира и превращает в мистический процесс саморазвития “мирового духа”. В учении о саморазвитии “мирового духа” Гегель полнее и глубже, чем его предшественники, проводит понимание познания как активной деятельности, и хотя он мистифицировал его, тем не менее сумел раскрыть многие существенные стороны.

Рассмотрим кратко основные ступени развития “мирового духа”. На первой, *логической ступени* развития “мировой дух” выступает в форме Идеи, безличного разума. Развитие Идеи оказывается не чем иным, как процессом ее самопознания. Раз нет природы, то Идеи не остается ничего другого, как познавать самое себя. Она это делает посредством различных определений самой себя, выступающих последовательными ступенями ее саморазвития. Логическое выражение эти определения находят в *категориях*, которые в своей взаимосвязи и последовательности и раскрывают логическое развитие Идеи. Рассмотрим в сокращенном виде систему категорий гегелевской логики.



Каков смысл этой системы категорий? На первый взгляд она представляется в высшей степени бессодержательной и надуманной. Но на самом деле она выражает, хотя и в извращенной форме, действительное развитие человеческого познания. Познание любого объекта начинается с установления факта его существования как объекта познания. Этот исходный момент процесса познания и выражается очень удачно категорией "чистое бытие", поскольку мы еще ничего не знаем об объекте, кроме его бытия. Затем объект раскрывается с качественной стороны, с количественной, и устанавливается их единство, выражаемое категорией "мера".

Качество – определенность, тождественная с бытием. Оно выступает как нечто, отличное от другого. Но в таком случае оказывается, что бытие безразлично к качеству, что каждое из многих тождественно, и от них осталась лишь отграниченность друг от друга. Количество – определенность, безразличная к бытию. Количественное изменение не устраняет бытия предмета, но до известных пределов, представляющих меру.

Познание этих сторон объекта раскрывает лишь непосредственное его бытие, внешнее его обнаружение, выражающееся категорией "видимость". Затем раскрывается внутренняя основа видимости, сущность объекта, от которой познание снова движется к ее внешним проявлениям, и устанавливается их единство, выражаемое категорией "действительность". На этой ступени познания обнаруживается тождество и различие объекта с самим собой и с другими объектами, существенные и необходимые связи и отношения отделяются от случайных, и устанавливаются законы его существования и развития.

Теоретическое познание объекта осуществляется в логических формах понятия, суждения и умозаключения, обладающих объективным содержанием, определяемым познаваемым объектом. И, наконец, логическим завершением процесса познания является достижение полного всестороннего знания об объекте, что выражается категорией "абсолютная идея", или "абсолютная истина". Хотя фактически процесс познания не может быть завершен и абсолютная истина никогда не может быть познана исчерпывающим образом, логически такое завершение можно представить именно категорией "абсолютная истина".

Таким образом, логические категории выражают ступени познания человеком объективного мира. Но это обобщение осуществляется у Гегеля в мистифицированной форме самопознания "абсолютной идеи", и логические категории выступают у него не как отражение объективного мира, а как мысли бога до сотворения мира и человека.

Тем не менее, обобщая в такой мистифицированной форме историческое развитие познания, Гегель сумел раскрыть его *диалектический*

характер и наметить существенные направления разработки диалектического метода. Многие категории, анализируемые Гегелем, рассматривались и прежними философами, но метафизически, вне их взаимной связи и развития. У Гегеля логические *категории развиваются*, переходят друг в друга. Каждая последующая категория не присоединяется к предыдущей внешним образом, а выводится из нее как результат ее собственного развития. Это движение категорий происходит в силу необходимой связи их друг с другом и возникновения в них внутренних различий, перерастающих в противоположности, благодаря чему они содержат в самих себя свое собственное отрицание.

Исследование диалектического характера процесса познания, хотя и в мистифицированной форме самопознания "абсолютной идеи", привело Гегеля к установлению основных принципов диалектического метода: *перехода количества в качество* и обратно, *внутренней противоречивости явлений как источника их развития и отрицания отрицания*. Первый принцип Гегель раскрывает при рассмотрении категорий качества и количества и их взаимоотношений, второй лежит в основе развития всех категорий, но наиболее полно выступает в категориях сущности, а третий пронизывает гегелевскую логику, что нашло выражение в *триаде* – троичности всех ступеней развития идеи. "Противоречие, по Гегелю, есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, имеет побуждение и деятельно". В этих принципах Гегель угадал всеобщие законы развития природы, общества и мышления, но представил их в качестве законов развития "Идеи". Поэтому не только философская система Гегеля, но и его диалектика носит идеалистический характер.

Гегелевская диалектика – это диалектика саморазвития абстрактных понятий посредством раздвигания каждого из них на противоположности и перехода их друг в друга. Гегель лишь угадал в диалектике понятий диалектику объективного мира и процесса познания его человеком. Поэтому многие переходы у него от одной категории к другой натянуты и туманны. Разрешение противоречий в процессе развития Гегель понимает как примирение в конечном счете противоположностей, их *синтез*.

Общая форма, которую принимает у Гегеля диалектика, может быть названа *восхождением от абстрактного, одностороннего, бедного содержанием знания к конкретному* – более полному и богатому. "Познание движется от содержания к содержанию. Оно начинается с простых определенностей, и следующие за ними становятся все богаче и конкретнее. Ибо результат содержит свое начало, и движение этого начала обогатило его новой определенностью."

Разработка Гегелем диалектики на идеалистической основе определило противоречивый характер его философии. Уже в "Логике" выступает основное его противоречие – *противоречие между методом и системой*, поскольку диалектика не признает ничего вечного, неизменного, а развитие "абсолютной идеи", как процесс ее самопознания, имеет и начало и конец. Но Гегель не может еще завершить развитие в сфере чистого разума, поскольку он должен вывести из него существование природы и общества. Но здесь противоречие между методом и системой в гегелевской философии еще более обостряется.

Природу Гегель рассматривает как инобытие Идеи, как *воплощение логических категорий*. Поэтому он считает ее саму по себе не способной к развитию. Природа, по Гегелю, не развивается во времени, а лишь разнообразится в пространстве, поскольку все многообразие ее явлений возникает в момент перехода "мирового духа" от логического развития в природу. Этот переход в абстрактной форме выражает сотворение мира богом. И хотя при рассмотрении отдельных явлений и процессов природы Гегель высказал много диалектических идей, в понимании природы в целом он остался на *метафизических позициях*, отвергая эволюционные идеи современного ему естествознания. Наиболее выпукло диалектика в понимании природы проявилась у Гегеля в признании качественного своеобразия различных ее областей, что выразилось в различении механических, химических и биологических (телеологических, по Гегелю) процессов.

Закономерность развития общества

В *человеке* Идея возвращается в духовную сферу на базе *синтеза природного и духовного* при определяющей роли последнего. Человека Гегель понимает не только как природное, но и как социальное существо. Такой подход имелся уже у Канта. Гегель рассматривает человека в единстве с социальными условиями его существования, что позволило представить общество как многоуровневую целостную систему, закономерно развивающуюся от менее совершенных форм к более совершенным. Но все формы общественной жизни и ее развития понимаются Гегелем как способы проявления "духа". Их анализ осуществляется в третьей части философской системы Гегеля – "Философии духа", включающей три раздела: учение о субъективном духе, об объективном духе и об абсолютном духе.

Предметом *субъективного духа* выступает человек как индивид в единстве его телесной организации и души как его духовной сущности. Телесная организация как форма духовности рассматривается в *антропологии*. В *феноменологии духа* рассматривается сознание человека

в его отношении к объекту, а в психологии устанавливается единство идеального и реального.

В учении об объективном духе Гегель рассматривает социальные формы существования человека. В качестве таковых он выделяет право, мораль и нравственность. Право – это господство внешних законов, определяющих жизнедеятельность человека в обществе. Оно обеспечивает наличное бытие свободы. Ее основой выступает частная собственность. Именно благодаря ей буржуа обретает свободу в обществе, сохраняющем еще сословные привилегии. Гегель выступает в защиту правового общества против произвола властей.

Мораль – это законы собственной воли и деятельности человека, а нравственность представляет собой синтез права и морали. Это социальная структура общества, обеспечивающая функционирование норм права и морали. Уровнями социальной организации общества выступают, по Гегелю, семья, гражданское общество и государство. В семье реализуются индивидуальные интересы человека. Гражданское общество представляет собой взаимодействие множества семей, принадлежащих к трем различным сословиям: землевладельческому, промышленному и чиновничьему – обладающим своими частными интересами.

Понятие гражданского общества имеет у Гегеля двойной смысл. Оно обозначает ту систему социально-экономических отношений, которая сложилась к тому времени в городе, т.е. буржуазное общество. Но Гегель придает этим отношениям более общий смысл, представляя их в качестве общей социально-экономической структуры всякого общества, т.е. того, что Маркс позднее назвал экономическим базисом. Тем самым Гегель абсолютизирует буржуазные отношения, представляя их как всеобщие. Но он подвергает их и весьма глубокому анализу. Он выявляет роль труда в духовном развитии человека и отрицательные последствия общественного разделения труда, непримиримость частных экономических интересов, в том числе помещиков и капиталистов, метрополий и колоний и др. Все эти противоречия, считает Гегель, неразрешимы в рамках гражданского общества, т.е. существующего экономического базиса. Их разрешение осуществляется, по Гегелю, не путем изменения гражданского общества, а посредством государства, воплощающего всеобщий, объединяющий все сословия интерес.

Государство – это, как высокопарно выражается Гегель, шествие бога в мире, действительность нравственной идеи, осуществление всеобщей воли. Реальное государство не всегда соответствует идее государства. В наибольшей мере воплощает, по мнению Гегеля, прусская конституционная монархия. Гегель выступает против теории общественного договора и суверенитета народа Руссо. Власть осуществля-

ют монарх и парламент, представляющий интересы сословий. При этом особую роль играет чиновничество, частный интерес которого совпадает с интересом государства в целом. Таким образом, Гегель выступает идеологом бюрократической системы управления. Он оправдывает также войны между государствами как средство реализации их интересов.

В учении *об абсолютном духе* структурный анализ общества перерастает у Гегеля в *историческое* его рассмотрение. Развитие общества – это всемирно-исторический процесс. Его сущность – прогресс в сознании свободы. Он осуществляется с востока на запад: в государствах древнего Востока свободным осознавал себя лишь один деспот, в античной Греции – часть населения, в христианском мире – все люди. Но люди не осознают общественных последствий своей деятельности.

История общества рассматривается Гегелем в качестве третьей и последней ступени развития “мирового духа”, на которой он осуществляет и познает самого себя в форме человеческого сознания. *История* поэтому сводится Гегелем к *развитию форм общественного сознания: искусства, религии и философии*. В искусстве “мировой дух” получает чувственно-созерцательное выражение. Ограниченность последнего определяет переход к религии, раскрывающей уже сущность “духа”, но в неадекватной еще форме наглядного представления. Этим определяется дальнейший переход к философии, позволяющей в форме абстрактных понятий раскрыть развитие “духа” в единстве его содержания и формы.

Соответственно, развитие всех других сторон общественной жизни Гегель связывает с развитием этих форм общественного сознания, приурочивая к высшим, с его точки зрения, ступеням их развития различные эпохи всемирной истории. Так, древнегреческое общество он объявляет проявлением категорий искусства, эпоху средних веков – выражением религиозного миропонимания, а новое время – философского познания “духа”, которое отличается от религиозного лишь формой. В каждую историческую эпоху развитие “духа”, по Гегелю, осуществляется через деятельность избранного народа, каковым в новое время он объявляет германскую нацию, рассматривая остальные народы как неисторические.

Историю самой философии Гегель также рассматривает как последовательное самопознание “мирового духа”, которое, естественно, завершается его собственной философской системой, и тем самым прекращается развитие вообще. Поэтому те общественные порядки, в условиях которых завершилось самопознание “мирового духа” (т.е. в условиях, в которых Гегель разработал свою философскую систему, а именно прусской сословно-конституционной монархии), он объявляет

высшей ступенью исторического развития общества. Тем самым в понимании истории гегелевская диалектика обращена в прошлое.

Огромный шаг вперед, сделанный Гегелем в понимании истории, состоит в том, что он связывает ее с развитием не индивидуального, как у французских просветителей XVIII века, а общественного сознания. Но и здесь он переворачивает "на голову" отношение между общественным бытием и общественным сознанием, объявляя второе основой первого.

Вся философская система Гегеля построена на *онтологизации процесса познания*, т.е. на представлении процесса развития объективного мира как процесса его самопознания. Поэтому переход познания от одной стороны объекта к другой ее стороне истолковывается Гегелем как развитие самого объекта. Тем не менее в такой мистифицированной форме Гегелю удалось выявить *внутреннюю взаимосвязь* и развитие всего *природного, социального и духовного мира*. Историческая заслуга Гегеля состоит не в разработке конкретной содержательной его картины, а в обосновании диалектического его понимания как сложной *саморазвивающейся системы*.

4.4. Философия Фейербаха

Противоречивый характер гегелевской философии оставлял много свободного места для самых различных практических выводов. В 30-х годах в связи с дальнейшим развитием капиталистических отношений в стране и революционными событиями во Франции наиболее радикальная часть немецкой буржуазии начинает более решительно выступать за буржуазно-демократические преобразования страны. В философии это нашло свое выражение в расколе гегелевской школы на правых (*старых*) и левых (*молодых*) *гегельянцев*. Первые придерживались, в основном, консервативной философской системы Гегеля и использовали ее для оправдания сохранявшихся в Германии феодальных пережитков, а вторые пытались использовать для их критики гегелевскую диалектику.

Пока политическая борьба в стране была еще слабо развита, эта критика направлялась против феодальной идеологии, и прежде всего религии как главной ее основы. Отношение к религии являлось слабым местом философского учения Гегеля. Религия, по Гегелю, представляет собой преходящую форму самовыражения духа, которая должна смениться философией. Но вместе с тем Гегель оправдывает ее сохранение в тогдашней Германии. По мнению же младогегельянцев, благодаря

религии в стране сохраняются и среднесекуляные пережитки. Поэтому для преодоления последних необходимо преодоление религии. Исследуя происхождение евангелических мифов, младогегельянцы Д.Штраус и Б.Бауэр пришли к выводу, что они возникли не путем божественного откровения, как учила церковь, а явились продуктом творчества самих ранних христиан (бессознательного, по мнению Штрауса, и сознательного, по мнению Бауэра). Однако в объяснении происхождения религии и ее общественной роли младогегельянцы оставались на позициях гегелевской философии истории, и их критика религии не выводила за рамки идеалистического мировоззрения.

Но борьба с религией привела в конце концов самых решительных из младогегельянцев к материализму. Переход этот связан с именем Людвига Фейербаха (1804–1872 гг.). Фейербах являлся идеологом демократических слоев немецкой буржуазии, заинтересованных в связи с потребностями промышленного производства в развитии научного познания природы и преодолении религиозного ее понимания. Это и определило переход Фейербаха от гегельянства к материализму, который совершился в конце 30-х годов. Основные материалистические работы Фейербаха: “К критике философии Гегеля” (1839), “Сущность христианства” (1841), “Основные положения философии будущего” (1843), “Лекции о сущности религии” (1848–1849).

Выступление Фейербаха с критикой религии имело не только теоретическое, но и общественно-политическое значение, поскольку религия была основой феодальной идеологии. И сам Фейербах связывал с критикой религии проведение в стране буржуазно-демократических преобразований. Но неспособность даже самой радикальной демократической части немецкой буржуазии, идеологом которой выступал Фейербах, к решительной революционной борьбе с феодализмом определила чисто просветительский характер его деятельности. Фейербах не принял активного участия в развернувшейся в Германии в 40-х годах политической борьбе и даже в революционных событиях 1848–1849 гг. Однако его выступление сыграло огромную роль в переходе передовой части буржуазной интеллигенции на позиции материализма. Оно содействовало, бесспорно, переходу к материализму и Маркса с Энгельсом, которые в начале 40-х годов примыкали к младогегельянцам.

Фейербах доводит начатую младогегельянами критику христианства до материализма и атеизма. Он показывает прежде всего, что религиозное миропонимание основывается на очеловечивании природы, на перенесении на стихийные силы природы психических способностей человека, его воли, чувств и мыслей. Особенно ярко это обнаруживается в языческих верованиях, но и христианский бог создан человеком по своему образу и подобию. “Мой метод состоит в том, чтобы все сверхчеловеческое свести к человеку”.

Но почему человек обожествляет природу? Фейербах связывает происхождение религии с чувством зависимости человека от условий существования и с работой воображения при незнании им действительных причин явлений. Правда, он пытается вскрыть также социальные корни религии, видя их в разрыве между потребностями человека и их удовлетворением, но он не смог связать их с гнетом общественных отношений в условиях классового общества. Поэтому Фейербах полагал, что с усилением власти человека над природой в результате развития науки и производства разрыв между потребностями человека и их удовлетворением будет ликвидирован, тем самым отпадет потребность в религиозном утешении и исчезнет обожествление природы. В связи с этим основным средством борьбы с религией Фейербах считал развитие науки и распространение просвещения среди всех классов общества.

На самом деле этого недостаточно. Чтобы исчезло религиозное понимание мира, необходимо ликвидировать те социальные условия, которые его порождают, — эксплуатацию человека человеком. Но несмотря на буржуазную ограниченность, фейербаховская критика религии была прогрессивной для своего времени. Фейербах подчеркивал, что религия делает человека рабом природы, что природа для религиозного человека выступает предметом поклонения, тогда как для атеиста она предмет наслаждения, удовлетворения его естественных потребностей, что преодоление религиозных взглядов на природу является поэтому условием освобождения человека.

Одновременно с критикой религии Фейербах выступает и против философского идеализма, показывая, что он представляет собой не что иное, как абстрактное выражение религиозного миропонимания. Не случайно поэтому религия и идеализм всегда защищают и поддерживают друг друга. Острие своей критики Фейербах направляет против гегелевской философии, считая ее последним убежищем и опорой теологии. "Мировой дух" Гегеля, показывает Фейербах, это тот же христианский бог, только лишенный чувственного облика, а его превращение в природу — философская интерпретация божественного акта творения. "Логика только потому переходит в природу, что мыслящий субъект вне логики наткнулся на непосредственное бытие, на природу. Не было бы природы, никогда логика, эта непорочная дева, не произвела бы ее из себя". Фейербах считает, что философский идеализм, как и религия, принижает человека, делает рабом его собственного мистифицированного сознания, что критика идеализма необходима поэтому для преодоления религиозных взглядов на мир.

В отличие от просветителей XVIII века Фейербах не ограничивается осуждением религии и философского идеализма как случайных заблуждений человеческого ума. Он пытается найти их гносеологи-

ческую основу, состоящую в объективировании человеческого сознания, отрыве его от человека и превращении в самостоятельную сверхъестественную сущность. Задача их рациональной критики и состоит, по Фейербаху, в том, чтобы вскрыть их человеческую сущность, свести их к мыслям, чувствам и желаниям человека. Однако сама сущность человека понимается Фейербахом очень абстрактно, он отрывает человека от конкретных социально-исторических условий и поэтому не может вскрыть глубоких социальных корней религии и философского идеализма.

Не абстрактный дух, а действительный человек должен стать, по мнению Фейербаха, предметом философии, в связи с чем он и называет свое учение *антропологией*. "Новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе физиологию, в универсальную науку. "Антропологический принцип выступает у Фейербаха своеобразной формой материалистического решения основного вопроса философии. Его суть — в отстаивании материального единства человеческого организма, а через него и всей природы. Фейербах решительно выступает против идеалистического отрыва психической деятельности человека от телесной, чувственной деятельности его организма. Подобный разрыв, подчеркивает Фейербах, несостоятелен, с точки зрения науки. Организм человека един по своей природе, мышление представляет собой материальную, телесную деятельность мозга, лишь субъективно выступающую для человека в специфической идеальной форме. "Действительное отношение мышления к бытию таково: бытие — субъект, мышление — предикат. Мышление исходит из бытия, а не бытие из мышления".

Но человек лишь часть природы, и сознание поэтому также есть явление природы, а не ее творец. Используя при рассмотрении природы достижения физики, химии и биологии, Фейербах преодолевает в основном абстрактно-механистический характер материализма XVIII века. Природа выступает у него не как механическая система тел, а во всем ее качественном многообразии. В рассмотрении отдельных явлений природы Фейербах нередко развивает диалектические взгляды. Он признает развитие явлений природы от низших форм к высшим, в частности историческое возникновение и развитие Земли и Солнечной системы, происхождение живой материи из неживой и дальнейшее развитие живых организмов. Но в целом Фейербах не смог все же выйти за рамки *метафизического материализма*, поскольку признание развития не выступало у него общим методологическим принципом анализа природы и особенно общественной жизни. Фейербах не смог овладеть

всем богатством гегелевской диалектики и переработать ее в материалистическом направлении.

Материалистическое понимание природы Фейербах неразрывно связывает с анализом человеческого познания. Преодолевая идеализм классической немецкой философии и вместе с тем усваивая в определенной мере ее достижения, он обосновывает ряд важных *гносеологических принципов*:

1) познание предполагает существование объекта вне и независимо от самого познания;

2) необходимо различать реальное существование объекта и существование его в мысли;

3) объективная реальность объекта раскрывается посредством чувственного его созерцания;

4) объективный мир определяет все содержание человеческого сознания, и поэтому по отношению к человеку он представляет его собственную раскрывающуюся сущность, т.е. не сознание человека представляет сущность природы, а, наоборот, природа есть сущность человека;

5) ошибочно поэтому противопоставлять, как это делал Кант, сущность вещей их существованию: природа, по словам Фейербаха, отнюдь не прячется от человека, а подобно женщине свободного поведения навязывается ему со всей силой и даже бесстыдством;

6) понимание человеком своей собственной сущности возможно только через его чувственное отношение к другому человеку.

Однако Фейербах не смог преодолеть *созерцательный характер* прежнего материализма, проявлявшийся в отрыве познавательной деятельности человека от его практической деятельности, направленной на изменение явлений природы и общественной жизни. Он не понял решающей роли практики в процессе познания и не смог в связи с этим преодолеть до конца ограниченность эмпиризма и сенсуализма, рассматривая мышление как восприятие многого в отличие от ощущения как восприятия единичного. Фейербах ограничился доказательством происхождения содержания познания из внешнего, объективного мира, не раскрывая логического механизма самой познавательной деятельности.

Все эти недостатки материализма Фейербаха объясняются тем, что в понимании общественной жизни он остался стоять на идеалистических позициях. Хотя за точку отправления он берет человека, но о мире, в котором живет этот человек, у него нет и речи, и поэтому он имеет дело не с действительным человеком – представителем определенной исторической эпохи, а с *абстракцией человека*. Человек у Фейербаха – лишь биологическое, а не общественное существо, и поэтому его сущность остается одной и той же во все исторические эпохи. Раз-

личие же последних объясняется тем, что люди до сих пор искаженно представляли себе свою собственную сущность. Таким образом, в отличие от Гегеля Фейербаху был чужд исторический взгляд на человеческое общество.

Антропологический принцип Фейербаха оказался недостаточным для материалистического понимания общества. При рассмотрении общественной жизни он не идет дальше нравственных отношений между людьми, связывая с ними все особенности того или иного общественного строя. Фейербах не видит производственных отношений как экономической основы общества, и уничтожение всех социальных зол связывает не с изменением этих отношений, а с осознанием людьми своей подлинной человеческой сущности. С этой целью Фейербах пытается создать мораль, соответствующую всеобщей вечной природе человека. Поскольку он исходит при этом из чисто естественных отношений между людьми, то он и принимает за основу этой общечеловеческой морали *любовь*, рассматривая ее в качестве панацеи от всех зол. Но как убедить людей в необходимости строить свои отношения на любви? Для этого, по мнению Фейербаха, нужно представить ее в качестве *новой религии*. Таким образом, Фейербах отходит в понимании общественной жизни и от атеизма, объясняя историческое развитие общества изменением религиозных представлений.

Но несмотря на эти недостатки, материализм Фейербаха сыграл значительную роль в развитии философской мысли в начале 40-х годов XIX века. Хотя Фейербах не сумел преодолеть метафизический и созерцательный характер прежнего материализма, не сумел материалистически переработать гегелевскую диалектику, но восстановив в правах материалистическое мировоззрение, создал теоретические условия для дальнейшего прогрессивного развития философии. Это развитие должно было идти теперь по линии связи *материализма с диалектикой* и распространения его на понимание общественной жизни. В наибольшей мере это было осуществлено К.Марксом и Ф.Энгельсом, использовавшими при решении этой задачи достижения предшествующей философии, прежде всего диалектику Гегеля и материализм Фейербаха. В этом направлении развивались также философские воззрения русских революционных демократов: В.Г.Белинского, А.И.Герцена, Н.Г.Чернышевского и Н.А.Добролюбова.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Учение Л.Фейербаха завершает развитие классической европейской философии. Начинается новый ее период – постклассический. Невозможно, конечно, провести четкую временную и концептуальную границу между классической и постклассической философией. Уже младший современник Шеллинга и Гегеля А.Шопенгауэр может быть отнесен к постклассической философии, а современник Фейербаха О.Конт является основателем одного из влиятельнейших ее направлений – позитивизма. Существует между ними и идейная преемственность. Но все же можно установить ряд существенных *черт классической философии*, отличающие ее от постклассической.

1. Понимание философии как науки наук. В основе его лежит представление, что знание всеобщего определяет знание конкретного и что оно вырабатывается философией независимо от последнего. В постклассической философии такое понимание сохраняется лишь в некоторых ее направлениях.

2. Несмотря на многообразие направлений в классической философии, в каждую историческую эпоху формировалось *единое проблемное поле*, в рамках которого происходило взаимодействие различных философских направлений. В постклассической философии формируются направления, совершенно не взаимодействующие друг с другом. Например, сциентистские, т.е. опирающиеся на науку, и антисциентистские направления.

3. В классический период различные философские направления стремились к *универсализму*, охвату всего проблемного поля, сложившегося в современную им эпоху. В постклассической философии такое стремление сохраняется лишь в ряде направлений. Большинство же приобретает односторонний характер. Так, позитивизм не затрагивает проблему человека, а философская антропология проблемы науки.

Но все эти отличия постклассической философии от классической не означают, что последняя стала лишь предметом истории. Обслуживая мировоззренческие потребности своей эпохи, она вместе с тем выступает генетическим основанием всей современной философии, и обращение к классическому наследию, как и во всех сферах культуры, необходимо для более четкого и глубокого уяснения современных философских проблем. В свою очередь, с высоты современной философской и научной мысли полнее и глубже раскрывается смысл философских учений прошлого, выявляется в них то, что содержалось в неявном виде или представляло лишь тенденции будущего исторического развития.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
I. Античная философия	
1.1. Исторические условия формирования философии	4
1.2. Ранняя античная философия	12
1.3. Классическая античная философия	19
1.4. Поздняя античная философия	31
II. Средневековая философия	35
III. Ранняя буржуазная философия	
3.1. Философские искания эпохи Возрождения	39
3.2. Основные проблемы и направления философии Нового времени	41
3.3. Философия Просвещения	53
IV. Классическая немецкая философия	
4.1. Общая характеристика и исторические условия формирования	63
4.2. Философия Канта	67
4.3. Философия Гегеля	76
4.4. Философия Фейербаха	88
Заключение	94