

Л.С. Николаева, А.Ф. Поломошнов

ФИЛОСОФИЯ

Часть 1.
ИСТОРИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ
Учебник для бакалавров

п. Персиановский
2017

Министерство сельского хозяйства Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«ДОНСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Л.С. Николаева, А.Ф. Поломошнов

ФИЛОСОФИЯ

Часть 1.

ИСТОРИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Учебник для бакалавров

п. Персиановский
2017

УДК 1 (075)
ББК 87
Н 63

Рецензенты:

д.ф.н., профессор кафедры истории, философии и социальных технологий ФГБОУ ВО «НИМИ Донской ГАУ» А.П. Бандурин;

д.ф.н., профессор, зав. кафедрой философии и права ФГБОУ ВО ЮРГПУ(НПИ) В.С. Любченко.

ISBN

Николаева, Л.С.

Н 63 Философия [Текст]: учебник. Часть 1. История мировой философии / Л.С. Николаева, А.Ф. Поломошнов. - Персиановский: Донской ГАУ. 2017. – 266 с.

УДК 1 (075)
ББК 87

В учебнике рассмотрены следующие вопросы: роль философии в жизни человека и общества; исторические типы философии; история западной, российской и восточной философии.

К каждой теме приведена литература. Составлены вопросы для самоконтроля. Учебное пособие предназначается для студентов и бакалавров вузов всех специальностей.

ISBN

© Николаева Л.С., Поломошнов А.Ф.
© Донской ГАУ, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
---------------	---

Глава 1. ФИЛОСОФИЯ КАК ЯВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

§ 1. Философия и мировоззрение. Исторические типы мировоззрения.....	7
§ 2. Сущность и специфика философии как формы общественного сознания. Ее место и роль в обществе.....	16
§ 3. Основные проблемы философии и главные философские направления. Система философских наук.....	24
§ 4. Становление и основные этапы развития философии.....	28

Глава 2. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

§ 1. Особенности древнекитайской философии.....	31
§ 2. Основные школы древнекитайской философии.....	33
§ 3. Особенности древнеиндийской философии.....	42
§ 4. Основные школы древнеиндийской философии.....	46

Глава 3. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. Специфика и периодизация Античной философии.....	65
§ 2. Досократические школы.....	66
§ 3. Философия софистов и Сократ.....	74
§ 4. Философия Платона и Аристотеля.....	77

Глава 4. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

§ 1. Специфика средневековой философии. Периоды патристики и схоластики.....	90
§ 2. Номинализм и реализм.....	94
§ 3. Философия Возрождения.....	85
§ 4. Арабская философия. Философия Византии. Русская средневековая философия.....	97

Глава 5. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ И ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

§ 1. Западноевропейская философия XVII века.....	100
§ 2. Философия французского Просвещения.....	105

Глава 6. КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. Кант и немецкий классический идеализм.....	109
§2. Фихте и Шеллинг: поиск новых основополагающих принципов немецкого идеализма.....	119
§ 3. Философия Г. Гегеля и Л. Фейербаха.....	121

Глава 7. ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА. ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

§ 1. Философия экзистенции: Серен Кьеркегор.....	127
§ 2. Философия жизни А. Шопенгауэра и Ф. Ницше.....	130
§ 3. Позитивизм (Конт О., Милль Дж. С. и Спенсер Г.).....	133

Глава 8. ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА

§ 1. Структура социальной философии марксизма: основные трактовки....	136
§ 2. Рождение парадигмы социального познания марксизма.....	142
§3. Теория социального познания марксизма.....	147
§ 4. Материалистическое понимание истории.....	152
§5. Экономическая теория Маркса.....	160
§ 6. Научный социализм.....	165
§ 7. Марксизм и судьба России в XX веке.....	177
§ 8 Историческая критика марксизма.....	194

Глава 9. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX - ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВВ.

§ 1. Возникновение и развитие русской философии.....	215
§ 2. Философия истории. Восток-Запад-Россия.....	218
§ 3. Социальная тема русской философии.....	229
§ 4. Русский космизм и метафизика любви.....	232
§ 5. Неокантианство.....	237

Глава 10. ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

§ 1. Особенности западной философии XX века.....	241
§ 2. Позитивистская традиция.....	247
§3. Аналитическая философия. Герменевтика, экзистенциализм, феноменология.....	248
§ 4. Культурно-философская антропология.....	255

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	260
ЛИТЕРАТУРА.....	261

ВВЕДЕНИЕ

«Ты умеешь измерить круг, называешь расстоянья между звёздами...Но если ты такой знаток, измерь человеческую душу! Скажи, велика она или ничтожна! Ты знаешь, какая из линий прямая; для чего тебе это, если в жизни ты не знаешь прямого пути?»

СЕНЕКА

Когда человек, в силу различных причин, поднимается над суетой текущих, повседневных забот материальной жизни, перед ним встают вечные философские вопросы: о природе, устройстве и происхождении окружающего мира, о месте человека в нем и его отношениях к этому миру, о смысле своей жизни и своём месте в обществе, о направлении и смысле исторической жизни человечества. Размышления над этими проблемами столь же трудны, сколь и интересны. Они не только возвышают душу человека, но и развивают его ум, делают его сознательной личностью, способной разумно управлять своей судьбой, осознающей глубинную сущность мира и жизни, способной проникать в скрытую суть видимых событий и явлений.

Философские размышления вечны, ибо её проблемы всегда волновали, волнуют сегодня, и будут волновать людей в будущем. Но каждое время даёт на них свои ответы и ставит эти проблемы по-своему. Поэтому и нет в философии абсолютных истин, вечных решений для всех времён и народов. Но даже в одну и ту же историческую эпоху мы слышим разноголосый хор философов, спорящих друг с другом, дающих разные, часто абсолютно противоположные толкования одних и тех же проблем и понятий. За этими спорами зоркий глаз мудреца легко обнаружит различие жизненных позиций, опыта, интересов людей. Ибо философия – отражение существующего противоречивого социального мира. Реальная жизнь людей питает её корни, и реальную жизнь людей призваны изменять к лучшему её горько-сладкие плоды. Плоды мудрости горьки не только потому, что требуют много труда, но и потому, что истина сама по себе горька и нелицеприятна. Но они же и сладки, ибо дают человеку, познавшему философию власть над всем миром и самим собой, доставляют ни с чем не сравнимое наслаждение знания.

Несмотря на важность философских вопросов для духовной жизни каждого человека, философии, как никакой другой науке, приходится постоянно доказывать свою полезность и необходимость для личности и общества. Философия всегда играла особую роль в становлении и формировании мировоззрения человека. Основная функция философии – ориентация человека в мире природы, общества. Каждый человек в определенные моменты своей жизни стоит перед необходимостью выбора и тем самым осуществляет свою свободу. Философия призвана помочь ему сделать правильный выбор. Чтобы решить эту задачу, философия обращается к миру ценностей, создает теории ценностей. Она дает масштаб для оценки

явлений, устанавливает иерархию ценностей и способствует их переоценке изменяющемся мире.

Философия – не обычная наука в ряду других наук, это целый духовный мир, одна из высших сфер и форм человеческого духа. Если мы хотим приобщиться к этому миру, постичь истинную суть философии, мы должны свободно и без принуждений полюбить философию и стать на путь самостоятельного философского размышления. Заучивание множества разнообразных учений без жизненного личного интереса и самостоятельного творческого осмысления философских проблем ничего, кроме отвращения к философии и скуки вызвать не может. Философия, как женщина. Кто относится к ней прагматически, того она не любит. Но того, кто полюбил её искренней и чистой любовью, она одарит неземным наслаждением.

Философия – самосознание личности и общества, их высший разум, объясняющий мир и указывающий путь, цель и смысл земного существования человека и человечества. Безусловно, прав К. Ясперс: «Философия не может не быть, пока живут люди. Философия содержит притязание: обрести смысл жизни поверх всех целей в мире – явить смысл, охватывающий эти цели, - осуществить, как бы пересекая жизнь, этот смысл в настоящем – служить посредством настоящего одновременно и будущему – никогда не низводить какого-либо человека или человека вообще до средства. Постоянная задача философствования такова: стать подлинным человеком посредством понимания бытия; или, что то же самое, стать самим собой...».

Настоящее издание, написанное в соответствии с государственным образовательным стандартом по философии для высшей школы, ставит своей основной задачей познакомить студентов с современной философской проблематикой и побудить их к выработке собственной философской позиции. Авторы стремились показать различные подходы к решению наиболее важных философских проблем и ставят своей основной задачей помочь обучающимся на основе знания историко-философского материала обрести умение самостоятельно мыслить и независимо судить о сложных и жизненно важных вещах, опираясь на достижения современной науки и философии.

Изучение философских тем предполагает знание соответствующих им понятий и категорий, которые представляют известную сложность. Авторы постарались дать краткое определение многих из них в тексте. Однако освоить содержание философских понятий – условие необходимое, но недостаточное. Для того чтобы овладеть философской культурой, требуется научиться искусству оперировать ее категориями. А это, в свою очередь, обусловлено общей культурой человека, его начитанностью, знакомством с историей мировой культуры.

Глава 1. ФИЛОСОФИЯ КАК ЯВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

«Если ты занимаешься философией – это хорошо, потому что только в ней – здоровье, без нее больна душа, и тело, сколько бы в нем ни было сил, здорово так же, как у безумных и одержимых. Так, прежде всего, заботься о том, настоящем здоровье. Упражняться только для того, чтобы руки стали сильнее, плечи – шире, бока – крепче, - это занятие глупое и недостойное образованного человека. Сколько бы тебе ни удалось накопить жиру и нарастить мышцы, все равно ты не сравнишься ни весом, ни телом с откормленным быком. К тому же груз плоти, вырастая, угнетает дух, лишает его подвижности. Не изучая мудрости, нельзя жить не только счастливо, но даже и сносно, ибо счастливой жизнь делает совершенная мудрость, а сносной – ее начатки....»

Философия выковывает и закаляет душу, подчиняет жизнь порядку, управляет поступками, указывает, что сделать и от чего воздержаться, сидит у руля и направляет среди пучин путь гонимых волнами. Без нее нет бесстрашия и уверенности. Если есть в философии что-то хорошее, так это то, что она не смотрит в родословную. Благородство духа доступно всем.»

СЕНЕКА

§ 1. Философия и мировоззрение. Исторические типы мировоззрения.

На протяжении всей истории существования человечества философия складывается как устойчивая форма общественного сознания, рассматривающая мировоззренческие вопросы.

Человек - разумное социальное существо. Его деятельность целесообразна. И чтобы действовать целесообразно в сложном реальном мире, он должен не только много знать, но и уметь. Уметь выбрать цели, уметь принять то или иное решение. Для этого ему необходимо, в первую очередь, глубокое и правильное понимание мира - мировоззрение. Мировоззрение - это сложное, синтетическое, интегральное образование общественного и индивидуального сознания. Это система взглядов на объективный мир и место в нем человека, на отношение человека к окружающей его действительности и самому себе, а также сложившиеся на основе этих взглядов убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации, выступающие в качестве ориентиров и регуляторов его поведения. И действительно, человек не существует иначе, как в определенном отношении к другим людям, семье, коллективу, нации, в определенном отношении к природе, к миру вообще. Это отношение упирается в самый существенный вопрос: «Что такое мир?» Ответ на этот вопрос дается всеми науками, взятыми в их совокупности, и изменяется в ходе развития человеческого знания. Философское знание о мире отличается от знаний, которые дают конкретные науки, хотя, безусловно, опирается на

данные всех наук. Философия рассматривает мир, во-первых, в его целостности, в единстве, и, во-вторых, в его связи с человеком, с его познающей и преобразующей деятельностью. Философия - это система основополагающих идей в составе мировоззрения человека и общества.

Для раскрытия специфики философского знания следует обратиться к истокам философского мышления, его социокультурным предпосылкам. Ранней формой познания действительности является мифологическое и религиозное сознание.

Исторически первой формой мировоззрения является мифология. Мифология есть результат настоящей духовной потребности объяснить мир и разобраться в явлениях природы. Она возникает на самой ранней стадии общественного развития. Тогда человечество в форме мифов, т.е. сказаний, преданий, пыталось дать ответ на такие глобальные вопросы как происхождение и устройство мироздания в целом, возникновение наиболее важных явлений природы, животных и людей. Значительную часть мифологии составляли космологические мифы, посвященные устройству природы. Вместе с тем, большое внимание в мифах уделялось различным стадиям жизни людей, тайнам рождения и смерти, всевозможным испытаниям, которые подстерегают человека на его жизненном пути. Особое место занимают мифы о достижениях людей: добывании огня, изобретении ремесел, развитии земледелия, приручении диких животных.

Мифология являла собой образно-художественный способ объяснения или, говоря строже, попытку объяснения явлений природы и жизни людей, взаимоотношение земного и космического начал. Эта попытка объяснения осуществлялась через олицетворение сил природы, т.е. уподобление их живым существам. Мифология ориентирована на осмысление фундаментальных антиномий человеческого бытия, на гармонизацию человека, общества и природы. В мифологии происходило метафорическое сопоставление природных и социокультурных явлений, очеловечивание окружающей природы, одушевление фрагментов Космоса. Попытки объяснения сводились к рассказам о происхождении и творении. Как начальная форма мировоззрения мифология выражала не только наивные формы объяснения природных и социальных явлений, но и нравственное и эстетическое отношение к миру. Мифологическое мышление оперирует конкретным и персональным. Мифология в своем возникновении была наивной философией и наукой или, говоря строже, вненаучной формой познания. Содержание мифа представлялось рядовому человеку вполне реальным и даже в высшем смысле реальным и являлось не формой реального знания, а предметом веры. Мифы утверждали лично и социально принятую в данном обществе значимую систему ценностей, которая поддерживала и санкционировала соответствующие нормы поведения, взаимоотношения людей и их отношение к миру. Мифологическое мировоззрение выражалось не только в повествованиях, но и в действиях: обрядах, танцах и т.п.

Известный английский этнограф Б.Малиновский отмечал, что миф, как

он существовал в первобытной общине, т.е. в его живой первоначальной форме - это не история, которую рассказывают, а реальность, которой живут. Это не интеллектуальное упражнение или художественное творчество, а практическое руководство к действиям первобытного коллектива. Задача мифа не состоит в том, чтобы дать человеку какое-то знание или объяснение. Миф служит для оправдания определенных общественных установок, для санкционирования определенного типа верований и поведения. В период господства мифологического мышления еще не возникла потребность в получении специальных знаний.

Мифологическому мышлению присуще неотчетливое разделение субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слога, пространственных и временных отношений, происхождения и сущности, безразличие к противоречию. Мифологическое сознание складывается как единая (синкретическая) форма сознания, нерасчлененная на отдельные виды. Мифологическое сознание - наиболее ранняя форма духовной культуры человечества, объединяющая зачатки знаний, верований, политических взглядов, разных видов искусства и философского осмысления. Предпосылками мифологической «логики» служили неспособность человека выделить себя из окружающей среды и особенность мифологического мышления, не выделившегося из эмоциональной сферы.

В процессе познания неизвестное постигается через известное: известно же человеку его собственное бытие и бытие рода, из которого он первоначально себя не выделяет. Так, путем выделения индивидуально-психологическими и родовыми характеристиками человек постепенно осмысливает природу и потому одушевляет ее. В мифологическом сознании человек, социум и природа представляют собой единое и неразрывное целое, связанное тысячами невидимых нитей взаимодействия и взаимовлияния. В мифологическом сознании запечатлено поэтическое богатство и мудрость различных народов, это особое миропонимание, сочетающее в себе реальность и фантазию. Естественное и сверхъестественное, знание и веру, мысли и эмоции.

Таким образом, миф - это не первоначальная форма знания, а особый вид мировоззрения, специфическое образное синкретическое представление о явлениях природы и коллективной жизни. В мифе как наиболее ранней форме человеческой культуры объединялись зачатки знаний, религиозных верований, нравственная, эстетическая и эмоциональная оценка ситуации. Если применительно к мифу можно говорить о познании, то слово «познание» здесь имеет смысл не традиционного добывания знания, а мироощущения, чувственного сопереживания.

Для первобытного человека как было невозможно зафиксировать свое знание, так и убедиться в своем незнании. Для него знание не существовало как нечто объективное, не зависящее от его внутреннего мира. В первобытном сознании мыслимое должно совпадать с переживаемым, действующее с тем, что действует.

Миф обычно совмещает в обе два аспекта - диахронический (рассказ о

прошлом) и синхронический (объяснение настоящего и будущего). Таким образом, с помощью мифа прошлое связывалось с будущим, и это обеспечивало духовную связь поколений. Содержание мифа представлялось первобытному человеку в высшей степени реальным, заслуживающим абсолютного доверия.

Мифология играла огромную роль в жизни людей на ранних стадиях их развития. Мифы утверждали принятую в данном обществе систему ценностей, поддерживали и санкционировали определенные нормы поведения. И в этом смысле они были важными стабилизаторами общественной жизни. Этим не исчерпывается стабилизирующая роль мифологии. Главное значение мифов состоит в том, что они устанавливали гармонию между миром и человеком, природой и обществом, обществом и индивидом и, таким образом, обеспечивали внутреннее согласие человеческой жизни.

В мифе изначально складывались представления о душе. Древнейшая философия не расчленяет картину мира: природа, человек, божества в ней слиты. Этот процесс шел через персонифицирование, олицетворение в образах богов, перед которыми человек испытывал чувства удивления, бессилия и преклонения. Вместе с тем реальная жизнь людей тесно переплеталась с обитающими на Олимпе образами богов. Им приписывались даже человеческие пороки. Боги мыслились не только могущественными, но и капризными, зловредными, преисполненными мстительности. Люди переносили на богов самые причудливые сексуальные ориентации, приписывая им неумное любвеобилие, нескончаемые измены, любовные распри и т.п. Суть мифологического феномена выявлена метко Г.Гегелем: «Все содержание, приписываемое богам, должно оказаться вместе с тем собственной внутренней сущностью индивидов, так что, с одной стороны, господствующие силы представляются индивидуализированными сами по себе, а с другой стороны, это внешнее для человека начало оказывается имманентным его духу и характеру.»¹ Для мифологического сознания характерной чертой является синкретизм. Понятие «дух» и «душа» находились в единстве.

Для мифологической трактовки понятий характерно нерасчлененное, космологическое, внеличностное понимание духа и души, причем предельно широкое, обобщенное. Именно в мифологической трактовке душа – «пневма», «энтелехия» (суть бытия живого). При мифологическом восприятии мира человек, его внутренний мир определяются и зависят от внешнего - макрокосма. Человек воспринимается как мельчайшая частица Вселенной.

С участием первобытных форм общественного сознания мифологическое мышление как особая ступень общественного сознания

¹ Философия: хрестоматия. В 2 т. Т. 1; Избранные произведения / сост. Л.С. Николаева, А.А. Данцев, О.В. Загорская и др.; Новочерк. гос. мелиор. акад. – Новочеркасск, 2010. – 271 с.

самовыражается в первобытных формах религии: фетишизме, тотемизме, анимизме, первобытной магии. Эволюция представлений о таинственных духовных силах, лежащих в основе явлений природы, принимает классическую форму в религии. А каковы же были взаимоотношения мифологии и религии и в чем состоит их специфика при разрешении мировоззренческих вопросов?

Прежде всего, следует отметить, что воплощенные в мифах представления тесно переплетались с обрядами, служили предметом веры. В первобытном обществе мифология находилась в тесном взаимодействии с религией. Однако было бы неправильным однозначно утверждать, что они были нераздельны. Мифология существует отдельно от религии как самостоятельная, относительно независимая форма общественного сознания. Но на самых ранних стадиях развития общества мифология и религия составляли единое целое. С содержательной стороны, т.е. с точки зрения мировоззренческих конструкций, мифология и религия неразделимы. Нельзя сказать, что одни мифы являются религиозными, а другие - мифологическими. Однако религия имеет свою специфику. И эта специфика заключается не в особом типа мировоззренческих конструкциях (например, таких, в которых преобладает разделение мира на естественный и сверхъестественный) и не в особом отношении к этим мировоззренческим конструкциям (отношение веры). Разделение мира на два уровня присуще мифологии на довольно высокой стадии развития, а отношение веры также неотъемлемая часть мифологического сознания. Специфика религии обуславливается тем, что основным элементом религии является культовая система, т.е. система обрядовых действий, направленных на установление определенных отношений со сверхъестественным. Религиозный культ - это совокупность строго регламентированных обрядовых действий, ритуальных жестов, запечатляющих значительные моменты в человеческой жизни. Русский мыслитель, ученый и священник П.Флоренский писал, что «культ есть гармонизация, одухотворение наших чувств, аффектов, утверждающих именно человеческую природу со всеми ее аффектами. Культ доводит каждый аффект до его наибольшего размаха, - открывая ему беспредельный простор выхода, приводит душу к благодетельному кризису, очищая и целя»¹. И поэтому всякий миф становится религиозным в той мере, в какой он включается в культовую систему, выступает в качестве ее содержательной стороны.

Религия с самого начала есть специфическая форма, исключительно человеческий способ обживания и создания мира. При таком рассмотрении религия - один из вариантов поиска смысла мира, одна из попыток его понимания. Слово «религия» образовано от латинского глагола, который переводится как «связывать», «соединять». Согласно богословскому

¹ Философия: хрестоматия. В 3 т. Т. 3 (для студ. ВУЗов и поступ. в аспирантуру / сост. Л.С. Николаева, А.А. Данцев, Н.А. Прокопишина и др.; Новочерк. гос. мелиор. акад. – Новочеркасск, 2009. – 253 с.

толкованию оно означает связь человека с Богом. Поэтому религия и удовлетворяет те запросы, которые присущи человеку (именно как человеку) и на которые по природе своей не может ответить наука.

Для религии мир имеет разумный смысл и цель. Духовным началом мира, его центром, специфической точкой отсчета среди относительности и текучести мирового многообразия является Бог.

Бог придает целостность и единство всему миру. Он направляет ход мировой истории и устанавливает нравственные критерии человеческих поступков. И, наконец, в лице Бога мир имеет «высшую инстанцию», источник силы и помощи, дающий человеку возможность быть услышанным и понятым. Служение Богу и выполнение его заповедей составляет смысл человеческой жизни для верующего человека. Религиозное сознание представляет совокупность чувств, переживаний, мифологических картин, понятий, взглядов и представлений как духовную потребность человека. Обыденное религиозное сознание отражает повседневную житейскую практику верующих и представляет собой определенную систему религиозных взглядов, идей, догм. В религиозном сознании определяющая роль принадлежит религиозным представлениям. Религиозные представления - это совокупность идей, таинств, через которые верующие обращаются к Богу.

Мировоззренческие конструкции, включаясь в культовую систему, приобретают характер вероучения. И это придает мировоззрению особый духовно-практический характер. Мировоззренческие конструкции становятся основой формальной регуляции и регламентации, упорядочения и сохранения нравов, обычаев, традиций. С помощью обрядности религия культивирует человеческие чувства любви, доброты, терпимости, сострадания, милосердия, долга, справедливости и т.д., придавая им особую ценность, связывая их присутствие со священным, сверхъестественным. Таким образом, религиозная вера является основой религиозного мировоззрения, духовным стержнем всех религий, способом существования религиозного сознания.

Основная функция религии состоит в том, чтобы помочь человеку преодолевать исторически изменчивые, преходящие, относительные аспекты его бытия и возвысить человека до чего-то абсолютного, вечного. Выражаясь философским языком, религия призвана укоренить человека в трансцендентное. В духовно-нравственной сфере это проявляется в придании нормам, ценностям и идеалам характера абсолютного, неизменного, не зависящего от конъюнктуры пространственно-временных координат человеческого бытия, социальных институтов и т.д. Таким образом, религия придает смысл и знание, а значит, и устойчивость человеческому бытию, помогает ему преодолеть житейские трудности. Она выступает как мощное средство социальной регламентации и регуляции, упорядочения и сохранения духовной культуры народов. В этом проявляется культурно-историческая миссия религии.

Итак, мифологически-религиозное мировоззрение носило духовно-

практический характер. Исторические особенности этого мировоззрения связаны с низким уровнем освоения человеком действительности, зависимостью его от неосвоенных, непокоренных сил природы и общественного развития, а также с недостаточным развитием его познавательного аппарата. В этих условиях мировоззренческие конструкции вступали в социальное и индивидуальное взаимодействие в форме образов и символов. По мере развития человеческого общества, установления человеком определенных закономерностей, совершенствования познавательного аппарата появилась возможность новой формы освоения мировоззренческих проблем. Эта форма носит не только духовно-практический, но и теоретический характер. На смену образу и символу приходит Логос-разум. Философия и зарождается как попытка решить основные мировоззренческие проблемы средствами разума, т.е. мышления, опирающегося на понятия и суждения, связывающиеся друг с другом по определенным логическим законам. В отличие от религиозного мировоззрения с его преимущественным вниманием к вопросам отношения человека к превосходящим его силам и существам, философия вынесла на первый план интеллектуальные аспекты мировоззрения, отразив нарастающую в обществе потребность в понимании мира и человека с позиций знания. Первоначально она выступила на исторической арене как поиск мировой мудрости.

Термин «философия», если восстановить исходную этимологию этого слова, есть в переводе с греческого языка «любовь к софии», что часто и весьма приблизительно переводится как «любовь к мудрости». Слово «философ» впервые употреблял греческий математик и мыслитель Пифагор (около 580-500 гг. до н.э.) по отношению к людям, стремящимся к интеллектуальному знанию и правильному образу жизни. Истолкование и закрепление в европейской культуре термина «философия» связано с именем Платона (427-347 гг. до н.э.). Если бы в представлении Платона философ был просто мудрецом или, любящим мудрствовать, то есть выяснять смысловую сущность вещей, он не стал бы вводить именно это слово «философ», говорящее о любви к софии, а остановился бы просто на слове «мудрец» (по-гречески «софист»). Дело в том, что под Софией Платон имел в виду не благоприобретенное, субъективное свойство человеческого ума, а некое «великое и приличествующее лишь божеству» объективное качество разумно устроенного и гармоничного мира. Человек из-за своей прирожденной смертности и познавательной слабости не может, по мысли Платона, по-настоящему слиться с Софией, он может только любить ее, почтительно и на расстоянии. Именно такой смысл вкладывал Платон в термин «философия» и отсюда более адекватным было бы перевести его как «любовь к истине», хотя и это не совсем точно. При этом следует отметить, что именовавшиеся философией знания древних охватывали не только практические наблюдения и выводы, зачатки наук, но и раздумья людей о мире и о себе, о смысле и цели человеческого существования. Ценность мудрости усматривалась в том, что она позволяла выносить практические решения, служила руководством

человеческого поведения и образа жизни.

Как видим, возникновение философии означало появление особой духовной установки - поиска гармонии знаний о мире с жизненным опытом людей, с их верованиями, идеалами, надеждами.

Философия, таким образом, в своем зарождении мыслилась не как простое собрание истины, а как стремление к истине, как такой идеальный настрой души и ума человека, который способен привести к гармоничному равновесию как внутреннюю психическую жизнь человека, так и его сложные взаимоотношения с миром. Философия - это как бы тот страж или индикатор истины, который находится в душе самого человека и не дает ему склониться перед каким-либо частным или субъективно привлекательным знанием, постоянно напоминая о необходимости соизмерять свои действия и мнения с более глубокой истиной о себе и о мире.

На состоявшемся в 399 г. до н.э. суде над Сократом, где его обвинили в распространении опасных идей, он заявил, что занимается философией потому, что «жить, не разобравшись в жизни, не стоит». ¹ Он обнаружил, что почти все его современники тратят свои жизни, добиваясь различных целей - славы, богатства, удовольствия, - не удосужившись даже спросить себя, важно ли это. А пока человек не задает себе этого вопроса и не подумает над ним, он не может быть уверен, что делает что-то правильное. И вся его жизнь может оказаться потраченной на бесполезное, а то и пагубное дело.

Именно с появлением философии в отличие от мифологического мироощущения в духовной культуре человечества закрепилось рефлексивное (от греч. reflexio- размышляю, оцениваю), а не непосредственно - эмпирическое отношение к миру, к себе и к своему мышлению, именно она создала тот интеллектуальный настрой и стиль мышления, который как бы зафиксировал особость положения человека в мире и потому его ответственность перед собой и перед миром.

Философия унаследовала от мифологии и религии их мировоззренческий характер, их мировоззренческие схемы, то есть всю совокупность вопросов о происхождении мира в целом, о его строении, о происхождении человека и его положении в мире и т.д. Она унаследовала также весь объем позитивного знания, которое на протяжении тысячелетий накопило человечество. Однако решение мировоззренческих проблем в зарождающейся философии происходило под иным углом зрения, а именно с позиций рациональной оценки, с позиций разума. Поэтому можно сказать, что философия - это теоретически сформулированное мировоззрение. Философия - это мировоззрение, система общих теоретических взглядов на мир в целом, место в нем человека, уяснение различных форм отношения человека к миру, человека к человеку.

Каждая эпоха, каждая общественная группа и, следовательно, каждый

¹ Философия: хрестоматия. В 2 т. Т. 2; Избранные произведения / сост. Л.С. Николаева, А.А. Данцев, О.В. Загорская и др.; Новочерк. гос. мелиор. акад. – Новочеркасск, 2010. – 263 с.

человек имеют более или менее ясное и четкое или расплывчатое представление о решении вопросов, которые волнуют человечество (например, вопрос, заданный Платоном еще двадцать три века назад: «Что есть справедливость?») и связанные с ним проблемы, среди которых: «Как мы отличаем справедливые действия от несправедливых?», «Откуда мы знаем, что мы должны делать и что является правильным?», «Основывается ли справедливость только на юридических отношениях или же для нее существуют более фундаментальные критерии?»). Система этих решений и ответов формирует мировоззрение эпохи в целом и отдельной личности. Отвечая на вопрос о месте человека в мире, об отношении человека к миру, люди на основе имеющегося в их распоряжении мировоззрения вырабатывают и картину мира, которая дает обобщенное знание о строении, общем устройстве, закономерностях возникновения и развития всего, что так или иначе окружает человека. Обладая общими знаниями о своем месте в мире, человек строит и общую свою деятельность, определяет общие и частные свои цели в соответствии с определенным мировоззрением.

Мировоззрение — это фундамент человеческого сознания. Существенное значение для его характеристики имеет пропорциональное присутствие различных компонентов - знаний, убеждений, верований, настроений, стремлений, надежд, ценностей, норм, идеалов и т.д. В структуре мировоззрения можно выделить четыре основных компонента:

1. Познавательный компонент. Базируется на обобщенных знаниях - повседневных, профессиональных, научных и т.д. Он представляет конкретно-научную и универсальную картину мира) универсальная картина мира - это определенная сумма знаний, накопленных наукой и историческим опытом людей), систематизирующие и обобщающие результаты индивидуального и общественного познания, стили мышления того или иного сообщества, народа или эпохи.

2. Ценностно-нормативный компонент. Включает в себя ценности, идеалы, убеждения, верования, нормы, директивные действия и т.д. Одно из главных назначений мировоззрения состоит не только в том, чтобы человек опирался на какие-то общественные знания, но и в том, чтобы он мог руководствоваться определенными общественными регуляторами. Ценность — это свойство какого-то предмета, явления удовлетворять потребности, желания людей. Ценностное отношение человека к миру и к самому себе формируется в определенную иерархию ценностей, на вершине которой располагаются своего рода абсолютные ценности, зафиксированные в тех или иных общественных идеалах. Следствием устойчивой, повторяющейся оценки человеком своих отношений с другими людьми появляются социальные нормы: моральные, религиозные, правовые и т.п. регулирующие повседневную жизнь как отдельного человека, так и всего общества. Нормы являются тем средством, которое сближает ценностно значимое для человека с его практическим поведением.

3. Эмоционально-волевой компонент. Для того, чтобы знания, ценности и нормы реализовывались в практических поступках и действиях,

необходимо их эмоционально-волевое освоение, превращение в личные взгляды, убеждения, верования, а также выработка определенной психологической установки не готовность действовать.

4. Практический компонент. Мироззрение - это не просто обобщение знания, ценности, убеждения, установки, а реальная готовность человека к определенному типу поведения в конкретных обстоятельствах.

Полученные знания, сложившиеся убеждения, мысли, чувства, настроения, соединяясь в мироззрении, представляют определенную систему понимания человеком мира и самого себя. В реальной жизни мироззрение в сознании человека - это определенные воззрения, взгляды на мир и свое место в нем.

Понятие структуры мироззрения предполагает выделение по характеру формирования и способу функционирования его структурных уровней:

1. Элементарный уровень представляет собой совокупность мироззренческих понятий, идей, взглядов, оценок, которые складываются и функционируют в обыденном сознании.

2. Концептуальный уровень включает различные мироззренческие проблемы. Это могут быть различные концепции мира, пространства, времени, общественного развития, человека, его деятельности или познания, будущее человечества и т.д.

3. Методологический уровень - высший уровень мироззрения - включает основные понятия и принципы, составляющие «ядро» мироззрения. Особенностью этих принципов является то, что они вырабатываются не просто на основе представлений и знаний, а с учетом ценностного отражения мира и человека. Итак, мироззрение - сложное, напряженное, противоречивое единство знаний и ценностей, интеллекта и эмоций, миропонимания и мироощущения, разумного обоснования веры. Относя философию к мироззренческим формам человеческой культуры, мы подчеркиваем одну из существенных её особенностей. Философия - это теоретический уровень мироззрения. Следовательно, мироззрение в философии выступает в форме знания и носит систематизированный, упорядоченный характер. Как отмечал немецкий философ Л.Фейербах, начало философии составляет начало науки вообще.

§ 2. Сущность и специфика философии как формы общественного сознания. Ее место и роль в обществе.

Выразить сущность философии с помощью одного определения или нескольких слов невозможно. Философия – это сложное и многогранное явление культуры. Можно предложить множество определений философии, каждое из которых, не исчерпывая всего богатства этого духовного явления, будет раскрывать различные его грани. **Философию** можно определить как **мироззрение**, систему взглядов человека на окружающий мир и свое место в нем. При этом нужно помнить, что философия – это особый тип

мировоззрения, отличающийся от религиозного, художественного, научного мировоззрений, и в то же время тесно связанный, переплетающийся и взаимодействующий с другими формами мировоззрения. А.Н. Чанышев под мировоззрением имеет в виду систему образов и представлений или понятий и категорий, ориентированную на вопрос о месте людей в природе, в мироздании как таковом. Типы мировоззрений он различает по двум критериям: 1) по средствам, с помощью которых осознается и выражается мировоззрение (эти средства делятся на два типа: образно-эмоциональные и понятийно-логические); 2) по способу объяснения места человека в мире. Таких способов по Чанышеву также может быть всего два. Первый – от человека к природе (антропоморфизм или социоантропоморфизм, как перенесение на природу качеств человека и общества). Второй способ – от природы к человеку, путем перенесения на человека свойств, законов природы (природоморфизм).

К формам образно-эмоционального антропоморфного или социоантропоморфного мировоззрения относятся мифология и религия. Искусство также является формой образно-эмоционального мировоззрения, но оно может быть двух типов: антропоморфным (субъективным) и природоморфным (объективным). Философия относится к понятийно-логическому типу мировоззрения, и разделяется на антропоморфную (идеалистическое мировоззрение) и природоморфную (материалистическое мировоззрение).

Идеалистическое философское мировоззрение выступает как рационализируемая религия и мифология. Материалистическое философское мировоззрение выступает как рационализированное объективное, природоморфное мировоззрение. Философское материалистическое мировоззрение оказывается фундаментом научного познания. С наукой философию объединяют общие средства – рациональные логические понятия и общий объект – универсум, но различие между ними в предмете. Науку интересует мир, как он существует объективно, независимо от отношения к нему человека, а философию интересует мир именно с точки зрения отношения к нему человека.

Философию можно определить как **особую форму общественного сознания**. От других форм общественного сознания она отличается специфическим предметом и способом отражения, а также специфическими функциями, точнее сказать специфическим способом выполнения определенных общественных функций. Сравним философию с такими формами общественного сознания, как религия, наука, искусство. Предметом религии является мир сверхъестественных, духовных сущностей (Бог, душа, потусторонний, нематериальный мир). Способом отражения в религии является вера в сверхъестественное, религиозная фантазия. Предметом науки является универсум: природа, общество, человек. Способ отражения в науке – научные понятия, законы, теории. Предметом искусства также является универсум, но взятый не объективно, так как он существует независимо от познающего субъекта, а в его ценностном значении для

личности и общества. Способ отражения в искусстве – художественный образ, выражающий идеи в наглядной, чувственной форме и воздействующий на чувства и волевую сферу человека. Предметом философии как формы общественного сознания является отношение между познающим и действующим субъектом и универсумом. Т.о. по предмету философия пересекается, хотя и не совпадает целиком и с религией, и с искусством, и с наукой. Специфика предмета философии определяется ее особым интересом именно к вопросу о месте человека в универсуме, о его призвании в этом мире. Способ отражения, используемый в философии, опирается на особые философские, универсальные, всеобщие категории, законы и теории, которые создаются на базе творческого обобщения, осмысления и переработки и соединения средств или способов познания, присущих и науке, и религии, и философии.

Все рассмотренные нами формы общественного сознания выполняют в принципе сходные функции в общественной жизни: познавательную, воспитательно-регулятивную, мировоззренческую. Разница между ними состоит не в самих функциях, а в том, каким образом эти функции реализуются в данной форме общественного сознания. Можно выделить следующие специфические по способу реализации функции философии: мировоззренческую, познавательную (методологическую) и воспитательную. Из них центральное место, конечно, принадлежит мировоззренческой функции. Мировоззренческая функция состоит в том, что философия систематизирует взгляды человека на окружающий мир и решает главный вопрос мировоззрения об отношении человека к окружающему миру и его месте в окружающем мире, о смысле и призвании его жизни. Познавательная функция состоит в разработке методологии научного познания окружающего мира. Философия не дает ответов на все вопросы, не заменяет собой конкретные науки, но она дает метод познания, с помощью которого и можно получить ответы на все житейские вопросы. Воспитательная функция состоит в том, что философия рационально обосновывает такие понятия как «добро», «счастье» и разрабатывает систему правил и путей достижения счастья.

Философию можно определить как науку наук. Но это определение нуждается в уточнении. Если понимать под философией свод всех научных знаний, то утрачивается специфика философского осмысления, обобщения и систематизации достижений современной науки. Хотя, безусловно, философия опирается на эти достижения, перерабатывая их, разрабатывая основы научной картины мира. На основе достижений науки философия также разрабатывает теорию познания, категории и методологию научного познания. Если же понимать это определение в строгом научном смысле слова, то **философия есть наука о познании**, методологический фундамент, основа научного познания. Предметом философии является процесс мышления, как процесс познания. Поскольку процесс познания и само мышление человека подчиняется специфическим, но объективным закономерностям, философия может рассматриваться как достаточно строгая

наука. Специфика философии как науки выражается в четырех основных чертах. Во-первых, философия является **рефлексивной** наукой. Это значит, что мышление можно познавать только с помощью мышления. Мышление о мышлении, познание познания называется рефлексией. В этом и трудность философии. В связи с этим в обыденном сознании простого человека возникает предрассудок об абстрактности, отвлеченности философии от жизни и ее реальных проблем, как о бесполезной и бесплодной игре праздного ума. На самом же деле именно уровень культуры абстрактного логического мышления определяет глубину познания мира. Без философских категорий и принципов, без искусства абстрактного мышления познание мира никогда бы не продвинулось дальше простого чувственного восприятия. Трудность абстрактного мышления как искусства воспроизведения в мысли объективной реальности вовсе не является основанием для утверждения бесплодности и отвлеченности от жизни философских размышлений.

Во-вторых, философия является **мировоззренческой** наукой. Ее интересует не человек и не мир сами по себе, а отношения между миром и человеком. Поэтому задача философии не в том чтобы описать, как устроен мир, а в том чтобы, опираясь на знания о строении мира, определить смысл жизни и место человека в этом мире.

В-третьих, философия это **открытая** наука. Открытость означает, что по любой философской проблеме существуют или логически возможны не один, а несколько вариантов ответа, из которых ни один нельзя абсолютно доказать или абсолютно опровергнуть. Открытость философии имеет объективные основания. Это и делает философию наукой. Причиной открытости является разделение общества на социальные классы, группы, слои, каждый из которых занимает свое место в системе общественных отношений, имеет свои объективные интересы и систему взглядов, отражающих место данного класса и его интересы, свой способ мышления и познания мира. Важной стороной открытости является «партийность» философии, выражающаяся во влиянии на процесс мышления и познания объективных, социально-исторических условий общественной среды и интересов определенных общественных классов, групп, слоев. Существуют три основных вида партийности. Реакционная партийность состоит в открытой защите интересов господствующих эксплуатирующих классов и оправдании несправедливого общественного устройства. Обычно этот вид партийности разрабатывается на основе философского идеализма или агностицизма. Прогрессивная партийность состоит в открытой защите философами интересов угнетенных, эксплуатируемых классов и слоев общества, в критике несправедливого общественного устройства в разработке программ гуманизации социального строя. Обычно прогрессивная партийность в философии связана с материализмом. Третий вид партийности – мнимая «объективность», которая выражается в демонстративной, но ложной беспристрастности, маскирующей действительную реакционную партийность. Ближе к объективной истине

находится тот класс, который заинтересован в историческом прогрессе, и также ближе к истине та философия, которая выражает интересы большинства трудящихся.

В-четвертых, философия является **исторической** наукой. Историчность означает, что не существует и не может быть истинной для всех времен и народов философии. Получается так, потому что философия - это отражение общества. Каждая историческая эпоха, каждый специфический тип культуры имеет свою соответствующую философию. Философские проблемы являются вечными. Каждая новая эпоха, каждое новое поколение должны заново решать эти проблемы, опираясь на предшествующую философию и на новую историческую реальность. Несмотря на эти четыре специфические черты, философия является объективной, строгой и точной наукой, потому что законы мышления и познания носят объективный, хотя и исторический характер.

Философию иногда определяют как **науку и искусство достижения счастья**. И это определение имеет свои основания. Действительно, одной из важных проблем философии является проблема смысла жизни и счастья. Решение этой проблемы философия пытается дать путем познания сущности человека. Правда, само по себе философское знание категорий «смысл жизни», «счастье», а также знание норм и законов, путей достижения счастья еще не гарантирует того, что человек сможет реализовать эти знания в своей жизни.

Философию можно определить как **особый образ жизни**. И для такого подхода есть определенные основания. Философский образ жизни характеризуется специфической системой норм или жизненных принципов. Вот эти принципы: 1.ничего не принимать на веру, не подвергнув рациональному критическому исследованию, 2.постоянно стремиться к истине и сознательно и неустанно бороться с ложью, заблуждением и обманом, 3.всегда стремиться проникнуть в самую сущность вещей, не удовлетворяясь никогда внешней поверхностной видимостью, 4.отдавать приоритет духовным благам и наслаждениям перед материальными ценностями, и чувственными удовольствиями, 5.смело и прямо высказывать истину, не подстраиваясь под общее мнение и не искажая свои взгляды в интересах личной выгоды, 6.ничего не бояться, смело принимать свою судьбу, быть всегда готовым к ее любым поворотам, 7. умение управлять своими чувствами, подчинять их порывы голосу разума, 8. соблюдать единство слова и дела, 9.смотреть на все, в том числе и на свою личность и индивидуальную жизнь с т. зр. вечности, т.е. с т. зр. глобального философского мировоззрения, 10.бескопромиссно пропагандировать, отстаивать и стремиться внедрять в жизнь гуманистические идеи, идеалы и ценности. Быть философом по жизни – значит суметь выдержать требования этого нелегкого кодекса. Однако, он вовсе не исчерпывает существо философии и характеризует скорее последствия индивидуального выбора философии в качестве жизненного призвания.

Многообразие определений философии вызывает стремление найти

одно, универсальное определение, которое включало бы в себя все стороны и грани философии, и в то же время выражало бы ее сущность. Чтобы найти такое фундаментальное определение можно пойти двумя путями. Первый путь – простое сложение разных определений, перечисление круга тем и проблем философии. Примером такого определения является часто используемое во многих учебниках **определение философии как науки о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления**. В этом определении указывается предмет философии, но не находит выражения специфика философии как духовного явления. Философия здесь выступает как некая абстрактная, универсальная наука, противостоящая конкретным, положительным наукам.

Второй путь состоит в том, чтобы найти родовой, сущностный признак философии как явления духовной культуры и из него вывести все стороны и грани, проблемы философии. Для того, чтобы понять сущность философии необходимо уяснить ее глубинные истоки. Всякая философия начинается с вопросов, которые человек задает самому себе: Кто я такой? Зачем я живу? Как мне жить? Какое место я занимаю в мире? В широком смысле слова размышления над этими вопросами и можно назвать философией или мировоззренческой рефлексией, т.е. самопознанием человеком своего места в мире и смысла своего существования. Характерной особенностью философской рефлексии является ее понятийный, логический характер. Но философия не есть рациональное логическое мышление вообще, а есть рациональное, логическое рассуждение, размышление о проблемах смысло-жизненной рефлексии. Философия не есть рефлексия вообще – самопознание человеком самого себя, а есть **самопознание своего призвания, места в мире и отношения к миру**. Она есть не простое самопознание личности, но и программирование жизни, установление смысло-жизненных мировоззренческих ориентаций, установление определенных фундаментальных ценностей и ориентиров человеческого бытия.

Поскольку человек является продуктом общественного воспитания, философски познавая себя, он познает и общество, в котором он живет. Итак, сущность философии состоит в том, что она является самосознанием личности и общества. Познавая себя человек, познает общество. Познавая общество человек, познает себя. Ни отдельный человек, ни общество в целом не могут полноценно существовать без самосознания. Качество жизни личности и общества определяется качеством философии, которая лежит в их основе.

Другими словами, мы рассматриваем **философию** как особый вид духовной общественной деятельности по **рациональной мировоззренческой рефлексии, самопознанию личности и общества**. Такая рефлексия требует от философии подвергнуть самопознанию не только себя и окружающий мир, но и сам процесс познания. Отсюда и вытекает весь круг основных проблем философии и их взаимосвязь. Но подробно мы проанализируем это позже.

Теперь рассмотрим способ существования и развития философии в

общественном и индивидуальном сознании, поскольку философские категории и идеи являются необходимым важным элементом духовной культуры общества и личности, частью общественного и индивидуального сознания. Продуктами философской деятельности являются системы категорий и идей, имеющих ценностный характер, ориентирующий человека в мире, направляющий его поведение. Эти идеи и составляют содержание философии как формы общественного сознания. Поскольку эти идеи являются отражением реальности и существуют как факт коллективного общественного сознания, философия обладает объективным содержанием. С другой стороны, поскольку эти идеи существуют лишь в сознании индивида, философия, как и любое духовное явление субъективна по способу существования. Другими словами, философия как самосознание общества реально существует в форме самосознания индивида.

В индивидуальном сознании философия может существовать в двух разных формах. Во-первых, как **житейская философия** – система некритически воспринятых в процессе общественного воспитания и идеологического воздействия на личность, а также сформировавшихся на основе личного, жизненного опыта, мировоззренческих принципов, идей. Для нее обычно характерны бездоказательность, консервативность, некритичность и бессознательность. Поскольку определенные, пусть и не осознаваемые самим человеком мировоззренческие представления, являются элементом сознания любого нормального члена общества, постольку можно сказать, что каждый человек – философ.

Во-вторых, она может существовать как **профессиональная философия** – система сознательно разработанных и выраженных в достаточно строгой теоретической форме идей, созданных в результате сознательных философских рассуждений. Профессиональная философия может быть общественной профессией, или же индивидуальным занятием личности. Во втором случае, на философские рассуждения не накладываются формальные, определенные рамки общественных требований, предъявляемые теми общественными организациями, которые оплачивают и организуют труд философа. Профессиональная философия характеризуется сознательностью, творческим, критическим и самокритическим духом. Для нее характерно представление индивидуальных мировоззренческих выводов в качестве универсальных общественных ценностей. Именно профессиональные философы разрабатывают и развивают то, что можно назвать общественной философией, совокупность общезначимых философских теорий и концепций. В узком смысле слова философом является только человек, сделавший мировоззренческую рефлексию своим жизненным делом.

Возникает вопрос: существует ли связь между профессиональной и житейской философией? Безусловно. Во-первых, философские учения, которые создают профессиональные философы, являются продуктом и отражением глубинных закономерностей развития общества и отражают и выражают интересы тех или иных социальных сил. Во-вторых, философия

выполняет в обществе три важные и незаменимые идеологические функции: - разрабатывает систему целостного мировоззрения (систему общественной и государственной идеологии), - разрабатывает программы или идеалы социальной организации, прогнозирует и программирует формы социальной организации, - разрабатывает систему норм социального поведения.

Однако, эта связь неоднозначна и не прямолинейна. Философские учения, создаваемые профессиональными философами проникают в сознание простых людей двумя путями. Во-первых, через систему общественного образования. Во-вторых, через систему общественной идеологической обработки населения, общественной информации и пропаганды, основанной на использовании СМИ. Содержание и выбор различных философских идей, в упрощенной, адаптированной для уровня восприятия простого человека, определяют те социальные силы, которым принадлежит власть и реальный контроль над идеологическими институтами и техническими средствами массовой информации.

Философия, как элемент массового сознания играет огромную роль в утверждении, стабилизации или же разрушении определенной социальной системы. Внедрение в сознание масс соответствующих идей обеспечивает стабильность или разрушение социального строя. Причем, для господствующей социальной группы очень важно сохранять контроль над массовым сознанием населения. Для этого необходимо внедрять в сознание населения не те философские идеи, которые действительно выражают их интересы, и соответствуют истине, а те которые искажают эти интересы и представление о мире так, как это нужно правящему меньшинству.

В зависимости от содержания философских идей, внедряемых в массовое сознание, философия может выполнять в жизни общества три различных роли: прогрессивную, реакционную и охранительную или стабилизирующую. **Прогрессивная** роль философии – это разработка таких учений, которые критикуют существующую действительность с позиции гуманизма и предлагают модели и программы гуманистических социальных преобразований. **Реакционная** роль состоит в разработке таких учений, которые защищают несправедливость, неравноправие, эксплуатацию и отрицают необходимость революционных перемен, предлагают возвращение к пройденным, прошлым, исчерпавшим себя формам социальной организации. **Консервативная** роль – это разработка учений, направленных на стабилизацию существующей социальной системы. Если эта система несправедлива, несовершенна, то консервативная роль соединяется с реакционной ролью. Естественно, что роль, выполняемая философией в обществе зависит от ее конкретного социального содержания, т.е. от того, насколько она объективно и адекватно отражает закономерности существующего общества и интересы основной части трудящегося населения.

§ 3. Основные проблемы философии и главные философские направления. Система философских наук.

Система основных проблем философии определяется ее предметом и логикой его познания. Ключевые проблемы философии определяют структурное разделение философии на основные разделы или философские науки. Связь этих проблем определяет связь философских наук. Предметом философии является познание отношения человека к действительности. Это отношение в процессе его познания последовательно выступает сначала как вопрос о том, что первично: бытие, внешний мир, реальность или мышление, сознание? Этот вопрос составляет сущность проблемы первоначала или субстанции, как исходной философской проблемы. **Проблема субстанции** включает в себя три основных аспекта: 1) что является первоначалом (что из чего следует выводить: мышление из бытия или бытие из мышления?), 2) каким образом произошел мир? (ответ на этот вопрос зависит от того, что мы выбрали в качестве первоначала), 3) каково строение мира, его структура и универсальные законы? (ответ на этот вопрос зависит от решения вопроса о происхождении и развитии мира из первоначала). Часть философии, которая занимается проблемой субстанции, изучает происхождение и строение бытия, разрабатывает категории познания бытия называется онтологией (учением о бытии). **Онтология** составляет фундамент, основу здания философских наук. Особое место в учении о бытии занимает **космология** – наука о происхождении, строении и законах развития вселенной, материального мира. Космология развивается на стыке философской онтологии и конкретных наук – физики, химии, астрономии, геологии и биологии, используя категории и принципы философского учения о бытии для построения научной картины мира.

Второй блок философских проблем связан с вопросом о тождестве мышления и бытия, т.е. о познаваемости мира. Этот вопрос составляет **проблему познания** и делится на три части: 1) вопрос о принципиальной возможности познания (как совпадения мышления и бытия), 2) вопрос о методе или способе познания, 3) вопрос об истине или способе проверки соответствия наших знаний действительности. Естественно, что ответы на предшествующую часть проблемы и здесь определяют ответы на последующую часть проблемы. Понятно также, что решение проблемы познания в целом зависит от характера позиции, занятой нами по проблеме субстанции. Часть философии, которая занимается проблемой познания, называется **гносеологией** или учением о познании. В современной западной философии используется другой термин – **эпистемология** – наука о понимании человеком действительности. Теория познания изучает закономерности процесса познания, разрабатывает категории познания и методологию мышления и познания. Особое место в теории познания занимает **методология** – наука о методах научного познания, которая разрабатывается на стыке теории познания и философского осмысления познавательной практики конкретных наук. Частью теории познания

является также **логика** – наука о формах мышления и законах правильного рассуждения и построения мыслительных форм. Практической частью логики является **риторика** – наука и искусство публичной речи и дискуссии.

Определенное решение проблемы познания дает ключ к решению главной философской проблемы – проблемы места человека в мире, его отношения к действительности уже не в познавательном, а в практическом, деятельном аспекте. **Проблема человека** также логически подразделяется на три логических части. Первая часть связана с вопросом о происхождении и сущности человека. Этим вопросом специально занимается **философская антропология**. Вторая часть проблемы человека связана с исследованием взаимоотношений индивида и общества, строения и закономерностей развития социальной системы. Эти вопросы составляют предмет **социальной философии**. Социальная философия разрабатывает категории и методологию социального познания, и ее нужно отличать от социологии, изучающей конкретные социальные явления и процессы. С другой стороны, между социальной философией и социологией не существует непреодолимых границ. Напротив, они взаимно обогащают друг друга. В рамках социальной философии выделяется такая философская дисциплина, как **философия истории** – наука о закономерностях исторического развития общества. Третья часть проблемы человека занимается вопросом о смысле жизни, о счастье, путях его достижения, о жизненных ценностях, ориентирующих и направляющих поведение человека, о социальных и индивидуальных идеалах. Эти вопросы являются предметом отдельной философской дисциплины – **аксиологии**. Важной частью аксиологии является наука о нормах и правилах поведения человека в обществе – **этика**. Разделом аксиологии является также **эстетика** – наука о природе прекрасного о закономерностях художественного отражения действительности, о выражении в искусстве ценностей. Логическая связь трех основных частей проблемы человека также очевидна. Определенное решение вопросов философской антропологии задает способ решения проблем социальной философии. А определенное решение проблем социальной философии задает способ решения проблем аксиологии.

Рассматривая систему философских проблем, мы должны выделить две стороны их взаимосвязи. Первая сторона характеризует внутреннее соотношение основных проблем философии. Здесь мы видим, что из проблемы субстанции вытекает проблема познания, а из последней, проблема человека. Т.о. решение проблемы познания опосредовано решением проблемы субстанции, а решение проблемы человека опосредовано решением проблемы познания. Однако, здесь есть и обратная связь. Трудности в решении проблемы человека, стимулируют развитие теории познания. А трудности теории познания стимулируют развитие онтологии.

Вторая сторона характеризует взаимодействие философии в-целом и ее дисциплинарных разделов с частными или конкретными науками. С одной стороны, философия разрабатывает все свои проблемы, обобщая

достижения конкретных наук, практику конкретного научного познания. С другой стороны, философия вооружает конкретные науки категориями и методами, принципами познания. Взаимно обогащающий и развивающий союз философии и конкретных наук является почвой для прогресса как философии, так и конкретных наук. Союз философии и конкретных наук прошел ряд исторических этапов. В процессе исторического развития философии отдельные конкретные или частные естественные науки, зародившись в недрах философии, постепенно отделялись и становились самостоятельными науками (физика, химия, математика, биология).

В XX в. начался еще один процесс: от философии начали отделяться и конкретные частные социальные науки (социология, культурология, политология). Однако, базовое ядро философии, как и ее специфические функции, а также ее роль как мировоззренческого и методологического фундамента конкретной науки всегда сохранялись и останутся за философией. Освобождение философии по мере прогресса конкретно-научных знаний от функции компенсации недостатка конкретных знаний о природе и обществе в форме натурфилософии, не ведет к утрате ее предмета, а лишь способствует более четкому вычленению предмета собственно философии.

Взаимосвязь основных проблем философии выступает в наглядном конкретном виде при анализе главных философских направлений. Главные философские направления - это типовые или логически возможные варианты решения основных философских проблем. По каждой философской проблеме существуют свои специфические направления.

Поскольку проблема субстанции ставит вопрос об отношении мышления к бытию в плане бытийной первичности, то логически возможно выделить следующие основные направления по этой проблеме. Первое - **материализм** – учение, признающее первичной материю, объективную реальность, существующую до и независимо от нашего сознания и мышления. В зависимости от трактовки самой материи и ее законов выделяются две основных разновидности материализма. **Метафизический материализм** рассматривает материю как вещество, которое хотя и движется, но не способно к саморазвитию и источник движения находится вне самой материи. **Диалектический материализм** рассматривает материю как активное, самодвижущееся, саморазвивающееся начало, выступающее в бесконечном многообразии взаимно переходящих и сложно взаимодействующих друг с другом форм и уровней организации. Второе - **идеализм** – учение, утверждающее первичность духовного начала, которому разные философы дают разные названия (Дух, Бог, Разум, Идея, Душа, Мысль, Сознание и т.п.) В зависимости от того, какой дух объявляется первичным субъективный (присущий индивидуальному человеку) или объективный (надиндивидуальный, всеобщий) идеализм делится на **объективный** (придающий статус первоначала объективному духу) и **субъективный**

(считающий первичным индивидуальный, субъективный дух).

Некоторые философы пытаются соединить два начала: духовное и материальное. В результате приходят либо к дуализму, либо к пантеизму. **Дуализм** – учение, утверждающее два равноправных и независимых друг от друга первоначала: духовное и материальное. **Пантеизм** – учение признающее два, но неразрывно взаимосвязанных, взаимопроникающих друг в друга начала: духовное и материальное. Попытка дуалистического решения проблемы субстанции порождает неразрешимые трудности при объяснении взаимодействия двух начал друг с другом. Пантеизм же неизбежно подводит философа к выбору либо в пользу материализма, признавая главенство материальной стороны мира, либо в пользу идеализма, признавая главенство духовной стороны мира. Пятым логически возможным решением проблемы первичности является уклонение от определенного ответа на вопрос о первоначале на том основании, что человек якобы не способен его разрешить. Этот подход можно назвать **агностицизмом**.

По проблеме познания существуют два основных направления. Первое – познавательный **оптимизм** – учение, утверждающее принципиальную познаваемость мира, возможность совпадения мышления и бытия как адекватного, верного отражения действительности в мышлении, сознании человека. Второе – познавательный **пессимизм** – учение, отрицающее принципиальную познаваемость мира. Пессимизм делится на две разновидности. Умеренный пессимизм выражает сомнение в возможности адекватного, объективного познания мира. Он называется **скептицизмом**. Скептик не дает однозначного ответа на вопрос о том, познаваем ли мир, он не говорит определенно ни да, ни нет, а лишь выражает сомнение в познаваемости мира. Крайний пессимизм утверждает, что объективная реальность не познаваема, что тождество мышления, сознания и бытия не достижимо в принципе. Он называется **агностицизмом**. Агностицизм не отрицает возможности познания вообще, он лишь отрицает то, что наши знания способны верно отражать объективную реальность.

По проблеме человека все философские учения можно разделить на два направления. Первое – **гуманизм** – это учение, согласно которому каждый человек имеет право на достойную жизнь, согласно которому общество должно создать каждому человеку возможности для всестороннего развития своих сил и способностей, а также для удовлетворения здоровых человеческих потребностей; это учение, выступающее против всех видов социального неравенства, эксплуатации, насилия, несправедливости, угнетения. Второе – **антигуманизм**. Главной особенностью антигуманизма является разделение людей на достойных гуманного отношения и недостойных, на рабов и господ, на высшую и низшую расы, независимо от того, какие для этого разделения придумываются основания. Антигуманизм защищает социальное неравенство, эксплуатацию, несправедливость и насилие.

Как же конкретно связаны главные философские направления, выделенные нами отдельно по каждой из трех главных философских проблем? Последовательно проведенный по проблеме сущности материализм или идеализм определяет выбор позиции познавательного оптимизма по проблеме познания, хотя идеалисты и материалисты по разному обосновывают возможность тождества бытия и мышления. Колебания между материализмом и идеализмом, попытки совместить их в форме дуализма или пантеизма обычно приводят философа к познавательному пессимизму.

Далее, оптимизм по проблеме познания и материализм по проблеме сущности обычно приводят философа к гуманизму по проблеме человека. Хотя различие между метафизическим и диалектическим материализмом проявляется в характере этого гуманизма. Идеалистический оптимизм по проблеме познания открывает возможность как гуманистического, так и антигуманистического подхода к проблеме человека. Здесь все зависит от трактовки соотношения объективного и субъективного духа. Познавательный пессимизм, основанный на непоследовательности и колебаниях по проблеме первоначала, приводит к колебаниям между гуманизмом и антигуманизмом по проблеме человека.

Главные философские направления не выбираются философами произвольно по своему желанию. На каждом историческом этапе развития философии, как формы общественного сознания, отражения общественного бытия, выбор того или иного философского направления определяется конкретно-историческим типом отношения человека к действительности, к природе и обществу, уровнем развития производства и науки.

Логическая связь основных проблем философии прослеживается и в истории философии. На ранних этапах развития философии центральное место занимала проблема первоначала. В западноевропейской философии онтология была в центре внимания философов вплоть до Нового времени. С XVII века и до середины XX века в центре внимания оказалась проблема познания. Современная философия сосредоточила свои усилия на проблеме человека. Это не значит, что остальные философские проблемы уже окончательно разрешены и потеряли значение. Это значит лишь изменение акцентов внимания философов. Причем, лишь значительные достижения в разработке проблем онтологии и гносеологии в предшествующей философии создали возможность современной философии поставить в центр своего внимания проблему человека.

§ 4. Становление и основные этапы развития философии.

Философия зародилась в середине первого тысячелетия до нашей эры одновременно и независимо друг от друга в трех центрах цивилизации: Древней Греции, Древней Индии и Древнем Китае. В этих центрах в процессе разложения первобытного общества, появления

частной собственности, классов, государства сложились необходимые предпосылки для зарождения философского мышления. Эти предпосылки мы разделим на идейные и социально-исторические. К числу социально-исторических предпосылок следует отнести следующие. Во-первых, это выделение личности из коллектива и в связи с этим возникновение фундаментальной специфически философской мировоззренческой проблемы: об отношении человека к миру, о самосознании человека как личности. Во-вторых, это развитие способности абстрактного, отвлеченного логического мышления, ставшее результатом реальной исторической абстракции личности от коллектива и индивида от его социальных ролей, возникающей в классовом обществе. В-третьих, это отделение умственного труда от физического, создавшее возможность для занятий философией для определенной части господствующего класса, освободив его от физического труда и дав ему свободное время. В четвертых, это возникновение индивидуальной и общественной потребности в разработке философской, логически-понятийной, объективной системы мировоззрения, как идеологического фундамента сложившегося общества раннеклассовой цивилизации, другими словами потребность разработки рациональной государственной идеологии.

К идейным предпосылкам философии относятся, во-первых, зачатки научных знаний о природе, прежде всего, математических и астрономических. В основе этих знаний лежало понятийное логическое мышление, исследование объективных причинных связей природных явлений. Принцип причинного объяснения был взят на вооружение и развит философией. Научные знания послужили первым философам материалом для построения философской картины мира, выдвижения философских гипотез о строении мира.

Вторым идейным источником философии была мифология. Мифологическое мышление (мифология) – это система мировоззрения первобытного общества; стиль мышления людей доклассового общества. С развитием цивилизации происходит систематизация мифов в более или менее упорядоченную систему общепринятых представлений. Принцип системного объяснения мироздания был взят философией из мифологии. Но между философским и мифологическим мышлением существует принципиальное различие, которое в процессе становления философии постепенно углублялось. Признаки философского мышления: объективность (т.е. рассмотрение мира как существующего независимо от человека, в его внутренней логике), причинность (исследование объективных причинных связей между предметами и процессами), понятийность (использование в качестве средств познания строгих и точных абстракций, понятий и категорий), дискретность (четкое отделение познающего субъекта от познаваемого объекта). Признаки мифологического мышления: синкретизм (человек не отделяет себя от реальности, нет противопоставления субъекта и объекта познания), антропоморфизм (уподобление реальности самому человеку, его

свойствам), ассоциативность (объяснение событий и явлений по принципу образных ассоциаций), образность (мышление с помощью наглядных образов, а не отвлеченных понятий). Рождение философского мышления произошло путем отталкивания, антитезы, преодоления этих черт мифологического мышления, поскольку новое цивилизованное общество не могло удовлетвориться мифологическими знаниями о мире и мифологическим мировоззрением, не соответствующим классовой цивилизации.

Философия как самосознание общества прошло длительный путь развития, соответствующий этапам истории общества. Специфическими закономерностями эволюции философских взглядов являются:

1. Историческая связь и преемственность философских учений, определяющая внутреннюю логику развития философии. Каждое новое поколение философов опиралось на критическую переработку достижений предшествующей философской мысли и делало новый шаг вперед.

2. Борьба внутри философии, различных философских учений, течений и направлений. На каждом этапе развития философии по любой философской проблеме мы видим непрекращающиеся споры, идейную борьбу основных направлений: материализма и идеализма, оптимизма и пессимизма, гуманизма и антигуманизма. За этой борьбой легко обнаружить столкновение жизненных позиций и интересов различных социальных и исторических сил, слоев общества, исторически своеобразных типов общества.

3. Тесная связь и взаимодействие философии с наукой. С одной стороны, философия опирается на достижения конкретных наук для того, чтобы разработать систему целостного мировоззрения, а также, чтобы разработать методологию и категории научного познания. С другой стороны, конкретные науки, опираясь на методы философии, совершают качественный скачок в своем развитии.

Каждый специфический тип цивилизации породил свою особенную философию. В зависимости от особенностей данной цивилизации и ее исторической судьбы философия прошла разные пути развития в этих цивилизациях.

Наибольшее развитие философия получила в рамках европейской цивилизации. Китайская и индийская философии зародившись одновременно с европейской не получили в дальнейшей истории развития, что было отражением традиционности, консервативности самих этих восточных цивилизаций. Особым типом философии является арабская философия, зародившаяся в средние века под влиянием западно-европейской философии. Однако, арабская философия также оказалась достаточно консервативной, и подобно арабскому типу цивилизации не получила прогрессивного развития.

На рубеже XVIII-XIX веков зародилась специфическая русская философия, отражающая специфические особенности российской цивилизации, но и опирающаяся на усвоение опыта западно-европейской философии. Наиболее динамичное развитие характерно для западно-

европейской философии. Западно-европейская философия создала наиболее фундаментальные философские системы, разработала основные категории и методы философии и до сегодняшнего времени остается лидером мировой философии. Этапы ее развития соответствуют ключевым вехам или главным этапам развития западно-европейской философии. Выделяют семь основных этапов в развитии западно-европейской философии: 1) античная философия (сер. первого тысячелетия до н.э. – IV в. н.э.), 2) средневековая философия (IV в.- XIV в.), 3) философия Возрождения (XV-XVI вв.), 4) философия Нового времени (XVII век), 5) философия Просвещения (XVIII век), 6) философия эпохи классического капитализма (первая половина XIX века), 7) Современная западная философия (от второй половины XIX века по наше время).

Контрольные вопросы

1. Какие определения философии вам известны?
2. В чем отличие философии от конкретных наук?
3. Каким образом философия относится к совокупному интеллектуальному опыту человечества?
4. Значение философии для процесса жизнедеятельности человека.
5. Определите понятие «мировоззрение».
6. Каково соотношение между философией и мировоззрением?
7. Отношение мировоззрения к практической деятельности.

Глава 2. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

«Достойный человек не может не обладать широтой познаний и твердостью духа. Его ноша тяжела, а путь его долог. Человечность — вот ноша, которую несет он: разве она тяжела? Только смерть завершает его путь: разве он долог?»

КОНФУЦИЙ

§ 1. Особенности древнекитайской философии.

Древнекитайская философия отражает социокультурные особенности породившей ее цивилизации и специфику интеллектуально-психического склада китайского народа.

Чтобы понять истоки древнекитайской философии, необходимо рассмотреть периодизацию истории Древнего Китая. Эта история делится на шесть периодов: 1. Шан-Инь (XVIII-XII вв. до н.э.), 2. Чжоу-Западное Чжоу (XII-VIII вв. до н.э.), 3. Чжоу-Восточное Чжоу-Лего (отдельные государства) (VIII – V вв. до н.э.), 4. Чжоу-Восточное Чжоу-Чжаньго (V-III вв. до н.э.) (сражающиеся государства), 5. империя Цинь (221-206 г. до н.э.), 6. Хань (конец III в. до н.э. – II в. н.э.).

Зародилась древнекитайская философия в VI веке до н.э. в третий период древнекитайской истории. Большую роль в ее становлении сыграли

древние книги – древнекитайское пятикнижие (У-цзин), включающее в себя: 1. Книгу песен (Ши цзин), 2. Книгу истории (Шу цзин), 3. Книга перемен (И-цзин), 4. Книга обрядов (Ли-цзи), 5. Летопись «Чунь цю». Именно на основе интерпретации и редактирования этих древних книг, отражавших историю и духовную жизнь ранней китайской цивилизации, сформировалась первая философская школа Древнего Китая – конфуцианство.

Одной из отличительных особенностей древнекитайской философии является ее практичность, ориентация на существующую реальность и отсутствие интереса к сверхъестественному потустороннему миру и духовным сущностям. Практичность выражалась в ориентированности не на поиск и выработку идеала, в соответствии с которым следовало бы изменить реальность, а на поддержание реальности такой, какая она есть. В большинстве школ преобладала практическая философия, связанная с проблемами житейской мудрости, нравственности, управления.

Второй особенностью древнекитайской философии является приоритет этических и социальных, политических проблем, связанных с управлением государством и обществом. Поэтому древнекитайская философия носила ярко выраженный этико-политический характер, вопросы гносеологии и онтологии занимали в ней весьма скромное место. Становление китайской философии прошло в оживлённых дискуссиях различных школ о принципах управления страной и о взаимоотношениях между правителем, сановниками и народом.

Отсюда третья черта древнекитайской философии: тесная связь философии с государственной, политической деятельностью, стремление к огосударствлению философии. Это выражалось в приглашении философов на государственную службу, во включении философского образования в обязательные требования к государственным чиновникам, в превращении одной из философских школ – конфуцианства - в официальную государственную философию и идеологию древнего и средневекового Китая.

С особенностями древнекитайской письменности и языка связана такая особенность как относительно слабое развитие понятийного аппарата абстрактных философских категорий, логики, теории познания и методологии, слабая связь с элементами научных знаний о природе. Использование в речи образно-символических знаков иероглифов выработало эстетическое философское отношение к тексту.

Пятой особенностью древнекитайской философии является особый натурфилософский подход к объяснению природы путем умозрительных размышлений, опирающихся на традиционные представления о высшей воле неба (олицетворяемого богом – правителем мира - Шан ди), о двух началах (инь и ян), о жизненной энергии (ци) и о безличном универсальном законе (дао). Природа человек и общество рассматривались в древнекитайской философии как единая система, элементы которой взаимосвязаны и находятся в органическом равновесии и взаимодействии

друг с другом.

Шестой особенностью является необычайная стабильность древнекитайской философии, которая соответствовала стабильности древнекитайского общества и национальному менталитету китайцев, ориентированному не на прогресс, а на сохранение и поддержание существующего порядка и традиций. При этом подчеркивалась исключительности китайского способа мышления. Следствием его явилось постепенное появление и закрепление чувства превосходства китайского национального умозрения, его нетерпимости ко всем другим философским взглядам.

Седьмой особенностью древнекитайской философии является ключевая роль философской школы конфуцианства и непререкаемый авторитет Конфуция, как главного национального мыслителя. Все философские школы древнего Китая в определенном смысле, берут свое начало от конфуцианства, как хронологически первой философской школы и развивают свои взгляды в полемике с конфуцианством. В итоге конкуренции различных философских школ в борьбе за статус государственной идеологии Древнего Китая конфуцианство во II веке до нашей эры добилось статуса государственной идеологии страны и сохранилось до Нового Времени.

§ 2. Основные школы древнекитайской философии.

В Ши-цзын (Исторические записки) приводится первая классификация философских школ Древнего Китая. Там названо шесть школ: 1 «Сторонники учения об Инь и Ян» (натурфилософы). 2 «Школа служилых людей» - Жуцзя (школа конфуцианцев). 3 «Школа моистов». 4 «Школа номиналистов» - Мин цзя (школа софистов). 5 «Школа законников» - Фа цзя (легистов) 6 «Школа сторонников учения о Дао и Дэ» - даосистов.

Конфуцианство считается первой и наиболее авторитетной школой древнекитайской философии. Основатель школы Конфуций (Кун Фу-цзы - учитель Кун) – реальная историческая личность. Известны годы его жизни: 551-479 гг. до н.э. Он считается первым китайским философом. В философии конфуцианства в наиболее полной и точной форме получили выражения особенности древнекитайской культуры и менталитета. Основным источником конфуцианства является книга «Лунь Юй» (Беседы и высказывания), составленная учениками Конфуция на основе его бесед и изречений.

Центральное место в философии Конфуция занимают проблемы этики поведения и управления государством. Свое этическое и политическое учение Конфуций обосновывает волей неба. Небо в его философии является высшей силой, предопределяющей все события в природе, обществе и в жизни отдельного человека. Небо следит за справедливостью на земле и стоит на страже социального порядка. Т.о. утверждая свои этические и политические принципы, Конфуций всегда ссылается на волю Неба.

Морально-этические принципы создавались Конфуцием на основе

норм, существовавших в большой семье и общине. Основные категории этики конфуцианства характеризуют кодекс поведения личности. В этот кодекс входят такие понятия как: 1.взаимность («шу»), 2.золотая середина («чжун юн»), 3.человеколюбие («жэнь»). Суть взаимности или заботы о людях сводится к золотому правилу нравственности: «Не делай другим того, чего не желаешь себе». Золотая середина – умение избегать крайностей в своих чувствах и поступках, например, между несдержанностью и осторожностью. Конфуцианское человеколюбие проявляется вообще в любви к людям, но, особенно, в почитательности к родителям и старшим. Соблюдение принципов нравственного кодекса конфуцианства определяется как «правильный путь», или «дао». Правильный путь помогает человеку достичь согласия с самим собой, с другими людьми и с самим мирозданием, т.е. достичь счастья.

Дополнением к «правильному пути» в этике конфуцианства является концепция «благородного мужа» («цзюнь цзы»), т.е. нравственный идеал личности. Итак, благородный муж: 1.следует долгу и закону, 2.требователен к себе, 3.надежен (ему можно доверять большие дела), 4.живет в согласии с людьми, но 5.не следует за толпой (самостоятелен), 6.идет на смерть ради человеколюбия, 7.боится трех вещей: веления неба, великих людей и слов совершенномудрого человека.

Идеалу благородного мужа Конфуций всегда противопоставляет образ «низкого человека» («сяо жэнь»). Низкий человек: 1.всегда ищет только корыстную выгоду, 2.требователен к людям, но не к себе, 3.ненадежен, 4.конфликтует с людьми, но 5.следует за толпой, 6.кончает свою жизнь самоубийством в канаве, 7.не знает веления неба и не боится его, презирает великих людей и не слушает совершенномудрого человека.

Конфуций выстраивает свое учение об организации управления, опираясь на свое этическое учение. Здесь он предлагает патриархальную теорию государства, где в роли отца народа должен был выступать правитель царства («цзюнь цзы») - образец человеческой мудрости, в совершенстве овладевший принципами ритуала «ли». Ли - ключевая категория китайской философии, в особенности конфуцианства. Список русских переводов этого понятия включает такие варианты как *благопристойность, этикет, этика, ритуал, церемонии*. Главная сложность определения этого понятия заключается в том, китайские философы вкладывали в него не только правильное поведение (этикет, церемония), но и те мировоззренческие устои из которых правильное поведение проистекает. То есть это не только почитательность, проявляемая к старшим, но и понимание того, какую роль играют старшие в обществе, понимание того, что почитательность к старшим необходима. И уже из этого понимания с неизбежностью проистекает правильное, почитательное поведение. При этом, ни о каком отходе от **ли** речи и быть не может — всякий его носитель точно осознает, что следование этим нормам не просто нужно и необходимо, оно ещё и наиболее близко природе человека как такового. Конфуцианство рассматривало ритуал **ли** как мерилу в управлении государством и самосовершенствовании.

Актуальность понятия *ритуал* в классическом Китае была связана с интеллектуальным кризисом, вызванным разложением исторического уклада эпохи Чжоу. Ритуал Ли играл важную роль в уходящую эпоху: он оформлял отношения внутри кланов и между ними, а также закреплял нормы поведения с гостями и «варварами». Как таковой, ритуал подвергался насмешкам со стороны моистов и легистов (эпоха Воюющих царств), которые считали ритуальные средства управления недостаточными. Искусственность ритуала также вызывала нападки со стороны даосов — приверженцев естественности.

Правитель, по мысли Конфуция должен быть цзюнь цзы (благородным мужем) и управлять народом, соблюдая нравственные принципы. Он должен быть нравственным образцом для подчиненных.

Со стороны народа Конфуций требовал по отношению к правителю искренней покорности, сыновьей почтительности, выдержанной в строгих рамках ритуала. Он выступал за строгое, четкое, иерархическое разделение обязанностей между членами общества, образцом для которого должна служить семья («Правитель должен быть правителем, а подданный - подданным, отец - отцом, а сын – сыном»).

Т.о. Конфуций попытался идеализировать раннеклассовое государство Древнего Китая как нравственный, семейный союз правителя и народа, следующих каждый своему долгу, или дао.

Важное место в системе конфуцианства играло учение об «исправлении имен». Конфуций, в полном соответствии с древнекитайской культурой, придерживался культа прошлого, которое рассматривал как некий золотой век, когда все предметы, а особенно люди соответствовали своим именам. Но в настоящем, по мнению Конфуция, вещи и люди стали портиться, и имена перестали соответствовать обозначаемым ими вещам. В основном эта концепция касается людей и их качеств. По сути, исправление имен предполагало исправление не имен, а людей, чтобы они пришли в соответствие с нравственными качествами и социальными нормами, установленными им по положению в обществе. Для исправления имен и предотвращения новой порчи имен, Конфуций, естественно, считал необходимым избегать перемен, сохранять неизменным установившийся правильный социальный порядок. Фактически учение Конфуция об «исправлении имен» должно было закрепить привилегированное положение наследственной древнекитайской аристократии.

Видным продолжателем конфуцианства стал Мэн-цзы (372-289 гг. до н.э.) Согласно учению Мэн-цзы, жизнь людей подчинена закону неба, который исполняет мудрый правитель - сын неба. Он должен любить народ как детей, а народ чтить его как отца. Человек от природы добр, ему присущи четыре качества: сострадание, стыд, скромность, умение отличать истину от лжи. Недоброта человека противоестественна, она - следствие нужды и неразвитости.

Человеколюбие, справедливость, благонравие и знание (чжи), согласно Мэн-цзы, также врожденны человеку. Человеколюбие и справедливость

являются основой развитой Мэн-цзы концепции «гуманного управления» (жэнь чжэн) государством, в которой главная роль отводилась народу «Народ является главным в государстве, за ним следуют духи земли и зерна, а государь занимает последнее место». Если же государь игнорирует принцип человечности, а личную силу, исходящую от знания, заменяет тиранией, народ имеет право его свергнуть.

В учении Мэн-цзы впервые наметилась постановка вопроса о соотношении идеального (синь - сердце, душа, разум или чжи - воля) и материального (ци) начал в природе человека, причем первенствующую роль он отводил воле (чжи).

Сюнь-цзы (298-238 гг. до н. э.) был первым конфуцианцем, попытавшимся заимствовать у легистов ряд идей (концепцию закона, учение о наградах и наказаниях, концепцию равных возможностей в привлечении людей на государственную службу и т. д.) и заложившим тем самым предпосылки для создания качественно нового конфуцианства.

Сюнь-цзы исходил из концепции ци - первоматерии, или материальной силы, обладающей двумя формами: инь и ян. Мир существует и развивается в согласии с естественными познаваемыми закономерностями. Небо - активный естественный элемент мира, оно не управляет человеком, а, наоборот, может быть подчинено им и использовано в интересах людей. От человека как части природы зависят счастье и несчастье, богатство и нищета, здоровье и болезнь, порядок и смута. Человек же по природе зол. «Стремление к наживе и алчность – это врожденные качества человека». Он рождается завистливым и злобным, с инстинктивным чувством наживы. Необходимо воздействовать на него с помощью воспитания (ли-этикет) и закона, заставить соблюдать ритуал, выполнять долг, и тогда у него появятся добродетель и культура. Совершенство же достигается через учение, длящееся всю жизнь.

Вместе с тем, признавая значение законов и принуждения в управлении, Сюнь цзы, предпочитал опираться на убеждение, силу традиции, привычки и ритуала. Главными звеньями управления страной Сюнь-цзы считал справедливые приказы и любовь к народу, почитание ритуала и уважение к ученым, почитание мудрых и привлечение к государственным делам способных людей, а мерилom правления - справедливость и мир.

Учение Конфуция, развитое его последователями послужило в дальнейшем теоретическим обоснованием особых прав нарождавшейся бюрократии на управление страной, что сыграло важную роль в превращении конфуцианства в официальную идеологию.

Формирование ортодоксального конфуцианства было завершено Дун Чжун-шу (II в. до н. э.) - «ханьским Конфуцием». Продолжив работу Сюнь-цзы, он усилил легистские мотивы, дополнил их рядом даосских идей и создал, таким образом, новое конфуцианство, провозглашённое в 136 г. до н. э. официальной идеологией и просуществовавшее вплоть до 1911 г.

Школа моистов развивалась в V-IV в. до н.э. Ее представители: Мо-

Цзы (основоположник школы), Цинь Хуали, Мэн Шэн, Тянь Сян-цзы, Фу Дунь. Эта философская школа была четко построенной военизированной организацией, неукоснительно выполнявшей приказы ее главы. Моизм, как и многие другие школы древнекитайской философии, сформировалась в полемике с конфуцианством. Философия моизма опирается на две основные категории: «Небо» и «любовь».

Небо – высшее начало, определяющее организацию общественной жизни и отношения между людьми. Но, в отличие от конфуцианства, утверждавшего, что небо предопределяет все поступки людей и исторические события, моисты толковали определяющую волю неба иначе. Небо дает образец, меру добродетели и хочет, чтобы люди любили друг друга и строили свои отношения именно на любви и гуманности, но не принуждает людей к этому силой. Небо «желает, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, делили бы имущество друг друга. Небо также желает, чтобы верхи всегда проявляли усердие в управлении страной, чтобы в Поднебесной царил порядок, а низы были усердны в делах.»

Важную роль в системе моизма играла идея равенства всех людей от природы и свободы человека в выборе своих поступков. Небо их ни к чему не принуждает, но желает, чтобы люди любили друг друга.

Моисты различали любовь к ближним (например, к родственникам), (отдельная любовь) и любовь к дальним (всеобщая любовь), т.е. к людям вообще. Отдельная любовь связана с корыстью и ведет к взаимной ненависти. Естественно, что искомый идеал моисты видели во всеобщей любви. Мо-цзы считал, что все несчастья и беспорядки в мире происходят из-за отсутствия взаимной любви. Развивая принцип «всеобщей любви», которая восстановит равенство между людьми, Мо-цзы выступил против захватнических войн.

Важное место в системе моизма занимали вопросы отношений народа и правителей. В отличие от конфуцианства, моисты утверждали, что именно народ является высшей ценностью. Воля неба – воля народа. Правители должны любить народ и заботиться о нем. Но и народ должен быть усерден в делах государства. Согласно теории Мо цзы, власть и народ должны заботиться об общих интересах, придерживаясь «единства взглядов». Этот принцип «почитания единства» оказал двойное влияние на развитие общественно-политической мысли Китая: идея «единства взглядов», заимствованная легистами, была истолкована ими как требование насильственной унификации мышления народа. Одновременно моистское представление о равенстве людей оплодотворило популярное в крестьянской среде учение «да тун» — об обществе «великого единства» с уравнительным распределением всех благ. Этот же принцип привёл моистов к идее договорного происхождения государственной власти. Фактически Мо-цзы уравнивал в правах знать и простой люд. Поэтому он скептически относился к традиционной вере в «роль неба» и полагал, что основным критерием при назначении на административные посты должны быть не родовитость, а

личные способности и мудрость. Мо цзы вообще критически относился к важнейшему принципу конфуцианства – традиционализму. Не традиции, а законы, должны лежать в основе государства, но законы должны соответствовать воле неба, т.е. служить всеобщей любви.

Т.о. в лице моизма мы видим некую версию человеколюбивого государства, основанного на гуманных законах и единстве правителей и народа, равно следующих исходящей от воли и желания Неба всеобщей любви. Конечно, это философская утопия, но гуманная и демократичная, в отличие от жесткой концепции легистов.

Моисты уделяли сравнительно большое внимание теоретическому обоснованию своего учения о всеобщей любви, поэтому они способствовали развитию теории познания, выдвинули учение о критериях истины.

Школа законников («фа-цзя», по-европейски — легизм) занималась проблемами социальной теории и государственного управления. Сформировалась эта школа в IV-III в. до н.э. Ее представители: Шэнь Бухай, Гуань Чжун, Ли Куй, У Ци, Шан Ян, Хань Фэй-цзы. Легисты создали концепцию деспотичного государства, в котором все равны перед законом, кроме правителей. Это учение лежит в основе императивно-бюрократической системы Китая.

Эта школа сложилась в полемике с конфуцианством, придерживавшимся патриархальной теории государства. Легисты в своей теории государства исходили из того, что люди по своей природе порочны и злы. Единственной силой, способной удержать их в повиновении и заставить подчиняться общественным нормам являются законы, которые и должны лежать в основе государства (вместо ритуала, предлагаемого конфуцианством). Государство они рассматривали как административный механизм насилия и принуждения, а не как патриархальную семью (как это представляли конфуцианцы).

Принципы организации управления на основе законов, предложенные легистами являются жесткими: 1.в законах должно быть подавляющее преимущество наказаний над наградами, 2.наказания даже за небольшие нарушения и преступления должны быть суровыми (например, если человек обронил на дороге горящий уголек, его нужно казнить), 3.наказания должны быть жестокими, внушая трепет, 4.необходимо разобщать людей взаимной подозрительностью, слежкой и доношением.

Только жестокость правителя и страх подданных могут быть основой сильной власти. Поэтому легисты печально прославились тем, что когда они приходили к власти, то устанавливали крайне жестокие законы и наказания. Между собой легисты спорили лишь о деталях этой системы управления: Нужны ли вообще награды, или достаточно суровых наказаний? Если награды нужны, то должны ли они быть щедрыми, или символическими? В области формирования кадров чиновников легисты придерживались концепции равных возможностей, считая, что государственные должности претенденты должны занимать по способностям.

Легисты особое внимание уделяли разработке системы

государственного аппарата, который предлагали строить на следующих принципах: систематическое обновление государственного аппарата путем назначения чиновников (вместо традиционного принципа наследования должностей); введение единого принципа присвоения рангов знатности, должностей, привилегий и жалований за службу в армии и военные заслуги; равные возможности при выдвижении на административные посты; четкая градация внутри правящего сословия; унификация мышления чиновничества; личная ответственность чиновника; цензорский надзор над деятельностью работников госаппарата.

Как сторонники сильной власти, легисты были противниками разномыслия в государстве, отрицательно относились к философии вообще, к свободе мысли и слова. Легисты выступали за развитие земледелия и сильной армии как основы сильного государства, проповедовали агрессивную внешнюю политику.

Даосизм сформировался в VI-V вв. до н.э. Его основоположником считается полупоэтичная личность Лао цзы, которому приписывается авторство главного труда даосизма «Дао дэ цзин». Однако, по мнению многих специалистов эта работа была написана вовсе не Лао цзы и гораздо позже VI века до н.э., поскольку в ней содержится критика легизма, который появился лишь в IV веке до н.э. Особенностью даосизма является превращение философской школы в религиозную организацию, которое окончательно завершилось ко II веку н.э. Именно в этот период фигура Лао-цзы обожествляется, разрабатывается сложная иерархия божеств и демонов, возникает культ, в котором центральное место занимают гадание и обряды, «изгоняющие» злых духов. Пантеон даосизма возглавил Яшмовый владыка (Шан-ди), который почитался как бог неба, высшее божество и отец императоров («сынов неба»). За ним следовали Лао-цзы и творец мира — Пань-гу.

Известны представители раннего даосизма: Ле-цзы, Чжуан-цзы, Ян Чжу, Вэнь-цзы, Инь Си. а также позднего даосизма: Гэ Хун, Ван Сюаньлань, Ли Цюань, Чжан Бодуань.

Название даосизма дала центральная категория этой философской школы — «дао». Дао — категория древнекитайской культуры, которую не изобрели даосцы, но они вложили в нее свой философский смысл. Объяснить, что такое дао не просто, и дать его исчерпывающее определение вообще невозможно. В представлении даосизма «дао» — это первоначало, первооснова и одновременно завершение всего, что существует в мире. Но дао — это также и всеобщий закон мироздания. Т.е. дао — это и субстанция и закон ее существования.

Дао в толковании даосизма является также единством противоположностей: оно и конечно и бесконечно и определено и неопределенно, и движется и неподвижно, и постоянно и неизменно, и телесно и бестелесно. Пытаясь как-то вывести из этого дао реальную действительность, даосцы разделяют два вида дао: 1. дао безымянное и 2. дао, обладающее именем. Безымянное дао непостижимо для мысли и его

невозможно назвать и выразить в слове. Оно есть форма без форм, образ без существа. Безымянное дао бестелесно, неопределенно, ничтожно, скрыто, бездеятельно.

Дао, обладающее именем, выступает в даосизме как реально действующая субстанция, «мать всех вещей», как бесконечное, всемогущее, неисчерпаемое, всюду действующее, порождающее все вещи начало.

Зачем даосцы удваивали свое первоначало, трудно объяснить. Также трудно объяснить отношения между двумя видами дао. Даосизм лишь утверждает, что оба они друг с другом неразрывно связаны.

Дао, не имеющее имени, переводится в даосизме на философский язык как «небытие». Небытие первично по отношению к бытию (дао, имеющее имя). Поскольку субстанцией всех вещей является небытие, постольку все вещи, обладающие бытием, непрочны и постоянно возвращаются в небытие.

На уровне существования вещей дао выступает как «дэ» - неопределенный вторичный принцип, благодаря которому, Дао проявляется в мире вещей, наполняет их энергией.

В области этики даосизм противопоставляет конфуцианскому идеалу «благородного мужа» свой идеал «совершенномудрого». Совершенномудрый («шэнжэнь») подобен дао, не имеющему имени. Его основной жизненный принцип – недеяние («у-вэй»), бездеятельность. Он не стремится делать добрые дела в надежде на награду. Совершенномудрый критически относится к конфуцианским принципам человеколюбия, справедливости, сыновьей почтительности, взаимности, и даже к ритуалу. Совершенномудрый, подобно дао, не борется, но умеет побеждать. Цель поведения - уподобиться Дао, все суэта, вселенная приводится в порядок, если дать свободу её природным качествам.

Этот же принцип поведения – недеяние - даосизм предлагает как основу для деятельности правителя. Совершенномудрый правитель предоставляет всему идти своим ходом, ни во что не вмешиваясь, не мешая дао. «Лучший правитель тот, о котором народ лишь знает то, что он существует».

Социальный идеал даосизма можно назвать «реакционным», поскольку он ориентирован не в сторону прогресса, а в сторону отказа от культуры. По мнению, даосизма, именно культура, в том числе, образование, привели к отходу общества от патриархального состояния, рассматриваемого ими как идеал. Это привело к нарушению дао. Поэтому нужно держать народ в невежестве. Государства должны стать небольшими и малочисленными. Нужно отказаться от технических изобретений. Следует ограничить перемещение людей: они должны всю жизнь жить в одном государстве. Естественно, что даосцы были принципиальными противниками войн. Даосизм стал философской реакцией на негативные последствия социального прогресса в Древнем Китае и утопически мечтал о возвращении к первобытным временам, опираясь на свое достаточно туманное учение о дао.

Наряду с четырьмя ведущими философскими школами, которые мы

рассмотрели выше, заметное влияние на развитие философской мысли в Китае оказала натуралистическая философская школа «Инь - Ян», восходящая к древним представлениям о взаимодействии пассивной женской силы - Инь и активной мужской — Ян. Школа Тёмного (Инь) и светлого (Ян) начал специализировалась в натурфилософско-космологических и оккультно-нумерологических вопросах. Время существования школы Инь-Ян — V—III вв. до н. э. Представители этой школы: Цзы-вэй, Цзоу Янь, Чжан Цан. До настоящего времени не сохранилось ни одного сколько-нибудь развёрнутого текста этой школы. О её идеях можно судить лишь по их фрагментарному изложению в «Ши цзи» (наиболее полная информация), «Чжоу и», «Люй-ши чунь цю» («Вёсны и Осени господина Люя») и некоторых других памятниках.

Согласно учению школы инь-ян эти две противоположные силы постоянно взаимодействуют друг с другом, борются и в результате их борьбы рождается мир. Вначале рождается первостихия «Ци» (пар, эфир). Затем появились пять первоэлементов: металл, дерево, вода, огонь и земля, которые подчиняются действию двух противоположных сил Инь и Ян. Из взаимодействия пяти стихий образуются остальные вещи. Пространственные, временные и другие характеристики вещей и явлений соединяются в группы по пять и соотносятся с определёнными элементами. Таким образом, весь мир пребывает в гармонии. Если же происходит нарушение в какой-то из этих групп, весь механизм мира оказывается в состоянии дисгармонии.

Важное место в системе инь-ян играла идея цикличности мирового порядка превращений стихий и взаимодействия Инь и Ян. Идеи школы инь-ян легли в основу традиционной духовной культуры и науки Древнего Китая. На основе астрономических расчётов составлялись календари, правильность которых имела огромное значение не только для сельского хозяйства, но и считалась «заботой Сына Неба и его советников». Изучение небесных явлений имело огромное значение для древнекитайской медицины, сочетающей в себе элементы космологии, биоритмологии и климатологии. Позднее идеи школы инь-ян широко использовались в неоконфуцианстве и религиозном даосизме.

Школа имен (мин цзя) существовала в V—III вв. до н.э. Ее представители: Дэн Си-цзы, Хуэй Ши, Гунсунь Лун, Мао-гун. Эту школу еще называют школой софистов, или школой номиналистов. Взгляды этой школы выражены главным образом в сочинениях IV—III вв. до н.э. — «Гунсунь Лун-цзы», «Дэн Си-цзы»

Основная проблематика школы имён — это соотношение «имён и реалий» (мин-ши). Номиналисты считали, что несоответствие названий (имен) сущности вещей ведёт к хаосу. Дэн Си-цзы сформулировал цель школы имен: «Истина, открываемая исследованием имен, является высшей истиной. Имена, открытые истиной, являются всеобщими именами. Когда эти два способа взаимно соединяются и дополняются, человек обретает вещи и их имена».

Видным представителем школы имен был Хуэй Ши (350—260 до н. э.). Он обращал внимание на значительную неадекватность чисто внешних характеристик вещей, ибо каждое наименование, отражающее характер вещи, происходит при сравнении ее с другими вещами. Относительность человеческих суждений касается равно временных и пространственных определенностей.

Осознание отношений между отдельными предметами определено их онтологическим единством: «Когда весьма тождественные вещи отличаются от вещей, с которыми они мало тождественны, это называется тождеством различного. Однако все вещи в конце концов и тождественны и различны, что называется великим тождеством различного».

Философы школы имен обратили внимание на необходимость объяснения наименования вещей из них же самих, на неточность чисто внешнего наименования вещей лишь по отдельным чувственным знакам.

По особенностям своих идей номиналисты разделились на «школу соединения тождества и различия» и «школу разделения сущности и явления». Эта школа активно участвовала в формировании зачатков логики в китайской мысли.

Буддийская философия развивалась в Китае, ассимилируя элементы китайской философии, что было, в частности, причиной появления различных течений и сект в буддизме. Школа «Тяньтай» соединила традиционные положения буддизма с конфуцианскими идеями о человеколюбии и гармонии человека и космоса. Соединение буддизма с принципами даосизма, особенно с идеями «Чжуан-цзы» об «уравнивании вещей» и самосозерцании, привело к возникновению секты Чан, распространившей затем своё влияние на Японию (японское название – «дзэн»). Это течение буддийской мысли сохранилось до наших дней, став в качестве формы медитации весьма модным среди буржуазной интеллигенции на Западе.

§ 3. Особенности древнеиндийской философии.

Древнеиндийская философия сформировалась на почве древнеиндийской цивилизации, определившей ее характерные черты. Древнеиндийская цивилизация сложилась как кастовое общество, разделенное на четыре социальных касты (варны): 1. брахманы (цвет касты – белый), 2. кшатрии (цвет касты – красный), 3. вайшья (цвет касты – желтый), 4. шудры (цвет касты – черный).

Брахманы – каста жрецов - монополизировали умственный труд, исполнение религиозных обрядов, идеологическое руководство. Они считались высшей кастой. Кшатрии – воины – монополизировали административное управление и военное руководство. Вайшья – каста земледельцев, ремесленников, торговцев, составлявших основное трудовое население сельских общин. Шудры – неприкасаемые – считались низшей кастой, обреченной на низкооплачиваемый, или рабский физический труд.

Принадлежность к определенной варне определялась рождением человека и наследовалась. Браки между представителями разных варн запрещались. Мужчины первых трех варн проходили обряд посвящения и поэтому считались дважды рожденными. Женщины всех варн и неприкасаемые по закону приравнивались к животным.

В основе периодизации древнеиндийской философии лежат различные источники философской мысли, известные как в древности, так и в современную эпоху. В соответствии с данными источников в *древнеиндийской философии* выделяются три *основных этапа*:

- XV — VI вв. до н. э. — ведический период;
- VI — II вв. до н. э. — эпический период;
- II в. до н. э. — VII в. н. э. — эпоха сутр.

Веды (дословно — «знания») — религиозно-философские трактаты, которые создавались пришедшими в Индию после XV в. до н. э. из Средней Азии, Поволжья и Ирана племенами арийцев. **Веды** включали в себя: «священное писание», религиозные гимны («самхиты»); описание ритуалов («брахманы»), сочиненное брахманами (жрецами) и используемое ими при отправлении религиозных культов; книги лесных отшельников («араньяки»); философские комментарии к Ведам («упанишады»).

До наших дней дошло всего четыре Веды: 1. Ригведа (собрание 1028 гимнов); 2. Самаведа; 3. Яджурведа; 4. Атхарваведа (собрание заклинаний для магической практики).

Наибольший интерес у исследователей древнеиндийской философии вызывают заключительные части Вед — Упанишады (дословно с санскрита — «сидение у ног учителя»), в которых дается философская трактовка содержания Вед.

Наиболее известными источниками философии Древней Индии второго (эпического) этапа (VI — II вв. до н. э.) являются две поэмы — эпосы «Махабхарата» и «Рамаьяна», в которых затрагиваются многие философские проблемы эпохи.

Одной из важнейших особенностей древнеиндийской философии является синкретизм (слитность) философии, мифологии и религии. Эта черта проявлялась во взаимном пересечении, слиянии философии, мифологии и религии. Поэтому древнеиндийская религия философична, а философия мифологична и религиозна. В древнеиндийской философии парадоксальным образом эклектически сочетаются идеализм высшей пробы с самым вульгарным материализмом, философские абстракции с мифологическими представлениями и образами.

Второй особенностью древнеиндийской философии является созерцательность, направленность не на изменение окружающего мира, а на его объяснение и истолкование. В результате измениться должен не мир, в котором все жестко predetermined высшими силами и богами, а сам человек, его сознание и отношение к миру. Поэтому древнеиндийская философия мало интересовалась практическими проблемами познания

природы, или социальными проблемами, а была ориентирована на религиозно-духовные проблемы отдельной личности.

Третьей особенностью древнеиндийской философии является антропологизм. Главной проблемой для нее была проблема человека, как индивидуальной личности, проблема места личности в мироздании и ее индивидуальной судьбы. Человек рассматривался как космическое начало в контексте сложной системы миров, образующих космос. Важную роль играл принцип уподобления космоса человеку и человека космосу.

Для древнеиндийской философии характерно также относительно мирное сосуществование альтернативных философских школ: материалистических, идеалистических и смешанных, или переходных от материализма к идеализму.

Традиционализм является еще одной чертой древнеиндийской философии, в которой ключевую роль играли не самостоятельные размышления мыслителя, а опора на общепризнанные духовные ценности и идеи, на старинные книги, источники и авторитеты. При этом древние книги никогда не отвергались, хотя и подвергались новым комментариям. Именно поэтому разные религиозно-философские учения признают практически одни и те же авторитетные источники – классический набор: Веды, Упанишады, Махабхарата.

Трансцендентная ориентация составляет еще одну важнейшую черту древнеиндийской философии. Занимаясь в основном познанием трансцендентного, сверхъестественного, потустороннего, духовного мира, древнеиндийские философы видели главную задачу философии в освобождении или спасении индивидуальной души. Общей темой древнеиндийской философии было учение о материальном мире как иллюзии (творении) мировой души (брахмана), а о телесной жизни человека как бесконечной цепи переселений души в различные тела (сансаре). Заветной целью человека считалась «мокша», т.е. освобождение его от сансары, как цепи переселений души и слияние индивидуальной души с мировой душой. Философия должна была открыть путь к этому спасению души. В основном этот путь предполагал личное духовное совершенствование, а методы и приемы самосовершенствования каждая школа предлагала свои.

Нельзя представить древнеиндийскую философию также без такой особенности как ритуализм. В древнеиндийской культуре, а также философии огромное значение придавалось обрядам и ритуалам, регламентировавшим всю жизнь личности и общества. Считалось, что строгое соблюдение ритуалов обеспечивает не только благополучие общества и личности, а поддерживает весь космический порядок. Ритуал рассматривался т.о. как космическая миссия человека и одновременно путь к освобождению индивидуальной души.

Каждая философская школа Древней Индии представляла собой скорее не персональный интеллектуальный труд, а обезличенный труд

множества анонимных толкователей и трансляторов определенного круга традиционных для данного философского направления идей.

При изучении древнеиндийской философии, ввиду выше отмеченных ее особенностей, необходимо начать с общего круга идей и понятий древнеиндийской культуры, которые послужили общим духовным источником для различных философских школ.

Онтология индийской культуры (учение о бытии и небытии) опирается на закон Риты - космической эволюции, цикличности, порядка и взаимосвязанности. Бытие и небытие ассоциируется соответственно с выдохом и вдохом Брахмы-Космоса (Бога-творца). В свою очередь, Космос-Брахма (Бог-творец) живет 100 космических (8640000000 земных) лет, после чего он умирает и наступает абсолютное небытие, которое длится также 100 космических (8640000000 земных) лет — до нового рождения Брахмы. Вся бесконечная история — это чередование жизни Космоса (Маха Манвантара) и Абсолютного Небытия (Маха Пралая), которые сменяют друг друга через каждые 100 космических лет. При каждом новом рождении Космоса-Брахмы заново появляется жизнь, но в более совершенной форме. Мир взаимосвязан. Любое событие (поступок человека, явление природы) влияет на жизнь Космоса. Цель эволюции, развития — достижение все более совершенного духа через постоянную смену материальных форм.

Главной особенностью древнеиндийской гносеологии (учения о познании) является не изучение внешних (видимых) признаков предметов и явлений (что характерно для европейского типа познания), а изучение процессов, происходящих в сознании при соприкосновении с миром предметов и явлений. В этой связи индийская философия выделяет **три вида сознания**: 1 «пракрити» — материальное сознание; 2.«пуруша» — чистое сознание (первичная энергия, из которой возникли Вселенная и люди); 3.«майя» — сознание сновидения, мираж.

Индивидуальная **душа** в индийской культуре состоит из двух начал: 1.атмана и 2.манаса. **Атман** — частица Бога-Брахмы в человеческой душе. Атман первоначален, неизменен, вечен. **Манас** — душа человека, возникающая в процессе жизни. Манас постоянно эволюционирует, достигает высоких ступеней либо ухудшается в зависимости от поступков человека, его личного опыта, хода судьбы.

Также для индийской философии характерны учения о сансаре, ахимсе, мокше и карме. **Сансара** - учение о вечности и неуничтожимости души, которая проходит цепочку страданий в земной жизни. **Карма** — предопределенность человеческой жизни, судьбы. Цель кармы - провести человека через испытания для того, чтобы его душа совершенствовалась и добилась высшего нравственного развития - мокши. (Для достижения этой цели душа может пройти через десятки, сотни земных жизней.) **Мокша** — высшее нравственное совершенство, после достижения которого эволюция души (карма) прекращается. Наступление мокши (прекращение эволюционного развития души) — высшая цель любой души, которая может

быть достигнута в земной жизни. Души, достигшие мокши, освобождаются от цепи бесконечной жизни и становятся *Махатмами* — Великими Душами.

Ахимса - единство всех форм жизни на земле (следовательно, единение человека, животных и всей окружающей природы). Важнейший принцип ахимсы - непричинение вреда тому, что окружает (людям, животным, живой природе), неубиение.

Мировоззрение Вед, являющихся исходной точкой для древнеиндийской философии представляет собой крайний плюрализм: боги, люди, животные, растения, элементы, времена года, стороны света, жертвоприношения, качества, части тела, духовные способности и т. д. — все являются наделенными жизнью субстанциями, которые связаны друг с другом, взаимно проникают друг в друга и могут превращаться одна в другую, что достигается посредством магических действий. Число этих возможностей уменьшается, поскольку мы все больше и больше обнаруживаем их генетическое отношение друг к другу: каждый огонь есть проявление Бога огня, каждый глаз — проявление Бога солнца и т. д. Мир и его явления рассматриваются как совершенствование первичной сущности (пуруши). В философских трактатах Упанишад учение о всеобщем единстве находит свою действительную для всего позднейшего времени форму во взгляде, что в основе космоса лежит вечно сущее — Брахман, из которого развилось все существующее, и которое тождественно вечному внутреннему ядру индивида, Атману.

§ 4. Основные школы древнеиндийской философии.

Собственно философские школы зародились в Древней Индии в VI в. до н.э. Они разделились на две группы: 1.школы, признающие авторитет Вед и 2.школы, не признающие авторитет Вед.

Первая группа включает в себя шесть направлений (даршан): 1.йога (Йога (II в. до н., основоположник - Патанджали), 2. веданта (IV-II в.в. до н.э., основатель – Бадараян), 3.вайшешика (VI-V в.в. до н. э., основоположник – Канада), 4.ньяя (II в. до н. э., основоположник – Готама), 5. миманса (III – I в. до н.э., основоположники – Джаймини и Шабара), 6. санхья (VI в. до н. э., (основатель – Капила).

Оппозиционные Ведам философские системы: 1.буддизм (VII в.-VI в. до н.э.), 2. джайнизм (VI в. до н. э., основатель - Махавира), 3. чарвака-локаята.

Философией **йоги** в широком смысле можно назвать древнее учение о духовном самосовершенствовании человека, пришедшее от цивилизации ариев и развившуюся в известную сегодня форму в религиозно-философских школах древней и средневековой Индии. Йога - это одна из даршан, шести ортодоксальных (следующих духовной традиции Вед) философских школ Индии. Слово «йога» в переводе означает «сосредоточение». Йога (напряжение, глубокое размышление, созерцание) направлена на практическое психологическое обучение. Этические нормы йоги связаны с

формированием высоконравственной личности.

В системе йоги религиозная вера рассматривается как важнейший элемент теоретической мысли и условие практической деятельности. Цель и учения, и практики йоги – достижение единства с Единым Богом, Источником мироздания, слияние со Вселенной.

Теории и принципы йоги изложены в основополагающем труде этой школы, «Йога-сутре», и комментариях на этот труд. Об авторе «Йога-сутры», Патанджали, практически ничего не известно. В Индии он издревле считается великим учителем, йогом и философом, жившим во II в. до н.э. Однако сегодня большинство ученых сходятся на том, что по содержанию и терминологии «Йога-сутру» следует отнести ко II в.н.э.

Патанджали не был человеком, придумавшим учение йоги. Истоки изложенной им йоги мы находим еще в древнейшем памятнике мировой культуры – Ведах (~ II тыс. до н.э.), священных текстах Индии. Учение об основных элементах йогической практики – концентрации, созерцании, управлении сознанием и сам термин «йога» – присутствует в ранних упанишадах (~ VI – III вв. до н.э.), комментариях к Ведам. Особое место в протойоге занимают древние эпические произведения Индии: Рамаяна и Махабхарата (~ I тыс. до н.э.). В наибольшей степени здесь выделяется часть Махабхараты, которая называется Бхагавадгита. В ней присутствуют многие важные части учения йоги, нет лишь необходимой для философии систематизации и классификации категорий – основных философских понятий. Таким систематизатором и выступил Патанджали, обобщив и кратко сформулировав древнее духовное знание. Теория и практика «Йога-сутры» в полной мере выдержала испытание временем и заслужила право называться классической йогой.

Труд Патанджали, как и многие трактаты того времени в Индии, представляет собой совокупность коротких предложений (сутр). Для учеников они, возможно, служили, как бы памяткой для восстановления хода сложных устных рассуждений. Помимо изначального трактата Патанджали основные положения йоги изложены в комментариях к нему: «Йога-сутре» и наиболее авторитетном комментарии, принадлежащем философу Вьясе, «Йога-бхашья» (V в.н.э.).

Философия йоги может быть разделена на две части: 1.общая онтология и космология, которая практически совпадает с онтологией и космологией школы санкхья и 2. антропология и этика, учение о человеке и путях спасения его души от страданий.

Онтология йоги представляет собой дуализм. Йога признает две основополагающих категории, которые заключают в себе все бытие, все, что существует. Это Пуруша и Пракрिति – духовная и материальная субстанции.

Пракрिति (материя) – это все, что мы видим, слышим, осязаем или способны почувствовать каким-либо другим способом. Это все, что могут регистрировать самые совершенные приборы, от мельчайших частиц до объектов космического масштаба. В понятии Пракрिति заключена вся вселенная, все физические объекты и энергетические поля.

Под Пурушей понимается вечный Дух, духовное начало. Он трансцендентен Пракрити, то есть находится за пределами всей Природы. Пуруша – это высшая часть бытия. В Нем нет форм, характерных для Пракрити, поэтому его невозможно себе представить. Он обладает сознанием, тогда как материя бессознательна. Не стоит, однако отождествлять Пурушу с привычным для западного человека учением о Боге. Пуруша лишен каких-либо личностных атрибутов. Бог классической йоги – Ишвара – проявление Пуруши, но Он не творит мир и не управляет им. Кроме Него, в Духе существуют и другие боги, но Ишвара является высшим среди всех духовных существ. Он также обладает важнейшим для философии йоги свойством соединять и разъединять Пурушу и Пракрити.

До соединения Духа и материи, последняя находится в не проявленном состоянии. Это означает, что вселенной не существует, а три основных свойства или силы (гуны) Пракрити находятся в равновесии. Гуна саттва отвечает за принцип ясности, раджас – за принцип движения, активности, тамас – за принцип покоя, инертности. При соединении Духа и материи, Пуруша, как сознательное начало начинает в определенном смысле управлять Пракрити, вызывать в ней изменения. Гуны начинают взаимодействовать друг с другом во множестве комбинаций и, проходя определенные стадии, образуют объективный мир во всех его формах. При этом первым продуктом взаимодействия гун становится Буддхи-Махат. Это важное понятие философии йоги обозначает идеальную основу всей будущей вселенной. В ходе дальнейшей эволюции через ряд стадий образуются пять первоэлементов: эфир, воздух, огонь, вода, земля, из которых и состоят все объекты.

Взаимодействие гун – это непрерывное изменение, следствия которого мы наблюдаем в нашем постоянно меняющемся мире. Эти видоизменения обуславливают для нас ощущение времени. То есть, мы можем сказать, что секунда – это не маленький временной отрезок, а некоторое наблюдаемое нами изменение, например, переход стрелки часов в следующее положение. В соответствии с классической йогой, времени, как такового, не существует, есть лишь момент (сейчас) изменения. Любые изменения возможны в каком-то пространстве, поэтому для объективного мира характерна также категория пространства.

В отличие от Пракрити Пуруша не подвержен изменениям. Поэтому можно сказать, что он находится вне времени и пространства. Пурушу называют Зрителем, наблюдающим за разворачивающейся картиной изменения материи.

Теперь рассмотрим учение классической йоги о человеке. В антропологии йоги внутренний мир человека соответствует бытию внешнему. Человек рассматривается как микрокосмос, который по своей структуре идентичен внешнему для него макрокосмосу. Таким образом, человек – это также результат соединения Пуруши и Пракрити.

Буддхи-Махат – это стадия развития Пракрити и основа вселенной. В нем как этап эволюции материи образуется индивидуальное Буддхи, которое

является идеальной основой для психики человека. В дальнейшем формируются и остальные элементы микрокосмоса. Это органы восприятия – слух, зрение, осязание, вкус, обоняние; органы действия – руки, ноги, органы выделения и размножения, орган речи; орган разума – ум (манас). Итак, фактически все, что мы привыкли отождествлять с собой, со своим я – физическое тело, память, эмоции, интеллект, мысленные образы и т.д. – относится к материи и потенциально содержится в индивидуальном Буддхи.

Пуруша в человеке – это чистое сознание, его Дух, его истинное Я. Йога предполагает существование множества «маленьких частей» Пуруши, индивидуальных душ, которые проявляются через разные существа в Пракрити. Наше истинное Я вечно и неизменно. Оно сознательно и направляет все процессы в сфере Пракрити. Модель соединения Пуруши и Пракрити в человеке часто сравнивают с двумя заблудившимися в лесу людьми. Один из которых без ног (Пуруша), а другой слепой (Пракрити). Понятно, что, объединившись, они смогут начать выбираться из леса. Пуруша, взаимодействуя с Пракрити, наполняет индивидуальное буддхи человека, матрицу всех его психических явлений, способностью к самосознанию. Поэтому мы, не зная о Пуруше, осознаем себя в своей психической деятельности.

А теперь перейдем к теории освобождения, центральному учению о смысле существования человека. Освобождение – это разделение в человеке Духа и материи, Пуруши и Пракрити. Зачем нужно такое разделение? Дело в том, что человек в своем обычном состоянии не знает своего истинного Я и отождествляет себя в лучшем случае со своим индивидуальным буддхи. Но способность буддхи осознавать себя не больше чем иллюзия, ведь истинным сознанием обладает только Пуруша. Мы всегда говорим про себя: «Я иду, я чувствую, я думаю» и т.д., тем самым, ограничивая свое бытие рамками Пракрити. Как мы уже знаем любые проявления Пракрити – это лишь следствия взаимодействия гун. Они изменчивы и ни одна форма не является вечной. Мы же отождествляя себя со своей психикой, привязываемся к ее проявлениям и к формам объективного мира. От этой привязанности происходят все наши страдания. Привязанности рождают желания и ожидания по отношению к миру вокруг нас и к нам самим. Но мир изменяется – близкие нам люди стареют и умирают, совершаемые дела не приносят былого удовлетворения, отрицательные эмоции сменяют положительные, любые удовольствия всегда заканчиваются. Нам хочется постоянного чувства удовлетворения, но это не достижимо, и, как правило, чем больше удовольствие от чего-либо мы получаем, тем сильнее разочарование впоследствии. Философия йоги

Кроме того, стремление к формам Пракрити дает существование нашей карме. Карма – это причинно-следственная зависимость, порождаемая человеком и другими существами. Своим влечением к той или иной форме Пракрити мы обуславливаем то, какими мы будем в будущем. Например, если мы склонны быть добрыми и честными, то хотим быть оцененными в соответствии с этими добродетелями, что в свою очередь порождает наше

желание быть такими же и в будущем. Стремления оставляют, образно говоря отпечатки (васаны) в нашем индивидуальном буддхи. Каждое мгновение мы что-либо делаем, чувствуем, мыслим, добавляя все новые отпечатки. После физической смерти наша духовная сущность воплощается в другом теле (реинкарнация), а васаны сохраняются, определяя нашу будущую жизнь. Пока сохраняется наша приверженность формам Пракрити, в буддхи добавляются все новые отпечатки, что и обеспечивает следующие рождения. Таким образом, мы находимся в череде перерождений (колесе сансары), вечно страдая в изменчивом мире Пракрити.

Освобождение от страданий возможно, и стремление к нему – есть наивысшая из возможных целей существования. Через практику йоги и философские размышления человек постепенно, все лучше и лучше осознает свое высшее бытие, Пурушу, достигает полного духовного бесстрастия, перестает внутренне стремиться к чему-либо в материальном мире. Тогда его карма более не создается, и он приходит к обособленности Духа от материи, выходит из круга сансары и достигает абсолютного освобождения. Такой человек больше не будет рождаться, но он, возможно, еще будет продолжать жить в своей настоящей жизни, находясь в непрекращающемся осознании себя вечным и неподверженным изменениям Духом. Это состояние бога по своей сути равно Ишваре. Это бытие невозможно описать словами, но трудно представить бытие лучше того, в котором отсутствует даже сама потенциальная возможность страдания или какой-либо неудовлетворенности, и в то же время присутствует полное осознание.

В заключение следует отметить, что идеи йоги можно встретить во всех ортодоксальных индийских философских школах, а также в джайнизме, буддизме, сикхизме, даосизме не говоря уже многочисленных направлениях в самой йоге, выросших из своей классической формы.

Веданта — философская школа, непосредственно опирающаяся на Веды. В переводе это слово означает «завершение Вед». Веды рассматриваются в ней в качестве священного источника, подобно древнееврейской Библии в иудаизме или Новому Завету в христианстве. Веданта убеждена в высшем авторитете Вед, все содержание которых рассматривается как откровение (шрути), источник истинного знания. Веды существовали до начала мира и возникли из дыхания брахмана.

Основоположителем веданты считается Бадараяна. Однако, впоследствии возникло множество школ и толкований веданты. В истории развития веданты выделяют три стадии: 1) Упанишады, давшие умозрительное истолкование смысла Вед и наметившие основные понятия веданты (брахман и атман, пуруша, пракрити, майя и т. д.); для этой стадии характерно преобладание интуитивно-поэтических образов. 2) «Брахма-сутра», приписываемая Бадараяне (II-III вв.); на этой стадии были разработаны основные идеи веданты уже на уровне философских категорий (обоснование высшей реальности брахмана, его отношения к явленному миру и к индивидуальной душе) 3) Многочисленные комментарии к «Брахма-сутре» и последующая разработка проблем веданты. В этот период

формируются три основные направления веданты, различающиеся решением вопроса об отношении брахмана и атмана: адвайта-веданта Шанкары (последоват. монизм), ви-шишта-адвайта Рамануджи (ограниченный монизм), двайтаведанта Мадхвы (дуалистическая концепция).

Ввиду многообразия школ, объединяемых ведантой, мы рассмотрим основные идеи классической, первоначальной веданты, в основном разделяемые, хотя и по-разному, интерпретируемые в поздних направлениях веданты.

Веданта представляет собой систему абсолютного идеализма в его индийской версии. Основными категориям веданты являются Брахман, Атман, пуруша.

Брахман в веданте – это Бог, высшее духовное начало, в котором заключено все, в том числе и материя и из него рождается все мироздание. Брахман рассматривается как личностное начала – Атман, т.е. «Я». Т.о. духовное первоначало в веданте приобретает статус духовной личности. Брахман сотворил весь мир, который вечно пребывает в нем. Т.о. мы здесь видим идеализм с пантеистическим оттенком. Итак, центральным положением веданты является тождество Брахмана, Атмана и материальной Вселенной. Вселенная – это Брахман и Атман, Мировой Дух. Брахман есть единая вселенская субстанция и вся совокупность бытия.

Поскольку высшей реальностью обладает лишь Брахман, постольку материальный мир, созданный им и существующий в нем, является не подлинной, а иллюзорной реальностью, майей.

Учение веданты о человеке в основном связано с вопросами о природе его души и о путях спасения души.

В учении о душе человека в веданте нет единства. Сложилось два основных толкования. Согласно толкованию Мадхвы душа человека не тождественна Брахману. Согласно толкованию Шанкары душа человека и Брахман едины по своей природе. Общим для всех направлений веданты является учение о трех гунах, проявлениях души: гуна знания, гуна страсти и гуна невежества, которые направляют жизнь души в разные стороны, и постоянно борются друг с другом.

Учение об индивидуальной душе достаточно подробно проработано в веданте. Так, например, веданта различает четыре состояния индивидуальной психики: бодрствование, сон со сновидениями, глубокий сон, запредельное состояние. Реальность каждого из этих состояний превращается в иллюзию при последовательном переходе от одного состояния к другому.

В области антропологии веданта придерживается классических идей древнеиндийской культуры о переселении душ (сансаре), о карме (законе воздаяния, определяющем последующее переселение души в зависимости от качества ранее прожитой жизни).

Ключевой вопрос всей древнеиндийской культуры – спасения души путем выхода из круга сансары решается в веданте на путях постижения истины, познания сущности Брахмана-Атмана и осознания иллюзорности материального мира. Другими словами, выход из сансары заключается в

познании той истины, что внешний мир, окружающий человека, – это иллюзорный мир, а подлинной неизменной реальностью является Брахман. Главный путь к достижению этого истинного знания – соблюдение нравственных норм и медитация, которая означает интенсивное размышление над проблемами Вед. Знание освобождает душу. Отдельные души через познание или любовь к Богу — бхакти — автоматически достигают спасения, достигают единения с Богом, не сливаясь с ним.

Т.о. антропология веданты плавно переходит в своеобразную религиозно-нравственную гносеологию. Достижение истинного знания (видья) — знания брахмана (брахмавидья) предполагает ряд условий: осознание различий между вечным и невечным бытием; отказ от какого-либо материального воздаяния как в этой жизни, так и в будущей; обладание шестью «средствами» (спокойствие духа, умеренность, отрешённость, терпение, сосредоточенность, вера); стремление к освобождению. Полемизируя с буддизмом и его уравнительными, плюралистическими и нигилистическими тенденциями, веданта отстаивала идеи элитарности знания. В качестве адептов веданты признавались только принадлежащие к высшей касте брахманов.

Школа **санкхья** возникла в VI в. до н.э. Ее легендарным основателем считается мудрец Капила, но труды его не сохранились. Самым древним из сохранившихся трудов этой школы является работа Ишвара-Кришны «Санкхья карика». Основной целью данная школа считает познание реальности путем перечисления основных объектов и средств познания, которых в сумме она насчитывает двадцать пять. Слово санкхья переводится как исчисляющий, перечисляющий.

Философия санкхья представляет собой идеализм дуалистического типа. Она признает два первоначала: пракрити и пурушу. Практики – это активное, материальное, деятельное начало, которое можно назвать природой или материей. Практики состоит из Гун: 1.Саттва (гуна знания); 2.Раджас (гуна страсти); 3.Тамас (гуна невежества). Гуны – безличные духовные качества, порождаемые пракрити, составляющие три стороны, или три направления деятельности как мировой души, так и индивидуальной человеческой души.

Пуруша – это пассивное, бездеятельное, духовное начало, погруженное в самосозерцание. Он и само не действует и не подвергается воздействию. Какова же связь этих начал? Согласно принципам классического дуализма, они, с одной стороны, независимы друг от друга, а, с другой стороны, определенным образом все-таки взаимодействуют друг с другом. Санкхья образно описывает эту связь как союз слепого и хромого. Слепой (практики) несет на себе хромого (пурушу), а хромой указывает слепому дорогу. Мироздание появляется в результате этого странного союза. Пуруша своим влиянием на пракрити позволяет ему создать мир, но сама пуруша при этом остается в стороне, погруженная в самосозерцание.

Процесс образования мироздания в результате деятельности пракрити, стимулированной пурушей, описывается как «выявление» пуруши. Это

выявление носит многоступенчатый характер. На первой ступени выявления образуются: «махас» и «буддхи». Махас – это зародыш физического мира природы, а буддхи – это душа мира, или мировой ум.

На второй ступени выявления из буддхи появляется «аханкара» – делающий Я, некое самосознание мирового духа. Под действием гуны саттвы из аханкары образуются пять органов восприятия (зрение, слух, осязание, обоняние, вкус) и пять органов действия (рот, руки, ноги, орган выделения и орган деторождения), а также ум (манас). Под действием гуны тамас появляются пять тонких, не воспринимаемых чувствами сущностей первоэлементов (танматр). А затем из этих сущностей появляются уже материальные первоэлементы (бхуты): земля, вода, воздух, огонь и эфир.

Столь замудренная система выявления пуруши позволяет в итоге санкхья насчитать 25 категорий, которые описывают все мироздание.

По проблеме человека санкхья предлагает концепцию подлинного Я. Подлинное Я – это духовная личность человека, которая практически тождественна духовному началу пуруше. Это подлинное Я находится вне времени и пространства, и даже вне нашего ума. Оно не страдает, оно вечно, бессмертно и наслаждается самосозерцанием. Познание этого подлинного Я является путем к освобождению души, мокше. Причем, по мнению, санкхья оно достижимо при жизни человека. Если же человек не откроет в себе подлинное Я, он обречен на страдания, причина которых в ложном отождествлении Я с телом, чувствами и умом.

Классическая первоначалья санкхья впоследствии разделилась на два направления: теистическую, или идеалистическую, которая отдавала приоритет духовному началу – пуруше, и материалистическую, которая отдавала предпочтение пракрити, материальному началу.

Вайшешика — древнеиндийская материалистическая школа. Она возникла в VI-V вв. до н.э. Основателем школы является Улука. Название школы произошло от слова «вишеша» — особенность. При объяснении действительности для вайшешики первоначальное значение имела категория особенности субстанций, атомов, душ. Это первая школа атомизма. Согласно ей мир состоит из вечных, неделимых атомов, которые образуют пять материальных субстанций: вода, земля, свет, воздух, эфир. Однако движущей силой его развития является бог, который действует в соответствии с законом кармы. Одно из наиболее известных произведений этой школы – «Вайшешика-сутры» (ок. I в. н.э.), приписываемые легендарному мудрецу по прозвищу Канада («поедатель зерен/атомов»).

Систематическое изложение, которое в дальнейшем стало считаться классической доктриной вайшешики, принадлежит Прашастападе (ок. VI в.), автору «Падартха-дхарма-санграхи» («Собрание характеристик категорий»). С самого раннего периода своего развития вайшешика была близка системе ньяя, с которой в дальнейшем образовала синкретическую школу ньяя-вайшешика.

Все, что есть во вселенной, вайшешики «исчисляют» шестью категориями: субстанция (дравья), качество (гуна), движение (карма), общее

(саманья), особенное (вишеша) и присущность (самавая). Позднее к ним добавляется и седьмая – небытие (абхава). Категории реально существуют, познаваемы и именуемы (вайшешика придерживалась принципа соответствия между языком и реальностью, и очень часто слова в ней служат знаками, из которых выводится существование вещей). В каждой из категорий (за исключением присущности) можно различить два уровня: первичный, или уровень причин, познаваемых разумом или особым йогическим прозрением, но не воспринимаемых органами чувств, и вторичный, или уровень следствий, – производный от них воспринимаемый мир. Все, что мы находим на втором уровне, объясняется в терминах конфигурации первопринципов, однако от этого воспринимаемый мир не становится, в представлении вайшешиков, менее реальным.

В рамках категории субстанции – видимая вселенная образуется комбинацией четырех типов вечных атомов (земли, воды, огня и ветра) и всепроникающих субстанций акаши, направления-места, времени, Атмана и манаса; в категории качества – качества сложных вещей – соединением качеств вечных субстанций; в категории движения, видимое движение – дискретными актами соединения и разъединения движущегося предмета с пространственными точками. В категориях саманья-вишеша («общее-особенное») первый уровень конституируется, с одной стороны, универсалией бытия (сатта), воплощающей континуальность всего существующего на основе самого факта существования, с другой – «атомами различия» – «конечными различителями» (антья-вишеша), второй же представлен универсалиями «среднего звена», которые, согласно вайшешике, воспринимаются вместе с вещами, напр., «субстанциальностью», «земляностью», «горшечностью». Если остановиться на этих категориях, то все существование окажется разделенным на пять никак не связанных друг с другом модальностей. Однако на практике (а вайшешика стремилась не противоречить эмпирическому опыту) люди имеют дело не с субстратами, качествами и движениями, взятыми отдельно друг от друга, а с реальными вещами, целостностями. Чтобы объяснить, почему составляющие мироздания, принадлежащие разным модусам бытия, могут соединяться в единое целое в объектах опыта, вайшешика вводит категорию присущности (самавая), устанавливающую фундаментальную связь между субстанциями и качествами, субстанциями и движениями, вечными вещами и «конечными различителями», а также причиной и следствием, целым и его частями и т.д.

В противовес буддийской концепции нереальности целого, вайшешика с помощью присущности объясняет инаковость целого по отношению к сумме его частей. С этим связано и несколько других нововведений вайшешики. Утверждая, что ткань является иной вещью, чем нити, сторонники вайшешики вынуждены признать, что качества ткани также отличаются от качеств нити. Если, напр., нити – разных цветов, то цвет ткани будет не суммой этих цветов, а особой разновидностью цвета, читра («пестрый»).

Для сторонников вайшешики объяснить какое бы то ни было явление

означало найти составляющие его «атомы». Помимо атомов материальных стихий, в своем анализе разных процессов они выделяли «атомы» пространства (пространственные точки – прадеша), времени (моменты – кшана), движения – соединение и разъединение движущегося тела с точками пространства. Поскольку основной действующий орган психики – манас – тоже представляет собой атом, это накладывает отпечаток на всю психическую жизнь индивида, которая описывается вайшешиками как последовательность атомарных актов. Однако не следует думать, что атомизм вайшешики подобен буддийской теории абсолютно дискретных элементов – дхарм. В противоположность дхармам атомы материальных стихий и манас вайшешики неизменны и самотождественны в пространстве и времени, которые, хоть и могут в практических целях делиться на точки и мгновения, в действительности представляют собой неизменные субстанции (см. Пространство в индийской философии, Время в индийской философии).

Особенность онтологии вайшешики состоит не столько в плюрализме первичных субстанций (неисчислимы атомы, акаша, пространство, время и т.д.), сколько в их бесконечном разнообразии (вишеша – отсюда и название школы). Оно столь велико, что даже два атома одного класса не похожи друг на друга. Причина же столь фундаментального разнообразия отнюдь не в индивидуальной природе первопринципов, а в особых сущностях, которые вайшешики называют «конечными различителями». Точно так же и сходство вещей на 2-м уровне обязано чему-то иному, чем они сами. Здесь мы подходим к вайшешиковской концепции универсалий (саманья), которая в индивидуальных вещах определяет субстрат общих понятий. Так, напр., корова является коровой лишь потому, что в ней присутствует универсалия «коровности». Это фундаментальная установка вайшешики на поиск источника самодостаточности и целостности вещей и явлений вне их самих (маханицизм) нашла отражение и в теории познания, которая требует верификации одного акта познания с помощью другого (паратах-праманья).

В отличие от школ веданты, сознание в вайшешике является не сущностью Атмана, а лишь его временным (на период воплощения) атрибутом. Лишившись тела, Атман становится бессознательным. Концепция освобождения индивидуальных атманов от сансары (оно понималось исключительно как избавление от страданий) вайшешики напоминала буддийскую нирвану и вряд ли могла служить сколько-нибудь привлекательным религиозным идеалом (не случайно «освобожденный» Атман вайшешики ее оппоненты уподобляли куску камня).

Главной целью человека согласно вайшешике является традиционное для Древней Индии достижение избавления от страданий через истинное познание. Вайшешика видела освобождение человека в отделении души от всего материального и превращении её в орган мышления.

Ньяя — одна из основных теистических школ древнеиндийской философии. Система ньяйи была заложена мудрецом по имени Готама, проживавшим не позднее первого века нашей эры. Его основное произведение «Ньяя-сутра» стало определяющим в развитии философской

системы ньяйи. Дословно понятие «ньяя» означает «рассуждение», «правило» или «логика». Ключевыми вопросами системы ньяйи стали вопросы теории познания и логики. Примечательно, что большинство школ философии в Древней Индии, принимавших логику в качестве достоверного источника знаний о внешнем мире, использовали именно логику, разработанную в системе ньяйи.

Ньяя — реалистическая философия. Это означает, что найяики признают существование объектов внешнего мира независимо от познания и отношения к познанию.

В системе ньяйи основной целью в жизни человека является полное избавление от каких бы то ни было страданий. Решение видится представителям школы в познании реальности через освобождение человеческого «я» от привязанности к вещам и собственному телу. И для того, чтобы быть уверенным в достоверности полученных представлений о реальности, необходимо изначально проанализировать все методы познания реальности и определить, какие из них наиболее адекватны.

Последователи системы ньяйи выделяют два вида познания: 1. достоверное включает в себя восприятие, логический вывод, свидетельство и сравнение; 2. к недостоверным видам познания относятся память, ошибка, сомнение, гипотетический аргумент.

Помимо этого в философии ньяйи подробно изучены этапы познавательного процесса, такие как цель, дискуссия ради поиска истины, нечестные уловки в споре и т.д.

Система ньяйи признает существование Бога. В этой философской школе он понимается как первоисточник происхождения, поддержания и разрушения мира. Мир был создан Богом для благополучия всех живых существ. Бог создал мир из пространства, времени, вечных атомов, умов душ и эфира. Существа наделены свободой воли и сами могут выбирать, как им поступать, однако, под руководством Бога все они, так или иначе, познают реальность и себя в ней и, тем самым, освободятся от страданий.

Философы этой школы вывели доказательства существования Бога. Первым из них было то обстоятельство, что все сложные объекты нашего мира (моря, реки, горы и т.д.), образованные благодаря определенной комбинации атомов, должны иметь под собой какую-либо причину, так как человек такого создать не может. Второе доказательство основано на проблеме различия человеческих судеб. В мире, созданном Богом, хорошие поступки ведут к хорошим последствиям, плохие же поступки — к неприятностям. В третьем доказательстве бытия Бога найяики опираются на авторитет древних Вед.

Ньяя является одним из фундаментальных предметов в системе традиционного индийского образования, наряду с грамматикой. Без освоения системы ньяйи невозможно изучение древнеиндийских философских текстов.

Миманса — ведическая школа, сделавшая логику религиозной мысли предметом своего изучения. Слово миманса переводится как «разъяснение,

размышление, исследование» ведийского текста о жертвоприношениях. Главными категориями эта школа полагает дхарму (нравственный долг) и мокшу (состояние святости). Миманса ставит вопрос: как следовать дхарме на пути к мокше. И пытается дать на него ответ. Основополагающий текст для школы мимансы — «Пурва-миманса-сутра» написан Джаймини (приблизительно в III—I веке до н. э.). Главный комментарий был составлен Шабарой приблизительно в V или VI веке н. э. Школа достигает апогея в философских трудах Кумарила-бхатты и Прабхакары (приблизительно 700 г. н. э.). И Кумарила-бхатта, и Прабхакара (наряду с Мурари, работа которого на данный момент утеряна) создали обширные комментарии к «Миманса сутра бхашьям» авторства Шабары.

Центральное место в философии мимансы занимает учение о Ведах, которые рассматриваются как непогрешимое свидетельство о дхарме в силу своего «неавторского» характера: священный текст никогда никем не был создан; он существовал всегда и потому не содержит никаких ошибочных положений: ошибка, т.е. субъективное искажение действительности, предполагает присутствие субъекта — человека или божества.

Культ Вед в свою очередь основывался на культе самого языка, на котором звучало сакральное слово, — санскрита и на представлении о нем не как об одном из многих языков, но как о единственном «истинном» языке. Этот язык также рассматривается как вечный; в учении мимансы важное место занимает тезис об отсутствии «соединителя», человека или божества, давшего названия всему многообразию явлений. Вместе с тем в роли таких «соединителей» выступают все родители, которые учат своих детей говорить.

Основная задача мимансы — исследование дхармы, понимаемой в первую очередь как совокупность ритуальных обязанностей. С точки зрения мимансы дхарма представляет собой соединение артхи (пользы) и чоданы, т.е. «команды», руководства к действию, под которым подразумеваются ведийские предписания. Если свою выгоду человек может распознать самостоятельно, то для понимания ритуального долга ему требуется руководство. Таким руководством могут быть только Веда. Источником сведений о дхарме не может стать обыденное знание — пратьякша. Последняя рассматривается в мимансе как контакт индрий (органов чувств) и предмета. Если для познания окружающей действительности, т.е. того, что существует в момент познания, пратьякша вполне пригодна, то в качестве свидетельства о должном — о том, что еще только предстоит совершить, она неприемлема.

Праманой, или источником знания о дхарме, приверженцы мимансы считали ведийское слово — шабду. Предписания Вед, состоящие из слов, мимансаки рассматривали как абсолютно непогрешимые: ведь по отношению к предписанию не может быть даже поставлен вопрос о достоверности, т.к. его смысл — не в описании наличных фактов, а в призыве к действию. Кроме того, согласно учению мимансы, связь слова с обозначаемым им предметом (артха) не представляет собой результат договора между людьми, но является врожденной (аутпаттика).

В трактовке ритуальных действий, составляющих дхарму, приверженцы мимансы отличались радикализмом. Смысл жертвоприношения они видели не в обращении к богам; реальность последних в качестве самостоятельных существ мимансаки отрицали. Признание ведийских божеств лишь как слов, содержащихся в священном тексте, и представление о цели обряда как об особой силе, возникающей у человека в результате самого ритуального действия, без всякого воздействия извне, были истолкованы некоторыми исследователями как своеобразный атеизм.

Согласно учению мимансы исполнение дхармы, которая сводилась к ритуалам жертвоприношений ведет к мокше, освобождению от перерождений.

Буддизм возник в VII-VI в.в. до н.э. Реальным основоположником буддизма является царевич Гаутама Шакьямуни (563-483 гг. до н.э.) Свое имя «Будда» (просветленный) он получил в 528 г. до н.э., когда открыл главные, великие истины буддизма, т.е. достиг высшего знания и просветления. Главной священной книгой буддизма является «Трипитаки» (три корзины мудрости). «Трипитаки» состоят из трех частей:

1. Виная-питака. Тексты, составляющие эту книгу, представляют собой 227 правил, по которым жила община монахов во времена Будды. Соблюдение этих правил является чем-то вроде первой ступени на пути к просветлению, непременным атрибутом буддизма. Отказ от привычного уклада и принятие нового, ломающего представления о том, какой должна быть жизнь;

2. Суттана-питака. Писание, содержащее самую суть учения Будды. Проповеди, поучения и прочее. Шакьямуни не декларировал строгих постулатов. Обычно он отвечал человеку так, чтобы тот извлек из его слов ответ, правильный именно для него, для его уровня развития. Эта особенность учения Будды отразилась в текстах, составивших «вторую корзину». Помимо этих сутр (то есть, трактатов) здесь содержатся свидетельства о последних годах жизни Шакьямуни;

3. Абхидхамма-питака. Книга (на самом деле она включает в себя не один том), постижение которой возможно только после первых двух. Все, что до сего момента должно было восприняться на веру, теперь объясняется подробным образом. Третья ступень просветления подразумевает философский анализ всех предшествующих текстов. Здесь также присутствуют рассказы о предыдущих земных воплощениях Шакьямуни.

Составить впечатление об объеме канонической Трипитаки довольно сложно. В различных изданиях на разных языках она занимает от 55 до 220 томов. Это – поистине грандиозное писание. В I в. до н.э. был составлен канонический текст «Трипитака» - «Палийский канон».

Характерная особенность буддизма – его этико-практическая направленность, а центральный вопрос – бытие личности. В основе буддизма – «четыре благородные истины», открытые Буддой:

1. существование человека от рождения до смерти неразрывно связано

со страданием;

2. существует причина страдания, которой является жажда (стремление к жизни), ведущая через радости и страсти к перерождению;

3. существует освобождение от страдания;

4. существует путь, ведущий к освобождению от страданий, который отвергает как жизнь, посвященную только чувственным наслаждениям, так и путь аскезы и самоистязания. (т.н. «восьмеричный путь спасения»).

Восьмеричный путь спасения состоит из следующих шагов: 1. правильные воззрения, 2. правильное устремление, 3. правильная речь, 4. правильные действия, 5. правильные средства к жизни (правильная жизнь), 6. правильное усилие, 7. правильное осознание, 8. правильное сосредоточение.

Правильные воззрения означают познание и принятие философии и мировоззрения буддизма, в особенности его четырех благородных истин. В «Трипитаках» так объясняется сущность правильных воззрений: «Знание о том, что это – страдание, знание о том, что это – источник страдания, знание о том, что это – прекращение страдания, знание о том, что это путь к прекращению страдания: это, монахи, называется правильными воззрениями».

Правильное устремление состоит в том, чтобы постоянно устремляться к тому, чтобы избавиться от неблагих аморальных качеств. В «Палийском каноне» это объясняется так: «И что такое правильное устремление? Устремление к отречению, устремление к освобождению от недоброжелательности, устремление к не причинению вреда: это называется правильным устремлением». В общем, речь здесь идет об отречении от мирских вещей и посвящении себя духовному пути. Правильное устремление предполагает также доброжелательность; приверженность к не совершению насилия по отношению к другим живым существам.

Правильная речь – воздержание от лжи, клеветы, грубых слов и пустых разговоров. Так и сказано в «Палийском каноне»: «И что такое воздержание от лжи, воздержание от речей, сеющих распри, воздержание от грубых слов, воздержание от пустословия? Это, монахи, называется правильной речью».

Правильные действия (правильное поведение) предполагают воздержание от грехов, соблюдение нравственного кодекса буддизма. Вот что сказано об этом в «Каноне»: «И что такое правильные действия? И что такое, монахи, правильные действия? Воздержание от убийства, воздержание от воровства, воздержание от прелюбодеяния: это, монахи, называется правильными действиями».

Правильные средства к жизни (правильный образ жизни) означают запрет заниматься делами, которые прямо или косвенно ведут к нанесению вреда другим живым существам. В Каноне объясняется это так: «И что такое правильные средства к жизни? Когда ученик Благородных оставляет бесчестные средства к жизни и ведёт жизнь за счёт правильных средств к жизни: это, монахи, называется правильным образом жизни». Есть пять видов деятельности, которыми не стоит заниматься: 1. Дела, так или иначе

связанные с изготовлением и продажей оружия, а также инструментов для убийств. 2. Дела, связанные с торговлей живыми существами – работорговля, проституция. 3. Дела, связанные с производством мяса, поскольку для получения мяса требуется убийство существ. 4. Дела, связанные с одурманивающими веществами – производство и торговля спиртным, наркотиками. 5. Дела, связанные с ядами – изготовление или торговля ядами, которые предназначены для убийства.

Правильное усилие подразумевает устойчивое усилие для того, чтобы отбросить все пагубные и вредные мысли, слова, поступки. Вместе с этим усилия прилагаются к тому, чтобы возникали благотворные и хорошие мысли, слова и поступки по отношению как к самому себе, так и к окружающим, причём так, чтобы это не вызывало трудностей и утомительности. В Каноне этот фактор объясняется следующим образом: «И что такое, монахи, правильное усилие?»

1. Вот монах порождает желание, старание, задействует усилие, поддерживает намерение к тому, чтобы не появились неблагие, неумелые качества, которые ещё не возникли.

2. Он порождает желание, старание, задействует усилие, поддерживает намерение к тому, чтобы отбросить неблагие, неумелые качества, которые уже возникли.

3. Он порождает желание, старание, задействует усилие, поддерживает намерение к тому, чтобы появились умелые качества, которые ещё не возникли.

4. Он порождает желание, старание, задействует усилие, поддерживает намерение к поддержанию, к увеличению, к полноте, к развитию и совершенствованию умелых качеств, которые уже возникли: это, монахи, называется правильным усилием».

Итак, правильное усилие должно: 1. Предотвращать появление негативных состояний ума; 2. Устранять возникшие негативные состояния ума; 3. Возвращать положительные состояния ума; 4. Поддерживать имеющиеся положительные состояния ума.

Правильное осознание также переводится как «правильное памятование», «правильная внимательность», «правильное внимание». Следует быть постоянно бдительным к тому, что происходит с телом и умом. Нужно быть внимательным, осмотрительным, стараться не говорить и не действовать, исходя из забывчивости и невнимательности. В Каноне это объяснено так: «И что такое, монахи, правильная осознанность?»

1. Вот монах пребывает в осознанности к телу, внутренне и внешне – бдительный, осознанный и внимательный – отбрасывая жажду и беспокойство к миру.

2. Он пребывает в осознанности к чувствам, внутренне и внешне – бдительный, осознанный и внимательный – отбрасывая жажду и беспокойство к миру.

3. Он пребывает в осознанности к уму, внутренне и внешне – бдительный, осознанный и внимательный – отбрасывая жажду и

беспокойство к миру.

4. Он пребывает в осознанности к качествам ума, внутренне и внешне – бдительный, осознанный и внимательный – отбрасывая жажду и беспокойство к миру. Это, монахи, называется правильной осознанностью».

Правильное сосредоточение (самма-самадхи) – это медитативная практика сосредоточения (самадхи). Человек настраивает ум на один единственный объект или феномен, пока не достигает полного сосредоточения и состояния медитативной поглощённости – джханы. Есть несколько техник достижения такого состояния. Самой известной считается внимательность к дыханию (анапанасати). Самадхи должно подавить пять помех (ниваран), чтобы ум вошёл в состояние джханы. Джхана является мощным инструментом для прямого познания истинной природы феноменов и развития высшей мудрости, которая сможет уничтожить корни загрязнений ума, и, таким образом, привести к самопробуждению.

Правильное сосредоточение включает в себя четыре ступени: 1.сосредоточение чистого, незамутненного посторонними мыслями и переживаниями ума на осмыслении и истолковании истин буддизма, 2.вера в истины буддизма, приносящая душевное спокойствие и радость, 3.освобождение от радости и от ощущения собственной телесности, 4.достижение полной невозмутимости и безразличия ко всему. Согласно Канону, правильное сосредоточение зависит от развития предшествующих факторов восьмеричного пути: «И что такое, монахи, правильное сосредоточение с его поддержкой и требуемыми условиями? Единение ума, наделённого семью факторами – правильными взглядами, правильным намерением, правильной речью, правильными действиями, правильным образом жизни, правильным усилием, правильной внимательностью – называется благородным правильным сосредоточением с его поддержкой и требуемыми условиями».

Человек, прошедший весь восьмеричный путь спасения достигает нирваны. **Нирвана** – это буддийская версия спасения души. Термин «нирвана» происходит от слова задувать, тушить огонь. Означает исчезновение, прекращение существования, конец, блаженство, вечный покой. Нирвана по своей сути близка к понятию мокша как избавления от круга перерождений (сансары). В отличие от мокши, нирвана может быть достигнута еще при жизни человека. Буддизм не может достаточно четко описать сущность нирваны. В общем, в понятии нирваны можно выделить следующие значения: 1.свобода от желаний, страданий и привязанностей (отсутствие их влияния на события жизни); 2.освобождение от страдания, от круга рождений (сансары); 3.состояние сознания, в котором элементы потока сознания (дхармы) пребывают в покое; 4.высшая цель устремлений верующих в буддизме, буддийская версия спасения души.

Важнейшая концепция буддизма – концепция терпимости (толерантности) и относительности, согласно которой дело заключается в непричинении вреда окружающим. Это и есть главный принцип поведения личности, в основе которого лежит чувство доброты и совершенной

удовлетворенности. В буддизме устанавливается практика медитации – углубленной психической сосредоточенности и отрешенности от внешних объектов и внутренних переживаний. Ее цель – просветление, или состояние нирваны.

В системе буддизма определяющим является принцип абсолютной автономии личности, ее независимости от среды. Все связи человека с реальным миром, в том числе и социальным, буддизм рассматривает как отрицательные и вредные для человека.

Очень важным является также гуманистический принцип равенства всех людей на пути спасения, которого достичь может каждый человек. Нет низших или высших категорий людей. В кастовом обществе Древней Индии эта идея была нетрадиционной.

Джайнизм возник в VI в. до н.э. на почве несогласия с социальной дифференциацией, освященной Ведами. Джайнизм – это «школа мудрецов». Свое название эта философская школа получила от имени одного из них Вардхамана, по прозвищу Победитель, т.е. Джина. Джайнисты ведут свое происхождение от мифических 24 мудрецов, последними из которых были Паршва и Махавира (которые, в отличие от своих предшественников известны как реальные люди). Так, Махавира является основателем религиозной общины, куда принимались и мужчины и женщины. Члены общины делились на монахов (аскетов) и мирян. На них возлагалось четыре обета: 1.ахимса – невреждение, 2.сахья – правдивость, 3.астейя – неворовство, 4.апариграха – непривязанность, отрешенность. На монахов возлагались дополнительные обеты: обет целомудрия (брахмачарья), жесткое ограничение в пище. Они жили нагими в лесах.

Священной книгой джайнизма является приписываемый Махавире канон из 14 книг «Сиддханта». Философия джайнизма включает в себя онтологию, космологию, гносеологию, этику и историю. Онтология джайнизма представляет собой версию дуализма. Джайнизм выделяет два начала: джива (живое) и аджива (неживое) Джива вечна и непреходяща, но она распадается на множество облеченных в разные материальные оболочки душ. Т.о. живое тождественно одушевленному. Джайнизм населяет различными типами душ все материальные предметы: от материальных стихий до растений, животных и человека. Джайнизм также разделяет учение о переселении душ (сансаре). Аджива включает в себя материю, состоящую из атомов, пространство, время и движение, четыре материальные стихии: воздух, вода, земля, огонь.

Соединение дживы и адживы рассматривается как карма (закон перерождений или судьба), а освобождение от перерождений (мокша) рассматривается как полное и окончательное разъединение дживы и адживы.

Космология джайнизма рисует нам картину нескольких миров. В высших мирах обитают боги, а в самом высшем мире – джины, т.е. люди (точнее их души), достигшие мокши. Средний мир – это Земля, т.е. реальный мир. Низшие миры населены демонами, которые мучают грешников.

Теория познания джайнизма различает два вида познания: «шрути» -

высшее, сверхчувственное знание и «мати» - чувственно-логическое познание. Шрути включает в себя чувственное восприятие предметов, память и логический вывод или рассуждение. Это низший вид познания. Шрути как высший вид познания состоит в непосредственном соединении познающей души с предметом познания без помощи чувств и ума. Шрути включает в себя три ступени познания. На первой ступени душа воспринимает как отдаленные, так и мелкие предметы. На второй ступени душа, преодолевшая зависть и ненависть к людям, познает настоящие и прошлые мысли людей, читает чужие мысли. На третьей ступени, доступной лишь джинам, достигается абсолютное знание.

Центральное место в системе джайнизма занимает этическое учение, которое предлагает программу достижения мокши, т.е. выхода из круга сансары и превращения в джина, т.е. душу освобожденную от тела и всякой связи с материей. Эта программа состоит из трех основных пунктов (трех «жемчужин»): 1. правильное поведение, 2. правильное познание, 3. правильная вера.

Правильная вера состоит в признании учения джайнизма и безусловного авторитета его основоположников-мудрецов. Правильное познание уже описано нами как «шрути». Правильное поведение включает в себя выше описанные нами пять обетов джайнистской общины, а также описание некоего идеала джайниста в виде списка качеств, которыми он должен обладать: прощение, смирение, воздержание, жертвенность, строгость к себе, невозмутимость, непривязанность к внешнему миру и т.д. в подобном духе. Т.о. мы видим типичный пример этики аскетизма, самоограничения и отдаления от реального мира.

Конечной целью джайнизма является освобождение от разного рода телесной зависимости. Человек должен быть развит духовно. Если его душа тождественна телу, то он не может быть свободным и нравственным. По своей изначальной природе душа человека совершенна и возможности ее безграничны. Но если душа скована телом, то она находится в зависимости от собственных страстей.

Историю человечества джайнисты делят на три эры: прошлую, настоящую и будущую. В каждой из них имеются 24 праведника (тиртханкары). В каждой эре люди проходят одинаковый путь от счастья к несчастью и затем снова к счастью.

Школа чарвака, возникшая в VI-V вв. до н.э., является единственной последовательно материалистической философией Древней Индии. «Чарвака» переводится как «жевуны». Это название дали данной школе за то, что она проповедовала принцип материальных телесных наслаждений. У нее есть и другое название «локаята»- в переводе означает «точка зрения обычных людей», т.е. что-то вроде философии здравого смысла. Все оригинальные произведения этой школы не сохранились. Об идеях этой школы можно судить лишь по фрагментам и критическим комментариям, встречающимся в текстах представителей других идеалистических философских школ. Основателем школы считается Брихаспати.

Последовательного материализма придерживались чарваки по всем философским проблемам. В онтологии они развивали учения о четырех материальных первоначалах (вода, земля, огонь, воздух), из сочетания которых состоят все вещи. Этим началам внутренне присуще самодвижение. Чарваки отвергали существование богов и признавали единственной реальностью материальный мир.

В теории познания они придерживались материалистического сенсуализма, согласно которому мы ощущаем внешний через органы чувств, и наши ощущения — единственно истинны. Они отрицали сверхъестественное знание, а также религиозную веру и авторитеты.

Человек в понимании школы чарваки, как и любой материальный предмет состоит из четырех стихий, а сознание — функция человеческого тела. Естественно, что они отвергали бессмертие души.

Этическая программа чарваков сводилась к гедонизму, который видел счастье и смысл жизни в материальных, чувственных, телесных наслаждениях.

Гедонизм чарваков резко противоречил традиционным для древнеиндийской духовной культуры ценностям воздержания, аскетизма, умерщвления плоти. Критики чарваков обвиняли их в том, что их теория утверждает эгоизм и проповедует земные человеческие желания, отрицая нравственные ценности.

Важное место в философии чарваков занимала критика идеалистических философских систем, а также религии и религиозных текстов, особенно критика «Вед». Они утверждали, что Веда лживы и противоречивы, а толкователи Вед — это мошенники, обманывающие доверчивых простаков. Чарваки высмеивали нелепость религиозных обрядов и жертвоприношений.

Чарваки отрицали также фундаментальные категории древнеиндийской религии и философии, а именно, концепцию Брахмана, Атмана, Сансары и Кармы.

Контрольные вопросы

1. Охарактеризуйте особенности древнеиндийской философии
2. Охарактеризуйте особенности древнекитайской философии
3. Каковы основные этапы развития древнекитайской философии
4. Каковы основные этапы развития древнеиндийской философии
5. Основные школы древнекитайской философии
6. Основные школы древнеиндийской философии
7. Историческое значение древнеиндийской философии
8. Историческое значение древнекитайской философии

Глава 3 АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

«Человек как мыслящий есть мера всех вещей. Если ты мыслишь – ты свободен!»

СОКРАТ

§ 1. Специфика и периодизация Античной философии.

Под античной философией имеются в виду направления, школы и учения, развивавшиеся в древнегреческом и древнеримском обществах. Древнегреческие философы, в зависимости оттого, что они проповедовали, образовали множество течений, а совокупность этих философских учений, развивавшихся в древнегреческом и древнеримском рабовладельческих обществах, составила античную философию. Античная философия - единое и своеобразное явление в развитии философского сознания человечества.

Античная (древняя) философия, то есть философия древних греков и древних римлян, зародилась в VII в. до н.э. в Греции и продлилась до VI в.н.э. В это тысячелетие сформировались два основных направления в европейской философии - материализм и идеализм, возникла диалектика, были поставлены в зародыше (а то и в довольно развитом виде) все основные вопросы философии; творили десятки мыслителей, имена которых на слуху даже у тех, кто специально философию не изучал, - Пифагор, Гераклит, Сократ, Демокрит, Платон, Аристотель, Эпикур, Лукреций Кар, Марк Аврелий, Цицерон, Сенека, Филон.

Античную философию, которая была целостным явлением в истории философии, можно разделить на ряд периодов. Первый период античной философии - период ее зарождения из мифологического мировоззрения - относится к VII в. до н.э. К этому периоду относятся первые философские антимифологические учения, которые еще полны мифологических образов и имен. Создателями этих учений были философы Милетской школы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), зачинатель школы элеатов Ксенофан, Пифагор, Гераклит и его современник, и философский антипод Парменид - главный представитель школы элеатов.

Второй период в истории античной философии - период ее зрелости - является главным и наиболее сложным. Сюда относятся учения великих натурфилософов - Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Демокрита, а также пифагорейца Филолая; движение софистов, впервые обратившихся к этико-социальной тематике; и Сократа, во взглядах которого зарождается проблема философской методологии. В IV в. до н.э. Платон вводит в философию понятие «идея» именно как «идеальное». Сюда относится начало деятельности так называемых сократических школ (киников, киренаиков и др.). Учение Аристотеля завершает этот период.

После Аристотеля античная философия утратила свой творческий характер. Древнегреческая культура начинает расти вширь. Третий период в

истории античной философии есть эпоха распространения греческой культуры, как на Восток, так и на Запад - на Рим. Этот период охватывает III - I вв. до н.э. В эти столетия продолжают функционировать как старые философские школы Платона и Аристотеля, так и новые. Это школы Эпикура, Зенона. Их учения проникают в Римскую республику, порождая римский эпикуреизм (Лукреций Кар), скептицизм и стоицизм (Сенека, Марк Аврелий).

Последний период в истории античной философии - философия Римской империи - проходит под влиянием сначала стоицизма, а затем неоплатонизма и возникших христианских идей, философской опорой которой был тот же неоплатонизм. Разгон императором Юстинианом в 529 г. философских школ в Афинах и, прежде всего Академии Платона знаменует конец античной философии.

Древнегреческая философия возникла не в самой Греции, не на Балканском полуострове, а на восточной окраине греческого мира - в городах западного побережья Малой Азии, основанных греками. Философия, развивавшаяся в Древней Греции, отражала своеобразие общественной системы, в которой она возникла. Она выросла из мифов, главным образом из повествований о происхождении и творении мира, в которых широко используются антропо- и зооморфные образы без какой-либо четкой рациональной мотивировки. По мере усиления рациональных мотивировок из мифологии стала выплывать философия. Она возникла и развивалась в тесной связи с зачатками конкретных знаний о природе. Первые древнегреческие философы были одновременно и естествоиспытателями. Они делали попытки научно объяснить происхождение Земли, Солнца, звезд, животных, растений и человека. Ими были высказаны интересные идеи о движении, величине и форме небесных тел, о причине солнечных затмений, о количестве дней в году и т.д.

Греческая философия была преемницей всего лучшего, что создали народы Древнего Востока в области духовной культуры. На формирование философии в Древней Греции оказала влияние тесная связь с народами Ближнего Востока. Не случайно, по-видимому, многие мысли греческих философов о сущности мира и его первооснове так созвучны высказываниям древних египтян и особенно индийцев по этим вопросам.

§ 2. Досократические школы

Спецификой древнегреческой философии в ее начальный период является стремление понять сущность природы, мира в целом, космоса. Не случайно первых греческих философов называли «физиками» (от гр. *physis* - природа). Главным вопросом древнегреческой философии был вопрос о первоначале мира. И в этом смысле философия перекликается с мифологией, наследует ее мировоззренческую проблематику. Но если мифология стремится решить этот вопрос по принципу - кто родил сущее, то философы ищут субстанциальное начало - из чего все произошло.

Характерным для античной философии является наличие четко выраженной материалистической линии, которая дает себя знать уже в самой ранней из греческих философских школ - милетской (VII - V вв. до н.э.). В Милете (Древняя Греция) жили и учили три мыслителя: Фалес, Анаксимандр, Анаксимен.

Все три мыслителя сделали решительные шаги к демифологизации античного мировоззрения, заменив человекоподобных богов изнутри присущим всему существующему источником. Задавшись вопросом, откуда все возникает и во что все возвращается, они искали начало происхождения и изменения всех вещей. «Из чего все?» - вот вопрос, который интересовал милетцев в первую очередь. Сама постановка вопроса по-своему гениальна, ибо она имеет своей предпосылкой убеждение, что все можно объяснить, но для этого надо найти единый для всего источник. При этом они понимали первовещество не как мертвую и косную материю, а как вещество живое и в целом и в частях, наделенное душой и движением.

Фалес, Анаксимандр, Анаксимен сочетали философское исследование с вопросами и задачами разносторонней практической деятельности. Впервые в Древней Греции они разработали научные догадки в области математики, физики, биологии, сконструировали первые научные приборы (солнечные часы, модель небесной сферы).

Первым в ряду милетских философов был Фалес. Фалес был первым астрономом и математиком. Он установил времена равноденствия, открыл годовое движение Солнца на фоне звезд, ввел календарь, определил продолжительность года в 365 дней, разделив его на двенадцать месяцев, предсказал день полного солнечного затмения 28 мая 585 года. В области геометрии он впервые вписал треугольник в круг, установил равенство углов при основании равнобедренного треугольника и т.д. Фалесу принадлежат попытки разобраться в строении окружающей Землю Вселенной, определить в каком порядке расположены по отношению к Земле небесные светила: Луна, Солнце, звезды.

Фалес полагал, что все существующее возникло из некоего влажного первовещества, или «воды». Он утверждает, что все вещества возникают из воды и, разрушаясь, вновь превращаются в воду. Испарения воды питают небесные огни - Солнце и другие светила, затем во время дождя вода опять возвращается и переходит в землю в виде речных отложений, в дальнейшем из земли снова появляется вода как подземные ключи, туманы, росы и т.д. Сама наша Земля держится на воде, окружена со всех сторон океаном. Для Фалеса вода не только вещество, отличное от других веществ, например земли, воздуха, но вообще текучий раствор, в котором все распускается, из которого все образуется, в котором оседает твердое и испаряется легкое.

Излагая учение Фалеса о воде как начале, Аристотель употреблял два выражения: вода как элемент материи, стихия природы и вода как первооснова, общее, субстрат всех вещей, как крайняя точка, к которой мы приходили, отвлекаясь от различных конкретных состояний материи, первоначало, видоизменения которого и дают различные состояния. Вода

Фалеса - это и существующая стихия, и мысль.

Современник Фалеса Анаксимандр признавал единым и постоянным источником рождения всех вещей уже не «воду» и не какое-либо отдельное вещество. А некоторое беспредельное и вечное начало, апейрон (буквально «беспредельное» или «неопределенное»), из которого обособляются противоположности теплого и холодного и которое дает начало всем вещам.

Анаксимен, принимая за первооснову воздух, ввел важную идею о процессе разрежения и сгущения, посредством которого из воздуха образуются все вещества: вода, земля, камень и огонь. Воздух для него - дыхание, обнимающее весь мир. Только в вечном движении беспредельного воздуха Анаксимен видел главную причину всего существующего. Вещи возникают в результате тех превращений, которые происходят с первовеществом, - сгущений, разряжений, испарений.

Согласно милетцам в основе всего находится первичная субстанция. Субстанция, по определению, есть то, что не нуждается для своего объяснения в чем-либо другом.

То обстоятельство, что началом и исходным пунктом развития античной философии был материализм, явилось чрезвычайно важным условием ее последующих успехов. Однако внутри этой материалистической основы уже рано наметились отдельные воззрения, которые впоследствии привели к появлению идеализма.

Школой Пифагора (VI - V вв. до н.э.) и был сделан первый шаг от материализма к идеализму. Заслугой пифагорейцев было выдвижение мысли о количественных закономерностях развития мира, что содействовало развитию математических, физических, астрономических и географических знаний. Достаточно вспомнить 2 (квадрат гипотенузы, золотое сечение. По крупному счету, заслуга эта еще значительней: введение математических доказательств сыграло решающую роль в утверждении типа рационального мышления, которое характеризует западную философию.

Выходец из греческого Востока Пифагор из Самоса тоже занят проблемой субстанций, но огонь, земля, вода в качестве таковых его уже не устраивают. Он приходит к выводу, что «все есть число». Пифагорейцы видели в числах свойства и отношения, присущие гармоническим сочетаниям. Мимо пифагорейцев не прошел тот факт, что если длины струн в музыкальном инструменте (монохорде) относятся друг к другу, как 1:2, 2:3, 3:4, то получающиеся музыкальные интервалы будут соответствовать тому, что называют октавой, квинтой и квартой. Простые числовые отношения стали искать в геометрии и астрономии. Занятия астрономией связывались у пифагорейцев с занятиями музыкальной акустикой, определяли роль музыки в системе воспитания.

Изучая отношения скоростей движения планет, они создали учение о музыкальной гармонии небесных светил, учение о периодической повторяемости всех состояний и событий, происходящих в мире.

При оценке философской значимости воззрений Пифагора следует отдать должное его проницательности. С точки зрения философии особое

значение имело обращение к феномену чисел. Пифагорейцы объясняли события на основе чисел и их соотношений и тем самым превзошли милетцев, ибо почти достигли уровня родовых реалий. Пифагорейцы усвоили то, что попроще, некоторые количественные данные и соотношения. Они еще не владеют категорией качества, исходя из которой только и можно уразуметь в должной степени количество, каковым, в частности, является число. Пифагорейцы были одними из первых, кто понял роль и значение чисел.

Но пифагорейцы абсолютизировали значение количественной стороны, оторвали ее от самих вещей, которым она принадлежит. В основе вещей лежит число, учил Пифагор, познать мир - значит познать управляющие им числа. Это положение таило в себе возможности для идеалистических и даже мистических (в духе магии числа) выводов, хотя последовательного идеализма у пифагорейцев еще не было.

Дальнейшее развитие философской мысли наиболее убедительно представлено в известном противостоянии Гераклита из Эфеса и Парменида, Зенона и Ксенофана из Элеи.

Обе стороны согласны в том, что внешние чувства не способны сами по себе давать истинное знание, истина достигается размышлением. Уже здесь мы видим, что к V в. до н.э. понимание греческими философами недостаточности оперирования уровнем событий приобрело характер философской идеи-веры, очень много свидетельствовало в ее пользу. Любопытно, однако, проследить за тем, как философы конкретизируют свою идею.

Главное произведение Гераклита – «О природе». Сохранилось 130 фрагментов его труда. Сократ, прочитав труд Гераклита, заметил: «То, что я понял, превосходно. Думаю, что таково и то, что я не понял». Гераклит действительно глубок. К сожалению, глубина его мысли не прозрачна. Она затемняется стилем ее изложения. Гераклит старался быть загадочным, но современники прозвали его «Темный» за туманное изложение своих мыслей.

Гераклит в качестве субстанциально-генетического начала Вселенной рассматривает огонь, так как из четырех стихий огонь наиболее подвижен и изменчив. Мысль о субстанциональности огня Гераклит выражает в сравнении его с золотом, а вещей - с товарами. «Все обменивается на огонь, и огонь - на все, подобно тому, как золото на товары, а товары на золото».

Гераклит видел в огне не только то, что лежит в основе всего сущего, но и то, из чего все возникает. В учении Гераклита он выступил как субстанция бытия, поскольку пребывает всегда равным самому себе, неизменным во всех превращениях и как первоначально, конкретная стихия. Мир по Гераклиту - упорядоченный Космос. Он вечен и бесконечен. Он не создан ни богами, ни людьми, а всегда был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно потухающим. На основе превращений Огня строится космология Гераклита. Возникновение из огня космоса Гераклит называл «путем вниз» и недостатком огня. Гераклитовская космогония выглядит так: из огня возникает море (вода); море, в свою

очередь, «семя преобразования». Из этого семени возникают и земля, и небо, и все то, что находится между ними. По другой версии: огонь превращается в воздух, воздух в воду, вода в землю, земля в огонь. Все предметы и явления природы рождаются из Огня и, исчезая, вновь обращаются в огонь.

Гераклит - стихийный материалист и наивный диалектик. Гераклитовская космология строится на основе стихийной диалектики. Его диалектический закон Вселенной - смутно угаданный закон единства и борьбы противоположностей. В своей диалектике он исходит из того, что все абсолютно изменчиво. Он учил: «панта рей» («все течет»).

Гераклит открыл новую картину мира («Все течет, все изменяется, нет ничего неподвижного») и явился родоначальником диалектической идеи о противоречивой природе вещей, о единстве и борьбе противоположностей как источнике бытия всякой вещи и всеобщего становления, движения и изменения.

Для выражения этой мысли Гераклит пользуется образным сравнением изменяющегося Космоса с текущей рекой, потоком. «На входящего в одну и ту же реку текут все новые и новые воды». Движение, по Гераклиту, свойственно всему существующему. Вся природа, не останавливаясь, изменяет свое состояние. «В одну и ту же реку нельзя войти дважды и нельзя дважды застигнуть смертную природу в одном и том же состоянии, но быстрота и скорость обмена рассеивает и снова собирает ее Рождение, происхождение никогда не прекращается»¹.

Образ гераклитовской реки, символизирующей всеобщий миропорядок (космос), выражает противоположные аспекты бытия: всеобщее движение и изменение вещей и их всеобщий относительный покой и устойчивость. В самом деле, чтобы остаться самой собой, река должна все время течь. Иначе говоря, бытие реки определяется постоянным течением, изменением и обновлением потоков воды. Это значит, что каждая вещь пребывает в состоянии «движущегося покоя» и одновременно «покоящегося движения», то есть, представляет собой единство противоположностей.

Гераклит отмечает, что одно и то же различно и противоречиво. Например, прекраснейшая обезьяна безобразна, если ее сравнить с людьми. Он усмотрел также, что существенное изменение — это изменение в свою противоположность (холодное-нагревается, горячее-остывает) а также то, что одни противоположности выявляют ценность других (болезнь-здоровье, добро-зло).

Тождество противоположностей у Гераклита предполагает их борьбу. В борьбе противоположностей обнаруживается их внутреннее тождество. Например, «жизнь одних есть смерть других». Поскольку все взаимосвязано, то всякое свойство относительно: «ослы солому предпочли бы золоту». Борьба противоположностей, которые сходятся в тождестве, есть гармония.

По учению Гераклита, гармония (единство) и борьба

¹ Антология мировой философии: Античность. – Мн.: Харвест, И.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – 960 с.

противоположностей - это две стороны одного и того же всеобщего логоса, порядка всего происходящего в мире. Все изменения мироздания происходят в известной закономерности, подчиняясь судьбе, которая тождественна необходимости. Необходимость - это всеобщий закон - Логос. Понятие Логос у Гераклита носит широкое обобщающее значение. Представление о Логосе можно расценить как наивное понимание закономерности. Это было действительно наивное понимание, ибо содержательные аспекты Логоса Гераклит умел интерпретировать лишь как связь событий, т.е. исключительно фактуально. Если сопоставить эту категорию с современными категориями, то она была бы наиболее близка категории «сущность» во многообразии ее связей и опосредований.

Гераклит еще чрезмерно доверяет миру событий, что определяет как слабые, так и сильные стороны его воззрений. С одной стороны, он подмечает, пусть в наивной форме, важнейшие свойства мира событий - их взаимодействие, связность, относительность. С другой стороны, он еще не умеет анализировать мир событий с позиций, характерных для ученого, т.е. с доказательствами, понятиями.

Таким образом, в раннегреческой философии налицо совмещение философского и физического (естественнонаучного) подхода в объяснении первоначала мира. С одной стороны, они довольно четко осуществляют субстанционалистский подход, с другой стороны, субстанция бытия, как правило, отождествляется с конкретной стихией, явлением природы.

Дальнейшим крупным шагом в развитии раннегреческой философии была философия Элейской школы. Философия элеатов представляет собой дальнейший этап на пути рационализации знания, освобождения мышления от метафорических образов и оперирования абстрактными понятиями. Элеаты первые в истолковании субстанции перешли от конкретных природных стихий - воды, воздуха, земли, огня - к бытию как таковому. Центральное понятие их философии - бытие. По словам Парменида, единственно истинным является положение: «бытие есть, небытия нет, ибо небытие невозможно ни познать (ведь оно непостижимо), ни высказать». С этим связано утверждение Парменида, что «мыслимо только сущее». Ибо «нельзя отыскать мысль без бытия, в котором осуществлена эта мысль». Бытие вечно. Возникновение бытия невозможно, ибо неоткуда ему возникнуть, оно не может возникнуть из другого бытия, так как до него не было другого, ибо бытие едино. Оно не может возникнуть и из небытия, так как небытия нет. Если бытие есть, о нем нельзя сказать, что его не было раньше, то есть что оно возникает. Если оно есть, то нельзя сказать также, что оно будет, что оно останется бытием. Следовательно, бытие есть, оно вечно, не возникает и не уничтожается, оставаясь тождественным и всегда равным самому себе.

Бытия не может быть ни чуточку больше, ни чуточку меньше. Оно однородно и непрерывно. Стало быть, нет и пустого пространства. Все наполнено бытием. Поэтому все непрерывно. Ведь бытие плотно примыкает к бытию. Бытие бесконечно во времени (поскольку оно не возникало и не

уничтожалось), бытие ограничено в пространстве, оно шарообразно. Это связано с его односторонностью, с тем, что оно повсюду одинаково, всюду равно отстоит от центра.

В учении о познании элеаты четко разграничивали истину, основанную на рациональном познании и мнение, основанное на чувственных восприятиях. Последние, считают они, - знакомят людей лишь с видимостью вещей. Знание их истинной сущности дает философское учение о бытии, а то, как предстает мир нашим чувствам, описывается в учении о Природе. Чувственное многообразие мира, с точки зрения элеатов, иллюзорно.

Особое внимание элеаты уделяли проблеме множественности, в этой связи они придумали ряд парадоксов (апорий). Парадокс - это неожиданное высказывание, апория - это затруднение, тупик, непреодолимая трудность.

По мнению элеатов, вопреки чувственным впечатлениям нельзя помыслить множественность. Невозможна не только множественность, но и движение. Доказательству иллюзорности многообразия мира и движения посвящены трактаты Зенона.

Если сущее множественно, доказывал Зенон, то оно одновременно должно быть и настолько малым, чтобы вовсе не иметь величины, и настолько большим, чтобы иметь бесконечную величину. В этой антиномии Зенон ставит проблему конечного и бесконечного, проблему бесконечной делимости конечных вещей.

Наиболее известны апории Зенона, ставящие своей целью опровергнуть движение: «Дихотомия» (разделение надвое), «Ахилл и черепаха», «Стрела» и «Движущиеся тела».

«Дихотомия»: предмет, движущийся к цели, должен сначала пройти половину пути к ней, а чтобы пройти эту половину, он должен пройти сначала ее половину (четверть пути), и далее - одну восьмую пути, и так до бесконечности. Стало быть, заключает Зенон, тело никогда не может достигнуть цели, ибо путь его бесконечен, и тело вечно должно преодолевать эти бесконечные половины. Иными словами, невозможно из данной точки попасть в ближайшую к ней, ибо ее фактически нет. Как утверждает современная математика, в континууме между двумя данными точками всегда найдется другая точка. А это значит, что невозможно попасть уже в первую соседнюю точку. В таком случае, отсюда следует, что бытие единственно, целокупно (не имеет частей), не изменяется, неподвижно, все существующее есть одно и то же бытие.

Элеаты поставили проблему соотношения единого и множественного, непрерывного и прерывного, движения и покоя. Они стали оперировать максимально общей категорией бытия, которое считалось единственным. Но в таком случае мысль есть не что иное, как бытие, отсюда уже недалеко до ими же высказанного утверждения: «одно и то же мысль и то, на что мысль устремляется». Это утверждение призвано объяснить, почему мысль имеет истинностное значение по отношению к бытию. А именно в силу того, что она сама есть бытие.

В чем состоит основной смысл всех этих доказательств? В

обнаружении противоречия в строго логически выведенных следствиях основных понятий, которыми оперирует античная наука и обыденное сознание. Противоречие же рассматривается как достаточное основание для устранения их из сферы подлинного знания и перевод его в область «мнений».

Кризис, вызванный апориями Зенона, был очень глубок; чтобы его хотя бы отчасти преодолеть, требовались какие-то особые, непривычные идеи. Крупным шагом по пути развития онтологического подхода в решении философских проблем является атомизм Демокрита (460-370 гг. до н.э.). Демокрит стремился к созданию стройного, ясного и логически обоснованного учения. Исходная мысль этого учения: «в мире нет ничего, кроме атомов и пустоты, все существующее разрешается в бесконечное множество первоначальных неделимых вечных и неизменных частиц, которые вечно движутся в бесконечном пространстве, то сцепляясь, то разлучаясь друг с другом». Философское учение Демокрита - это сформировавшийся, развитый, в основных своих положениях античный материализм.

Бытие есть нечто предельно простое, далее неделимое, непроницаемое - атом. Атомов бесчисленное множество. Демокрит характеризует атомы так же, как Парменид бытие. Атомы вечны, неизменны, нераздельны, непроницаемы, не возникают и не уничтожаются. Они обладают абсолютной плотностью и твердостью и отличаются друг от друга по своему объему, весу, форме и расположению. Атомы бескачественны, то есть, лишены каких бы ни было чувственных свойств - цвета, запаха, звука и т.д. Все тела состоят из атомов, реальные подлинные свойства вещей суть те, которые присущи атомам. Все остальные чувственно воспринимаемые свойства: вкус, температура и т.д. существуют не в вещах, а только в чувственном восприятии человека и возникают в субъекте вследствие взаимодействия атомов и органов чувств.

Атомы отделены друг от друга пустотой. Если атом - бытие, то пустота - это небытие. С одной стороны, если бы не было пустоты, то не было бы и реального множества и движения. С другой стороны, если бы все было делимо до бесконечности, то пустота была бы во всем, то есть в мире ничего не было, не было бы и самого мира. Отсюда следует вывод, если бесконечная делимость уничтожала бы всякую величину, разрешив ее в ничто, то должны существовать твердые тела, иначе не было бы ничего плотного.

Движение Демокрит считал вечным естественным состоянием Космоса. Движение - важнейшее свойство, как атомов, так и всего реального мира. Атомы движутся в различных направлениях. При этом движение истолковывалось строго однозначно как механическое перемещение атомов в пустоте.

Итак, суть онтологии Демокрита сводилась к двум основным положениям:

1. Все вещи образуются из сочетания атомов: все многообразие мира проистекает из их соединения и разделения. А потому вещи различаются

лишь по количеству своих атомов, по их форме, порядку и положению.

2. Атомы вечно движутся в окружающей их пустоте: по отношению к атому место, занимаемое им, совершенно случайно ¹.

Атомистов не интересовал вопрос, для чего возник мир и кто его создал. Они стремились понять, как возникают миры. Пустота заполнена атомами неравномерно. Сталкиваясь, атомы образуют вихри. Тяжелые накапливаются в центре - легкие на периферии. Земля, вода, воздух, огонь представляют собой первичные группировки атомов. Сочетания атомов образуют целые миры: в бесконечном пространстве существует бесконечное множество миров. Живое возникло из неживого по законам природы. Разумеется, и человек есть собрание атомов. Душа человека составлена из особых атомов. Все происходит согласно необходимости, случайность отсутствует.

Атомисты сформулировали главный закон мироздания: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости». Новыми достижениями их были учения о бесконечности Вселенной и о бесконечности миров, одновременно существующих в бесконечном мировом пространстве.

В период своего становления человеческое познание направлено «вовне», на объективный мир. Накопление философией объема знаний, разработка инструментария мышления, изменения общественной жизни, под влиянием которых формируется человеческая личность, формирование новых общественных потребностей обусловили дальнейший шаг в развитии философской проблематики. Происходит переход от преимущественного изучения природы (натурфилософия) к рассмотрению человека, его жизни во всех многообразных проявлениях, возникает субъективистско-антропологическая тенденция в философии. Родоначальником этой тенденции являются софисты и Сократ.

§ 3. Философия софистов и Сократ.

В истории философии, пожалуй, нет фигуры более известной, чем Сократ (470-399 гг. до н.э.). Еще в древности он стал в сознании людей воплощением мудрости, «идеалом мудреца, поставившего истину выше жизни». И когда Херефонт, один из преданных ему слушателей, обратился к дельфийской пророчице с вопросом, есть ли кто на свете мудрее Сократа, пифия ответила: «Софокл мудр, Еврипид мудрее, Сократ же - мудрейший из всех людей». Сохранился и другой вариант ответа. «В мудрости никто не сравнится с Сократом».

Также в истории философии нет фигуры более загадочной, чем Сократ. Дело в том, что он ничего не писал и не оставил письменного наследства. Он философствовал устно, целыми днями бродил по улицам Афин и вступал в

¹ Антология мировой философии: Античность. – Мн.: Харвест, М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – 960 с.

беседу со всяким, кто попадался ему на пути. Все свои взгляды он высказывал в беседах, которые представляли собой своеобразную форму сократовского философствования и стиль его жизни, сознательно подчиненный поискам истины. О его жизни и учении мы знаем, главным образом, из сочинений его учеников и друзей, в первую очередь, благодаря прекрасным как в философском, так и в художественном отношении произведениям Платона.

Сократ отвергает всю натурфилософию как «для человека излишнюю». Натурфилософы стремились выстроить иерархию в мире событий, понять, например, как образовались небо, земля, звезды. Сократ тоже хочет понять мир, но в принципиально другой манере, двигаясь не от событий к событиям, а от событий к их смыслу. В этом отношении типичным для него является рассуждение о прекрасном.

Сократ говорит, что ему известно много прекрасных вещей: и меч, и копье, и девушка, и горшок, и кобылица. Но каждая вещь прекрасна по-своему, поэтому нельзя прекрасное связать с одной из вещей. В таком случае другая вещь уже не была бы прекрасной. Но все прекрасные вещи имеют нечто общее - прекрасное как таковое, это их общая идея, эйдос, или смысл.

Раз общее может быть обнаружено не чувствами, а умом, то Сократ отнес общее к миру ума и тем самым заложил основы идеализма. Сократ как никто другой уловил, что существует родовое общее. Он выступил с требованием выработать такие истины, которые имели бы общее и объективное значение. Ему трудно разобраться в том, существует ли это родовое, т.е. общее, присущее всем объектам данного класса, только в уме, или и за его пределами, но он уверен, во-первых, что оно каким-то образом существует, а во-вторых, что при объяснении мира событий, мира отдельного, надо начинать с родового.

Итак, основополагающая способность человека, по Сократу, - это разум, мышление. Именно разум способен дать высшее, общеобязательное знание.

Сократ, однако, не останавливается на констатации значений идей, он стремится познать их субординацию. Он приходит к убеждению, что самая главная идея - это идея блага, ею обусловлены пригодность и полезность всего остального, в том числе и справедливость. Натурфилософ начинает с атомов, стихий. Сократ начинает с блага.

Сократ интуитивно убежден, что из физики не выведешь этическое, поэтому он начинает непосредственно с этического, возвышая, между прочим, его над экономическим и политическим. Для Сократа нет ничего выше этического.

Истинное познание, как его понимал Сократ, призвано дать человеку верные направления для его повседневной жизни. Поэтому ценность всякого познания — природных, людских и божественных явлений и отношений — в том, чтобы научиться разумно вести человеческие дела.

Дорога самопознания ведет человека к пониманию своего места в мире, к понятию того, каков он по отношению к пользованию собой как

человеком. В центре сократовского философствования стоят вопросы о нравственных добродетелях, моральных качествах человека.

Но что является этически оправданным, добродетельным? Сократ отвечает: добродетель состоит в знании добра и в действии соответственно этому знанию. Он связывает нравственность с разумом, что дает основание считать его этику рационалистической.

Сократ верил, что, если человек знает, что именно хорошо, а что плохо, то он никогда не поступит дурно. Нравственное зло идет от незнания, значит, знание - это источник нравственного совершенства. Истина и нравственность, для Сократа - совпадающие понятия. Можно утверждать, что существует истинная нравственность. По Сократу, это знание того, что такое хорошо, а вместе с тем, что полезно человеку, способствует его блаженству, жизненному счастью. Сократ называл три основных человеческих добродетели: 1) умеренность (знание как обуздывать страсть); 2) храбрость (знание как преодолевать опасности); 3) справедливость (знание как соблюдать законы божественные и человеческие) ¹. Таким образом, Сократ пытался найти в сознании, мышлении человека такую прочную и твердую опору, на которой могло бы стоять здание нравственности и всей общественной жизни, в том числе и государства.

Можно ли научиться добродетели? Казалось бы, что исходя из определения добродетели («Добродетель есть знание»), на этот вопрос следует ответить однозначно. Однако Сократ после обсуждения данной темы приходит к отрицательному выводу: добродетели научиться нельзя. Сократ сделал такой вывод потому, что он различает знание и мнение. Знание и, следовательно, добродетель, по Сократу, - это божественный разум, доступный (и то не полностью) лишь философскому понятию.

Но как приобрести знание? Это знание нельзя получить в готовом виде, человек должен затратить значительные усилия, чтобы обрести его. Отсюда вытекает метод Сократа - майевтика - (повивальное искусство). Этот метод помогает рождению человеческой мысли, а философ, работающий по этому методу, уподобляется «бабке-повитухе».

В чем же состоит сущность этого метода и, на какие философские предпосылки он опирается? Исходным началом метода Сократа является ирония. Благодаря ироническому отношению к окружающему, Сократ пробуждает у людей сомнения в общепринятых истинах («Я знаю, что я ничего не знаю», - заявлял он) и, тем самым, приглашал их к рассуждению, к выработке своей собственной позиции, которая бы основывалась бы на логических аргументах, была бы достаточно обоснованной.

А достигал он этой цели путем точной постановки вопросов? Ирония состоит в том, что обмен мнениями сначала дает негативный результат. Однако этим дело не заканчивается, перебор мнений, их обсуждение

¹ Философия: хрестоматия. В 2 т. Т. 2; Избранные произведения / сост. Л.С. Николаева, А.А. Данцев, О.В. Загорская и др.; Новочерк. гос. мелиор. акад. – Новочеркасск, 2010. – 263 с.

позволяют достичь новых мыслей. При этом Сократ исходил из установки, что все знания уже имеются у человека. Человек обладает полнотой знания. Сознание черпает из самого себя все понимание истины и лишь оттуда оно должно черпать это понимание. Задача философа помочь человеку родиться к новой жизни, к обретению подлинных и истинных моральных норм.

«Познай самого себя». Это изречение закрепилось за Сократом закономерно, ни один из мыслителей античного мира не сделал установку на самопознание. Самопознание было направлено против всезнайства. Приобретенные знания и мастерство в каких-либо областях деятельности еще не дают блага человеку. Они могут быть использованы и во вред ему. Те, которые много знают и всегда много понимают, сведущи, но не мудры. Сократовское самопознание - это происхождение общих, прежде всего этических определений - забота о своей душе, о своем назначении. Основное содержание сократовских рассуждений посвящено вопросам морали: что такое добро и зло, справедливость и несправедливость. Философия, с точки зрения Сократа, есть способ познания добра и зла.

В центре сократовской мысли — тема человека, проблемы жизни и смерти, добра и зла, добродетелей и пороков, права и долга, свободы и ответственности, личности и общества. Человек и его место в мире стали центральной проблемой этики Сократа и главной темой всех его бесед.

§ 4. Философия Платона и Аристотеля.

Большую работу по систематизации всей предшествующей философии проделали Платон (427-347 гг. до н.э.) и Аристотель (384-322 гг. до н.э.). Огромная одаренность, всесторонний охват изучаемых предметов, глубина разработки делают учение Платона и Аристотеля широко известным, далеко выходящим за пределы общества, в котором они жили и действовали. В их системах философское знание той эпохи приобретает наиболее всесторонний характер. Платон разработал вопросы диалектики, теории познания, эстетики, педагогики. Аристотель создает основы логики, разрабатывает проблемы теории искусства, этики, экономики, психологии. Платон и Аристотель подводят итог классическому периоду в развитии древнегреческой философии.

В лице Платона древнегреческий идеализм впервые выступает в форме мировоззрения. В философской системе Платона уже четко можно выделить все четыре составные части философского знания того времени: онтологию, космологию, гносеологию и этику. Рассмотрим же последовательно каждую из них.

Онтология. Платон, также как и элеаты, характеризует бытие как вечное, неизменное, всегда себе тождественное, неделимое, недоступное чувственному восприятию и постигаемое только разумом. Но в отличие от элеатов, бытие у Платона множественно. И здесь он близок к Демокриту. Но, в отличие от Демокрита, это множество бытия Платон называет видами, идеями (эйдос) или сущностями.

Платон стремится развить сократовские представления. Вещи не рассматриваются только в их кажущемся столь привычном эмпирическом существовании. Для всякой вещи фиксируется ее смысл, идея, которая для каждой вещи данного класса вещей одна и та же и обозначается одним именем. Есть множество лошадей, карликовых и нормальных, пегих и вороных, но у всех у них есть один и тот же смысл — лошадность. Соответственно можно вести речь о прекрасном вообще, благом вообще, зеленом вообще, доме вообще. Платон убежден, что без обращения к идеям никак не обойтись, ибо это единственный путь преодоления многообразия, неисчерпаемости чувственно-эмпирического мира.

Материальный мир, который нас окружает и который мы познаем своими чувствами, является, согласно Платону, лишь «тенью» и произведен от мира идей, т.е. материальный мир вторичен. По учению Платона, мир чувственных вещей не есть мир истинно сущего: все явления и предметы материального мира преходящи, непрерывно возникают, изменяются и гибнут (и поэтому не могут быть подлинно сущими). Каждому классу чувственных предметов соответствует в бестелесном, нечувственном мире «идея». Идеи являются неизменными, неподвижными и вечными. За эти свойства Платон признает их подлинным, действительным бытием и возводит в ранг единственного предмета подлинно истинного познания.

Возникает вопрос о том, что же представляет собой идея? Может быть, идея - это просто мысль, которую при желании можно обозначить устным и печатным словом? С таким предположением Платон решительно не согласен: мысль, слово - это прерогативы человека. Идеи же существуют и без человека. Идею Платон отрывает от реальных предметов (единичных), абсолютизирует и провозглашает априорной по отношению к ним же. Идеи суть подлинные сущности (общее в данном классе вещей), существуют вне материального мира и не зависят от него, объективны (ипостась понятий), материальный мир им лишь подчинен. Идеи объективны. В этом - ядро объективного идеализма Платона.

Итак, бытие у Платона есть вид, идея, сущность. Платон впервые в истории философии проводит четкое разделение между сущностью и явлением, между тем, что существует поистине и тем, что существует, но не имеет истинного бытия. Одно из важных положений платоновской онтологии состоит в разделении действительности на два мира: мир идей и мир чувственных вещей. Первичным «истинно существующим» Платон называл мир вечных, неизменных, самостоятельно существующих сущностей - идей. Вторичным, производным от них, он называл все многообразие чувственно воспринимаемого мира.

По Платону мир чувственных вещей не отсечен от мира «идей»: он стоит в каком-то отношении к миру «идей». Между областью «идей» и областью вещей у Платона находится «душа мира». Чувственный мир - порождение мира «идей» и мира «материи». Если мир «идей» есть мужское или активное начало, а мир материи начало женское, или пассивное, то мир чувственно воспринимаемых вещей - детище обоих. Каждая вещь

чувственного мира «причастна» и к своей «идее» и к «материи». Поскольку чувственная вещь «причастна» своей идее (вещь: идея есть порождающая модель того класса вещей, которому она сопричастна), делает вывод Платон, то она есть ее несовершенное, искаженное отображение или подобие, тень.

Однако для объяснения наблюдаемых явлений недостаточно предположить существование одних лишь идей. Ведь чувственные вещи преходящи, изменчивы, лишены истинного существования. Их качества должны быть обусловлены уже не только бытием, но и каким-то образом небытием. Выходит, что кроме бытия должно существовать также и небытие. Это небытие Платон отождествляет с материей. Материя, по Платону, это первичный материал, то, из чего делают все чувственно-существующие вещи. Платон считает, что материя может принять любую форму потому, что она совершенно бесформенна, неопределенна (апейрон), как бы только возможность, а не действительность. Материя принимает в свое лоно вид (идею) и превращает единство и целостность каждого постигаемого умом вида, каждой идеи во множестве чувственных вещей, обособленных друг от друга в пространстве.

Учение это противостояло атомистическому материализму Демокрита. Атомисты утверждали, что небытие существует ничуть не меньше, чем бытие. Но при этом бытие отождествляли с атомами, считая их телесными, а под небытием понимали пустоту, пространство, в котором движутся атомы. Напротив, у Платона бытие - бестелесные, нематериальные идеи, а материя - небытие. При этом для Платона идеи первичнее материи; понятием небытия уже предполагается как его условие - бытие: небытие тоже есть бытие, но только иное по отношению к данному. Виды (идеи) Платона, прежде всего бытие, а не понятие нашего ума, и существуют они сами по себе, независимо от субъекта, от его сознания и познания. По его учению, отдельные предметы создаются, разрушаются и воспроизводятся потому, что в умопостигаемом мире имеется причина, которая делает вещь именно этой вещью. Например, деревья существуют потому, что есть идея дерева, стол - потому, что существует идея стола.

Между миром идей, как подлинным, реальным бытием, и небытием (т.е. материей как таковой, материей в себе) существует, по Платону, кажущееся бытие, производное бытие (т.е. мир действительно реальных, чувственно воспринимаемых явлений и вещей), которое отделяет истинное бытие от небытия. Действительные, реальные вещи представляют собой соединение априорной идеи (подлинного бытия) с пассивной, бесформенной «принимающей» материей (небытием).

Космология. Последовательным идеализмом отличались и космологические представления Платона. Он отвергает учения о материальной сущности мира и развивает учение о творении божественном Космоса из первобытного Хаоса. Создатель, творец мира, которого Платон называет божественным Демиургом («Демиург» - ремесленник, который свои изделия делает руками), устройтелем мира, создал из материи весь мир согласно предначертанной идее и сообщил миру определенный порядок и

последовательность.

Учение Платона носит телеологический характер. Телеология - учение о целесообразности. Платон - сторонник телеологического понимания мира, он считает, что все процессы в мире целесообразны, продуманы творцом.

Согласно Платону, божественный Демиург был добр и пожелал устроить все так, чтобы было хорошо. Застав все в нестройном и беспорядочном движении, он из беспорядка привел в порядок, полагая, что последний всячески лучше первого. Бог, «приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли». Между огнем и землей он поместил воду и воздух. Так возник Космос. Путем вращения Бог «округлил Космос до состояния сферы», затем сделал тело космоса «равномерным, то есть одинаково распространенным во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел». Космос «только один», он не вечен, ибо был сотворен. Он конечен и имеет шаровидную форму.

В центр Космоса Бог вложил Душу, которую сотворил как первенствующую и старейшую «по рождению и совершенству», «как госпожу и повелительницу тела». Затем смесь идей и материи Бог разливает по пространству, в результате чего Космос становится живым существом, одаренным умом. Таким образом, Космос, промышлением божьим, получил бытие как одушевленное и поистине одаренное умом. Затем Бог творит все живое на Земле - от пернатых до водных существ. Из смеси, которая разлита в пространстве, Бог готовит для каждого его душу. Кроме мировой души Платон признавал существование звезд, человеческих душ, душ животных и растений. Каждой душе соответствует неподвижная звезда. Он был убежден, что небесные тела - это видимые боги, обладающие телом и душой.

Теория познания. Теория познания Платона опирается на его учение о душе. С представлением о природе души у Платона связано и его понимание знания. Душа и тело, по Платону, противоположны. Он считал, что человек, как телесное существо, смертен. Душа же его бессмертна. Если тело - темница души, то душа является бессмертной сущностью, которая вселилась в телесную оболочку. Даже под бременем тела на Земле, вдали от занебесной области, душа хранит истинное знание. Это воспоминание о нечувственном бытии, которое она созерцала до вселения на Землю и до своего заключения в тело. Когда человек умирает, его душа, по Платону, не погибает, а лишь освобождается от телесного покрова как своей темницы и начинает свободно путешествовать в поднебесной сфере. Во время этого путешествия она соприкасается с миром идей и созерцает их.

Платон выстраивает целую иерархию божественного миропорядка. Область идей представляет, по Платону, систему, подобную пирамиде: на вершине пирамиды превыше знания и истины пребывает идея Блага. Идея Блага по своей природе выходит за пределы одного лишь познания: она сообщает предметам не только способность быть познаваемыми, но и способность существовать и получать от нее сущность. Поэтому суть процесса познания, по Платону, состоит в припоминании душой тех идей, которые она уже когда-то созерцала. Эти воспоминания тем сильнее и

интенсивнее, чем больше душе удастся отстраниться от телесности.

Платон представляет, что бытие «иерархично» и состоит из различных слоев или областей неодинаковой реальности. Различию этих областей бытия соответствует и различие родов знания. Высший род бытия - идеи - познаются посредством интуиции.

Низший сравнительно с идеями род бытия — предметы математического знания. Математические предметы родственны и идеям, и чувственным вещам. Как и идеи, они неизменны, не зависят в своей сущности от отдельных предметов, представляющих их в чувственном мире. Они постигаются умом, но не посредством интуиции, а посредством размышления.

Степень реальности - чувственные вещи - несовершенная область вечного становления, генезиса и гибели. Чувственные вещи не могут быть предметом достоверного знания, а только мнения.

Низкий род бытия - отображение чувственных вещей. Постигаются эти отображения, или образы вещей, при посредстве воображения.

Согласно утверждению Платона, ни мнение, ни воображение не дают истинного, достоверного знания. Как и сами чувственные предметы, мнения непрерывно изменяются. Чтобы возвыситься до знания, мнения должны быть связаны в единство или тождество. Связь эта производится деятельностью самой души. В душе хранится память об истинах, которые она созерцала в области истинно сущих идей - еще до своего падения на Землю и до своего заключения в телесную оболочку.

Здесь Платон отрывает чувственное познание от рационального. Чувственное познание, предметом которого является материальный мир, выступает как вторичное, несущественное, потому что информирует нас лишь о кажущемся бытии, но ни в коем случае не о бытии подлинном. Истинное, настоящее познание, согласно Платону, - это познание, проникающее в мир идей, познание разумное.

В связи с этим процесс познания определяется Платоном как диалектика, то есть искусство вести устную речь, искусство ставить вопросы и отвечать на них, пробуждая воспоминания. Подлинным знанием могут обладать лишь те, кто сумеет избавить свою душу от телесного гнета и воспарить в мир вечных идей. По учению Платона, такой подход по силам только мудрецам-философам. Задача философии направить духовную деятельность человека на абсолютные ценности, на запредельное идеальное бытие. Философия стремится постигнуть самое существенное, наиболее общее во всем, что существует, самое важное в человеческой и для человеческой жизни.

В наследии Платона интересны следующие моменты:

1. В научном познании, в практическом действии важно ответить на вопрос: что такое данная вещь, чем она отличается от других? Идея вещи как раз и является ответом на данный вопрос. Идея вещи есть смысл вещи.

2. Идея вещи есть такая цельность всех отдельных частей и проявлений вещи, которая уже не делится на отдельные части и представляет собой в

сравнении с ними новое качество. Стороны треугольника, взятые по отдельности, не есть треугольник. Тем не менее, из-за определенного объединения трех отрезков получается нечто новое - треугольник. Итак, идея вещи есть цельность всех составляющих ее частей.

3. Идея вещи есть та общность составляющих ее особенностей и единичностей, которая является законом для возникновения и получения этих единичных проявлений вещи. Например, любой механизм может быть работающим, если все его части объединены одной идеей (часы). Идея - есть закон.

4. Идея не вещественна, тому свидетельство - история развития науки и практики ¹.

Итак, идея есть принцип осмысления вещей, их общая цельность, являющаяся законом их отдельных проявлений. Рассмотрим простейшие физические объекты (тела): кусок железа, кусок угля, сколько-то воды. Все три объекта обладают массой. Как масса все они качественно представляют собой совершенно одно и то же и отличаются друг от друга лишь количественно. Именно эта тождественность наших объектов друг другу и служит основанием для их измерений одной и той же мерой - граммом, килограммом. Измеряя массу объектов, мы определяем не их железистость, угловатость и водность, а то, что для них является общим, - массу. Измеряя, мы всегда имеем дело с общим, но оно количественно оформлено. Мы имеем дело с m_1 , m_2 , m_3 , но не с M в виде отдельной массы. Как видим, общее (идея) существует реально. Всеобщую закономерность вещей, конечно, можно не называть идеей или совокупностью идей, но от самой этой всеобщей закономерности вещей наука отказаться не может. Для науки было бы совершенно убийственно отказаться от признания реальности общего (идеи).

Этика. Онтология, космология, теория познания в учении Платона носят подчиненный вспомогательный характер. Они выступают в качестве методологической и мировоззренческой базы для обоснования главной части этого учения - нравственно-этической.

Нравственность в философии Платона зависит от качества души человека, его поведения. Платон считает, что условием нравственных поступков является истинное знание. Этим истинным знанием, в принципе, обладает душа. По учению Платона, душа состоит из трех частей: 1) разумной; 2) пылкой (волевой); 3) вожделеющей (чувственной). Чтобы человеческий род мог выжить и люди не поубивали друг друга, они должны жить добродетельно и воспитывать в этом духе своих детей. В понятие добродетели входят: мудрость, рассудительность, мужество, справедливость, благочестие. Знание и выполнение законов своего государства также является добродетелью.

Завершает объективистско-онтологическую традицию Аристотель.

¹ Философия: хрестоматия. В 2 т. Т. 2; Избранные произведения / сост. Л.С. Николаева, А.А. Данцев, О.В. Загорская и др.; Новочерк. гос. мелиор. акад. – Новочеркасск, 2010. – 263 с.

Философия Аристотеля является не только определенным обобщением, но и логической переработкой и завершением всей предшествующей греческой философии. Аристотель является создателем самой обширной научной системы из существующих в античности. Аристотель - мыслитель энциклопедист, оставил сочинения по всем важным областям знания. Научная деятельность Аристотеля - это не только вершина античного философского мышления, она была и большим вкладом практически во все тогда известные научные области: были созданы новые научные направления, он вместе с учениками систематизировал науки, определил предмет и методы отдельных наук.

Аристотелю принадлежит заслуга впервые провести разграничение наук, выделив для каждой из них специальные области исследований, и установить различие между теоретическими, практическими и творческими науками.

Теоретические: метафизика (прото философия - первая философия) - изучает первопричины всех вещей, первоначала всего сущего; физика - изучает состояние тел и определенные «материи»; математика - абстрактные свойства реальных вещей.

Практические: этика - наука о норме поведения людей; экономика; политика.

Творческие науки, связанные с деятельностью творцов: поэтика - теория стихосложения; риторика - теория ораторского искусства и искусства ремесла.

Аристотель был первым, кто глубоко и систематически исследовал все доступные ему работы предшествующих мыслителей. Систематически, хотя и через призму собственных воззрений, он рассматривает философские учения от древнейших мыслителей до своих современников. Аристотель детальнее Платона входит в тонкости различного рода ситуаций. Он конкретнее, эмпиричнее Платона, его по-настоящему интересует индивидуальное, жизненно данное. Как древний грек Аристотель не смог избежать созерцательности, но его созерцательность отличается от созерцательности Платона своей нацеленностью на конкретное, можно сказать, пафосом конкретного.

Платон сохраняет характерное для элеатов и Платона понимание бытия как чего-то устойчивого, неизменного, неподвижного. Однако Аристотель не отождествляет бытие с идеями. По его мнению, платоновские идеи как-то несопричастны единичным вещам, на их основе никак не объяснить то, что происходит с вещами. Он критикует Платона за то, что тот приписал идеям самостоятельное существование, обособив и отделив их от чувственного мира. В результате Аристотель дает понятию бытия иное, чем Платон, толкование.

Основой всякого бытия Аристотель считает так называемую первую материю. Эта первичная материя, однако, не определена (принципиально неопределима) ни одной из категорий, которыми мы определяем реальные (конкретные) состояния сущего. Она образует потенциальную предпосылку

существования. И хотя она является основой всякого бытия, ее нельзя отождествлять с бытием и даже нельзя считать простой составной частью конкретного бытия.

Наипростейшей определенностью этой первой материи являются, по Аристотелю, четыре элемента - огонь, воздух, вода и земля. Они представляют определенную промежуточную ступень между первой материей, которая чувственно непостижима, и реально существующим миром, который чувственно воспринимаем. У воспринимаемых чувствами вещей можно различить две пары взаимно противоположных свойств - тепло и холод, влажное и сухое. Четыре основных соединения этих свойств, по Аристотелю, характеризуют четыре основных элемента: огонь является соединением теплого и сухого, воздух - теплого и влажного, вода - холодного и влажного, а земля - холодного и сухого.

Эти четыре элемента - основа реальных (чувственно воспринимаемых) вещей. Правда, позднее в связи с проблемами небесных сфер Аристотель вводит пятый элемент - эфир.

В то же время Аристотель допускает и возможность замены одного элемента другим, это становится возможным потому, что все элементы являются в принципе конкретной модификацией одной и той же первой материи.

Конкретные, существующие (чувственно воспринимаемые) вещи являются результатом взаимодействия всевозможных комбинаций этих элементов. В отличие от первой материи как чистой возможности, т.е. еще не оформленной определенным образом, они (как конкретное бытие) постижимы и определены посредством основных категорий.

Самобытное единичное бытие Аристотель называет субстанцией, т.е. такое бытие, которое не способно пребывать в другом бытии, оно существует в самом себе. Мир есть совокупность субстанций, каждая из них - некоторое единичное бытие. Но что такое само единичное бытие?

По Аристотелю, каждая единичная вещь, единичное бытие есть сочетание, единство «материи» (гиле) и «образа», «формы» (эйдос, морфе). Материя - это возможность бытия и вместе с тем некоторый субстрат. Форма, по Аристотелю, образует из потенциального бытия (первой материи, четырех основных элементов) действительное, реальное бытие. Форма - это активное начало, начало жизни и деятельности. Форма не материальна, но она не есть некая потусторонняя сущность, извне приходящая в материю. Он иллюстрирует это примером. Так, медный шар есть единство вещества - меди и формы - шаровидности, которая придана меди мастером, но в реально существующем шаре оно составляет одно с веществом. Медь лишена формы, поскольку меди еще не придана форма шара. И та же медь есть возможность формы. Иными словами, материя у Аристотеля, также как и у Платона, - это первичный материал, потенция вещей. Форма есть действительность того, возможностью чего является материя, и, наоборот, материя есть возможность того, действительностью чего будет форма.

Согласно Аристотелю, в пределах чувственно воспринимаемых вещей

возможен последовательный переход от материи к соотносительной ей форме, от формы - к соотносительной ей материи. Поднимаясь по лестнице формы, мы, утверждает Аристотель, доходит, наконец, до высшей формы, которую уже нельзя рассматривать как материю или как возможность более высокой формы. Такая предельная форма есть перводвигатель, или Бог, пребывающий вне мира.

При изучении конкретных вещей как реального бытия Аристотель говорит о первых и вторых сущностях. Сущность - это единичное, обладающее самостоятельностью бытие. Она отвечает на вопрос: «Что есть вещь?» и представляет собой то, что делает предметы именно этим, не позволяя ему слиться с другими.

Первую сущность он отождествляет с индивидуальным бытием, с конкретной вещью. Первые сущности состоят из материи и формы. Они, согласно Аристотелю, выступают индивидуальным, неделимым и чувственно познавательным бытием.

От первых сущностей Аристотель отличает вторые сущности (вторичные). Они производны от первых сущностей. Вторичные сущности не постигают конкретное индивидуальное бытие, а являются в большей или меньшей степени родовым или видовым определением. Вторичные сущности он называет чистыми формами. По сути дела, чистые формы есть ничто иное, как идеальные сущности. Например: стол, стул, кровать и т.д. Это первичные сущности, в то время как мебель уже вторичная сущность.

Категории сущности Аристотель считал основным средством познания мира. Все остальные категории служат для их определения.

В соответствии с учением о сущности, Аристотель проводит классификацию причин бытия. Аристотель выделяет четыре вида причин.

1. Материальные, то, из чего состоят вещи, их субстрат.
2. Формальные, в которых форма проявляет себя, образуя сущность, субстанцию бытия. Каждая вещь есть то, что она есть.
3. Действующие или производящие - рассматривающие источник движения и превращения возможности в действительность, энергетическая база формирования вещей.
4. Целевая или конечная причина, отвечающая на вопросы «Почему?» и «Для чего?»¹.

Об онтологических воззрениях у Аристотеля говорит и его понимание движения, которое связывается с категориями места, нахождения, активности и пассивности. В «Физике» движение тесно связывается с конкретными формами бытия. Подчеркивается, что движение помимо вещей не существует. Аристотель считал движение вечным, ибо оно всегда было и во всякое время будет.

Несколько противоречивы взгляды Аристотеля на источник движения.

¹ Философия: хрестоматия. В 3 т. Т. 1 (для студ. ВУЗов и поступ. в аспирантуру)/ сост. Л.С. Николаева, А.А. Данцев, Н.А. Прокопишина и др.; Новочерк. гос. мелиор. акад. – Новочеркасск, 2009. – 317 с.

Если Аристотель полагает, что, с одной стороны, движение присуще самим вещам и является самодвижением, то, с другой стороны, возможно объяснение источника движения при помощи неподвижного первого двигателя - чистой, лишенной материи формы. Этот первый двигатель (Бог) - источник жизни и движения всего Космоса - служит внешней причиной всякого движения, ему же движение не сообщается ниоткуда. Только ему одному движение присуще имманентно.

Аристотель различает шесть видов движения: возникновение, гибель, увеличение, уменьшение, перемену и изменение места.

Движение Аристотель весьма тесно связывал с изменением. Он приводит четыре главных вида изменений: относящиеся к сущности, количеству, качеству и к месту. Движение, относящееся к сущности, не может быть признано действительным, потому что в нем нельзя найти противное. Это свидетельствует о понимании существования движения в связи с наличием противоположностей. Противным движению является просто покой. Противным отдельных движений являются отдельные движения, возникновению - гибель, увеличению - уменьшение, а изменению места - покой на месте. Наибольшая противоположность - это изменение противоположных мест, например, движение вниз - движению вверх и движение вверх - движению вниз.

Аристотель всегда связывал движение с соответствующей энергией, без которой не может произойти превращение потенциального в актуальное. Понятие энергии впервые было сформулировано Аристотелем. Завершение развития, воплощение энергии у Аристотеля носит название энтелехии. Под энтелехией Аристотель понимает достигнутый результат, цель движения, завершение процесса. Каждое бытие, по Аристотелю, содержит в себе внутренние цели. Благодаря цели, заключенной в предмете, результат находится в бытии до его осуществления, когда процесс закончился и движение достигло своего завершения, цели развития.

Наиболее общую характеристику движению Аристотель дает следующим образом: реализация, осуществление сущего. Это значит, что движение выступает, собственно, переходом возможности в действительность. Тем самым движение становится практически универсальным свойством сущего. Процесс осуществления; т.е. переход возможности в действительность, тесно связан со взаимоотношением материи и формы. Движение является определенной тенденцией материи (как возможность) к осуществлению, реализации формы (как реальности).

Хотя в онтологических воззрениях Аристотеля проявляются определенные моменты идеализма и метафизики, его убеждение в реальности внешнего мира, подчеркивание значения первых сущностей и производное вторичных, как его рассуждения о движении в связи с существованием в нем противоречий, несут в себе зародыши материалистического и диалектического понимания действительности.

Столкновение материалистических и идеалистических тенденций можно найти и в Аристотелевом понимании сознания (души). Аристотель

придерживается той точки зрения, что душа является формой по отношению к материи, что она присуща всем объектам, принадлежащим к живой природе, т.е. растениям, животным и человеку. Душа - это проявление активной жизненной силы. В ряде своих работ он приходит даже к таким выводам: «деятельность души обусловлена состоянием тела», «душа не существует без материи». Однако в «Политике» Аристотель говорит, что «душа по своей сути является господствующим принципом, тело - принцип подчиненный». Отношение души и тела является в определенном смысле аналогией более общего отношения материи и формы.

Душа, по Аристотелю, имеет три различных уровня: вегетативный - душа растений; чувственный, преобладающий в душах животных, и разумный, присущий лишь человеку.

«Растительная душа» ведаёт функциями питания, роста и размножения, общими для живых существ. Речь идет здесь, собственно, об определенной способности к жизни. У животных к функциям души прибавляется способность желания, то есть стремление к приятному и избеганию неприятного.

Разумной же душой обладает только человек. Разумную душу Аристотель характеризует как ту часть души, которая мыслит и познает. Разум составляет основное начало этой души. Восприятие, т.е. способность иметь ощущения, характерно для низших ступеней души, однако способность мыслить является привилегией разумной души. Ощущения, согласно его воззрениям, неотделимы от тела, но разум не связан с телесностью. Он вечен и находится в тесной связи с вселенским разумом. Будучи вечным и неизменным, он один способен к постижению вечного бытия и составляет сущность первого двигателя, который есть чистое мышление и которым живет все в мире.

Более однозначно Аристотель высказывается о сущности познания. Он полностью признает первичность материального мира относительно воспринимающего субъекта. Основным и исторически первым уровнем познания он считает чувственное познание. При его посредстве мы познаем конкретное бытие, т.е. то, что он характеризует как первые сущности. При помощи чувственного познания человек, таким образом, овладевает единичным, индивидуальным.

Хотя Аристотель считает чувственный уровень основой всего познания, он, однако, большое значение придает познанию общих взаимозависимостей и понятийному постижению общего. Постигание общего является привилегией разума, который, подобно чувствам, черпающим из реальности, черпает из чувственного опыта.

Познание представлялось Аристотелю как развивающийся процесс. Оно развивается от простейших (элементарных чувственных) ступеней к предельно абстрактным. Его градация такова: ощущение, представление, опыт, усиленный памятью, искусство, наука. Научное познание, таким образом, в понимании Аристотеля, представляется как вершина всего процесса познания. Его содержанием является познание общего.

Чувственное познание Аристотель считал истинным. Ощущение, согласно его представлениям, непосредственно отражает индивидуальное бытие. И лишь когда процесс познания от уровня ощущений и непосредственных восприятий переходит к представлениям, возникают ошибки. Они преодолеваются соединением чувственно воспринимаемого предмета с соответствующим понятием. Это и есть имманентная задача научного познания. Научное познание (эпистема), опирающееся на чувственно познаваемую действительность и постигающее посредством абстракции понятие, Аристотель отличает от мнения (докса). Мнение тоже опирается на чувства. Однако оно представляет совокупность более или менее случайных фактов. Поэтому оно в лучшем случае может относиться лишь к единичному и случайному. Задача же научного познания сводится к постижению необходимого и всеобщего.

Научное познание не ограничивается лишь эмпирией. Факт чувственного восприятия есть лишь следствие, при помощи которого постигается общее. Теоретическое познание, мышление является самобытным, однако его необходимо предохранить от пустой спекулятивности. Это ведет Аристотеля к развитию логики и логических концепций.

Аристотель заложил теоретические основы логики как науки. Для Аристотеля логика - не отдельная наука, а орудие всякой науки. Логику он понимал как орудие познания, точнее, научного познания. Отсюда название трудов Аристотеля, посвященных логике, - «Органон» (органон - орудие). Аристотель называет логику «Аналитикой», ее основные учения: об умозаключении и доказательстве. Задача логики, как ее понимал Аристотель, - исследование и указание методов, при помощи которых известное данное может быть сведено к элементам, способным стать источником его объяснения.

В логических исследованиях Аристотеля интересовали три проблемы:

- 1) вопрос о методе знания, или диалектика;
- 2) вопрос о двух основных методах выяснения знания достоверного, эти методы - определение и доказательства;
- 3) вопрос о месте нахождения посылок знания, это индукция. Важная часть логики Аристотеля - его учение о понятии и о предложении (суждении).

Аристотель весьма подробно рассматривает ряд категорий, каждая из которых выступает у него в тройном виде: 1) как род бытия; 2) как форма мысли; 3) как высказывание. Категории, которыми особенно умело оперирует Аристотель, суть следующее: сущность, свойство, отношение, количество и качество, движение (действие), пространство и время.

Но Аристотель оперирует не только отдельными категориями, он анализирует высказывания. Аристотель классифицирует предложение на четыре группы:

- 1) утвердительные истинные;
- 2) отрицательные истинные;

3) утвердительные ложные;
4) отрицательные ложные,
взаимоотношения, между которыми определяются тремя законами формальной логики:

Первый закон логики - закон тождества (A есть A), т.е. понятие должно употребляться в одном и том же значении. Второй закон логики - закон исключенного противоречия (A не есть не - A), т.е. при неизменных условиях невозможно, чтобы были одновременно истинными и некоторое высказывание, и его отрицание. Третий закон логики - закон исключенного третьего (A или не - A истинно), т.е. из двух взаимно противоположных суждений в данных условиях истинным может быть только одно.

На основе законов логики Аристотель строит учение о категорическом силлогизме (буквально: о сосчитывании высказываний). Смысл силлогизма состоит в том, что в нем два крайних термина S (малый термин) и P (большой термин) соединяются посредством третьего M (средний термин), общего обоим посылок. В итоге получается определение, называемое выводом. Например:

Все граждане России (M) имеют право на труд (P)

(Большая посылка)

Иванов (S) - гражданин России (M)

(Меньшая посылка).

Иванов (S) имеет право на труд (P)

(вывод).

Как видим, вывод M содержится уже в большей и меньшей посылках, но не содержится в заключении. Однако, благодаря ему соединяются большой и малый термины. Т.е. силлогизм есть метод раскрытия готового знания.

Огромное значение имели взгляды Аристотеля, которые в современных терминах можно определить как касающиеся образования, построения научных систем. В них Аристотель подходит к двум основным принципам. Первый принцип - это убеждение, что доказательство может быть доказательством лишь тогда, когда оно реализовано необходимым числом шагов. В каждом научном положении следует исходить из неких очевидных утверждений, которые принимаются без каких-либо (научных) доказательств или обоснований. В случае, когда теория строится дедуктивно, такие очевидно ясные утверждения можно считать аксиомами. И второй принцип, который также тесно связан с теорией категорического силлогизма, свидетельствует о необходимости принимать правила, гарантирующие формальную правильность выводов. Эти два принципа характеризуют не только значение Аристотелевой дедуктивной логики, но и его подход к построению дедуктивной научной теории.

Аристотель весьма четко раскрывает содержание знаменитого сократовского диалогического метода. Диалог содержит: 1) постановку вопроса; 2) стратегию задавания вопросов и получения ответов на них; 3) правильное построение умозаключения. Однако сама по себе логика не дает

знания эйдосов, общих принципов. Отыскание первых начал дело не логики, а философии (метафизики), т.е. осуществляемого в ее рамках умопостижения эйдосов. Философское творчество, по Аристотелю, нельзя втиснуть в рамки логики. Творчество Аристотеля является вершиной не только античной философии, но и всего древнего мышления, наиболее обширной и в логическом смысле наиболее разработанной системой познания. Ряд современных специальных наук (этика, эстетика, логика и т.д.) имеет свое начало в его произведениях. Аристотель смог не только упорядочить, но и систематически обобщить достижения познания своего времени. Он дал начало в том или ином смысле большинству последующих философских систем. Содержательность и разработанность философской системы Аристотеля были универсальны.

Контрольные вопросы

1. В чем заключается содержание понятия «космоцентризм»?
2. Перечислите материалистов и идеалистов античности.
3. Основные черты древнегреческой диалектики.
4. Сократ о главной цели познания.
5. Объясните сущность «мира идей» Платона.
6. В чем не согласен Аристотель с Платоном?
7. Жизненное кредо софистов, скептиков, эпикурейцев, стоиков.

Глава 4. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

«Перед верой меркнут все достижения разума.»

АВГУСТИН АВРЕЛИЙ

§ 1. Специфика средневековой философии. Периоды патристики и схоластики.

Средневековая философия представляет тот длительный отрезок в истории европейской философии, который непосредственно связан с христианской религией. Христианство возникает в I - II вв. нашего летоисчисления. Время его возникновения характеризовалось глубоким кризисом рабовладельческого строя, упадком Римской империи.

По мере того, как христианство приобретало все большее влияние и распространение, оно стало нуждаться в рациональном обосновании своих догматов. Отсюда попытки использовать для этой цели учения античных философов. Поэтому средневековое мышление и мирозерцание определяли две разные традиции: христианское откровение, с одной стороны, и античная философия, преимущественно в идеалистическом варианте, с другой. Христианская мысль пыталась ассимилировать философские идеи античности, особенно неоплатонизма и стоицизма, включая их в новый

контекст.

Специфической чертой средневекового мышления была его теоцентричность: реальностью, определяющей все сущее, является не природа, а бог. В основе христианского монотеизма лежат два важнейших принципа, тесно связанных между собой: идеи творения и идеи откровения. Идея творения лежит в основе средневековой онтологии, а идея откровения составляет фундамент учения о познании. Отсюда всесторонняя зависимость средневековой философии от теологии.

Т.о., мы определили специфику средневековой философской мысли. Далее рассмотрим ее основные этапы и персоналии.

В средневековой философии выделяются две основные вехи - патристика и схоластика, определяющие и отражающие ее становление и развитие.

Период патристики

Христианство было вынуждено с самого начала противостоять враждебному окружению. Однако его единству угрожали и внутренние противоречия - различные течения, пытавшиеся соединить христианство с нехристианскими элементами.

Самым распространенным и наиболее опасным для христианства течением был гностицизм, наибольший расцвет которого приходится на II в. Основой его является дуалистическое объяснение мира. Согласно воззрениям гностиков, борьба света и тьмы, добра и зла имеет универсальное, космическое значение. Зло происходит из материи, добро - от бога. Существуют как бы два бога - бог как всеблагой искупитель и враждебный ему творец (демиург) мира.

Другим распространенным еретическим учением было манихейство (основатель - персидский мыслитель Мани - 216 - 270 гг.). В манихействе дуализм был доведен до классического вида. Свет и тьма суть двойное начало одновременно божественного и дьявольского происхождения, между ними происходит постоянная борьба.

В борьбе против языческой философии и религии, заблуждений еретиков и пр. выступают христианские писатели, названные апологетами (от греч. «апология» - защита). Они на основе Евангелия пытались решить философские вопросы, были первыми христианскими философами, которые хотели приспособить греческое философское учение к потребностям собственных концепций. Это такие мыслители, как Юстин Мартир (ок. 100 - 166 гг.), Эрней (конец II в), Теофан Антиохийский и др. Их деятельность приходится на II столетие, называемое столетием апологетов.

Квинт Септимий Тертуллиан - (ок. 160 - 230 гг.) юрист, философ, теософ, активно поддерживал тезис о несоединимости философии и веры. Он был первым христианским мыслителем, который писал на латыни. Его главным трудом считался «Апологетикум» («Защита») - около 197 г. Тертуллиан непримиримо выступал против соединения философии и христианства, утверждал, что между верой и разумом нет никаких точек соприкосновения. Принцип Тертуллиана «верю потому, что нелепо»

полностью выражает содержание и смысл его учения. Философии он противопоставлял религию, языческой науке - христианскую веру, разуму - божественное откровение. Научные исследования становятся излишними, когда известно Евангелие - единственный авторитетный источник познания Бога, а тем самым и любого знания, ибо бог все определяет. Философский разум ведет лишь к ереси.

«Верую, ибо нелепо» - как нельзя лучше отражает дух того времени. Тертуллианово понятие веры как высшей ценности подготовило почву для подчинения философии теологией, что было характерным для всего последующего периода развития христианской философии.

Крупнейшим христианским мыслителем периода патристики был Аврелий Августин (354 - 430 гг.) . «Ты нас создал ... и наше сердце будет неспособным, пока не упокоится в тебе». Этим предложением начинаются «Исповеди».

В своих произведениях он подвергает страстному осуждению различные ошибочные еретические учения - гностицизм, манихейство и др. Помимо «Исповеди» к его главным трактатам относятся: «О троице», «О граде Божьем». Августин сделал Бога центром философского мышления. Из принципа, что Бог первичен, вытекает и положение о превосходстве души над телом, воли над разумом.

Бог является высшей сущностью (*summa essentia*), только его существование вытекает из собственного естества, все остальное с необходимостью не существует. Он единственный, существование которого независимо, все остальное существует лишь благодаря божественной воле.

Согласно Августину, мир как свободный акт Бога является творением разумным. Бог создал его на основе собственной идеи. Христианский платонизм был августианским вариантом учения Платона об идеях, которое понималось в теологическом и персоналистическом духе. В Боге сокрыт идеальный образец реального мира. Как у Платона, так и у Августина существуют два мира: идеальный в Боге и реальный - в мире и пространстве.

В согласии с эллинистической философией, Августин полагал, что целью и смыслом человеческой жизни является счастье, которого можно достигнуть, прежде всего, через познание Бога и испытание души. В познании Бога Вера дополняется разумом: «Разумей, чтобы мог верить, верь, чтобы разуметь».

Т.о., период патристики прочно установил как общественные, так и философские позиции христианского мировоззрения.

Период схоластики

Постепенно возникла необходимость в поиске рациональных путей истинности доказательства всего того, что провозглашала вера. Отсюда и название - схоластика (от греч. *schole* - школа). Схоласты уже располагали догматической конструкцией, и их задача состояла в том, чтобы ее упорядочить и сделать доступной для необразованных людей.

Начало схоластики приходится на IX в. Она носила лишь религиозный характер; мир, согласно представлениям схоластов, не имеет даже

самостоятельного существования, все существует лишь в отношении к Богу.

Метод схоластической философии был predetermined еще в ее исходных посылах. Речь идет не о нахождении истины, которая уже дана в откровении, а о том, чтобы изложить и доказать эту истину посредством разума, т.е. философии. Из этого вытекает три цели: первая - с помощью разума легче проникнуть в истины веры и тем самым приблизить их содержание к мыслящему духу человека; вторая - придать религиозной и теологической истине систематическую форму при помощи философских методов; третья - используя философские аргументы, исключить критику святых истин. Все это не что иное, как схоластический метод, в котором господствует формализм.

Рамки данной работы не позволяют осветить творчество таких мыслителей, как Эриугена (810 - 877 гг.), Пьер Абеляр 0079 - 1142 гг.), Иоанн Росцеллин (1050 - 1110 гг.) и др. Поэтому мы остановимся на ключевой фигуре схоластического этапа средневековой философии, коей является Фома Аквинский (от 1225 - 1274 гг.).

Главными его трудами считаются «Сумма теологии» (1266 - 1274 гг.) и «Сумма против язычников» (1259 - 1264).

Области науки и веры у Аквината совершенно ясно определены. Задачи науки сводятся к объяснению закономерностей мира. Однако над царством философского познания находится другое царство, которым занимается богословие. Сюда нельзя проникнуть силой мышления. Речь идет о таких сверхъестественных истинах, как божественное откровение и пр., которые содержатся только в вере. Поэтому философия должна служить вере, теологии тем, что религиозные истины представляет в категориях разума, и тем, что опровергает как ложные аргументы против веры.

Фома Аквинский пытался использовать элементы учения Аристотеля, преобразованные им согласно требованиям христианской теологии. Мир он представлял как систему, порядок, согласно которому всё разделено на несколько иерархических ступеней. Самая широкая ступень - неживая природа, над ней возвышается мир растений и животных, из которого вырастает высшая ступень - мир людей, который является переходом к сверхъестественной и духовной сфере. Наисовершеннейшей реальностью, вершиной, первой абсолютной причиной, смыслом и целью всего сущего является Бог.

Всякое сущее, как единичное, так и божественный абсолют, состоит из сущности (*essentia*) и существования (*existentia*). У Бога сущность тождественна его существованию. Напротив, сущность всех сотворенных вещей не согласуется с существованием, ибо она не вытекает из их единичной сути. Всё единое является сотворённым, имеет характер обусловленный. Лишь Бог абсолютен, не обусловлен, он существует с необходимостью, которая содержится в его сущности. Бог является простым бытием, сущим. Фома Аквинский выступил систематизатором всей средневековой схоластики. Его учение пользовалось большим влиянием и было официально признано римской церковью.

§ 2. Номинализм и реализм

Философская мысль эпохи феодализма, а затем Возрождения относится к VI-XVII вв. н.э. Зарождается она в Древнем Риме, где более четырех столетий соперничают между собой учения стоиков, эпикурейцев, неоплатоников и где сформировались такие очаги философской мысли, которые составили впоследствии основу средневековой философии.

Особо следует сказать о христианстве. Оно побеждает в Европе и становится основой духовной культуры средневековья. Философия развивается в значительной мере под воздействием христианских идей. При этом христианская мысль нередко пыталась использовать достижения античной философии, главным образом неоплатонизма и стоицизма,

В основе христианского вероучения лежат два важнейших принципа: идея творения и идея откровения. Они тесно связаны и представляют то новое, чего не было в языческих религиях. В то же время отрицается языческое многобожие (политеизм) и утверждается единобожие (монотеизм). Идея творения ложится в основу учения о бытии, а идея откровения составляет фундамент учения о познании. Отсюда всесторонняя зависимость средневековой философии от богословия (теологии).

Средневековая философская мысль в начале представлена двумя течениями: реализмом и номинализмом. Реализм, конечно, не имеет ничего общего с современным значением этого слова. Реализм - философское учение, согласно которому подлинной реальностью обладают только общие понятия, или универсалии, а не единичные предметы, существующие в эмпирическом мире. Нетрудно заметить, что средневековый реализм близок учению Платона об идеях. Согласно реализму, универсалии существуют до вещей, представляя собой мысли, идеи в божественном разуме. Только благодаря этому человеческий разум в состоянии познать сущность вещей, ибо эта сущность и есть не что иное, как всеобщие универсалии. Отсюда следовало, что познание возможно лишь с помощью разума, ибо лишь разум способен постигать общее.

Что касается номинализма, то здесь подчеркивался приоритет воли над разумом. Согласно номиналистам, общие понятия - только имена, они не обладают никакой самостоятельностью помимо единичных вещей и образуются нашим умом путем абстрагирования признаков, общих для целого ряда эмпирических вещей и явлений.

Так, например, мы получаем понятие «человек», когда отвлекаемся от индивидуальных особенностей отдельных людей и вычленим только то, что является общим для всех: человек есть живое существо, наделенное разумом. Следовательно, универсалии существуют не «до», а «после» вещей.

Одним из наиболее ярких представителей зрелого средневековья в области схоластической философской мысли был Фома Аквинский. Фома пытался обосновать основные принципы христианской теологии, опираясь на учение Аристотеля. У Фомы Аквинского высшее начало - само бытие, под которым он понимает Бога, Творца мира. Сущности, или субстанции,

обладают самостоятельным бытием, в отличие от качеств, которые существуют только благодаря субстанциям. Субстанциональная форма сообщает всякой вещи бытие, а поэтому при её появлении - нечто возникает, а при её исчезновении - нечто разрушается.

В основе учения о бытии Фомы Аквинского лежит противопоставление потенциального (возможного) и актуального (действительного). Потенциальное - колеблющаяся, неустановившаяся, открытая для перемен незавершенность, а потому - несовершенство. Актуальное - это реализованность, осуществлённость, завершенность и тем самым совершенство. На низшей ступени бытия форма - лишь внешняя определенность вещи. Это неорганические - стихии и минералы. Следующая ступень - растения. Третий уровень- животные. На всех трех уровнях форма по-разному организует материю, формируя и одушевляя её. Наконец, на четвертой ступени форма предстает уже не как организующий принцип материи, а сама по себе, не зависимо от материи. Это дух или ум, разумная душа. Человеческая душа - не просто «двигатель» тела, но его субстанциональная форма. Личность – «самое благородное во всей разумной природе». Интеллект - это всегда личный интеллект, а поскольку не абсолютное начало, то часть целого. Только в Боге интеллект представлен как сущность. Фома Аквинский считает, что интеллект сам по себе выше воли, однако, делает оговорку, что в жизненной плоскости любовь к Богу важнее, чем познание Бога. Воля -суть практический разум, то есть разум, направленный на действие, а не на познание.

Вопреки католической церкви с её традиционной линией на утверждение слепой веры, Фома Аквинский, учитывая новые веяния (стремление к объективному знанию), разработал учение о гармонии разума и веры. Отбросив старые догмы, он провозгласил, что разум, не может быть врагом веры, напротив, его следует использовать для укрепления веры. Принцип гармонии между разумом и верой был возрожден неотолизмом в конце-XIX века в целях использования науки для укрепления религиозной веры.

§ 3. Философия Возрождения

Зарождение капиталистических отношений в недрах феодализма сопровождалось соответствующими идейными процессами. Выступая против феодального подавления личности, буржуазные мыслители ратовали у «свободу, равенство, братство», пропагандировали идеи гуманизма. Будучи заинтересованными в развитии машинного производства, буржуа активно поддерживают науку. Начинается бурное развитие естествознания. Успехи последнего меняют представления и о пространстве, и о времени. Раньше пространство - это прежде всего человек и его социальный статус. Так король на средневековых картинах изображался очень большим, его приближенные - поменьше, простые люди - совсем маленькими. Тем самым пространство как бы мистифицировалось. Не имелось и объективного представления о времени. Для крестьянина, например, время циклично, так

как ритм его жизни определялся только сменой времен года.

Для нарождающихся буржуа труд начинает измеряться определенным количеством времени. На городских ратушах появляются часы. Они бесстрастно и неумолимо отсчитывают время, а это - богатство, благополучие, одним словом, «время – деньги». Пространство существенно раздвигается. Не случайно в эту эпоху в картинах художников изображается окно. Тем самым подчеркивается, что помимо этого мира есть мир вовне, мир, который простирается за окном, и он огромен.

Важнейшей отличительной чертой философии эпохи Возрождения оказывается его ориентация на человека. Если в центре внимания древних философов был животворящий Космос, в средние века - Бог, то в эпоху Возрождения - человек. Джовани Мирандола в «Речи о достоинстве человека» заявляет, что Бог, сотворив человека и поставив его в центр мира, обратился к нему с такими словами: «Не даем Мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, к лицу, и обязанности ты имел по своему желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных Нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого Я тебя предоставляю».

Возникают и новые философские направления - деизм и пантеизм. Деизм отвергал идею личного Бога и его повседневное вмешательство в жизнь природы и общества. Деизм рассматривал Бога лишь как первопричину, как творца мира, то есть безличное начало, сообщившее миру его законы, которые после творения действуют самостоятельно. Появление деизма было связано, по словам: Г. Плеханова, со стремлением буржуазии «к ограничению королевской власти», и поэтому многие философы того времени обнаружили склонность к «системе мировоззрения, в которой власть бога со всех сторон ограничивается законами природы»; «деизм есть небесный парламентаризм». Многие из деистов основывали свои представления о мире на новых отраслях естествознания, отстаивали независимость науки от религии. Деизм давал возможность, прикрываясь признанием Бога, рассматривать закономерности природы и общества вне Божественной предопределенности.

В пантеизме Бог и мир отождествлялись. Одним из первых к пантеизму подошел Николай Кузанский. Рассматривая Бога как бесконечный максимум и приближая его к природе как ограниченному максимуму, он сформулировал идею бесконечности Вселенной. Пантеизм лег в основу большинства натурфилософских учений, противостоящих религиозному учению о сотворении мира Богом из ничего. В учении пантеистов Бог, оставаясь бесконечным и незримым Абсолютом, всё более сливался с природой, пока не стал по существу ее псевдонимом. У Дж. Бруно есть тезис: «... природа ... есть не что иное, как Бог в вещах». Всё это свидетельствует о том, что к XVII веку сформировалось сознание.. существенно отличное от античного. Если для древнегреческой философии завершённое и целое -

прекраснее незавершенного, то для философа эпохи Возрождения движение и становление - предпочтительнее неподвижно-неизменного бытия. Это позволило человеку как никогда, почувствовать силу и власть над всем сущим, совершенствоваться и развиваться, ему не нужна теперь милость Бога, без которой он, по учению церкви, не мог существовать. Он теперь сам творец. Поэтому в эпоху Возрождения всякая деятельность воспринималась иначе, чем в эпоху раннего средневековья - и даже в эпоху античности.. Инженер и художник - это уже не просто «техник» и «искусник», каким он был для античности и средних веков, теперь он действительный творец. В творениях Бога, то есть природных вещах, он стремится увидеть закон их построения, выразить его в научных знаниях. Так, Николай Коперник разрушил важнейший принцип аристотелевской физики и космологии, обосновав гелиоцентрическую систему мира, по которой, во-первых. Земля вращается вокруг своей оси, чем объясняется смена дня и ночи, а также движение звездного неба; во-вторых. Земля вращается вокруг Солнца, помещенного Н. Коперником в центр мира; в-третьих, космос бесконечен, неизменен и безграничен.

Таким образом, зародившись 2500 лет тому назад, философская мысль постоянно развивается и совершенствуется, переживая периоды подъема и падения, стремится выработать знание об общих принципах бытия и познания, об отношении человека к миру и месте в нем человека. Будучи обусловленной социальной действительностью, философия активно влияет на общественное бытие, способствует формированию новых идеалов и культурных ценностей. XIII век открывает следующий период в развитии философии, который принято называть философией Нового времени.

§ 4.Арабская философия. Философия Византии. Русская средневековая философия.

Арабская философия.

До сих пор мы рассматривали философские идеи Запада. Думается, что наш анализ будет неполным, если не сказать несколько слов о философии средневекового Востока.

Вначале арабы перенимали у греков преимущественно идеи Платона и неоплатоников, но постепенно они начали уделять всё большее внимание идеям Аристотеля, при этом особый упор делался на метафизику и формальную логику.

Основным смыслом арабской философии было защитить ислам и его догматы, поэтому в основных чертах и исходных положениях она совпадает со схоластической философией.

Авицена (араб. Ибн Сина, 980 - 1037 гг.). Он понимал мир как произведение божественного разума, но ни в коем случае божественной воли. Мир был сотворён из материи, которая вечна, а не из ничего. Материальный мир имеет характер конкретной возможности и существует во времени. Как и у Аристотеля, у Авиценны Бог является неподвижным

двигателем, формой всех форм, вечным творческим условием.

Для философии Авиценны характерен рационализм с материалистическими тенденциями, его учение соединяет в себе элементы философии Аристотеля с религией ислама.

Аверроэс (араб. Ибн Рушд. 1126 - 1176 гг.). По Аверроэсу, материальный мир вечен, бесконечен, но в пространстве ограничен. Бог также вечен, как и природа, однако он не сотворил мир из ничего.

Аристотелевское истолкование возникновения природы, согласно которому материя является лишь возможностью, Аверроэс интерпретировал так, что формы не приходят к материи извне, но в вечной материи все формы потенциально содержатся и постепенно в процессе развития выкристаллизовываются.

Аверроэс также отвергал религиозное представление о бессмертии души как бессмысленное. Высшую нравственную ценность он видел в учении, которое воспитывает человека, чтобы он сам творил добро, а не в том, которое обуславливает поведение человека ожиданием вознаграждения или наказания на том свете. В этом его этика резко контрастирует с учением Мохаммеда.

Неудивительно, что философия Аверроэса была резко осуждена исламской ортодоксией, что, однако, никоим образом не ослабило её влияния и не воспрепятствовало дальнейшему воздействию.

Философия в Византии.

В отличие от Рима, Византия избежала варварского завоевания, и в ней не прерывалась античная философская традиция; именно византийские богословы усваивают и соединяют всё богатство мысли греческих философов. Наиболее влиятельным течением был неоплатонизм, оказавший огромное влияние на христианских мыслителей Византии. Одной из самых значительных фигур был Псевдо-Дионисий Ареопалит (V в), который изложил христианское вероучение в терминах и понятиях неоплатонизма. Сочинения Дионисия легли в основу дальнейшего развития мистического направления в богословии и философии, как Византии, так и Запада. Терминология и аргументация неоплатоников используется и др. мыслителями Византии - Василием Кесарийским, Назнанином, Григорием Нисским и др.

Начиная с X - XI вв. прослеживаются 2 тенденции: рационалистически-догматическая и мистически-этическая. Для первой характерен интерес к внешнему миру и его устройству («физика»), к истории и политике, где устанавливаются рационалистические принципы. Именно таков круг интересов Михаила Псенна (XI в) - философа, политика, историка, филолога.

Другая тенденция – «исихазм», находившая выражения в аскетических (в основном монашеских) сочинениях, (один из самых популярных её представителей раннего периода - Иоанн Лествичник, VII в.; позднего периода - Григорий Палама, ок. 1297 - 1360 гг.), сосредоточила основное внимание на внутреннем мире человека и на практических приёмах его

усовершенствования в духе христианской этики смирения, послушания и внутреннего покоя, или тишины (от греч. «исихия» - покой, безмолвие, отрешенность). Идеи Паламы завоевали огромную популярность в стране, в особенности среди среднего и низшего духовенства.

Византийская богословская и аскетическая литература во многом определила склад древнерусской духовной культуры. Она оказала влияние и на формирование философии народов Кавказа и Закавказья, входивших частично в состав Византии.

Русская средневековая философия.

В завершении нашего обзора отметим ряд черт русской средневековой философской мысли.

С момента крещения в 988 г. процесс христианизации тесно связал Древнюю Русь с Византией; древнерусская философия формировалась под влиянием византийской.

Первым древнерусским философом можно считать киевского митрополита Илариона (XI в.). В своём «Слове о законе и благоденствии...» он построил богословско-историческую концепцию, обосновывающую включенность «русской земли» в общемировой процесс торжества божественного «света» над «тьмой язычества».

Своеобразным образцом практической философии является «Поучение» князя Владимира Мономаха, в котором дан этический кодекс поведения мирян. Праведная жизнь человека достигается добрыми делами: покаянием, слезами и милостыней.

В XIV в. сильное влияние на русскую мысль оказал исихазм, включавший в себя монашескую практику безмолвной (умной) молитвы, учение о взаимодействии Бога и мира и целостную концепцию человека.

Наряду с этим начинается процесс изучения человеческой душевной природы (Нил Сорский, Вассиан Патрикеев и др. сторонники отказа от монастырской земельной собственности – «не стяжании»). В рамках этой традиции культивировалось представление о человеке как «образе и подобии» Бога, призванного своим трудом поддерживать гармонию и порядок универсума.

Т.о., мы провели краткий обзор философской мысли Средневековья. Разумеется, он является далеко не полным (мы и не ставим такой задачи). Тем не менее, нами были рассмотрены основные этапы и ключевые фигуры в истории средневековой философии, без изучения которых невозможны прослеживание генезиса и правильное понимание её сути.

В оценке средневековой философии до сих пор будет мнение о её бесплодности, «схоластичности»; на первый план выдвигаются лишь негативные стороны. Всё это далеко не так. Светлая человеческая мысль пронизывает всю историю человечества, озаряя самые жуткие, самые тёмные и мрачные эпохи. Так было и так будет, пока существует мир.

Контрольные вопросы

1. Как различить этапы патристики и схоластики в средневековой философии?
2. Каковы идеи Августина Блаженного.
3. В чем суть проблемы номинализма и реализма в средневековой философии?
4. Каковы воззрения Фомы Аквинского?
5. Каково понимание веры и разума в религиозной философии Средневековья?

Глава 5. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ И ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

«Человек, слуга и истолкователь природы, столько же совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке, делом или размышлением.»

Ф. БЭКОН

§ 1. Западноевропейская философия XVII века.

К концу XVI века перед философией встала задача преодоления религиозного догматизма, схоластики, разработки методов научного исследования природы, а также обоснования потребностей нового этапа в развитии общества. Для решения всех этих проблем философии в первую очередь следовало освободиться от опеки теологии, заново утвердить себя в качестве самостоятельной отрасли знания. Она должна была учесть достижения естествознания и в то же время содействовать его развитию. В этих условиях на первый план вышли проблемы метода и средств познания, вопросы о доли опыта, чувств, разума в познавательном процессе. В целом философская мысль поворачивается в сторону реальной действительности. Однако решающее влияние на последующую философскую мысль имеют не столько сами новые проблемы, сколько постепенно пробивавшая себе дорогу идея автономной философии, опирающейся на опыт и естественный разум, знания о природе, право и мораль. В философии XVII - XVIII веков сложился и стал господствующим метафизический подход к миру, когда объекты природы и духа, а так же отражающие их понятия считались раз и навсегда данными, неизменными, подлежащими изучению обособленно друг от друга. Характерной чертой этого периода в развитии философии был также механицизм. Механика была самой развитой отраслью естествознания того времени, а потому предполагалось, что все сущее живет по законам механики. В философии XVII - XVIII веков с новой силой разгорается борьба материализма и идеализма. И если в начале этого периода материализм часто выступает в маскирующих его одеждах (напр., в форме деизма), то в конце - прежде всего в лице Французского материализма, он открыто и решительно отвергает как идеализм, так и религию.

Основоположником философии Нового времени был английский философ Френсис Бэкон (1561-1626). Это крупный философ, развивающий философию на основаниях, существенно отличных от предыдущей схоластической философии и средневековой науки. Главную задачу своей философии Ф. Бэкон видел в том, чтобы обосновать новую экспериментальную науку, которая, в чем он был абсолютно уверен, даст человечеству могучие силы.

В главном труде «Новый органон» Ф. Бэкон противопоставляет свое понимание науки и ее метода тому пониманию, на котором основывался «Органон» - свод логических работ Аристотеля. Ф. Бэкон провозгласил высшей задачей познания завоевание природы и усовершенствование человеческой жизни. «Знание есть сила» - учил Ф. Бэкон, Однако лишь истинное знание способствует успеху человеческих действий. Поэтому наука способна побеждать природу лишь постольку, поскольку она сама «повинуется» природе, то есть действует соответственно ее законам.

Предпосылкой преобразования науки Ф. Бэкон считал критику все и предшествующей схоластики и сомнение в истинности всего, что до сих пор считалось истиной. Недостоверность известного доселе знания обусловлена, с его точки зрения, ненадежностью умозрительного метода умозаключения и доказательства. Поэтому первым условием реформ науки является усовершенствование методов обобщения, образования понятия. Так как процесс обобщения есть индукция, то логическим основанием реформы науки должна быть новая теория индукции. До Ф. Бэкона философы, писавшие об индукции, обращали внимание главным образом на те случаи или факты, которые подтверждают доказываемые или обобщаемые положения. Ф. Бэкон, наоборот, подчеркнул значение тех случаев, которые опровергают обобщение, противоречат ему. Истинная наука, согласно Ф. Бэкону, чужда заблуждений и должна строиться на переработке данных опытно-экспериментального познания и научно организованных наблюдений.

В работе «Новая Атлантида» Ф. Бэкон, представляя «онаученное» общество, настаивает на том, что возродить следует не те или иные учения древнегреческих философов, а дух смелого поиска, присущий их создателям. Нужно возродить сам естественный разум, природный свет которого - пронизательность - затемнен заблуждениями-идолами. Ф. Бэкон четко отличает религию от философии. Первая покоится на сверхъестественном откровении, вторая - на данных органов чувств. В широком смысле слова философия, по Ф. Бэкону, это система всех опытно-рациональных познаний (другой способности - памяти - соответствует история, воображению - поэзия). В узком смысле слова философия - учение о видах знания и их соотношении, учение о методе (органоне) познания. В философии даже основные начала подвергаются обсуждению и проверке, тогда как в религии основные начала устанавливаются авторитетом. Вместе с тем Ф. Бэкон утверждает, что возможна естественная религия, поскольку устанавливаемая познанием связь природных явлений указывает на существование Бога.

Систематизатором бэконовского учения выступил английский философ Томас Гоббс (1588-1679). Его философия была более последовательной, чем у Ф. Бэкона, но более механистичной. По его мнению реально существует не только телесное, протяженное; духовное не субстанционально. Т. Гоббс - типичный представитель метафизического материализма XVII века, сводивший все многообразие природы к механическому движению материальных тел и провозгласивший геометрию главной наукой.

Среди европейских философов первой половины XVII века едва ли не самым выдающимся был француз Рене Декарт (1596-1650). Он много сделал для развития философии, физики, математики, физиологии. Р. Декарт был классическим представителем дуализма и рационализма, решительным и непримиримым противником схоластики. Он стоял за непосредственное познание мира путем эксперимента и размышления.

Отвержение авторитетов и догм в замках философии Р. Декарта вылилось в принцип сомнения. Если я хочу строить новую научную систему, разработать новую философию, то я, - рассуждал Р. Декарт, - должен отрешиться от всего того, что мне преподносили в качестве готовых и неизменных истин. Я сомневаюсь в догмах, в непогрешимости авторитетов церкви и философии. Строя новую систему, я готов усомниться во всем, даже в том, что существует мир, даже в том, что существует мое собственное тело. Но есть ли предел моему сомнению? Да, есть. Ведь что такое сомнение? Это мысль. Значит, сомневаясь во всем, я не могу сомневаться только в том, что я сомневаюсь, т. е. что есть сомневающаяся мысль, что есть мысль и что я, сомневающийся, мыслю. Это единственное несомненное обстоятельство, которое является пределом моего сомнения и исходным пунктом моей философии. Это единственный несомненный факт, подтверждающий мое существование в качестве мыслящего существа. Отсюда, можно считать абсолютно достоверным и поэтому самым основным суждение «мыслю, следовательно, существую». Но как я существую? Из всего сказанного можно заключить лишь то, что я существую как мыслящая субстанция¹.

Основной вывод из рассуждений, начавшихся с сомнения относительно всего существующего, приводит к идее о существовании мышления и духовной мыслящей субстанции. А как же быть с реальным материальным миром? Он выпал из цепи рассуждений, из первых исходных посылок философии. И его надо как-то учесть, - ведь Р. Декарт никогда не сомневался в его реальности. И тогда философ предлагает наряду с мыслящим признать существование и материальной субстанции. А то, что она действительно существует, может засвидетельствовать Бог. Ведь не станет же Бог обманывать людей. Аргумент наивный, однако, достаточно убедительный для современников Р. Декарта.

Итак, по мнению Р. Декарта, существует Бог, сотворивший две

¹ Философия: хрестоматия. В 2 т. Т. 1; Избранные произведения / сост. Л.С. Николаева, А.А. Данцев, О.В. Загорская и др.; Новочерк. гос. мелиор. акад. – Новочеркасск, 2010. – 271 с.

субстанции - протяженную и мыслящую, и существую я - тот, в котором эти две субстанции соединены: и который может познать и Бога и созданный им мир. Отсюда, первая попытка реализовать идею автономной философии, свободной от авторитетов и мировоззренческих предпосылок, вылилась в построение, опосредованное анализом возможностей разума, картины мира, включающей человека, призванной обосновать систему норм о поведении. Пока же эта картина не завершена, Р. Декарт предлагает следовать правилу скептиков - жить согласно нравам своего народа. Особая роль, которую играет мышление в философской системе Р. Декарта, легко объясняет и рационализм, и признание роли врожденных идей, и высокую оценку интеллектуальной интуиции. Дуализм (лат. - «два», «двойственный») Р. Декарта в значительной мере определил то, что в дальнейшем на отдельные части его философии опирались как материалисты, так и идеалисты.

Утверждение прав опытного познания в науке и в философии Нового времени привело к широкому обсуждению проблем теории познания, и в частности, вопроса об истолковании опыта. Большое влияние на развитие философской мысли в этом направлении оказал английский философ Джон Локк (1632-1704).

Рассматривая взгляды Д. Локка, надо, прежде всего, представить себе логику его рассуждений. Он выступает против утверждений Р. Декарта о наличии врожденных идей. Сознание новорожденного - это чистая доска, которая постепенно заполняется письменами опыта. Все знание основывается на опыте - таков основной тезис Д. Локка. Философ принимает два вида опыта: внешний, когда источником знаний служат опущения, вызываемые внешним миром, и внутренний, рефлексивный, когда источником знаний служат наблюдения над деятельностью души. При этом предполагается, что сама способность к деятельности дается душе от природы. Все идеи, составляющие содержание знаний, берут свое начало из этих двух источников, и только из них. Далее Д. Локк построил схему, объясняющую происхождение сложных идей и родов познания. В целом в теории познания он выступил как сенсуалист (лат. «сенсус» - чувство), противостоящий Р. Декарту и развивающий традиции английского эмпиризма Ф. Бэкона¹.

Философия Д. Локка, противопоставляя опытное познание познанию в неопытному - метафизическому, исходящему из принципов разума, соответствовала научной программе Ньютона, его тезису: физика, берегись метафизики. Однако, немецкий философ и математик Готфрид Лейбниц (1646-1716) обратил внимание на то, что и физика Ньютона, и гносеология Д. Локка имели положения, не выводимые из опыта. В учении Ньютона таким метафизическим моментом является представление о пространстве как вместительнице отдельных вещей, на расстоянии воздействующих друг на друга, а в учении Д. Локка - тезис о том, что нет ничего в интеллекте, чего не было

¹ Философия: хрестоматия. В 3 т. Т. 1 (для студ. ВУЗов и поступ. в аспирантуру) / сост. Л.С. Николаева, А.А. Данцев, Н.А. Прокопишина и др.; Новочерк. гос. мелиор. акад. – Новочеркасск, 2009. – 317 с.

бы в ощущениях. По мнению Г. Лейбница нельзя согласиться с эмпирическим истолкованием принципов логики. Эти принципы не выводятся из опыта, не дают возможность рассуждать об опыте, делать выводы. Отсюда, более соответствующим опыту самого познания будет положение: нет ничего в интеллекте, чего не было бы в ощущениях, кроме самого интеллекта, то есть принципов логики.

С позиции Г. Лейбница ни одно высказывание о мире не должно приниматься без логического доказательства. То обстоятельство, что все положения о мире могут быть доказаны, говорит нечто вполне определенное о самом мире. Мир представляет собой совокупность субстанциональных единиц - монад, которые выступают предметами всех возможных простейших истинных высказываний о мире. Подобно философу и математик) античности Пифагору, Г. Лейбниц понимал Вселенную как единый и целостный организм, как гармонию, полную и глубочайшую соразмерность всех ее уровней и атрибутов. В философии Г. Лейбница идея «предустановленной гармонии» занимает центральное место и наполнена не только логическим, но и религиозно-теологическим, гуманистическим и эстетическим содержанием.

Можно считать, что «предустановленная гармония» - это не просто один из постулатов известного философа, а и общекультурная парадигма эпохи, которую открыл Г. Лейбниц. Если в массовом понимании это была вера в бесконечную мудрость божественного промысла, то в проявлениях духа и, в частности, в искусстве классицизма - рационалистическая идея гармонии переживалась и осуществлялась как регулярный принцип творчества, побуждающий стимул и так далее. Но можно увидеть и предел, дойдя до которого рационализм затрудняется: в объяснении того, почему постулат целесообразности всех явлений и событий мира не совмещается с очевидными фактами опыта: со всем злым, безобразным и низменным, чем полны с избытком жизнь и история. Если мы живем в лучшем из всех возможных миров, как это следовало из рассуждений Г. Лейбница, то темные стороны бытия, а, следовательно, и бытие в целом, неразумны, необъяснимы. Вполне естественно поэтому, что философы Просвещения (Вольтер, Гольбах), уже с позиций своего времени подвергли критике оптимизм геологических идей своих предшественников.

Противодействие развитию материализма было оказано субъективным идеализмом. Его основоположник ирландский философ начала XVIII века Джордж Беркли (1685-1753) главной целью своей философии открыто считал опровержение материализма, защиту идеализма и религии. Логика Дж. Беркли, логика субъективного идеализма, приводит его к солипсизму (лат. «солус» - единственный, «ипсе» - сам»), то есть к признанию существования только одного сознания, благодаря ощущениям которого существует весь остальной мир, в том числе и все другие люди. Но Дж. Беркли не хотел оставаться на этих позициях и поэтому обращается к Богу как общему источнику одинаковых ощущений, имеющихся в сознании разных людей. Не материя, а Бог - настоящий источник ощущений, утверждает Дж. Беркли. Но

это не означает, что он отошел от последовательного субъективного идеализма и пришел к идеализму объективному.

Философские проблемы, связанные с оценкой роли чувств и разума в постижении мира, рассматривал в своих работах и английский философ середины XVII века Давид Юм (1711-1776). В теории познания Д. Юм обосновывал скептицизм, то есть сомнение в достоверности человеческого познания. Он отбросил понятие субстанции, заявив, что мы ничего не можем сказать о причинах восприятия, но должны принимать их как первичный исходный факт. Восприятие, говорит Д. Юм, не соединяет с внешним миром, а отделяет от него, так что о самом внешнем мире мы ничего сказать не можем. Мир принципиально недоступен нашему познанию. Иными словами, скептицизм Д. Юма существенно отличается от принципа сомнения Р. Декарта. Скептицизм приводит Дж. Юма к отрицанию познаваемости мира (агностицизму). В рамках агностицизма он критиковал не только материализм, но и религиозно-философские концепции. Предметом философии у него становятся сознание, задача исследования внутренних механизмов психической деятельности оказывается главной проблемой науки. Философия сводится к психологии, и все науки выступают как продукты психологической деятельности.

Принцип причинности, согласно Д. Юму, действует только в сфере сознания, определяя психические механизмы образования представлений, желаний, страстей. Вынесение же причинности за пределы сознания он считал незаконной операцией, т.е. отрицал объективность причинности. Достоверное знание, утверждал философ, возможно только относительно объектов математики, поскольку они суть чистые продукты разума. Основываясь на таких философских посылах, Д. Юм развил концепцию утилитаризма в этике, выдвинув как основу этики принцип полезности¹.

Итак, XVII в. - время попыток построить цельное философское мировоззрение на разумных и опытных основаниях, выявленных исследованиями познавательной способности человека. Стремление философов реализовать идею автономной философии приводил по преимуществу к рационалистическому типу европейского философствования. XVII век справедливо называют эпохой зарождения, становления рационализма.

§ 2. Философия французского Просвещения.

XVIII век вошел в историю как век Просвещения, когда рационалистическое сознание находит своего носителя в лице конкретную социального субъекта - «третьего сословия» и его выдающихся мыслителей. Унаследованная от Д. Локка и Г. Лейбница идея связи прогресса общества с прогрессом познания легла «в основу идеологии Просвещения. Разум, освобо-

¹ Философия: хрестоматия. В 3 т. Т. 1 (для студ. ВУЗов и поступ. в аспирантуру) / сост. Л.С. Николаева, А.А. Данцев, Н.А. Прокопишина и др.; Новочерк. гос. мелиор. акад. – Новочеркасск, 2009. – 317 с.

жденный не только от религиозно - мировоззренческих предпосылок, но и от «сверхопытных» - метафизических - гипотез признавался основой перестройки общества и усовершенствования человека. Эта перестройка мыслилась как результат распространения новейших достижений науки и знаний «автономной философии» среди широких кругов образованных людей, монархов, правителей и т.д. Свою главную задачу мыслители-просветители видели прежде всего в критике религиозных догм и освящаемых ими знаний, принимаемых на веру без опытно - рационального обоснования.

Такие философы, как Ф. Вольтер, Ш. Монтескье. Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро. Ж. Ламетри, П. Гольбах, К. Гельвеций, Ж. Робинэ. Л. Дешан, навсегда вошли в историю человеческой мысли.

Франсуа Вольтер (1694-1778) по праву считается основателем французского Просвещения, защитником свободы человеческой личности, свободы мысли, которые он называл естественными и неотъемлемыми правами человека. Он считал, что католическая религия порабощает человеческую личность, лишает человека его лучших качеств. Вот почему её нужно уничтожить, «раздавить гадину».

Критикуя католицизм, Ф. Вольтер, однако, не отрицал существования Бога как особой творческой силы. Он выступал против атеизма французских материалистов, называл религию своеобразной уздой, необходимой для народных масс, говоря: что если бы: Бога не было, его нужно было бы придумать.

Отчетливо виден ограниченный характер просветительства Вольтера. Выступая за свободное развитие науки, искусства, литературы, философии, он одновременно возражал против просвещения широких слоев народа, считая, что «всё потеряно, когда чернь пускается рассуждать».

Ф. Вольтер активно распространял естественнонаучные знания во Франции, выступал сторонником опытного исследования природы, высоко оценивал учение английских философов - Ф. Бэкона и Д. Локка. В своих «Философских письмах» он критиковал метафизику, систему философских взглядов Р. Декарта и его последователей - картезианцев, популяризировал учение И. Ньютона. Ф. Вольтер всегда отдавал предпочтение естественнонаучным фактам перед абстрактным мировоззрением, беспочвенной философией. Как и остальные французские просветители, он признавал наивысшей ценностью человеческий разум и считал возможным устройство мира на основе его принципов.

Огромное влияние на развитие философской и политической мысли в Европе XVII-XIX веков оказал Жан-Жак Руссо (1712-1778). В области общественного устройства он был противником угнетения человека человеком, общественного неравенства. С этой целью он в своих работах «Рассуждение о науках и искусствах», «Происхождение и основы неравенства между людьми», трактате «Об общественном договоре», доказывал, что с тех пор, как возникла частная собственность, возникло и социальное неравенство. Но Ж.-Ж. Руссо не был противником частной собственности

вообще, а выступал лишь против чрезмерно неравного её распределения, против крупной частной собственности.

Ж.-Ж. Руссо делит всю историю человечества на два больших этапа. Первый из них он называет, вслед за Т. Гоббсом, «естественным состоянием», второй этап - «гражданским обществом», основанным на общественном договоре. По мере перехода от первоначального равенства в естественном состоянии к современному гражданскому обществу не более усиливалось неравенство людей. Свой трактат «Об общественном договоре» Ж.-Ж. Руссо начинает словами: «Человек рожден свободным, а между тем везде он в оковах».

Ж.-Ж. Руссо пытался найти практические средства для уничтожения неравенства между людьми, такую их ассоциацию, которая бы защищала всей силой общества каждую личность, охраняла бы имущество каждого гражданина и давала бы возможность каждому человеку, объединенному в своей деятельности с другими людьми, повиноваться только самому себе и оставаться свободным, каким он был в естественном состоянии. В этом смысле Ж.-Ж. Руссо боролся за демократическое общественное устройство, за свободу и равенство. Многочисленные последующие выступления социологов и историков на тему демократии в значительной мере опирались на сочинения Ж.-Ж. Руссо, на его идею разумного переустройства общества. Ж.-Ж. Руссо боролся с религией и церковью, но одновременно обожествлял человеческий разум, признавал его «высшим существом», то есть был деистом.

Видными представителями французского материализма были Жюльен Ламетри (1709-1751), Дени Дидро (1713-1784), Клод Гельвеций (1715-1771), Полль Гольбах (1723-1789). В истолковании природы все они были материалистами, причем значительно более последовательными, чем их английские единомышленники XVII века. Они уже не нуждались в компромиссных формах, таких, как деизм или пантеизм, открыто отстаивали свои материалистические взгляды,

При рассмотрении природы и человека французские материалисты стояли на механистических позициях, сводя всё к перемещению неизменных атомов и пытаясь объяснить самого человека по аналогии с часовым или каким-либо иным механизмом («Человек-машина» Ж. Ламетри). Они последовательно отстаивали принцип механической причинности, отрицали случайность и стремились все процессы представить как необходимые. Большое место в их учениях занимала проблема человека и окружающих его условий. «Человек - продукт внешних условий» - таков основной тезис. Если учесть, что всех людей они считали от рождения равными, то нетрудно было сделать вывод о необходимости изменения социальных условий и создания с помощью просвещения нового общества - царства свободы и разума.

Французские мыслители не только говорили о необходимости просвещения, но и много сделали для действительного распространения научных взглядов своего времени. Их усилиями, в частности, (особенно

Дидро Д.) была составлена и издана знаменитая «Энциклопедия», а также ряд книг, разоблачавших религию («Разоблаченное христианство» и «Карманное богословие» П. Гольбах).

Несмотря на то, что французские просветители оставались на позициях механицизма и были идеалистами во взглядах на историю, они внесли значительный вклад в утверждение и развитие рациональной традиции в философии. Их взгляды оказали огромное влияние на ход европейской истории в конце XVIII начале XIX века.

Итак, у Европы XVII-XVIII вв. «единый пространственно-временной континуум культуры», общий ориентир - развитие человеческой индивидуальности. Ему соответствует - по преимуществу - рационалистический тип европейского сознания. Развитие опытного знания потребовало замены схоластического метода мышления новым, обращенным к реальному миру. В этих условиях предпринимаются попытки реализовать идею автономной философии, свободной от религиозно-мировоззренческих предпосылок, опирающейся на опыт и естественный разум, философии, обосновывающей знания о природе, естественные право и мораль, отстаивающей познавательные возможности человека. Если философы эпохи рационализма в своих концепциях, так или иначе, принимали идею Бога, создавали иллюзию согласованности разума с религией, то антирелигиозная направленность творчества мыслителей - просветителей была одновременно и антиметафизической. Разум, освобожденный не только от религиозно «мировоззренческих предпосылок, но и от «сверхопытных» - метафизических гипотез признавался единственным и высшим судьей всего существующего, призванным совершенствовать человека.

Контрольные вопросы

1. Можно ли развивать науку, пользуясь только опытно-экспериментальными данными?
2. Что имел в виду Р. Декарт, когда сказал; «Я мыслю, следовательно, я существую»?
3. Возможно ли, как это считал Т. Гоббс, применение законов механики к анализу социальных явлений?
4. Прав ли Ж.Ж., Руссо, писавший, что «человек, который, окопав и огородив данный участок земли, сказал - «это мое» и нашел людей, которые были достаточно глупы, чтобы этому поверить, « был настоящим основателем гражданского общества»?
5. Какие основные философские идеи выдвигали мыслители Просвещения?

Глава 6. КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ

«Все действительное разумно, все разумное действительно»
Г. ГЕГЕЛЬ

§ 1. Кант и немецкий классический идеализм.

Дискуссии Нового времени породили два подхода к теории познания и научного знания в философии. Эмпирическая теория познания утверждала: опыт и чувственные формы являются основополагающими. Данным взглядам придерживаются Бэкон, Локк и Юм. Рациональная же теория познания (Декарт, Спиноза и Лейбниц), в противоположность своим оппонентам, настаивала, что логическое мышление, разум выше чувств.

Противоборство двух моделей теории познания порождало крайности в понимании сущности познания и познавательной способности человека. Первым, кто попытался примирить противоборствующие позиции, станет Иммануил Кант (1724 -1804). Он создает трансцендентальную теорию познания и рассматривает ее как раздел философского знания, основным вопросом которого являются условия достоверности и истинности получаемого в результате познания знания.

И. Кант отказывается от догматической постановки вопроса:

«Познаваем ли мир?» и формулирует свой: возможно ли достоверно познать предметы, их сущности, природу и проявления?

Трансцендентальная философия Канта. «Критика чистого разума».

Цель «критической философии» И. Канта - «преодоление недостатков» старой философии и формулирование необходимого требования всякой философии вообще. Речь должна идти не о сущности вещей, а о сущности их познания. Только в таком случае возможен вопрос о знании. Всякое знание начинается с опыта, но не ограничивается им. Путь рассуждений И. Канта - это путь трансцендентальной философии, путь смещения метафизического интереса с объекта на познавательные способности субъекта.

Термин «трансцендентальный», которым И. Кант обозначает свою философию, указывает на то, что существует возможность употребления в познании таких способностей и сил человека как созерцание (интуиция), рассудок (логика) и разум (идеал), которые не зависят от опыта и являются, тем самым, необходимым условием всякого опыта вообще. К таким условиям кенигсбергский философ относит, прежде всего, формы чувственности и рассудка. Они потому и доопытны, т.е. априорны, что представляют собой условия, благодаря которым опыт становится возможным, как и самопознание в принципе. Но эти условия - созерцание и рассудок - принадлежат к познавательной способности субъекта.

В этом, по словам самого философа, и заключается смысл «коперниканского переворота в философии», который он совершает своей работой. И. Кант определяет предмет и задачу трансцендентальной философии: выявить - каким образом человеческая познавательная

способность становится «законодательной», т.е. начинает диктовать природе законы.

В «Критике чистого разума» И. Кант разъясняет свою позицию в отношении различения видов познания - созерцания и рассудка. Теорию чувственного познания, чувственности он основывает на способности человека к созерцанию и называет эту познавательную способность эстетической. «Трансцендентальная эстетика» занимается, следовательно, изучением априорных форм чувственности.

Есть единственное условие созерцания - чувственность - посредством которой объекты нам даны. Мыслятся же данные явления чувственности рассудке как предмет, обнаруживается, И. Кант называет явлением, феноменом. Мы подвергаемся воздействию - чувствуем холод или жар, видим книгу или здание и, таким образом, получаем представление об «эмпирической реальности». То, в каких формах эта «эмпирическая реальность» предстает, определяется априорными формами нашей чувственности - пространством и временем. Пространство и время, по И. Канту, - это условия чувственного представления, они имеют характер «трансцендентальной идеальности». Время - это форма внутреннего чувства. Время не может быть эмпирическим понятием, ибо оно есть «необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний». Поэтому И. Кант дает определение своей философии как философии идеалистической традиции.

В чувственном познании содержание не зависит от нас, оно задано, а вот каким образом задается это содержание, в целом зависит только от нас. И тем самым И. Кант выходит на главный вопрос всей трансцендентальной философии: как возможны синтетические суждения априори?

Через два года, в 1783 году, философ решает сделать введение к своему учению и издает «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки». Он развивает мысль, что метафизике в ближайшее время предстоит пройти путь полной реформы и ее ждет «новое рождение по совершенно неизвестному до сих пор плану». Главное место в ней будет отводиться критической способности разума. Важнее научить человека думать критически, философствовать. И. Кант убежден, что необходимо всегда иметь в виду, что существуют «два рода разумного познания» - научное и философское познание.

Познание, действительно, имеет в своей основе суждение, но не всякое суждение может быть познаательно. Оно может носить просто аналитический характер и выполнять сугубо объяснительную функцию. Пример из физики: в суждении «тело протяженно» объясняется только один из «телесных» признаков - протяженность - и ничего познаательно нового оно в себе не несет. Другое дело, синтетическое суждение, которое расширяет наши «представления, углубляет наше знание. Оно основано «на прибавлении» такого предиката к субъекту суждения, который ранее (До этого) в нем не мыслился. Суждение «тело обладает тяжестью» разъясняет, что оно может обладать «тяжестью», но есть случаи (в математике, например), когда оно не будет существенным, и мы наше знание о теле

необязательно будем связывать только с признаком «тяжести» .

Кантовская трансцендентальная философия демонстрирует, что в действительности всякое знание по своей природе антиномично, поскольку в основе представляет собой единство двух противоположных элементов - чувственности и рациональности. Если чувственность делает возможным созерцание, то рассудок - понятийность, мыслимость. И здесь кантовский философский стиль приближается к афоризмам: мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Рассудок не может созерцать, как и чувства не могут анализировать, только в их единстве и синтезе возникает способность познания, само познание как таковое. Эти «два ствола» следует между собой строго различать, хотя они имеют «общий неизвестный нам корень».

И если чистые формы созерцания составляют предмет трансцендентальной эстетики, то чистые формы рассудка относятся к компетенции трансцендентальной логики, в которой И. Кант выделяет учение о рассудке - аналитику, и учение о разуме - диалектику. Содержание аналитики задано общими и необходимыми условиями мыслимости - категориями рассудка. Одно дело факт, что солнце светит и нагревает камень, и другое дело каким образом, или способом, мы воспринимаем этот факт. Первый воспринимаемый факт связывается с рассудком. Но, чтобы возможно было совершить суждение относительно какого-либо факта, необходимо, чтобы суждение и факт согласовывались между собой. А всякое согласование необходимо предполагает понятие причинности: что предшествует чему. Это условие не эмпирическое, а чистое понятие рассудка.

Источником и инстанцией изначального единства всех категорий, по И. Канту, является сфера ясной мыслимости. Что касается ясности, пишет И. Кант, то, прежде всего, речь должна идти о двух важных условиях: «дискурсивной (логической) ясности посредством понятий, а затем также интуитивной (эстетической) ясности посредством созерцания». «Я мыслю» - это своеобразное место встречи, расположения чувственного многообразия и категориального единства, которое имеет чисто спонтанный характер. Синтез «Я мыслю» и есть условие возможности априорного познания. Фигуру синтеза «моей мысли» И. Кант обозначает как синтетическую способность многообразного единства (трансцендентальная апперцепция). Это условие возможности априорного познания содержательно определяется как трансцендентальное единство самосознания. Выделение «третьего» звена - необходимых условий возможности опыта - важнейший момент, без которого было бы невозможно вообще синтез и априорное единство.

И. Кант пишет, что над рассудком возвышается разум, как высшее условие возможности всех синтезов рассудка. И если рассудок заполняет содержательно чувственный материал, то разум опирается на сверхчувственные, умопостигаемые, идеальные содержания, вещи в себе. «Вещь в себе» - это то, что недоступно нашему созерцанию и лежит по другую сторону человеческого познания и остается, таким образом,

непознаваемым. К «вещам в себе» И. Кант относит в том числе реальные аспекты интеллигибельного содержания - Бога, душу и мир как целое, а также человека. Все эти моменты очень существенны в системе философских рассуждений И. Канта, ибо в качестве своей главной задачи он стремится определить всеобщий критерий истины для всякого знания вообще. Критерий истины «не может быть дан», он может быть только «задан». И приходит он к этому выводу на основе размышлений о природе разума и его антиномиях.

На долю человеческого разума, пишет И. Кант, выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят его возможности.

Когда разум ставит вопрос о мире как безусловном целом, то он сталкивается с противоречием, когда в суждении о мире понятие об одном и том же основывается в одно и то же время на различных противоположных посылах. О мире можно сказать, что он конечен и бесконечен, и выстроить соответствующую аргументацию.

Разум впадает всякий раз в заблуждения, когда он всю мощь идеива своего рассудка направляет за пределы чувственности в это «пустое пространство» непознаваемого, в мир умонепостигаемого, ноуменального. И. Кант, рассуждая о Платоне, приводит пример голубя, который возжелал покинуть воздушное пространство, забыв о том, что только в нем он может парить.

Красноречивая картинка того, как нередко возникает желание выйти за пределы, за горизонт возможного опыта в неизведанное, и то стремление, которое подталкивает совершить подобного рода действие, основывается на способности «к безусловному». Г. Гегель, правда, это понял на свой манер, и интерпретировал данную способность как «томление по Абсолюту», запредельному и непознаваемому, что само собой ставит вопрос уже о пределах «конечного» и заставляет искать последние основания. Этим же приемом в толковании кантовской метафизики воспользовался М. Хайдеггер, когда он обострил проблему конечного основания человеческого существования.

У И. Канта же «способность к безусловному» понимается как внутренняя потребность человека к метафизическому познанию, в основании которого лежит источник - человеческий чистый разум в его «высших эманациях». Конечность же человеческого познания ограничивается все-таки не столько границами существования и бытия человека, сколько самой способностью разума к логической формальности.

Но есть сферы, где логика бессильна, где теоретические постулаты теряют свою ценность и значимость. Это сфера нелогического, сфера эстетического созерцания, практического поведения человека, его свободы воли, морального долга и личной ответственности. Войти же в эту сферу с меркой логики, означает - совершить выход за пределы опыта, но поскольку на этот шаг человека толкает метафизическая природа его разума, то он

непроизвольно впадает в «порочный круг» логики умозаключений о недоступных ему сверхчувственных, интеллигибельных сущностях, о которых он имеет лишь идею - о душе, о мире и Боге.

Вопрос о диалектике как логике видимости и заблуждения и есть та лакмусовая бумажка, которая просвечивает «иллюзорный» характер логических претензий разума, ибо с точки зрения познания, теоретического разума, они несостоятельны, но, тем не менее, мы можем допустить существование таких предметов в идее. Но в отличие от категорий рассудка, идеи разума имеют регулятивный, предписывающий характер. Уже своей значимостью «руководства» идеи требуют к себе особого подхода, применения критики, критической рефлексии.

Кантовский вопрос «Что я могу знать?» возрождает античную проблему «знания» во множественном числе применительно к теории естественнонаучного знания и метафизики и выделяет тем самым области как теоретического (математика, естествознание и метафизика), так и практического применения разума - этику, эстетику, философскую антропологию.

Способность разума «к безусловному» и есть главная задача и цель метафизической способности: поэтому «я должен был ограничить область знания, чтобы дать место вере», вере чистого разума, - пишет И. Кант, - так как весь прежний догматизм метафизики именно в том и заключался, что считалось - можно обойтись без критики чистого разума. Но в этом собственно и скрыт настоящий источник неверия, противоречащий всякой морали. Этим определением пронизана вся общая тематика кантовского учения о практическом разуме.

Основы метафизики нравственности. «Критика практического разума». В «Критике чистого разума», наряду с познавательным «Что я могу знать?», философ формулирует и два других важнейших вопроса: «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?». И если вопрос «Что я могу знать?» замыкается теоретической, спекулятивной сферой познания, то эти два вопроса определяются практически, опытом.

Теоретический разум имеет дело с природой, с законами природы, и тем, что есть, существует. Практический же разум определяется тем, что должно быть. Тем самым уже в этой необычной формулировке модальности долженствования скрыт основной мотив кантовской метафизики нравственности: человек в своем поведении обладает изначальной способностью поступать нравственно, без принуждения творить добро, благодеяния и избегать зла, и тем самым он уже изначально имеет в себе самом закон и принцип - быть нравственным.

И это важно, ибо наши моральные поступки (действовать во благо или способствовать злу) определяются нашими практическими принципами - общей волей, а не извне, какими-либо групповыми предписаниями или волей других людей, посредством угроз или принуждения, посредством страха или расчета на вознаграждение. Тем самым И. Кант выводит и свою типологию морального закона: существует «максима» - действие в

максимальной мере и существует «императив» - действие по повелению разума как исключительной мере исполнять свой личный долг. Он имеет «силу для воли каждого разумного существа».

Есть два способа «направлять волю», два императива: гипотетический и категорический. Гипотетический императив определяет волю как правило «технического умения», навыки достижения цели. Кроме того он несет в себе указание на «прагматическое благоразумие», например, «Будь вежлив с другими», «старайся быть благожелательным». т.е. предписания «легального» поступка и поведения. Но все эти навыки и умения - это только технические основания, «предположительности», как и само благоразумие есть всего лишь «правило выбора средства» для достижения своего собственного максимального жизненного благополучия и счастья. И по своей природе они не могут составлять нравственности, ибо нравственность лежит в поле «чувства уважения» и достоинства. Случайные интересы всегда носят частный характер, обусловлены какой-либо ситуацией «себялюбивого желания» (аффекты и страсти), благополучие же всей жизни, безусловно, имеет другие основы - прежде всего включает в себя требование долга - как личное благополучие. А это уже есть не только обязанность по отношению к своей жизни, но, прежде всего, есть моральный закон, ориентир, «компас», указывающий на начало всякой нравственности - как требование совести.

Вот эта воля, которая желает добра только потому, что оно уже есть, и это желание добра ради него самого, а не ради чего-то другого (выгоды, подхалимства, страха, «себялюбивого желания») и есть чистая или добрая воля, которая сама в себе имеет цель. Она сама в себе несет всеобщее должное как необходимое, категорическое требование, императив. Это требование есть категорический императив, он гласит: поступай так, чтобы максима твоего поведения на основе твоей воли могла стать общим естественным законом. К числу общих естественных законов относится основное требование: позаботься о собственном здоровье сам.

И. Кант тем самым пытается показать, что требование совести, требование категорического императива основывается на разумности человеческого морального выбора - поступать по совести. Именно эта точка отчета нравственности - голос совести, и есть свобода. Она «совершенно независима» от естественного хода вещей и явлений, она независима от причинности, от законов природы. Она сама есть «свободная причинность». Независимость нравственности в самом строгом смысле определяется ее трансцендентальными корнями - свободой.

Автономия нравственности включает в себе возможность позволять человеку действовать разумно, морально и практически выполнять свой долг. И. Кант приходит к выводу, что определить свободу можно только практически, поскольку «положительные основания» свободы вообще лежат в границах свободы воли, в способности человека иметь право морального выбора между добром и злом. Эта способность и определяется правом быть ответственным за свои деяния и поступки.

Христианские мотивы пронизывают учение о нравственности И. Канта. Морально не то, что совершается, делается, а то намерение, те помыслы, с которыми нечто совершаемое должно быть содеяно. Мера моральности не в «себялюбии», субъекте наших желаний, а в нравственном источнике - совести, но только на этой основе реально задается соответствующий нашему месту в мире масштаб всему нашему благополучию и счастью.

И только это последнее исчисление можно объяснить причинностью «долженствования». В правовом ключе И. Кант жестко определяет свободу как свободу произвола, которую необходимо ограничивать условиями, при которых она может «сосуществовать со свободой каждого другого по единому всеобщему закону». Основной лейтмотив правового аспекта свободы - ограничение произвола и деспотизма нормой, нормативностью которого является свобода печатного слова.

Формула категорического императива именно здесь обретает свою практическую актуальность - приказ воле поступать так, как если бы вся максима ее поступка должна была бы в ней стать «всеобщим законом природы». Как путеводная нить только свобода имеет в себе требование веры, практический смысл которой выражается в моральности разума быть уверенным в существовании Бога, души и бессмертия. Возможность высшего блага в мире, которая и соединяет в себе и «достоинство», и «счастье», есть в то же самое время цель всей сообразности, цель как способность нравственности к моральному действию и поступку.

Смысл трех великих постулатов разума - Бог, душа и бессмертие - заключается не в том, чтобы пытаться познать их онтологические сущности, а в том, чтобы всякий раз определять в соответствии с ними свою волю и самого себя как самость. Но моральная ценность поступка потому и значима, что таит в себе и ценность личности, лица, и ценность мира. Это не есть заповедь, а закон мироздания и в своей основе он предписывает, чтобы поступки и деяния совершались из чувства долга.

В «Заключении» «Критики практического разума» И. Кант формулирует основной смысл метафизики нравственности: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, - это звездное небо надо мной и моральный закон во мне. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования». Именно по отношению к этим «двум вещам», по И. Канту, и определяется возможность единства разума, но не в статистическом положении, а в бесконечной динамике. Основанием подобного «самоопределения» (идентичности) разума выступает способность суждения, которая предстает как среднее звено между познавательной и практической способностью.

Система обоснования философии. «Критика способности суждения». И. Кант в третьей своей книге «Критика способности суждения» (1790) построил систему своей трансцендентальной философии. «Критика

способности суждения» является завершающим и обобщающим дополнением к двум предыдущим. И если те две основывались на познавательной и на практической способности человека, то в этой книге И. Кант очерчивает третью фундаментальную, высшую способность - способность суждения. Еще в первой «Критике» Кант серьезно определяет способность суждения как ум, как «природную смекалку». «Отсутствие способности суждения, пишет он, - есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недостатка нет лекарства».

Новизна третьей «Критики» заключается в том, что способность суждения он понимает не как функцию теоретического или практического разума, а как новое, особое, специфическое законодательство разума. Именно выделение способности суждения как средства «соединения» двух частей философии в единое целое позволяет ему совершенно по-новому определить задачи и цели философии вообще,

В «Критике способности суждения» открывается новый смысл притязания «способности к восприимчивости»: чувство удовольствия и неудовольствия безусловно не может быть познанием, «не дает познания», но хотя может предполагать его в качестве определяющего основания. Эта способность не имеет своей собственной области, но все же она делает возможным переход от «образа мыслей» согласно законам природы к «образу действия» согласно законам свободы.

И. Кант задает и тон всему исследованию, вопрошая: нельзя ли мыслить «природу» таким же образом как и «свободу», «царство бытия» как «царство долженствования»? Такая перспектива открывает совершенно иное понимание значения как «природы», так и «бытия», по крайней мере, позволяет увидеть «возможности целей», которые должны быть осуществлены по «законам свободы». И философ определяет в этой связи способность суждения - как способность определяющую и как способность рефлектирующую.

Идея целесообразности природы выражается в таких понятиях как красота и порядок. Но эти понятия только тогда наполняются смыслом, когда необходимо будет произведена рефлексия, которая по своей природе имеет основания в эстетике и телеологии. И. Кант выделяет в соответствии с этим и два типа рефлексирующей способности суждения: эстетическая способность суждения и телеологическая способность суждения.

Этим самым он указывает, что всякое понятие о природе в рамках человеческой способности суждения есть понятие о природе как искусстве. И представление о природе как искусстве - есть лишь идея, но именно она-то и является основополагающим принципом в познании природы.

Чувственного критерия различения природной красоты и красоты искусства не существует, но именно в этом пространстве создается глубокая и всеобъемлющая основа поиска интеллектуальной истины. И в данном случае это лежит уже в области компетенции не определения, а критики эстетической способности суждения. И метафизический вопрос получает направленность: не «что есть вещь?», а какова она. А это уже иной тип

полагания - он рождается не из субъектно-объектных отношений, а из чувства наслаждения, когда образ объекта в соотнесенности с чувством дает суждение вкуса.

С эстетической точки зрения важен не сам прекрасный предмет, а чувство, которое он рождает в душе, вызывая впечатления. Эстетическое чувство, которое всякий раз рождается, вызывает в душе гармонию познавательных способностей. Красоту воспринимать способен только человек, переживание красоты есть его внутренняя, трансцендентальная способность, поэтому эту способность нельзя ограничить познанием, или нравственностью.

Но И. Кант видел и серьезную опасность: он трагически заключает, что грядущие века все больше будут отдаляться от природы, в сторону искусственного мира. Всю катастрофу, надвигающуюся на человечество, осознать придется, видимо, в следующем веке. В начале XX века М. Хайдеггер, работая в ключе метафизики И. Канта, впервые со всей серьезностью вопрошает: осознает ли человек в полной мере, что означает для него созданная им техника во всей ее сущности? Так или иначе, но проблема телеологии не исчерпывается антропологией и теорией культуры. Четвертый заключительный вопрос всего трансцендентального вопрошания И. Канта поэтому и имеет иное звучание: не традиционное «что есть человек?», а критическое: «Что такое человек?».

Культура ведь тоже есть способ удовольствия, а именно увеличение способности испытывать все большее удовольствие. Такое же удовольствие мы получаем от науки и изящных искусств. Даже удовольствие от добра имеет свои корни в скрытом интересе. Удовольствие от приятного тем более сродни чувственному удовольствию «ради самого удовольствия», на что указывается, в частности, теорией З. Фрейда. Только удовольствие от красоты свободно от интереса рассудка и морали. Наоборот, только красота может быть символом нравственно доброго. И, как бы участвуя в перекличке с И. Кантом, другой великий гений Ф. Достоевский, подтвердит: «Красота спасет мир».

Область красоты есть характеристика чувственного (интуитивного) познания. И. Кант различает внутри чувственного вкуса две силы - одна есть способность наслаждения, другая скрыта «во вкусе рефлексии», силе осмысления и непрерывного изумления. Прекрасное не может быть сведено к практическому желанию, поэтому философ определяет другой ориентир - понятие возвышенного. В формулировке «чувство удовольствия и неудовольствия» скрыт ключ не только к «критике вкуса», но и ключ к различению статуса «прекрасного» и «возвышенного». Если «прекрасное» - это чувство положительной настроенности, и уже одно это, само по себе, несет заряд (силу) удовольствия, то «возвышенное» требует цель «в себе» в сфере разума, в образе мыслей и действия. Именно это условие - эстетическое, через внутреннее чувство и ощущение приводит познавательные способности человека и его душу как систему познавательных способностей к гармоничной настроенности.

А для этого требуется уже не игровой момент (воображение как игра), а момент серьезного занятия, близкий к практическому, моральному состоянию. И это понятно: ведь речь идет прежде всего о преодолении страха и страшного, а это связано не только с внутренним волнением, но и с особым эстетическим способом созерцания предметов, размеры или сила которых превосходят привычные представления. Действие представлений в нас вызывает чувство возвышенного и оно связано не с самими предметами созерцания, сколько с нашим внутренним миром переживания. Чувство возвышенного, уточняет философ, есть удовольствие, которое возникает лишь косвенно: возвышенное порождается «чувством мгновенного торможения жизненных сил и тотчас же следующего за этим более сильного проявления их». А поскольку это связано с внутренним чувством и ощущением - эстетически - то «возвышенное» имеет непосредственное отношение и к способности воображения. Удовлетворение от возвышенного смешанно: кроме чувства удовольствия, оно содержит в себе чувство уважения и почитания. Отчего оно кажется нередко несоразмерным нашей способности воображения, отчего аффект чувств может порождать состояние чрезмерного энтузиазма.

Возвышенное имеет свои истоки в нравственности, что открывает, по мысли Канта, бесконечные возможности для развития интеллектуальных и духовных способностей человека. И наиболее полно эта идея проявляется в учении об искусстве и гении. Кант убежден, что только в искусстве возможно приобщиться к самоосуществлению личностного начала в человеке. Искусство - это техника природы, которая наиболее полно проявляется в умении «созидать через свободу». Искусство может быть как техническим, так и эстетическим. Для того, чтобы возможно было эстетически судить об искусстве, мало обладать «тонким» вкусом, необходимо еще иметь воображение и рассудок. Уникальное сочетание их Кант находит в душе гения. В гении, считает он, действует «созидающий принцип жизни», только гений может подняться выше законов и правил в искусстве, только гений может стать законодателем знания и «преобразовать» законы природы.

Но дело здесь, однако, не сводится только к рассудочной рефлексии над «конечными основаниями» своего наличного бытия - от одного рассудка не может произойти мудрости, ибо она есть нечто большее, чем просто опыт накопленного знания. Мудрость есть большее, чем просто образ мыслей, она порождается образом действия. Как система способностей человеческой души.

«Если существует наука, действительно нужная человеку, - пишет Кант в одной из своих ранних работ «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), - то эта та, которой я учу - а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире - и из которой можно научиться тому, каким быть, чтобы быть человеком».

§ 2. Фихте и Шеллинг: поиск новых основополагающих принципов немецкого идеализма.

«Опровержением идеализма» и системой критической философии И. Кант разрушает прежние догматические представления в философии. Но уже при жизни И. Канта начинается возврат к докантовской философии классического идеализма. Поставленный вопрос о поиске более глубоких оснований теоретической философии принимает совершенно иной оборот: разрушенная философия догматического идеализма начинает поиск новых основополагающих принципов, на основе которых она могла бы возродить рационализм Декарта, Спинозы, Лейбница и Беркли. Лейтмотивом всех дискуссий является идея об идеализме как системе критицизма.

Проблематика трансцендентальной философии с ее идеей об априорных принципах познания - чувственности, рассудка и разума, переносится на индивидуальное «Я», сферу сознания. Идея примата практического разума над теоретическим находит своих сторонников. Иоганн Готлиб Фихте (1762 - 1814) создает свою систему трансцендентального идеализма, всецело ссылаясь на учение и дух своего учителя И. Канта. Свое учение И. Фихте называет «Наукоучением» и определяет, что приоритетным остается теоретическая постановка вопроса о возможности свободы. И. Кант категорически не согласен с этой версией, пытается вступить в публичный спор с И. Фихте, но остается неуслышанным. Вопрос И. Канта о том, как возможна наука, трансформируется в вопрос: что делает науку наукой. Логически следует и вывод, который Фихте формулирует как «начала» критической философии - наукоучение, или наука о науке, Фридрих Якоби, современник философа, по этому поводу саркастически заметил, что «Наукоучение» напоминает ему теорию о «вязании вязания носков». Философия, таким образом, превращается в наукоучение, в единую для всех наук науку.

И. Фихте возрождает эмпирический идеализм Дж. Беркли, но в основу своей науки он кладет принцип «мыслящей сущности», заимствованный у Р. Декарта, возвращая европейской философии забытый принцип субстанции, субстанциональности. Но в отличие от кантовской установки «я мыслю» как познавательной способности, И. Фихте наделяет субъекта индивидуальным качеством «Я». Индивидуальное «Я» само полагает себя в своей реальности и в своей свободе. Активность чистого «Я», по И. Фихте, есть «акт в себе», оно есть высшее начало, которое само себя проецирует в мир. Тем самым индивидуальное «Я» превращается в принцип интеллектуальной интуиции, разумного созерцания; принцип, свободный от чувственного начала. И. Фихте предлагает вновь принципы познания выводить только из одного единого основания - логики законченных действий разума.

Против этого резко возражает И. Кант. В данном случае реальность признается не как «вещь в себе» в ее непознаваемости, а выводится из фихтеанского принципа «Я» как самополагание. И действительный, деятельный

принцип «Я» порождает из самого себя бытие. Это возврат к прежнему догмату метафизики, сведению всего к рационалистической традиции и разрушению «паритета», возведенного И. Кантом в трансцендентальной философии.

Фихтеанский принцип «Я», который сам по себе абсолютен и деятелен, и который сам выводит из себя бытие, становится новым основополагающим принципом немецкого идеализма. И. Фихте приходит к идее существования «чистого самосознания», которое никогда достичь невозможно, оно уходит в бесконечное. Тем самым создается новая парадигма познавательной и моральной активности субъекта есть «Я», а то, что противопоставляет себе, есть «не-Я». «Я» не может быть определяемое через вещи, оно само определяет вещи. Реальность внешнего мира определяется с позиций субъективности: все «иное» полагается от «Я». Известное выражение философа - «нет никакого бытия без сознания», только бытие получает свой смысл из полагания сознания. Вещь есть лишь продукт «слепой» (бессознательной?) активности воображения.

Быть и быть свободным, по И. Фихте, значит расчистить . препятствия, убрать эти границы «иного», «не-Я». Свобода тем самым всегда остается как «прорыв» в бесконечное. Стремление к «царству совершенной нравственности» - залог успешного трансцендирования в жизни, ибо только нравственность обладает возможностью создавать знание о реальности, которое есть в большей степени проблематическое, чем достоверное.

Уже это позволяет говорить, что философия И. Фихте не была версией трансцендентализма Канта. Подражая И. Канту, он объявил моральный закон и свободу краеугольным камнем всякой философии, но свободу пытался объяснить из уже устоявшегося божественного, «морального мирового порядка». И. Фихте совершает поворот к идее Г. Лейбница о «предустановленной гармонии» в мире, в котором свобода изначально определена, детерминирована необходимостью, поскольку она «осуществляется в гармонии». И если бесконечное Бытие есть «мировой моральный порядок», то человеческое моральное существование и присутствие в мире полагается из этой конечной бесконечной трансценденции. В политической философии И. Фихте исходит из идей французской революции о справедливости и равенстве, выдвигая тематику социалистических идеалов и национального государства.

Обособлено стоит в истории развития кантовских идей Фридрих Шеллинг (1775 - 1854). Мотив мышления, самодвижущегося в понятиях, усвоенный от И. Фихте, раскрывается тематикой закономерного развития явлений природы. Но это была не традиционная натурфилософия тех лет («Идея философии природы, 1797), а ее эстетическая версия. По его идее, природа не может рассматриваться просто как «материя», «материал» и средство достижения человеческих целей, пусть даже они и были бы нравственно чистыми и благими. Природа у него приобретает активное, динамическое начало в порождении бессознательных духовных основ разума. Система природы как единый живой организм есть вместе с тем

саморазвитие духа.

Природа есть застывший разум, «окоченелый дух» в бытии. Поэтому в плане реальности природа развивается своим путем - из простого и примитивного, к сложному и изящному. Эти два ряда сосуществуют параллельно, возникая из абсолютного бытия. Принцип тождества (идентичности), развитый Ф. Шеллингом в натурфилософии становится фундаментальным положением в его работе «Система трансцендентального идеализма» (1800). Главной фигурой вновь становится принцип «Я», но он не сугубо субъективен, как у И. Фихте, а первичен и объективен: посредством этого принципа разумного созерцания можно приблизиться к познанию природы. Он есть уровень «интеллектуальной интуиции», сродни высшей форме непосредственного разумного созерцания - искусству. Объективное и субъективное идентичны в своем развитии, раздвоение их возможно только в реальном «переходе» от единого к множому, от сингулярности к плюральности.

Только в диалектике разумного созерцания, основанной на творческой интуиции, становится возможным эстетическое осмысление природы и Абсолютного Бытия. Научное знание, по мнению Ф. Шеллинга, здесь бессильно что-либо прояснить, это не уровень абстрактной логики, не уровень рассудочного мышления. Это уровень диалектики, бессознательного действия разума, который есть ключ к интуитивному, «вечному откровению». В таком понимании соотношения бытия и мышления явно слышится мотив теософии немецкого мистицизма (Экхарт М. и Беме Я.). Будущее развития науки и философии он видит на путях возрождения поэтической мифологии, лежащей у истоков творческой активности Абсолютного Знания.

Попытка Ф. Шеллинга осуществить реконструкцию трансцендентальной философии в сторону натурфилософии, философии идентичности и теософии убедительно показывает, что немецкий идеализм в своих основах ищет для себя новые, основания и принципы возрождения такого способа философствования, который развивался исторически задолго до Канта, в традиции немецкого мистицизма, в рационалистической философии Спинозы и Лейбница.

§ 3. Философия Г. Гегеля и Л. Фейербаха.

Гегелевский вариант идеализма считается самой сложной философской системой XIX века. Это объясняется тем, что он развивается в замкнутом мире абстрактных построений и спекулятивных замыслов. Но уточнение смысла гегелевской философии важно еще и потому, что она сыграла важнейшую роль в становлении всей последующей проблематики, как в идеалистической, так и материалистической философии. Важно понять и оценить весь концептуальный замысел его спекулятивно-диалектической системы, ибо Г. Гегель (1770 -1831) стал той путеводной звездой, которая логически определила ход и развитие всего XX века в его основных

социально-политических и этических тенденциях и катаклизмах. Очень важна та критика, которая сегодня сопровождает гегелевское «философское послание», беспристрастное и жесткое переосмысление его наследия. Это значимо еще и потому, что сегодня вновь возникает кантовская потребность определить основополагающие принципы и формы анализа современного мышления.

Обращаясь к историко-философскому контексту, в котором развивалась гегелевская философия, выделим наиболее важный ее момент:

идеализм Г. Гегеля основывается на методе диалектики, который диаметрально противоположен трансцендентальному методу. Диалектика Г. Гегеля явилась радикальным отрицанием «конечной» характеристики границ познания и опыта. Радикальность его подхода выражается в утверждении познавательной роли созерцающего рассудка. Он не ограничивает человеческий разум рассудочностью, дискурсивностью и наделяет его опытной интеллектуальной интуицией, что открывает еще большую возможность абсолютизировать разум.

В этой идее Г. Гегель остается верен всей традиции немецкого классического идеализма, восходящего к мотивам Спинозы, Фихте и Шеллинга. Но в отличие от их систем, которые ориентируются в основном на логику понятия, он методически выстраивает структуру своего Абсолюта на логике спекуляции, совпадающей по своей форме с деятельным Духом, третьей ипостасью Божественного. Это позволило ему отказаться от постулата своих предшественников о субстанциональности: действительность - не есть субстанция, она есть субъективность - Субъект, Мысль, Дух. Г. Гегель совершает прорыв в системе классического идеализма и преодолевает указанный недостаток, пытаясь свести оба подхода в один - монистический. Абсолютность, таким образом, понимается Г. Гегелем как стадия становления: Идея - Природа - Дух. Принцип Абсолюта кладет он и в основу своей философии: Логика. Философия Природы. Философия Духа.

Развитие субъективности в качестве принципа абсолютного самосознания определяется Г. Гегелем как круговое вращение или спиралевидное движение с триадическими периодами: как логика бытия, как логика сущности и как логика понятия. Г. Гегель объявляет свою «Науку логики» (1812-1816) как метафизику Абсолюта, называя ее «чистой спекулятивной философией». Он предлагает миру свое понимание логики, отличное от прежних формальных учений Аристотеля и Лейбница. Но она отличается и от кантовского проекта трансцендентальной логики. Г. Гегель отождествляет формальную логику и метафизику, отрицая тем самым обе дисциплины сразу, что позднее принимается многими (в том числе и в советской философии) за окончательную истину. Метафизический идеализм (Вольф, Фихте, Шеллинг) сыграли не последнюю роль в формировании данного мнения, подменяя нередко решения метафизических проблем самосознания иллюстрацией содержания формальных законов логики.

В результате в работе «Энциклопедия философских наук, I» (1817) Г. Гегель приходит к твердому убеждению: Формальная логика Аристотеля

содержит в себе приемы «конечного мышления», что может порождать лишь конечные определения. Мышление, следовательно, имеет отношение только с конкретным и не выходит за рамки «конкретики», ограничивая познание «конечным», или «дурной бесконечностью». Понятия «конкретного мышления» не могут приблизиться к пониманию Абсолютного и бесконечного. Только разум имеет дело с бесконечным, и только разум способен совершить выход за пределы рассудочного. Здесь формальная логика бессильна, здесь могущественна только диалектика. Диалектика, по мнению Г. Гегеля, и есть тот «прорыв за пределы» (как момент трансцендирования), которые накладываются противоречивой природой рассудка. Только диалектика может стать тем единственным научным принципом, который в полной мере «схватывает» мысль в развитии и движении, что позволяет приподняться над «всяким конечным определением».

Только диалектическую логику Г. Гегель признает в качестве объективной логики, и в его учении она становится тождественна учению о бытии сущности, что в то время понимается как онтология, метафизика. Логика, пишет он, это определение, «дефиниция» Божественного как оно есть в своей вечной сущности до первоначального акта творения Природы и конечного Духа. Тем самым логика превращается в раздел метафизики и диалектическую систему теоретического знания. Циркулем спекулятивной логики замеряет он царство понятия и всевозможное движение понятия.

Метаморфозами логического «схватывания» идеального саморазвития сущности Г. Гегель порождает своеобразный парадокс, который в свое время отметил В. Соловьев:

«пустота», под именем бытия, не может сама себя сравнивать с другой «пустотой», под именем «ничто». Из подобного сравнения можно сделать только один единственный вывод, что налицо лишь тождество двух «пустот», но никак не «новое» понятие становления.

В «логической систематизации» всей философии вообще определяется смысл гегелевского принципа субъективности, на основе которого он совершает абсолютизацию немецкого идеализма: в мире господствует Абсолютная Идея, мировой Дух, который в своем поступательном саморазвёртывании порождает окружающую действительность. Абсолютная Идея, по Г. Гегелю, есть самосознание, раскрытое в Абсолюте.

Философ на основе триады («тезис – антитезис – синтез») выстраивает жестко иерархическую цепь развития категорий, каждая из которых есть определенная ступень на пути восхождения к Абсолюту: бытие – ничто – становление; качество-количество-мера; всеобщее – особенное – единичное. Так, например, антитезисом, отрицанием Идеи является Природа, которая сама в свою очередь есть момент самоотрицания Идеи. Реализуется же этот процесс противоречия в синтезе, которым выступает сам Дух. Природа в «Философии природы» признана тем самым опосредовать Дух божественный и Дух человеческий.

Г. Гегель в метафизическом плане порождает онтологизм вечно саморазвивающейся Идеи. Только через акт, бытие мыслящего Духа, которому она внутренне присуща, Идея может получить свое содержание. Но тем самым идеалистический принцип самосознания И. Фихте заменяется в гегелевской системе логикой бытия.

В этой модели многие исследователи гегелевской философии природы и духа видят отзвуки античного гностицизма и зороастризма, в котором проявляется идея «отпадения» природы от мировой мудрости как материализовавшее и оцепеневшее заблуждение, в результате чего Природа есть как иное не самостоятельная сущность, как чужое и враждебное. Возникновение природы и идеи как своих противоположностей понимается гностической традицией как момент «отчуждения», поскольку означает, что Дух, Абсолют вынужден был «овнешниться», сделаться внешне проявляемым в своих противоположностях - человеческом духе и природе. Основанием как христианского гностицизма, так и всей талмудической (иудейской) теософии, основанной на толковании книги Торы, является спекулятивное утверждение, что «возврат из состояния отпадения» в совокупность полноты, тотальности Абсолюта возможен только путем триадического восхождения - от творения - через падение - к спасению. Раздвоение внутри Абсолюта - это процесс истории, движения к абсолютному единству всех своих дефиниций бытия - природы и человеческого духа.

По Г. Гегелю, каждое движение в своей сути уже содержит внутри себя определенную цель - самоосознать себя, свой собственный путь. Поэтому разумным предстает все развитие в системе Г. Гегеля, ибо оно - действительно. В лаконичной формулировке «Философии права» (1812) «Все разумное - действительно, а действительно разумно» как в зеркале отражается весь скрытый мистицизм Абсолютного Духа как Идеи, которая совершила «возвращение из своего иного», инобытия как ничто, к себе самой. Эта цепь «обращения» Духа также логически определяема, детерминирована: есть движение субъективного Духа, есть развитие объективного Духа и существует триадический процесс становления абсолютного Духа.

Дух конечен потому, что именно «конечность мышления», рассудочный момент проявляется внутри него. Эта грань, которая отделяет его от свободы, и которую - он должен преодолеть, чтоб «воспарить» к свободе в ее изначальной «негативности», диалектичности и «позитивности», спекулятивности. Субъективный Дух по своей значимости равен духу человеческому. И этот факт Духа отражается в трех сферах человеческой жизни - душе, которой занимается антропология, «развертке» сознания и самосознания - предмете феноменологии и в деятельности (теоретической и практической) свободного Духа. Последняя сфера Духа - область интересов психологии.

Объективный Дух - это уже «зеркальная» сфера реализации свободного, деятельного человеческого духа. Гегель проецирует весь процесс развития субъективности Духа на сферу его овнешнения, на область

его объективации: это есть духовный воздух, которым дышит субъективный дух, это есть своеобразная оптика, через которую он стремится «разумно созерцать» Абсолют, в его тотальности, совершая свою волю свободно, устремляясь к познанию Бога: и то, как он это делает - совершает восхождение - есть право, мораль, культура, язык, нравы, формы мышления и заблуждения.

Объективный дух, следовательно, раскрывает себя не в персональной свободе, а только тотальной: он совершает отрицание, «деструкцию» по отношению к рассудочной стороне субъективности. Объективный дух существует за ее пределами в сфере «негативной» диалектики и «положительной» спекуляции. В мире, где он «правит» («право» – его основа), он устанавливает нормы нравственности и морали: в семье, обществе и государстве. Именно в данных формах объективного духа «воплощается» реальность Абсолюта, совершается «акт вступления в мир Бога». И государство, и общество, и семья - все есть потенциальное присутствие Бога, «существует от Бога», это его «институциональность», институты.

Нравственность у Г. Гегеля является разумной - зло и несовершенство мира субъективно, поэтому оно должно быть преодолено волею, имеющей основание в воле Бога. Все предстает как необходимость и любое событие, свершение («история») предопределено неким абсолютным смыслом. Государство поэтому и есть тотальность (это - «необходимость»), что существуют «дефекты», оно существует в «круге» случайного и произвольного действия. Как в зеркале и здесь идет «возвращение к себе»: не государство существует для его граждан, а граждане для государства, общества и семьи. «Частное не так и важно, ибо оно все равно снимается всеобщим.» Там, в глубинах всеобщего, скрывается «свобода» и путь к ней идет через особенное - через «необходимость». Последовательный логицизм Г. Гегеля достигает в этой кульминационной точке своего рационального выражения оптимистичности, как знаке всей его философской системы.

Достигая вершины «свободы» объективный дух наделяется смыслом Всемирной истории. И этот смысл является воплощением отдельных, конкретных «народных духов». Развертывание духа в процессе осознания свободы и есть, по Г. Гегелю, «хитрость мирового разума», который, используя своих героев и вождей в качестве средства, достигает своей собственной цели, обрекая их затем на произвол судьбы.

Философ убежден, что только через эту нравственную тотальность в мир может войти, «вступить» Абсолютный Разум. Смысл этого «вступления» и есть цель истории, ее становления на путь к слиянию «начала» и «конца» всей исторической эпопеи Духа. Мировая история - это вехи исторического этапа самого мирового Духа, который шествует от Востока, через Грецию и Рим, но достигает своего совершенства в германо-христианском мире. Историзм Г. Гегеля довел идею спекулятивной философии до своего абсолютного предела и крайности: панлогизма. В понимании философии истории гегелевский идеализм становится логическим завершением его

системы, в котором Дух достигает своей полноты.

Панлогизм Г. Гегеля, восходящий к талмудической традиции и философским взглядам Спинозы, проявляется особенно остро в его толковании и понимании Абсолютного Духа. Тезис: «Все есть Мысль» получает свое синтетическое выражение в триаде: Бог также познает самого себя через мысль о самом себе. И это Его Знание есть формы, в которых осуществляется самопознание самого Бога и через «Историю», «Религию» и «Философию» человек «продвигается» к самому Божественному. Весь мировой и духовный процесс, начиная с античной, средневековой и современной Г. Гегелю, германской, абсолютной формы Духа, относится к истории философии, в которой вершиной философской мудрости, по словам самого же Гегеля, является его собственная система спекулятивной философии.

Триумфальное шествие гегелевского идеализма, однако, прерывают голоса возмущенных. Первым нашел в себе волю заявить о своем негодовании А. Шопенгауэр, который предьявляет Г. Гегелю обвинение в том, что он «убийца и палач истины». Другой критик гегелевской философии С. Кьеркегор называет кумира публики «жалким профессорской», которому привиделось, что якобы ему одному доступна истина всего мира. «Ай да, Гегель, - восклицает он, - уж и заставил он похотеть богов вволю!»

После смерти Г. Гегеля в кругах его последователей наступил момент отрезвления, они начинают расходиться в интерпретациях его философии и, тем самым, образуют правое и левое крыло. Абсолют гегелевского духа, как и полагается в соответствии с его идеей диалектической философии, раздваивается и «конечность Духа» проявляется в соответствии с законами мироздания проблемой лево-правой симметрии. Разногласия носили в основном сугубо дискуссионную окраску, выражаясь в политических и религиозных противоречиях, порождая всевозможные вариации на тему противоположностей.

Свои теории два крыла гегельянства строили в соответствии с гегелевской концепцией спекулятивной логики - одно и только одно истинно, а другое непременно ложно. Третьего быть не может. Но при этом, как показал К. Маркс, построив свою собственную материалистическую диалектику, философию марксизма, оба крыла гегельянства не могут быть вместе истинными, но и более того - могут быть ложными. Еще в студенческие годы он сознается своему отцу, старому еврею, что его поколение не может отличить, где правые, а где левые стороны жизни, «не жизнь, а просто цирковой манеж». «Нам нужен новый спаситель ...».

Поиски определения «сторон» позволили левым гегельянцам (к котором принадлежал и Л. Фейербах) увидеть в диалектической абсолютной Тотальности где верх, а где низ. Маркс объявляет гегелевскую философию несостоятельной из-за ее идеалистичности и делает бескомпромиссный шаг - совершает попытку поставить ее с «головы на ноги». История философии порождает тем самым новую, забытую в «анналах» логики становления, посылку иной тотальности - *Mytus* и *Classis*.

Людвиг Фейербах свою философию называет философией будущего, т.к. рассматривает реальным субъектом разум человека, который является продуктом природы. Фейербах - материалист, создатель одного из вариантов антропологического материализма. Он отбрасывал абстрактное мышление и диалектику Гегеля. В центр мира он ставил чувствующего человека, которого рассматривает как «единственный, универсальный и высший предмет философии». Фейербах считает, что „философия должна исходить из чувственных данных и заключить союз с естествознанием. Философия заменяет религию, давая модели вместо утешения понимание своих реальных возможностей в деле достижения счастья. Она должна быть антропологией - наукой о человеке. Новая философия, под которой Фейербах понимает свою систему философии, превращает и человека, и природу в единственный предмет философии. Фейербах отрицает дуализм души и тела, утверждая единство духовного и материального, субъективного и объективного, мышления и бытия. Для Фейербаха природа - это высшая реальность, а человек - высший продукт природы. Труды: «Основные положения философии будущего», «К критике философии Гегеля», «Сущность христианства».

Контрольные вопросы

1. Какой смысл вкладывал И. Кант в свой «коперниканский переворот в философии»?
2. Как звучит главный вопрос трансцендентальной философии?
3. Раскройте смысл и значение кантовских -основ метафизики нравственности.
4. Каковы главные идеи «Критики способности суждения»?
5. Какие основополагающие принципы предложили И. Фихте и Ф. Шеллинг, в чем их смысл?

Глава 7. ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА. ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

«Культура — это лишь тоненькая яблочная кожура над раскаленным хаосом.»

Ф. НИЦШЕ

§ 1. Философия экзистенции: Серен Кьеркегор

Философские воззрения Серена Кьеркегора (1813-1855), датского философа и теолога, формируются в полемике с гегелевской спекулятивной философией. Он резко выступает против абсолютизации индивида, который растворяется в историческом процессе, лишаясь своего самостоятельного и свободного состояния. Г. Гегель, по мнению С. Кьеркегора, уничтожает все попытки индивида обрести свободу и независимость от природных и

общественных связей. Вместо отдельной жизни отдельного человека Г. Гегель устанавливает диктат всеохватного Абсолюта. В поисках Божественности и сущности Творца он забывает о самом «малом» - самого человека и его реальное существование (экзистенцию).

Экзистенция, по мысли С. Кьеркегора, есть стержневая основа отдельной личности, «Я», благодаря которой она ощущает себя уникальной единичностью, экземплярностью, «конечной» частью общего. Это утверждение - явное противопоставление всей спекулятивной Системе Г. Гегеля, в которой бытие и мышление отождествляются, сливаются, «взаиморастворяясь друг в друге». Экзистенция же есть «конкретное бытие» и его обретение требует личностного, неповторимого начала.

Сам термин «экзистенция» восходит к Ф. Шеллингу, к его позднему этапу исследования мифологии, в котором он утверждал идею «чистого существования». В результате знакомства с философией Ф. Шеллинга, С. Кьеркегор определяет свой путь критики гегелевской философии. Весь пыл своей критики он обрушивает на философию Абсолюта: спекуляции и системности противопоставляется неповторимое и особенное понимание Единичного. Гегельянство - «враг истины», оно уничтожило дух истинной философии. В качестве возрождения истины необходимо обращение к экзистенции личности.

Свобода - вот отличительный знак личностного начала. Только в существовании, экзистенции отдельный человек принимает решение, оказывается в экзистенциальной ситуации выбора «или - или». Для него главными являются возможность выбора, сам акт, момент выбора, когда личность принимает на себя персональную ответственность за свои действия и решения. Конечности человеческого существования в ситуации выбора посвящает философ свою работу «Или - или».

Подлинная конечность являет себя только в экзистенции, когда «встречаются» две великих метафизических Единичности - единый Бог и единичное существо, личность. Вера является фундаментальным основанием экзистенциальной встречи, ибо только она может свидетельствовать о житии во Христе и со Христом. За Христом могут последовать только те, кто верит и кто пред лицом Вечного не трепещет и не заискивает. Вера - это трагический выбор: перед бесконечной возможностью Бога человек теряется и впадает в состояние страха. Смыслу трагического выбора и веры С. Кьеркегор посвящает свою работу «Страх и трепет».

Только в страхе человек обретает свою изначальную конечность, экзистенцию, которая и открывает для него возможность свободы. Необходимость личного существования, конечной экзистенции толкает человека быть перед Богом «один на один». Человек одинок в этой бесконечной встрече экзистенции и выбора. Императив веры заставляет его быть уникальной и индивидуальной личностью. В массе, где господствует закон подчинения («быть как все»), не может быть христианской личности. Христианство, по убеждению философа, - это задача всей жизни, всего присутствия человека в мире. Только в этом случае личности будет

возвращена ее реальная значимость и ценность и она предстанет во всей своей внутренней полноте перед Богом. Христианское бытие и вера являются, по мысли философа, истинными моментами реальной экзистенции.

Все работы философа имеют религиозный (теологический) мотив, основываются на психологии вероучения, нравственности и Божественного опыта. Отсюда и направленность его философии - «экзистенциализация» лютеранского вероучения. «Рыцарем веры» именуется он библейского героя Авраама, в личности которого переплетаются и вера, и трагедия его жизни. Авраам был убежден, что Бог потребовал от него совершить убийство его собственного сына. С. Кьеркегор обозначает всю серьезность возникшего конфликта души - либо подчиниться вере, либо подчиниться моральному долгу отцовства.

Можно ли религиозной верой устранить этические, нравственные обязанности? Существует ли абсолютный долг перед Богом?, - так звучат экзистенциальные вопросы свободного выбора, свободного решения, порождающие религиозный парадокс. Ответственен ли сам Авраам за свой выбор и свои решения, свободен ли он в своей вере? Но, может быть, свободным может быть и момент отказа от выбора, решение остаться в ситуации '«невыбора»? Человек погряз в грехе, его страшит неизвестность и будущее. В состоянии страха он совершает еще больший грех - впадает в отчаяние из-за непонимания самого себя. Человек «разрушает самого себя изнутри» и философ делает вывод: одинокое отчаянье - это «смертельная болезнь».

Этой глубоко нравственной теме С. Кьеркегор посвящает книгу «Болезнь к смерти». Отчаявшийся человек болен страхом смерти, только обращение к самому себе, к своей экзистенции, по мнению С. Кьеркегора, есть спасительный «родник», «живительная вода». Трагедия еще острее проявляется в человеческой натуре: он верит только Богу, но не себе самому. И оттого грех еще более усиливается и возобновляется с большей силой.

Смысл иррационалистической философии С. Кьеркегора проявляется в оппозиционной настроенности по отношению к традиционной рационалистической традиции новоевропейской философии. С. Кьеркегор многие годы оставался малоизвестным философом и его учение распространено было преимущественно только в странах Скандинавии. Но после Первой мировой войны, когда возникла потребность в осмыслении духовного кризиса личности, его бытийственных корней, к философии С. Кьеркегора обращается феноменология (Гуссерль Э.). Под воздействием философии экзистенции создаются работы М. Хайдеггера, К. Ясперса и всего последующего направления, именуемого в философии экзистенциализмом. Свое обоснование в философии С. Кьеркегора обретает и протестантская (лютеранская) теология XX века.

§ 2. Философия жизни А. Шопенгауэра и Ф. Ницше.

Философия Артура Шопенгауэра (1788-1860) также является реакцией на рациональную систему философских спекуляций Г. Гегеля и может быть оценена как иррациональная. В ней ощущается влияние идеалистических идей Платона и Ф. Шеллинга, но в то же время слышны мистические мотивы и отголоски романтической литературы XIX века. Своим полемическим стилем и саркастической критикой мира он оказал влияние на становление взглядов Ф. Ницше и всей традиции экзистенциальной философии. Выделим только две основополагающих характеристики его творчества: волюнтаризм и пессимизм.

В учении о воле А. Шопенгауэр отталкивается от идей И. Канта, в частности, его трактовки «вещи в себе» и явления, но исходит из противоположного толкования - из познаваемости и того, и другого. Мир как представление рассматривается у философа в качестве явления (феномена), в котором нет четкого разграничения между бодрствованием и сновидением. Эту идею он черпает из восточной философии Вед, с точки зрения которых жизнь протекает под покровом великого Сна. Мир - это иллюзия, видимость. Реальность - кажимость, «представление», «покрывало Майи». В понимании этого скрыта великая истина жизни: в действительности нет ничего кроме самого представления. Оно определяется волей, которая исходит из движения тела. Воля и телесное действие есть в принципе одно и то же. Они различаются только способом свершения данного акта (движения тела). В первом случае оно является результатом действия рассудка, а в другом - выступает как непосредственное движение ощущений. Таков лейтмотив работы А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление».

Только через тело человек познает, что такое страдание и удовольствие, только тело обладает «инстинктом к самосохранению». И в этом, по мнению философа, скрыт смысл постижения того, что есть человек и что есть его воля. Воля - это наше бытие, наша действительность. Собственное тело только делает возможным это бытие, бытие в воле. Воля способна снять «покров», она - «природная» слепая сила, порождающая вечный конфликт человеческого существования, страдания, муки и боль. В «слепой», иррациональной воле скрыт бессознательный источник жажды обладания, вожделения.

Воля не может быть основой духовной деятельности, как это понимается в идеализме, в частности, у И. Канта, ибо она противоположна разуму. Но она не может быть и абсолютной мировой силой, какой у Г. Гегеля предстает мировой дух. Человек бессилён перед стихией воли, поэтому жизнь его полна тревог и лишений. Он обречен на вечные муки и страдания, а всякая цель, в основе которой лежит жажда желания, с каждым новым удовлетворением удаляется от него все дальше и дальше. Этой гонке нет конца и именно ее философ считает жизнью, которая похожа на маятник, отмеряющий свой ход между двумя своими крайними точками: страданием и иллюзорным счастьем.

Жизнь трагична в своей основе, она разрывается между нуждой (потребностью к продолжению страдания) и существованием в страдании. Нет никакого прогресса, история измеряется только войнами и бедствиями, она сплошной конфликт и раздор. Оптимизм применительно к пониманию жизни вообще неуместен. Абсурдно было бы также думать, что наш мир «самый лучший из миров». Даже более того: он наиболее худший из всех возможных миров. Это основная мысль шопенгауэровского пессимистического учения, которое наиболее полно проявилась позднее в нигилизме Ф. Ницше и всего последующего экзистенциализма, вплоть до Ж.-П. Сартра.

Но есть ли выход из всей этой «смердящей» жизни? А. Шопенгауэр считает, что есть и он пролегает через искупление, через отрицание воли и праздной жизни. Это путь искусства и аскезы. Воля есть эгоистическое самоутверждение. И в этом смысле он близок идеям восточной философии буддизма в его стремлении к достижению Нирваны. Во всей философии А. Шопенгауэра присутствует мотив антитезы всему европейскому рационализму и классическому идеализму, который разовьет в своих положениях Ф. Ницше.

Фридрих Ницше: «философия жизни». «Грядут войны, каких еще земля не видала. С меня начинается на земле великая политика... Я человек судьбы». Так определяет свое место в философии Фридрих Ницше (1844 - 1900). Ф. Ницше родом из протестантской семьи, проживавшей в Тюрингии (в составе Пруссии). Семейная легенда хранит предание, что семья Ф. Ницше имеет славянские корни и восходит к роду польского графа, покинувшего Польшу во времена смуты и контрреформации. В своем учении Ф. Ницше считает себя последователем и продолжателем философии А. Шопенгауэра. Можно выделить в его творчестве три этапа.

Первый этап включает ранние работы философа, посвященные проблемам культуры. Здесь следует назвать прежде всего две работы, это - «Философия в трагическую эпоху Греции» (1873) и «Несвоевременные размышления» (1876). Второй творческий этап традиционно - характеризуется в научной литературе о Ф. Ницше как этап «переоценки всех ценностей». Он отказывается от наследия А. Шопенгауэра и создает свое философское иррациональное учение о воле. Три работы этого периода отвечают взглядам Ф. Ницше с 1878 по 1882: «Человеческое, слишком человеческое», «Утренняя зора» и «Веселая наука». Третий период творчества прерывается его болезнью (душевным расстройством) . Но данный этап совпадает с формированием философской концепции, главными идеями которой становятся понятия «воля к власти» и «сверхчеловек», тема «вечного возвращения» и «европейского нигилизма».- Определяя жизнь, Ф. Ницше формулирует следующую мысль: жизнь - это воля к власти. В этот период появляются самые значительные его произведения: «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Антихристианин». Рукопись «Воля к власти» опубликована уже после смерти философа.

«Воля к власти» - это основной мотив всех вопросов общественной

жизни. Воля к власти заложена самой природой человеческого существования: власть мужчины над женщиной, старого над молодым. Учение о воле имеет волюнтаристический смысл и выражается в понятии множественности волей, которые между собой могут конкурировать и сталкиваться в «смертельной схватке» за господство над духовными силами человека. Первоосновой всякого движения и развития Ф. Ницше считает «ненасытное стремление к проявлению власти или применению власти». Действительность есть иллюзия и «выдумка» и здесь он следует идеям иррационалистической философии А. Шопенгауэра. Единственно реально существующим актом жизни является факт власти как проявления творческого инстинкта.

Мир «логизирован» нашим рассудком, пишет философ, он в своей основе не имеет порядка, мир - это хаос ощущений. Уже в этом, по мнению Ф. Ницше, присутствует некая «космическая закономерность», которая определяет не только волю, но и весь общественный ход жизни. Философ, иными словами, выступает как волюнтарист идеалистического толка.

По отношению к нравственности Ф. Ницше остается нигилистом, так как определяет современную ему культуру как находящуюся на стадии упадка и разложения нравственности. Мораль разлагает культуру изнутри, поскольку она является орудием управления толпой, её инстинктами. Христианская нравственность и религия утверждают послушную «мораль рабов». Поэтому необходимо осуществить «переоценку ценностей» и выявить основания морали «сильного человека». Тем самым Ф. Ницше различает два типа морали: господскую и рабскую. В морали «господ» утверждается ценность жизни, которая наиболее проявляется на фоне природного неравенства людей, обусловленного различием их воли и жизненных сил.

«Новая мораль» может появиться только в результате ниспровержения господской, высшей морали, а на это способны только рабы. Новая мораль утвердится через «восстание рабов в морали». Лишь «сильный человек», прирожденный аристократ, абсолютно свободен. Он не связан никакими моральными и нравственными обязательствами и нормами. «Сильный человек» - это сверхчеловек и только он может быть субъектом морали.

В «Генеалогии морали» Ф. Ницше дает определение подобному типу людей, «сверхчеловеков»: Они «...проявляют себя по отношению друг к другу столь снисходительными, сдержанными, нежными, гордыми и дружелюбными, - по отношению к внешнему миру, там, где начинается чужое, чужие, они немногим лучше необузданных хищных зверей. Здесь они наслаждаются свободой от всякого социального принуждения, они на диком просторе награждают себя за напряжение, созданное долгим умиротворением, которое обусловлено мирным сожителем. Они возвращаются к невинной совести хищного зверя».

Как торжествующие чудовища, пишет философ, люди-сверхчеловеки идут с ужасной сменой убийств, поджогов, и стремление к власти

воссоединяются, узнавая друг друга и порождая новое творческое действие. Так было и так будет всегда. Именно этому и учит ницшеанский Заратустра.

По мнению философа, французская революция и социализм, буддизм и христианство одинаково являются «нигилистическими» мировоззрениями, их движущей силой является бунт «недоделанных и неполноценных». Оттого главная его идея «сверхчеловека» может пониматься как своеобразная способность к «самопреодолению». Всем вариантам нигилизма Ф. Ницше противопоставляет свой миф о «вечном возвращении» и учение о «воле к власти».

В мифе о «вечном возвращении» ощущается влияние на Ф. Ницше проблематики позитивизма. Только вместо сциентистской (научнообразной) терминологии он использует метафоры: взамен рассуждений о законе сохранения энергии и о конечности количества силы во Вселенной он предлагает образ «вечного возвращения» в виде дороги и ворот. Надпись над воротами свидетельствует, что миром правит «Мгновение». Вечная дорога бежит в вечность. Против всеобщего и тотального разрушения, против абсолютной неоконченности выдвигает он свой миф о «вечном возвращении» как символ отрицания спекулятивной логики Абсолюта. Гегелевский универсальный «прогресс» как путь к тотальному совершенному отрицается Ф. Ницше.

Философские взгляды Ф. Ницше во многом восходят к эллинской и романтической традиции. Он был безоговорочным противником социализма, его считают предшественником антидемократической власти, влияние ницшеанства на философию XX века необычайно огромно. Ф. Ницше считают самым скандальным философом в истории философии. Своей «философией жизни» он порождает экзистенциальное (как религиозное, так и атеистическое) направление в философии. В последние годы интерес к наследию Ф. Ницше особенно возрос как в Европе, так и в России. Многие объясняют этот факт назревшим культурным и духовным кризисом, распадом устойчивой системы нравственных ценностей, полученных в наследство от эпохи Просвещения.

§ 3. Позитивизм (Конт О., Милль Дж. С. и Спенсер Г.)

Позитивизм - это философское направление XIX века, основанное на идее, что только научное знание, наука могут соответствовать подлинной «положительной» (позитивной) картине мира. Позитивизм утверждает, что метафизика (теоретическая философия) не в состоянии достигнуть достоверного и устойчивого знания. Всякое знание должно быть проконтролировано, подвергнуто критике со стороны опыта, т.е. верифицировано. В своих воззрениях позитивизм восходит к эмпирической традиции, в частности, к философии Д. Юма.

Позитивизм возникает одновременно в Англии, Франции и Германии как реакция на засилье в научных теориях философских установок. Главной своей задачей это направление считает идею построения не философской, а

«истинно научной» картины мира, то есть видит свою цель не в объяснении мира, как этого требуют все метафизические теории, а в описании явлений как фактов действительности. Поэтому основным понятием позитивизма является понятие «факт», а в качестве своей методологии позитивисты признают методы естественных наук. Наука не нуждается ни в какой философской теории. Основателем позитивизма является французский ученый Огюст Конт (1798-1857'). Важным в учении О. Конта является предложенная им классификация наук, которую он формулирует под влиянием Д. Сен-Симона. В теории «позитивного знания» он определяет для научного знания единичный принцип классификации - «все науки находятся в тесной взаимосвязи и в сродстве». Научное знание и отдельные науки, тем самым, обладают различной степенью глубины постижения мира и общности. О. Конт вводит иерархию в систему наук: первой стоит математика, за ней следуют астрономия, физика, химия и биология. Научную систему завершает социология.

Задачей социологии является организация человеческой общественной жизни. О. Конт формулирует закон о трех периодах, стадиях развития общества, которые оно проходит: фетишизм, политеизм и монотеизм. Первый этап в объяснении мира (теологический) заключается в том, что в описании явлений природы и духа люди исходят из религиозных и мистических представлений, из действий сверхъестественных, божественных и таинственных сил. На втором этапе господствуют метафизические (философские) воззрения, когда для описания фактов действительности используются сущностные силы и причины, «порождающие сущности». И только на третьей ступени получает развитие «позитивное» знание, когда все явления природы и духа описываются с научной точки зрения. Решающим фактором, определяющим весь процесс, является прогресс знания, науки. Эти свои идеи он излагает в работах «Курс позитивной философии» и особенно в «Системе позитивной политики». Позитивизм О. Конта тем не менее имеет в своей основе философскую установку, выражающуюся в том, что под научным знанием понимается только знание естественных наук, гуманитарные науки заменяются «естественной» социологией.

Следует сказать несколько слов и о логическом позитивизме, представителем которого является Дж. С. Милль (1806-1813). Он, а отличие от своего учителя О. Конта, признает за психологией и науками о духе самостоятельность. Логический позитивизм развивает методологию экспериментального (опытного) исследования, в основе которой лежат законы и принципы формальной логики - системы индуктивных и дедуктивных доказательств. Дж. С. Милль убежден, что при описании фактов действительности нельзя обойтись без «абстракций», или «общих понятий». Тем самым в позитивизме осуществляется кардинальный «поворот к языку», к семантико-прагматическому пониманию структуры научного знания. В работе «Системы логики» Дж. С. Милль развивает этическую концепцию морали, экономики и политики. В ней ученый развивает идеи социальных реформ, полагая, что политика социализма несет с собой

опасность «удушения свободы, индивида». В последствии он отходит от идей О. Конта и посвящает критике религиозного и эмпирического позитивизма книгу «Огюст Конт и позитивизм».

Другой разновидностью позитивизма является эволюционизм Герберта Спенсера (1820-1903). В книге «Система синтетической философии» он предлагает считать и науку, и религию «совместимыми понятиями», поскольку и в той, и в другой присутствует идея абсолютного и безусловного знания. Тем самым условие «непознаваемого» включается в момент позитивного познания. В «Основных началах» Г. Спенсер дает определение философии как обобщенной науки и формулирует закон общего изменения в науке как эволюции позитивного знания. Главная характеристика эволюционного изменения - это переход от неопределенного к определенному, от менее к более связным формам развития.

Эволюция, по его мнению, присуща всей Вселенной и раскрывается, как прогрессивное движение. Вселенная развивается, прогрессирует к своему лучшему состоянию: живые организмы лучше приспособляются к окружающей среде, «естественный отбор» способствует выживанию. Уже в этом проявляется и развивается способность живых организмов к самоорганизации.

В политических и социологических работах «Человек против государства» и «Основания социологии» Г. Спенсер утверждает примат индивида по отношению к социуму. От реализации личностного начала, считает философ, зависит развитие общества. Только подлинно либеральная теория и парламентаризм могут обеспечить права индивида в обществе. Ему неприемлема позиция революционного изменения общественного устройства, он считает, что «нельзя сократить путь взросления», необходимо пройти все периоды становления «от детского возраста до зрелости». В качестве инструментов «общественного приспособления к окружающей среде» у Г. Спенсера выступает мораль и общественные нормы.

В Германии позитивизм приобретает формы сциентизации («онаучивания») философского знания. Господствующим становится принцип материалистического монизма, который проявляется прежде всего в естественнонаучном и экономическом материализме. Но от немецкого экономического материализма позитивизм О. Конта, Дж. С. Милля и Г. Спенсера отличается строгим индивидуализмом.

В качестве главной причины развития позитивизма как философского течения можно определить интенсивное развитие в XIX веке естественных наук, развитие социологии как научной системы знания. Потребность в новой научной методологии активизировала поиски ее оснований за пределами философии (метафизики). Каждая наука должна превратиться тем самым в философскую теорию. Позитивизм оказал существенное влияние на дальнейшее развитие научной методологии, а также на всю последующую дифференциацию научного знания, что выразилось в формировании в XX веке новых философских направлений позитивистского толка - неопозитивизма, постпозитивизма, аналитической философии.

Контрольные вопросы

1. Как трактует С. Кьеркегор понятие «экзистенция»?
2. Почему А. Шопенгауэр определяет окружающий нас мир как представление?
3. В чем смысл «философии жизни» Ницше и что он понимает под «волей к власти»?
4. Каким образом в философии позитивизма «преодолевается» всякая философия?

Глава 8. ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА

«Философы лишь различным образом объясняли мир; но дело заключается в том, чтобы изменить его.»

К. МАРКС

§ 1. Структура социальной философии марксизма: основные трактовки.

Зачем нужен этот вопрос при изучении философии марксизма? Затем, что для адекватного понимания ее сущности нужно правильно понимать ее логическую структуру. А она, во-первых, сложна и неоднозначна. Во-вторых, как всякое великое учение, марксизм подвергся многообразным толкованиям и искажениям, как его противниками, так и его недостойными сторонниками и защитниками.

Поэтому-то при анализе социальной философии марксизма как целостной парадигмы, т.е. системы социальной методологии и основанного на ней социального знания, мы вначале рассмотрим характеристику этой парадигмы самими ее создателями, а именно, Ф.Энгельсом, затем его классическим интерпретатором Лениным, и наконец, типичную ее интерпретацию в западной социальной философии. На основе сравнения трех интерпретаций мы попробуем уяснить действительную структуру, архитектуру логическую социальной философии марксизма.

Ф.Энгельс, говоря о главных открытиях Маркса в социальной науке постоянно вел речь о двух концепциях: 1. материалистическом понимании истории и 2. теории прибавочной стоимости.¹

Вот как сам Энгельс характеризует сущность материалистического понимания истории (исторического материализма): Вся прежняя история, «...за исключением первобытного общества, была историей борьбы классов, ... эти борющиеся классы являются в каждый данный момент продуктом отношений производства и обмена, словом - экономических отношений своей эпохи, ... Экономическая структура общества каждой

¹ См. работы Ф. Энгельса: «Карл Маркс», «Анти-Дюринг», «Развитие социализма от утопии к науке».

данной эпохи образует ту реальную основу, которой и объясняется, в конечном счете, вся надстройка, состоящая из правовых и политических учреждений, равно как из религиозных, философских и иных воззрений каждого данного исторического периода.»¹ Значение его по Энгельсу состояло в следующих моментах; 1. был изгнан идеализм из социального познания (вместо объяснения бытия людей из их сознания, теперь был выдвинут принцип объяснения сознания людей из их бытия); 2. социология стала действительной наукой, по материалистическое понимание истории основано на идее объективной, внутренней закономерности истории; 3. материалистическое понимание истории стало методологической основой конкретно-социологического учения марксизма о сущности капиталистического общества, о его экономической системе, о классовой борьбе в нем и о политической системе этого общества; 4. материалистическое понимание истории стало одной из теоретических научных основ теории социализма: изменился статус этой теории. «Социализм стал рассматриваться не как случайное открытие того или другого гениального ума, а как необходимый результат борьбы двух исторически образовавшихся классов – пролетариата и буржуазии.»²

Изменилось также главное содержание теории социализма и ее цель: «Задача заключается уже не в том, чтобы сконструировать возможно более совершенную систему общества, а в том, чтобы исследовать историко-экономический процесс, необходимым следствием которого явились названные классы с их взаимной борьбой, и чтобы в экономическом положении, созданном этим процессом найти средства для разрешения конфликта.»³

Второе открытие К. Маркса - теория прибавочной стоимости. Экономическая теория Маркса является непосредственным развитием материалистического понимания истории, приложением его принципов социального познания к познанию конкретного исторического типа общества - капиталистического. Она же является непосредственным развитием теории социализма в новой ее трактовке, в отличие от утопических социалистов.

Как таковая, она включает в себя объяснение неизбежности возникновения капиталистического способа производства, описание исторической закономерности его существования и развития в определенный исторический период. Кроме того, она вскрывает сущность капиталистического способа производства и вытекающие из него противоречия, являющиеся двигателем его развития, но и ведущие, в конечном, счете, к его гибели и смене социалистическим способом производства.

¹ Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 29. – С. 208.

² Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. – С. 208-209.

³ Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 19. – С. 209.

Мы видим т.о., что по описанию Ф.Энгельса социальное учение марксизма, взятое в целом, есть «научный социализм», который состоит из четырех последовательно опирающихся друг на друга частей:

1.Философия диалектического материализма как теория познания марксизма;

2.Материалистическое понимание истории (исторический материализм) как приложение диамата к познанию истории (распространение диамата на историю)¹;

3.Экономическая теория капитализма;

4.Научный социализм: теория классовой борьбы пролетариата и социалистической революции и модель социалистического общества.

Правда эта модель – не изобретение Маркса, она взята как описание общих принципов социалистического общества у социалистов-утопистов, но, во-первых, под нее подведена мощная научная база, во-вторых, Энгельс указывает, что теория научного социализма не закончена, и должна быть доработана дальше. Очевидно, что речь идет о разработке конкретной стратегии и тактики борьбы за социализм, теории социалистической революции, а затем и конкретных организационных формах социалистического общества. Но эта разработка связана с конкретно-историческим процессом действительного развития капиталистического общества, ведущего, в конечном счете, к его гибели и смене социализмом.

В.И. Ленин, характеризуя марксизм, подчеркивает его целостность, заявляя, что «он отлит из единого куска стали». Но, кроме того, Ленин выделяет основные теоретические блоки, элементы марксизма, обращает внимание на их логическую связь, место и значение, каждого блока в общей структуре марксизма, и наконец, указывает на значение марксизма, как для социальной науки, так и для социальной практики.

Ленин выделяет в марксизме три основные части: 1.философию диалектического материализма, 2.экономическую теорию капитализма и 3.теорию научного коммунизма. Причем каждая из них опирается на предшествующую часть и имеет свою внутреннюю структуру.

Философия марксизма есть диалектический материализм, который выступает как общая теория познания, методологический фундамент социальной философии марксизма. В зависимости от предмета познания выделяются 1.диалектико-материалистическое познание природы и 2.диалектико-материалистическое познание общества.

На базе диалектико-материалистического познания общества формируется общесоциологическая теория марксизма, как непосредственный продукт первой и методология конкретного социального

¹ В советском марксизме шли долгие споры о соотношении диамата и истмата. Но, очевидно, что философия марксизма есть последовательный диалектический материализм, различающийся не по принципам, а по содержанию в применении к конкретному познанию природы или общества.

познания. Марксова теория общественного познания основана на двух главных идеях: 1.идее объективной закономерности истории и 2.идее социальной природы категорий социального познания (общественное познание есть отражение экономического строя общества).

Общесоциологическая теория марксизма, по определению Ленина, есть поразительно стройная и цельная научная теория, которая показывает «...как из одного уклада общественной жизни развивается, вследствие роста производительных сил, другой, более высокий.»¹ Важной частью этой теории является учение о классовой борьбе как одной из основных объективных закономерностей развития общества. Как методология социального познания общесоциологическая теория марксизма, или исторический материализм, означает методологическое требование при познании конкретного типа общества начинать с анализа его экономического базиса и вытекающих из него классовых отношений.

Непосредственной реализацией этого требования является вторая часть марксизма: его экономическая теория. Эта теория открывает экономический закон развития буржуазного общества и закономерности, тенденции, этапы его развития. Эта закономерность показывает исторически переходящий характер капиталистического способа производства и неизбежность его гибели в результате развития неразрешимых противоречий внутри него и смены новым способом производства, а также объективную закономерность классовой борьбы пролетариата и его всемирно-историческую миссию.

В этой своей части экономическая теория марксизма не только служит научным фундаментом коммунистической теории, но входит в нее. Второй частью научного коммунизма является теория, описывающая стратегию и тактику классовой борьбы пролетариата. Третьей частью научного коммунизма является описание принципов коммунистического общества, которое собственно ни на что не опирается, кроме как на ту идею, что они суть выражение идеалов и интересов пролетариата.

Теперь поговорим о роли этих трех частей марксизма для социальной науки и социальной практики. Философия марксизма дала человечеству и рабочему классу в особенности «великие орудия познания»² общества, его объективной закономерности.

Экономическая теория Маркса «разъяснила действительное положение пролетариата в общем строе капитализма»³, открыла тайну капиталистического способа производства. Научный коммунизм дал рабочему классу теорию и программу борьбы за освобождение.

Главным в учении марксизма является «выяснение всемирно-исторической роли пролетариата как созидателя социалистического

¹ Ленин В.И. Три источника и три составные части марксизма. – ПСС, 5-е изд. - т.23. - С.44.

² Ленин В.И. Три источника и три составные части марксизма. – ПСС, 5-е изд. - т.23. - С.44.

³ Ленин В.И. Три источника и три составные части марксизма. – ПСС, 5-е изд. - т.23. - С.47.

общества»¹.

Такова структура и логика социальной философии марксизма, в интерпретации его создателей и последователей.

Однако, существуют и иные, критические оценки его структуры. Когда западные, буржуазные социальные ученые обращаются к характеристике структуры марксизма и его научного достоинства, то бросается в глаза идеологический характер их оценок. Хотя, конечно, при этом есть различия в оценках и трактовках структуры марксизма и его содержания.

Можно выделить две основных линии в трактовке марксизма западными философами. Первая линия - те, кто признает внутреннюю цельность философии марксизма, но отрицают его научность и подвергают идеологической критике все его составные части. Яркий представитель этой линии - Карл Поппер.

Вторая линия - те, кто признают противоречивость марксизма, т.е. наличие в нем «научной» и ненаучной идеологической частей. К первой части обычно относят теорию материалистического понимания истории и экономическое учение Маркса, но при этом оговаривается ограниченная их научность, не как истинных теорий, а как глубоких, правомерных и плодотворных научных подходов, гипотез, наряду с другими равноправными подходами. Ко второй «не научной» части обычно относят теорию «научного коммунизма», учение о классовой борьбе и всемирно-исторической миссии пролетариата. Так, например, А. Камю заявляет, что в марксизме «Вполне законный критический метод уживается с весьма спорным утопическим мессианством. Беда в том, что этот критический метод, по определению применимый только к реальной действительности, все более и более расходился с фактами по мере того, как хотел сохранить верность мессианству. Давно замечено - и это само по себе является показательным, - что люди черпают из мессианских доктрин лишь то, что, по их представлениям, согласуется с истиной. Это противоречие было присуще Марксу еще при его жизни. Учение, изложенное в «Коммунистическом манифесте», уже не казалось столь же неоспоримым через двадцать лет, после выхода «Капитала».»²

Представители второй линии стараются, умерив претензии марксизма на объективную истину, поправив его и очистив от элементов не научности, идеологичности, ассимилировать марксизм, его «научную часть» в свои социологические теории. Один из лучших и эффективнейших «ассимиляторов» марксизма является «западный Маркс» - М.Вебер, который уравнивает марксизм с любыми произвольными социологическими конструкциями на основе своей неокантианской теории и методологии социального познания.

Спор между представителями двух линий идет не столько о структуре марксизма (в смысле его составных частей), сколько о научном достоинстве

¹ Ленин В.И. Три источника и три составные части марксизма. – ПСС, 5-е изд. - т.23. - С.41.

² Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. - С.254.

и связности его частей друг с другом.

На западе сложилась и еще одна традиция трактовки марксизма: противопоставление раннего Маркса позднему Марксу. Эта традиция спекулирует на «Экономически-философских рукописях 1844 г.», в которых Маркс еще не вполне размежевался с Фейербахом и его абстрактным антропологическим материализмом, вследствие чего наблюдается определенная терминологическая неточность и недостаточно четкая и детальная проработанность только формирующихся основных идей социальной философии марксизма.

В противопоставлении раннего Маркса как «реального гуманиста», «врага коммунизма», как завершенного натуралиста, врага, как идеализма, так и материализма, проявлялись, исторически сменяя друг друга, две линии. Первая линия вела речь о том, что вершиной марксизма является именно ранний марксизм, а затем он отступил от первоначального гуманизма. В рамках этой линии велась речь о том, что Маркс является родоначальником современных идеалистических течений, таких как экзистенциализм и персонализм. Представителями этой линии являются ранний Г. Маркузе, Э. Мунье, Е. Тир, Г. де Ман, С. Ландсгут, И. Майер.

Несостоятельность этой линии заставила ее сторонников прибегнуть к другой тактике: Вместо противопоставления раннего марксизма позднему Марксу была сделана попытка свести позднего Маркса (зрелый марксизм) к раннему Марксу (его не зрелой стадии), чтобы на этой основе выхолостить научное содержание и революционно-научную действительность марксизма. Представители этой линии: Д. Грей, Д. Мак-Леллан, поздний Г. Маркузе, Р. Такен. Смысл этой редукции зрелого марксизма к его ранним стадиям в том, чтобы представить Маркса не ученым-социологом, а моралистом, типа религиозного мыслителя. Научный социализм при этом теряет статус научности и превращается в своеобразную этическую и религиозную систему взглядов.¹

Так, какова же действительная структура марксизма? Очевидно, что за основу следует принять характеристики этой структуры, данные ее основоположниками и адептами. Однако, необходимо дополнить характеристику структуры марксизма еще одним базовым элементом. Речь идет о главном двигателе социальной теории Маркса, ведущем мотиве его научного творчества, альфе и омеге его теоретической деятельности, основе, ядре и вершине его парадигмы: его мировоззренческой позиции, которую мы назовем «действительный» или «реальный» гуманизм, которая в результате его научной деятельности реализовалась в глобальную теорию научного коммунизма.

Живя в обществе полном жестокости, насилия, несправедливости, вопиющих социальных противоречий, массовых беспросветных страданий трудящихся, Маркс уже с ранней юности не мог повернуться спиной к мукам человечества и стать скотом-обывателем, который бы заботился лишь о

¹ Маркс, философия, современность. – М.: Политиздат, 1988.

собственной шкуре и процветании за счет других людей. Действительный гуманизм как отношение Маркса к современной действительности, как принцип его нравственности и смысл жизни означал реальную и последовательную непримиримую борьбу против общественной несправедливости за гуманизацию общества.

Эта общая жизненная установка реализовалась в двух важнейших мировоззренческих принципах. Первый принцип - единство теории и практики. «Философы лишь различным образом объясняли мир, а дело заключается в том, чтобы его изменить.»¹ Единство теории и практики для философа означает создание гуманистической научной теории общества как идейного орудия реальной борьбы за его гуманизацию. Но философ не должен ограничиваться только созданием теории, он должен позаботиться и принять реальное участие в воплощении гуманистической теории в жизнь.

Второй принцип - сознательная партийность социального познания. Этот принцип означает, что философ должен сознательно и последовательно отстаивать в сфере социального познания и выражать интересы угнетенной части человечества. Подлинно научная и гуманистическая теория общества только и может быть создана с позиций социальной гуманистической партийности. Уважение к этой мировоззренческой позиции демонстрируют даже многие буржуазные оппоненты и критики К. Маркса, например, К.Поппер.

Именно на почве и как развитие этой мировоззренческой позиции сформировалась парадигма социального познания марксизма как орудия теоретического познания и практического преобразования антигуманного буржуазного общества. В этой позиции тайна, начало и конец марксизма, его главная сила и слабость.

§ 2.Рождение парадигмы социального познания марксизма.

Зачем изучать историю возникновения марксизма? Потому, что она есть ключ к его внутренней логике и адекватному пониманию его сущности. В истории формирования марксизма следует отделять внешнюю феноменологическую канву событий от внутреннего идейного развития, хотя они друг друга определенным образом обуславливают.

Социальная философия марксизма сформировалась как органический синтез различных, взаимно опирающихся и взаимно развивающих друг друга социологических и философских концепций. Эти концепции сложились в процессе критической переработки основных социальных учений того времени: 1.английской политэкономии, 2.немецкой классической философии Гегеля и Фейербаха и 3.французского утопического социализма на основе критической установки Маркса по отношению к современной действительности и социальным теориям, порожденным этой действительностью.

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд. - Т. 3. – С.4.

Ориентиром или компасом, позволившим Марксу устанавливать ограниченность и внутреннюю несостоятельность критикуемых учений, выбирать и развивать из них рациональное зерно, была его гуманистическая мировоззренческая позиция, которая по мере становления социальной теории марксизма сама уточнялась, развивалась и конкретизировалась. Немалую роль в критическом переосмыслении современной ему социальной мысли сыграл и практический жизненный опыт Маркса по изучению социально-политических и правовых отношений в Германии, в качестве редактора газеты. Сопоставление теории с фактами было одним из стимулов критической переработки этих теорий.

Можно выделить три этапа формирования социальной философии марксизма: 1. первоначальные поиски научно-философского мировоззрения, становление революционного демократизма (1837-1842гг.);

2. начало перехода от идеализма и революционного демократизма к материализму и коммунизму (1842-1843гг.);

3. формирование исходных положений целостного научно-философского и коммунистического мировоззрения (1843-1844гг.).

Мы проследим внутреннюю историю и логику формирования марксизма как последовательное развитие его ключевых фундаментальных идей и концепций. Для этого мы обратимся к главным работам, характеризующим вехи в становлении парадигмы марксизма.

Началось все с докторской диссертации «О различии между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» (1841г.). Там речь шла о субстанциональном принципе построения философской системы. Маркс подверг критике основной принцип гегелевской философии – о саморазвивающейся духовной субстанции изнутри и пришел к мысли, что принцип саморазвития не может быть последовательно проведен на основе идеализма. Маркс пришел к выводу, что саморазвитие может быть присуще материальной субстанции, которая является деятельным субъектом. Таковым субстанциональным деятельным субъектом может быть человек, взятый как материальное существо. Но эта мысль появилась уже на следующем этапе.

Следующий шаг в становлении социальной философии Маркса был сделан в его статьях в «Рейнской газете» (1842- на.1843гг.).

Непосредственное обращение к фактам социальной действительности привело следующим важным результатам в философском развитии Маркса: 1. Сформировалась окончательно его активная революционная гуманистическая жизненная позиция; 2. Сложилось принципиально новое отношение к фактам: они стали рассматриваться не как случайная иллюстрация к абстрактным философским теориям, а как главный предмет философского познания (теоретической критики фактов) и как критерий проверки состоятельности философских теорий (фактическая критика теории). Обе эти стороны критики должны дополнять друг друга. Т.о. факты в их собственной, а не вымышленной связи стали действительной основой социальной науки; 3. В результате столкновения с действительностью не выдержала проверки гегелевская идеалистическая философия права и встала

задача ее критического пересмотра и позитивного преодоления; 4. Маркс открыл объективные социальные отношения между людьми - правовые и политические, коренящиеся в экономическом их объективном положении, как социальную реальность, определяющую деятельность людей. Объективные социальные отношения и есть та объективная реальность, которую должно изучать социальное познание.

Все эти важнейшие теоретико-методологические и мировоззренческие достижения заставили Маркса обратиться к доскональной критической переработке гегелевской философии права. В работе, которая так и называется «К критике гегелевской философии права» (1843г.) перед Марксом стояло две задачи: 1. показать методологическую порочность гегелевской философии права и 2. выработать новую, продуктивную, действительно научную методологию социального познания, в форме новой трактовки сущности человека, государства и права.

Рассмотрим сначала критическую часть. Несостоятельную методологию гегелевской философии права Маркс назвал «пантеистическим, логическим мистицизмом». В чем его суть и в чем его прочность?

Во-первых, в том, что идея у Гегеля превращается в самостоятельный субъект, а действительные субъекты, государство, гражданское общество, семья оказываются продуктами чисто идеальной деятельности идеи. Это и есть мистицизм, где отношение между действительными субъектами и идеей поставлено с ног на голову, перевернуто.

Во-вторых, эмпирические факты лишь формально (на словах) выводятся из идеи государства, а на самом деле не получают никакого теоретического объяснения, а просто берутся в том случайном виде, в котором они даны в опыте.

В-третьих, в гегелевском методе познание сводится к тому, чтобы в каждой сфере, будь то сфера природы или сфера государства распознать логическую идею, т.е. подвести конкретный пример под абстрактную логическую идею. Такой метод познания, выражающийся в том, чтобы объяснять тот или иной предмет как одно из проявлений того или иного момента развития логической идеи, дает только видимость познания, не раскрывает специфики предмета. Для него вообще безразличен предмет познания.

В результате вместо декларируемого необходимого саморазвития сущности предмета из нее самой (т.е. развития из идеи государства реального государства и гражданского общества и т.д.) Гегель вынужден прибегать к софистическим трюкам, ибо иначе никак из абстрактной идеи государства не вывести реального эмпирического содержания, т.е. реального государства.

Каковы же положительные теоретические и методологические достижения Маркса, полученные в результате критики гегелевской философии права?

Во-первых, это методологическая идея о том, что диалектика понятий есть лишь отражение диалектики реальной действительности. Ценная идея Гегеля об имманентном развитии науки из простого исходного начала,

которое порождает из себя конкретное целое во всем богатстве его определений и отношений, которая не могла быть реализована на основе идеализма, была переработана Марксом в метод восхождения от абстрактного к конкретному, в рамках материалистической теории социального познания.

Во-вторых, это теоретико-методологический принцип, легший в основу общесоциологической концепции марксизма: реальным субъектом истории является чувственный, материальный, предметный, деятельный человек, а семья государство, гражданское общество, как система его объективных социальных отношений выступают как деятельные проявления его родовой сущности, как его объективная сущность. «Следует исходить их действительного субъекта и делать предметом своего рассмотрения его объективирование.»¹ - ставит перед социальной наукой задачу Маркс и впоследствии решает ее, разрабатывая концепцию материалистического понимания истории и другие концепции. Но зародыш, ядро, фундаментальный принцип материалистического понимания истории уже определился здесь.

В развитии, становлении социальной философии Маркса четко видно, как его мировоззренческая позиция стимулирует и направляет его теоретическую и методологическую мысль. А теоретические и методологические открытия и достижения стимулируют развитие и конкретизацию его мировоззренческой позиции. Это взаимодействие, в конце концов, приводит к синтезу мировоззренческой позиции Маркса в его социально-философские теоретические концепции в форме теоретически основанной идеологии. И начало этого синтеза мы видим в работе осени 1843г. «К критике гегелевской философии права. Введение», вдохновленной изучением «Сущности христианства» Л. Фейербаха, а также только что законченной критической переработкой гегелевской философии права, из которой Маркс сохранил главное рациональное зерно – идею объективной закономерности, саморазвития истории, но на почве материализма и действительным субъектом истории стала не идея, а реальный деятельный, предметный человек во всей системе его объективных общественных отношений.

Коренная мировоззренческая установка Маркса на единство теории и практики требовала критики философии со стороны действительности и критики действительности со стороны философии. После того, как действительность подвергла критике гегелевскую философию права и т.о. родилась материалистическая концепция деятельной сущности человека, философия обратилась к критике действительности. Что мы видим в данной работе Маркса? Если, как обнаружилось, сущность человека не обладает подлинной действительностью, а отчуждена от него в реальности в форме государства, в сознании в форме религии, а в философии в форме идеализма

¹ Маркс К. К Критике гегелевской философии права. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1 . – С.244.

Гегеля, то, естественно, перед гуманистической философией встает задача радикальной революционной теоретической и практической критики существующего общества с позиций действительного гуманизма. Причем теоретическая критика корней отчуждения должна быть предпосылкой практической критики, т.е. революционного преобразования действительности. Таким образом, Маркс ставит философию на службу истории, выдвигая и развивая идею о том, что философия должна изменять действительность.

В этой же работе Маркс указывает ту социальную силу, которая способна практически воплотить в жизнь революционную теорию - пролетариат. Революционная теория воплощается в жизнь, если овладевает массами, т.е. приобретает материальную силу, а массы пролетариата обретают в лице революционной теории духовное оружие преобразования действительности. Они равно друг другу необходимы. Пролетариат нужен революционной теории, чтобы воплотить ее в действительность, а революционная теория нужна пролетариату, чтобы изменить свое рабское положение, освободить себя. Для такого гармоничного союза теория должна быть радикальным, последовательным гуманизмом, а класс, который должен воплотить ее в жизнь, должен быть радикальным, т.е. таким, который скован радикальными целями эксплуатации и отчуждения. Пролетариат не может освободить себя от отчуждения и эксплуатация, не освобождая от них одновременно и все общество.

Здесь мы видим зародыш учения о революционной всемирно-исторической миссии пролетариата, перед которым становится задача: «ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработанным, беспомощным, презренным существом.»¹ Здесь гуманизм Маркса приобретает реальную социально-классовую почву. Здесь формируется одна из важнейших установок марксизма на разработку социальной философии как духовного оружия пролетариата, направленного на революционное преобразование общества.

Окончательно определившаяся мировоззренческая позиция Маркса, новая диалектико-материалистическая теория и методология социального познания и диалектико-материалистическая концепция сущности человека - все это органически слилось в «Экономически-философских рукописях 1844 г.», где мы видим первое явление парадигмы социального познания Маркса в целостном, хотя еще неразвитом виде. В этой работе диалектико-материалистическая теория познания лежит в основе общесоциологической концепции деятельной практической, предметной социальной сущности человека. Эта концепция, в свою очередь, является методологической основой конкретного исследования экономических отношений капиталистического общества. Венчает и завершает эти исследования

¹ Маркс К. К Критике гегелевской философии права. Введение. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1 . – С.422.

постулируемый как результат высшего развития отчуждения во всех его формах и его преодоление – коммунизм, как идеал общества, свободного от эксплуатации и отчуждения во всех его формах.

Вместо экономических категорий: товар, деньги, капитал - Маркс здесь при анализе экономических отношений использует философскую категорию (не очень подходящую для этих целей) «отчуждение». Но, пытаясь исследовать реальные экономические отношения, он добирается до анализа действительно существенных основ капиталистического способа производства.

В отличие от Гегеля, понимавшего отчуждение как опредмечивание абсолютной идеи, и в отличие от Фейербаха, рассматривавшего отчуждение как деятельность сознания по абстрагированию и обожествлению от человека его собственной сущности, преодолеваемое путем его осознания, - Маркс рассматривает отчуждение как экономическое явление, экономический факт современного общества. Опредемечивание и распредемечивание - объективные моменты процессы труда. Но почему они отделяются друг от друга, противостоят друг другу, почему опредмечивание превращается в утрату рабочим предмета труда, закабаление его предметом труда? Причина этого кроется в отношениях частной собственности, т.е. в изначальном отчуждении трудящегося от средств производства. Связь между отчуждением труда и частной собственностью диалектична, они друг друга порождают и являются предпосылками друг друга.

Маркс последовательно рассматривает как из частной собственности, как первичной, базовой формы отчуждения, вырастают остальные виды отчуждения: отчуждения от работника продуктов его труда и самого труда, отчуждение т.о. от человека труда как его родовой сущности, отчуждение одного человека от другого (классовое разделение).

В «Экономически-философских рукописях 1844 г.» постулируется, но убедительно не доказывается, что на смену отчуждению придет коммунизм. Да и сам идеал коммунизма здесь еще выражен в довольно абстрактных философских терминах. Он для Маркса здесь выступает пока не как объективная закономерность истории, а как теоретическое разрешение противоречий капитализма.

§3. Теория социального познания марксизма.

Социальное познание, как и любое другое, не может быть беспредпосылочным. Его предпосылками является социальная действительность и методология, включающая в себя основную гносеологическую направленность или ориентацию исследователя, а также используемые им категории познания и сам способ познания в узком смысле, т.е. способ отбора и объяснения фактов социальной действительности в определенной теоретической концепции.

Гносеологическая направленность социального познания задается определенным решением проблемы объективности социального познания. Следует заметить, что философское обоснование возможности объективного социального познания является предпосылкой действительного объективного социального познания. Другими словами, общефилософская концепция объективного социального познания является методологической основой действительно объективного социального знания. И только на ее почве возможна действительная социальная наука, поскольку наука исследует объективные закономерности развития своего предмета действительными научными средствами. Учение об объективности социального познания является в начале действительного познания научного общества как его предпосылка, или выдвигается как гипотеза, а в конце подтверждается как результат, т.е. доказанная (или не доказанная теория).

В марксистской теории социального познания можно выделить три части: 1.обоснование объективности предмета социального познания, 2.обоснование объективности метода социального познания и 3.обоснование объективности средств социального познания - категорий социального познания.

В наиболее сконцентрированном виде объяснение объективности предмета социального познания дал Ф.Энгельс в работе «Л.Фейербах и конец немецкой классической философии» в Четвертой главе. Оно сводится к четырем моментам. Во-первых, марксизм открыл существование объективных социальных отношений, в которые люди вступают помимо своей воли и сознания, вынужденные к этому существующим способом воспроизводства своей материальной жизни. Люди действуют сознательно и целесообразно, но являются ли их желания и цели самодостаточными, конечными причинами их поступков, или же их цели определяются объективными социальными отношениями? Ответ очевиден, ибо люди при всем желании не могут произвольно в зависимости от своего желания изменять социальные отношения, и их сознание не может выйти за рамки тех отношений, которые его сформировали.

Во-вторых, обнаружив за целями и мотивами людей объективные общественные отношения, как их конечные причины, марксизм не отрицает, а напротив, учитывает и подчеркивает сознательный характер действий людей, признавая идеологический характер реализации детерминации деятельности людей их объективными социальными отношениями. О чем здесь идет речь? Побудительные конечные силы, вызывающие действия человека, прежде всего, экономические, неизбежно должны пройти через его голову чтобы превратиться в побуждение его воли, осознанные цели. Отражение объективного положения людей в их сознании может быть ясным и непосредственным, т.е. с пониманием человеком объективной детерминации его сознания, а может быть не ясным или превратным, идеологическим. Человек может во втором случае представить себе, что его сознание определяет его социальные отношения, а не наоборот. Последний

тип сознания Маркс называл превратным или идеологическим. Корни его лежат в природе его социальных отношений.

Отсюда вытекает, в-третьих, специфика объективной закономерности истории, в отличие от объективной закономерности в природе. Объективная закономерность в истории существует потому, что деятельность людей объективно обусловлена объективными социальными отношениями, но она реализуется через сознательную деятельность людей. Причем, наука должна учитывать сознание и действия масс людей, а за сознанием и действиями политических деятелей видеть интересы больших социальных групп. Поэтому социальная закономерность является не однозначной и строгой динамической закономерностью, а статистической закономерностью. Действуя как общая средняя тенденция, в зависимости от множества случайных конкретных обстоятельств (среди которых и сознание людей играет большую роль), закономерность может реализовываться в разных формах, разными путями и допускает несколько вероятных вариантов развития исторических событий.

В-четвертых, объективность предмета социального познания связана с его историзмом. Поскольку история есть процесс внутренне закономерного развития общества, и поскольку в ходе этого развития качественно изменяется тип общественных отношений и форм деятельности, постольку, во-первых, предмет социального познания исторически изменчив, и, во-вторых, исторически обусловлено и изменчиво содержание социального знания, поскольку оно претендует на объективное отражение объективной социальной реальности. Каждый исторический тип общества имеет свои специфические закономерности. По мнению К. Маркса «...каждый крупный исторический период имеет свои законы... Но как только жизнь пережила данный период развития, вышла из данной стадии и вступила в другую, она начинает управляться уже другими законами.»¹

Объективность предмета социального познания должна быть дополнена обоснованием объективности метода социального познания. Это связано с решением трех проблем: 1.соотношение партийности и объективности в социальном познании, 2.способ интеграции фактов в общетеоретическую концепцию (воспроизводства социальной реальности в социальной теории), 3.природа категорий или средств социального познания.

Начнем с первой проблемы. Никто не станет отрицать, что социальный ученый, во-первых, вовлечен в конкретные социальные отношения, во-вторых, имеет свои мировоззренческие принципы, и что, в-третьих, все это не может не оказывать влияние на его познавательную, теоретическую деятельность. Партийность - обусловленность теоретических концепций социолога его мировоззренческими ориентациями и социальным положением. Не означает ли партийность субъективную или классовую

¹ Маркс К. Капитал. Послесловие ко второму изданию. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. - Т. 23. - С.20.

идеологическую предвзятость социального ученого? Совместима ли эта предвзятость с требованием научной объективности? Возможно ли разделить партийность и объективность, или избежать партийности в социальном познании?

Марксизм отвечает на эти вопросы следующим образом. В социальном познании партийность принципиально неустранима. Все попытки избежать ее являются самообманом или же маскировкой. Но есть разные виды партийности, и у них складываются разные отношения с объективностью. Первый вид партийности - откровенно апологетическая партийность идеологии, не скрывающей, а, напротив, пропагандирующей свою субъективную, классовую предвзятость, за которой скрывается циничное выражение интересов реакционных господствующих, эксплуататорских общественных классов. Второй вид партийности - замаскированная под объективизм, мнимая беспартийность, скрывающая под формой объективности, чисто внешней, показной и фальшивой, вполне определенные классовые интересы, подающая идеологию реакционных классов в упаковке «общенаучной объективности». Третий вид партийности - сознательная прогрессивная партийность, рассматривающая социальную реальность с позиций исторически прогрессивного класса, заинтересованного в объективном познании объективной исторической закономерности и преобразовании существующего общества на основе этого знания. Только последний вид партийности не только совместим с подлинной научной объективностью, но и является важнейшим ее условием.

Сознательная прогрессивная партийность – лишь одна из составляющих объективности метода социального познания. Второй составляющей является отношение к фактам, способ теоретического осмысления социальной реальности, возведения фактов в теоретическую всеобщность. Объективный метод в социальном познании должен быть диалектико-материалистическим, т.е. рассматривать общество сообразно его собственной природе, а именно как особую объективную саморазвивающуюся целостность. Только при таком методологическом подходе возможно действительно научное отношение к конкретным фактам социальной действительности. Оно состоит в том, чтобы брать всю совокупность эмпирических фактов и исследовать их в их объективных, внутренних существенных связях. Факты - начало и конец социальной философии марксизма. «Люди этого направления решились понимать действительный мир - природу и историю - таким, каким он сам дается всякому, кто подходит к нему без предвзятых идеалистических выдумок; они решились без сожаления пожертвовать всякой идеалистической выдумкой, которая не соответствует фактам, взятым в их собственной, а не в какой-то фантастической связи. И ничего более материализм вообще не означает.»¹

Необходимо искать их внутренние связи в них самих, а не вносить их

¹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. /Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т.21. - С. 302.

туда из головы ученого. Необходимо сопоставлять не факты с теориями, а теории с фактами и факты друг с другом. Этот подход, осуществимый только на основе диалектико-материалистической теории познания, отличается от произвольного упорядочения (толкования) произвольно отобранных отдельных фактов, типичного для опирающейся на неокантианскую теорию познания западной социальной философии.

Третьей составляющей объективности метода социального познания является обоснование объективности средств социального познания – категорий социальных наук. Марксизм здесь, во-первых, указывает на их объективно-историческую природу. «Экономические категории представляют собой лишь теоретические выражения, абстракции общественных отношений производства... Те же люди, которые устанавливают общественные отношения соответственно развитию их материального производства, создают также принципы, идеи, категории, соответственно своим общественным отношениям. Таким образом, эти идеи, эти категории столь же мало вечны, как выражаемые ими отношения.»¹ Т.о. гносеологический статус категорий социального познания у Маркса состоит в том, что они рассматриваются как отражение в сознании ученого объективных социальных отношений, исторически изменчивое, как и сами социальные отношения.

Во-вторых, несмотря на свою объективную природу, категории социального познания способны давать объективную научную теорию как конкретное содержательное, объективное знание социальной реальности только, если они правильно используются в самом процессе социального познания. Познавательная функция категорий состоит в том, чтобы быть средством теоретического воспроизводства конкретной эмпирической реальности в форме понятий, научной теории, т.е. быть средством возведения социальной реальности из формы эмпирической случайности и единичности в форму теоретической необходимости и всеобщности. Сделать это можно двумя принципиально разными путями, в которых разнится и способ выполнения своих познавательных функций категориями социальных наук.

Первый путь - подведение движение действительности под движение абстрактных категорий. При этом пути категории познания служат не средством, действительного познания, а средством упорядочения эмпирического опыта, подгонки отдельных, случайных, произвольно выбранных фактов этого опыта под абстрактные социологические категории. Извращается и суть социального познания: вместо воспроизводства объективной реальности в теоретической форме в системе категорий, происходит замещение действительного, содержательного знания системой абстрактных пустых категорий. В основе этого пути лежат различные разновидности идеалистических теорий познания, многократно критикуемых Марксом. Второй путь - подведение движения категорий под движение

¹ Маркс К. Ницета философии /Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. - Т. 4 – С.133.

социальной действительности. При этом ни цель, ни результат познания, ни гносеологический статус категорий социальных наук не искажаются. Этот путь единственно научный, и он предполагает, в противоположность первому ошибочному пути, во-первых, необходимость всегда начинать с действительных фактов и оставаться на их почве в процессе теоретической их реконструкции и, во-вторых, необходимость корректировать логику движения понятий, логические связи категорий, действительным движением вещей, фактическими необходимыми связями вещей.

В заключение зададим несколько вопросов. Верна ли марксистская теория социального познания? Продуктивна ли она? Дает ли она действительное научное социальное знание? Положительный ответ в историческом плане дает концепция материалистического понимания истории и экономическая теория марксизма, чья безусловная научность общепризнанна. Это и есть доказательство продуктивности марксистской теории социального познания, на которую, как на свои методологические предпосылки, опирались данные научные концепции. Но продуктивна ли марксова теория социального познания в методологическом плане сегодня? Применима ли она к познанию современной социальной реальности? Ответить на этот вопрос можно, лишь попробовав ее применить. Но отказываться от проверки ее продуктивности путем простого постулирования ее непродуктивности (до и без всякой проверки), путем произвольного навешивания на нее ярлыков: «устаревшая» и «непродуктивная» - это, во-первых, некорректно и не научно, во-вторых, это наводит на вполне определенные подозрения в предвзятости ее поверхностных критиков.

§ 4. Материалистическое понимание истории.

Материалистическое понимание истории состоит из трех опирающихся друг на друга, друг из друга вытекающих и друг друга развивающих теоретических концепций: 1. концепции природы человека, 2. концепции общества как системы, представляющей собой действительную, развертывающуюся в истории сущность человека, 3. концепции исторического процесса (философии истории). Не забудем, что само материалистическое понимание истории опирается на теорию социального познания марксизма.

Мы рассмотрим материалистическое понимание истории по частям и в целом сначала как теоретическую общесоциологическую концепцию, а затем как методологическую систему принципов конкретного социального познания. При этом рассмотрении нельзя игнорировать такого факта, что материалистическое понимание истории, как впрочем, и любая другая часть социальной философии марксизма, подвергалась многочисленным и разнообразным по форме (но однообразным по сути) искажениям как со стороны недалеких и недобросовестных его «последователей», так и со

стороны хитрых, умных, либо примитивных, но равно непримиримых противников. По этому поводу вспоминается басня «Слон и Моська». Обычно здесь видят одну сторону – способ самоутверждения ущербной личности: глупая Моська лает на несоизмеримого слона, тем самым повышая свою самооценку и статус в глазах публики. Но мы можем посмотреть на ситуацию и иначе: Ай, да слон, раз столько разных мосек столько лет все лают и лают на него. Знать он действительно силен!

Начнем с концепции сущности человека. Сущность человека по Марксу определяется способом его существования, воспроизводства своей жизни. А этот способ есть общественно-историческая практика – материальная, предметная, целесообразная, трудовая деятельность человечества, протекающая в определенной форме общественных отношений, в единстве всех видов и моментов идеально и материально преобразовательной деятельности. Практика не сводится только к материальному производству, производству непосредственных средств к жизни, она включает в себя все богатство видов и форм человеческой жизнедеятельности. В сжатом виде учение о практически-деятельной сущности человека изложено Марксом в «Тезисах о Фейербахе». В общественно-исторической практике как предметно-деятельной сущности человека, развивающейся в истории можно выделить две взаимосвязанных и взаимно обуславливающих стороны: 1. предметная (субъект-объектная) структура: взаимно обуславливающие друг друга отношения между человеком и природой и отношения между людьми по поводу производства своего существования и 2. деятельная структура как реальное опосредование или связь элементов предметной структуры практики.

Практика как общественное воспроизводство человеком своего существования включает в себя не только деятельность по производству физического существования (материальное производство), но и производство сознания, а также системы социальных отношений. Предметная структура практики характеризует сущность человека как всю систему объективных отношений, складывающихся между людьми на исторически определенной ступени развития общественного производства. Деятельная структура практики характеризует сущность человека как процесс общественного производства, общественной жизнедеятельности человека. «Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений.»¹

Искажения марксовой концепции сущности человека (как общественно-исторической практики) построены на сведении сущности человека к индивидуальному труду по добыванию средств для физического существования, т.е только к материальному труду. При этом труд выглядит как врожденная или приобретенная способность индивида, а не как система общественного производства и система соответствующих ему общественных отношений. Кроме того, труд сводится лишь к одной, причем самой

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. - Т.3 – С.2.

приземленной, грубой его форме - физическому напряжению сил в добывании хлеба насущного.

Марксов анализ общества как системы непосредственно вытекает из данной концепции сущности человека. Если сущность человека есть вся система общественных отношений, то общество и есть развертывающая себя в истории сущность человека. Т.о. главная идея общесоциологической концепции Маркса состоит в рассмотрении общества как особой органической (лучше сказать сверхорганической), динамической, саморазвивающейся целостности, как объективной материальной системы взаимно определяющих друг друга форм человеческой деятельности и соответствующих форм общественных объективных отношений.

Общество как систему рассматривают многие философы. В чем же специфика марксова системного подхода? В том, что он рассматривает общество как материальную систему, подчиняющуюся объективным закономерностям. Это означает, во-первых, выделение первичных или базовых форм деятельности и общественных отношений – экономических отношений, складывающихся по поводу материальной производственной деятельности, т.е. производственных отношений, и указание на их объективный характер: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые от их воли независимые отношения - производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил.»¹

Во-вторых, это означает определение остальных общественных отношений и форм деятельности как вторичных, надстроечных, над базовыми. «Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания»².

В-третьих марксизм устанавливает взаимодетерминацию между первичными, базисными и надстроечными социальными отношениями и формами деятельности: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовные процессы вообще.»³ Однако, последние в свою очередь оказывают активное обратное воздействие на способ производства, экономическую структуру общества и обладают относительной самостоятельностью и внутренней закономерностью, логикой развития. В общем детерминационные связи между базисным и надстроечным элементами общественной системы сложны, взаимны, диалектичны и конкретны.

¹ Маркс К. Предисловие к Критике политической экономии. /Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд. - Т. 13 – С.6.

² Маркс К. Предисловие к Критике политической экономии. /Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13 – С.6-7.

³ Маркс К. Предисловие к Критике политической экономии. /Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд. - Т. 13 – С.7.

В связи с частотой путаницей и неточностью в толковании ключевых категорий системного анализа общества марксизмом обратим внимание на терминологию Маркса в «Предисловии к «Критике политической экономии». **Совокупность производственных отношений** есть по определению Маркса «**экономическая структура общества**» или «реальный базис» общественной системы. **Способ производства** - это не единство производительных сил и производственных отношений как трактуется в вульгаризованной марксистской схоластике. Это - исторически определенный ступенью развития материальных производственных сил **тип экономических или производственных отношений**.

Понятие способ производства характеризует деятельную структуру материального производства, а понятие «экономическая структура общества» характеризует предметную структуру материального производства.

Под общественной формацией, которую в тексте Маркс отделяет, отличает от термина «экономическая общественная формация» имеется ввиду конкретно-исторический тип целостной общественной системы в единстве ее базисных отношений и процессов общественной деятельности. «Экономическая общественная формация» - особая разновидность общественной формации, для которой характерно господство экономических отношений над другими общественными отношениями. Эта экономическая общественная формация проходит ряд ступеней в своем развитии и основана на частной собственности на средства производства.

Марксистская концепция общества как материально-деятельной, объективной системы общественно-исторической практики человека как родового существа подвергается популярной вульгаризации в форме экономического детерминизма. Экономический детерминизм есть доведение здравой мысли до абсурда, до крайности или искажение верной идеи об определяющей роли экономической структуры общества по отношению к другим общественным процессам и отношениям. Он выражается конкретно в трех положениях: 1.механическое сведение всех социальных процессов и отношений к экономическим отношениям; 2.связь между базисными и надстроечными социальными отношениями и процессами рассматривается как линейная жесткая однонаправленная детерминация базисом надстройки, без учета обратного воздействия и вообще при игнорировании всей сложности их действительного взаимодействия; 3.механическое сведение экономических отношений к типу орудий труда при игнорировании сложной диалектики взаимодействия производственных сил и производственных отношений.

Обычно питательной почвой и дополнением к «экономическому детерминизму» является упрощенное «предметно-статическое» толкование структуры общественной системы, когда она в целом и ее элементы берутся не как диалектическое единство социальных отношений и соответствующих им форм деятельности конкретных людей, не как живая социальная деятельность конкретных людей, протекающая в определенных социальных

формах, а как застывшие общественные формы, как элементы некой статистической системы, являющейся априорной упорядочивающей формой по отношению к реальной деятельности реальных людей. Это упрощенное толкование искажает суть материалистического понимания истории, т.е. его трактовки общества как динамической, материальной системы общественной практики человека, как родового существа. Такое толкование превращает материалистическое понимание истории в шаблон, под который подгоняется реальная социальная система.

Третьей частью общесоциологической теории марксизма является философия истории. Анализ общества как особой динамической материальной системы, во-первых, требует естественного развития, в форме концепции исторического развития общественной системы, а, во-вторых, является для нее методологической базой, т.к. он дает критерии классификации социальных систем и периодизации их исторических стадий. Философия истории марксизма, как и любая другая, должна решить две основные теоретические проблемы: 1. выделение и описание исторических типов социальных систем или последовательных качественных стадий развития социальной системы и 2. объяснение механизма смены исторических типов общества.

Марксизм старается решать эти задачи на почве конкретных исторических фактов, ища критерии периодизации и закономерности смены исторических типов общества во внутренних закономерностях развития социальных систем, и их внутренней структуре. Марксизм вообще рассматривает общество как исторически развивающуюся по внутренним объективным законам систему. Механизм или законы смены исторических типов общественных формаций (так называет марксизм исторические типы общества) таков: в результате развития производительных сил в рамках определенных, соответствующих им производственных отношений, они достигают такого качественного уровня, что вступают в конфликт с существующими производственными отношениями. Этот конфликт означает, что эти производственные отношения из формы развития производительных сил превращаются в их оковы. Этот конфликт разрешается путем социальной революции - качественного изменения производственных отношений, а затем и всех надстроечных отношений и форм общественного сознания. Маркс подчеркивал первичность изменения экономической основы общества по отношению к качественному изменению надстройки. Он также подчеркивал, что «Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые высшие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в лоне самого старого общества»¹. Важной деталью способа перехода от одной формации к другой является осуществление его через идеологическую деятельность людей. Она

¹ Маркс К. Предисловие к Критике политической экономии. /Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13 – С.7.

идеологическая потому, что политические, религиозные, деятели, философы представляют себя и свое сознание конечными причинами совершающейся социальной революции, часто не отдавая себе отчета в подлинном историческом смысле своих действий, и в их глубинной экономической основе. В-общем, люди осознают и своей сознательной деятельностью борются и стараются разрешить конфликт производительных сил и производственных отношений. Но обычно осознают его в превратной идеологической форме.

Критерием периодизации исторических типов общества у Маркса естественно оказывается тип способа производства «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации.»¹

Вся описанная общесоциологическая теория и философия истории марксизма относится к характеристике одного, единого глобального типа общества, который Маркс называет «антагонистической формой общества» или «экономической общественной формацией». Для него характерно господство над человеком стихийно, помимо его воли складывающихся производственных отношений, функционирование самого человека как безличной производственной силы, различные формы отчуждения от человека его родовой сущности, и различные формы порабощения человека стихийными природными и социальными силами и отношениями, антагонизм частной собственности и труда.

Весь этот период развития общества, в котором лишь сменяют друг друга разные формы отчуждения, Маркс называл предысторией человечества, или «царством естественной необходимости». Второй этап истории, - это «Царство осознанной необходимости» - или эпоха коммунизма, т.е. такого типа общества, в котором люди, поставив под сознательный общественный контроль свои экономические отношения, постепенно будут преодолевать отчуждение во всех его формах и проявлениях. Эта эпоха переходная между царством естественной необходимости и третьей эпохой – «царством свободы» или эпохой гуманизма.

В царстве свободы человек выйдет из непосредственного материального производства, сделав его полностью автономным, автоматическим, освободится от порабощающего подчинения производственным отношениям, будет т.о. уничтожен труд как категория, означающая такой вид деятельности людей, при которой они связаны между собой отчужденными, производственными отношениями, будут т.о. уничтожены и производственные отношения. Деятельность человека станет подлинно свободной и подлинно человеческой, а социальные отношения

¹ Маркс К. Предисловие к Критике политической экономии. /Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13 – С.7.

станут подлинно человеческими отношениями в их совместной деятельности по реализации гуманистического творческого потенциала каждого человека, которые они будут свободно строить по нормам истины, добра и красоты. «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства. Как первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С развитием человека расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения. Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости. По ту сторону его начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе.»¹

В основе этой глобальной философско-исторической концепции марксизма лежит классификация типов общества по таким признакам, как характер отношения человека к своим собственным социальным отношениям, степень свободы в реализации неограниченного творческого потенциала практической сущности человека. Без учета этой концепции, т.е. если мы ограничимся только периодизацией антагонистического типа общества или «эпох экономической общественной формации», мы впадем в искажение действительной философии истории марксизма.

Именно это и происходит в типичной вульгаризации марксовой философии истории - знаменитой схоластической пятичленке, которая выделяет пять исторических типов общественных формаций: 1.первобытнообщинная формация, 2.рабовладельческая, 3.феодальная, 4.буржуазная, 5.коммунистическая. Из этой пятичленки, во-первых, выпадает «азиатский способ производства». Во-вторых, реальная история многих стран не вписывается в эту «стройную схему». В-третьих, коммунистическая формация здесь выглядит как конец истории, что противоречит идее диалектического саморазвития общественной системы. В-четвертых, эта пятичленка используется как шаблон, под который искусственно подгоняется мировая история. В-шестых, здесь игнорируется

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Капитал. - /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. - Т. 25, часть 2. - С.386-387.

качественная разница между предысторией и действительной историей человечества, и также искажается суть переходной эпохи – коммунистического типа общества.

Подвергается вульгаризации и идея социальной революции как механизма или способа перехода от одного типа «экономической общественной формации» к другому. Революция сводится к политическому перевороту или вооруженной борьбе, или только к экономическому перевороту. Все это сужает и искажает действительную суть социальной революции как закономерности смены типов способов производства или эпох «экономической общественной формации».

Нам осталось еще рассмотреть методологическую роль материалистического понимания истории в конкретном социальном познании. Материалистическое понимание истории как методология требует к каждому типу общества прилагать соответствующую ему меру, т.е. рассматривать его сообразно его специфической природе. Если речь идет об эпохах «экономической общественной формации», то материалистическое понимание истории как методология требует придерживаться следующих основных принципов. Первое - при познании конкретного общества в конкретных исторических обстоятельствах следует начинать с выяснения его экономической структуры или способа производства. Второе - затем следует рассмотреть, каким образом данный способ производства обуславливает юридические, политические и социальные процессы и отношения, соответствующие данному способу производства, и как они, в свою очередь, влияют на способ производства. Речь идет т.о. об исследовании взаимной детерминации экономических, политических и юридических отношений, а не о примитивном сведении всех общественных явлений, без учета их специфики и относительной самостоятельности к экономическим отношениям, или еще примитивнее к производительным силам.

Третье - общественное сознание людей следует объяснять из условий их общественного бытия, т.е. рассматривать каким способом экономические, политические, социальные отношения отражаются в сознании людей, индивидуальном и общественном, и каким образом их «идеологическое» сознание влияет на объективные общественные отношения, т.е. на материальные условия, формирующие это сознание. Объяснение сознания из общественного бытия не означает, естественно примитивного сведения его к общественному бытию и игнорирования его роли в общественной системе.

Четвертое - рассмотрение общества как сложной, динамической системы общественного разделения труда, и диалектически взаимодействующих между собой относительно самостоятельных общественных подсистем: экономической, политической, управленческой, системы духовного производства, исходя из первичности экономической основы общества.

Продуктивность этих принципов проявляется в непосредственно опирающейся на общесоциологическую концепцию марксизма, экономической теории Маркса.

Если же речь идет о познании другой «не экономической» общественной формации, мы должны рассмотреть ее элементы (подсистемы) в их специфике и иной внутренней связи. Предположительно здесь становится возможным смена детерминации: общественное сознание приобретает способность определять и формировать социальные отношения и материальный производственный базис общества. Эта часть методологии марксизма не могла быть разработана ранее, и, очевидно, ее разработка является задачей современного марксизма. Причем, этот современный марксизм будет качественно отличаться, вплоть до противоположности, от оригинального марксизма.

§5. Экономическая теория Маркса.

Экономическая теория Маркса является результатом критической переработки практически всех сколько-нибудь значимых экономических учений его времени. Причем в этой переработке он исходил из фактической критики теории и теоретической критики фактов экономической жизни капиталистического общества. Оба этих процесса позволили Марксу от простого описания капиталистических производственных отношений перейти к их научному объяснению, к установлению их происхождения и закономерности их развития. «Исследование производственных отношений данного, исторически определенного общества в их возникновении, развитии и упадке – таково содержание экономического учения Маркса»¹.

При характеристике экономической теории Маркса мы рассмотрим три момента: 1.ее метод 2.марксистский анализ структуры экономических отношений капиталистического способа производства, 3.анализ происхождения, тенденций законов развития капиталистического способа производства.

Сам Маркс определял свой метод как метод восхождения от абстрактного к конкретному. Подробную характеристику этого метода можно найти в «Экономических рукописях 1857- 1861 г.г.» Этот метод, по его мнению, «...есть, очевидно правильный в научном отношении. Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому и выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, и вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления.»²

Гегелевская идея выведения из исходной клеточки зрелого организма, из простого, абстрактного начала конкретного целого, из фундаментального производственного отношения всей системы экономических отношений капиталистического способа производства, осуществляется Марксом при этом на материалистической основе. В отличие от Гегеля для Маркса

¹ Ленин В.И. Карл Маркс. – ПСС. - 5-е изд. - т.26. - С.60.

² Маркс К. Экономически-философские рукописи 1857-1861 гг. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46, часть 1. – С.37.

действительным исходным пунктом является реальное целое, как саморазвивающийся субъект. Поэтому, реальный субъект постоянно должен «витать перед нашим представлением» как предпосылка воспроизводства его в экономической теории.

Для Маркса, в отличие от Гегеля, экономические категории являются отражением абстрактных моментов целого, а процесс синтеза категорий (их диалектика) есть процесс синтеза конкретного целого в мышлении, как отражения, воспроизводство в мышлении реального конкретного целого.

Маркс, наконец, в отличие от буржуазных экономистов (будучи не заинтересован в апологетической интерпретации экономических явлений), берёт абстрактные экономические категории не в их абстрактной логической связи, а в той реальной связи, в которой они находятся в данном конкретном целом.

Чтобы можно было взойти от абстрактного к конкретному, исходным пунктом должна быть субстанциональная для капиталистического способа производства клеточка, из которой вырастает вся система буржуазных экономических отношений. В ней, как в зародыше, в неразвитом, потенциальном виде заключен весь зрелый организм, все конкретное целое.

Субстанциональное простейшее начало, из которого развивается конкретное целое объективно дано историей в форме абстрактно-всеобщего производственного отношения - товарного отношения. «Товарная форма продукта труда, или форма стоимости товара, есть форма экономической клеточки буржуазного общества.»¹

Задача создания экономической теории капитализма состоит в том, чтобы, начав с анализа внутренних противоречий в этой клеточке, воспроизвести всю систему буржуазных производственных отношений. В ходе этого теоретического синтеза «Каждая последующая конкретная категория предстает как форма развития тех противоречий, которые были выявлены анализом в составе предшествующих ей категорий, и вступает, как процесс усложнения той цепи опосредствующих звеньев, тех «метаморфоз», через которые должны проходить два первоначально выявленных полюса стоимости в процессе их взаимного превращения. Становление системы отношений (и выражающих их категорий) и предстает как процесс нарастания «напряжения» между двумя полюсами исходной категории. Путь взаимного превращения противоположностей товарной формы становится все длиннее и сложнее, все запутаннее. Взаимно тяготеющие друг к другу полюсные формы выражения стоимости все время остаются, однако, крайними точками, между которыми возникают все новые формы отношений.»² Развитые экономические категории появляются как разрешение, с одной стороны, противоречия на уровне менее развитых форм, а, другой стороны, как сохранение исходного противоречия, но на более высоком уровне конкретности. Таков метод Маркса.

¹ Маркс К. Капитал. - /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. - Т. 23. - С.6.

² Ильенков Э.В. Диалектическая логика. - М.,1984. - С.214-215.

Какова же экономическая структура буржуазного общества? Товар как экономическое отношение, возникающее между производителями разных продуктов, в процессе обмена между ними продуктами своего труда обнаруживает две стороны: стоимость (абстрактный труд) и потребительную стоимость (конкретный труд). Развитие товарного производства ведет к развитию формы стоимости от случайной к всеобщей и наконец, к денежной. На известной ступени своего развития денежная форма стоимости, как экономическое отношение превращается в капитал. Формулой товарного обращения было Т-Д-Т, т.е. продажа одного товара для покупки другого. Формула капитала, как нового экономического отношения: Д-Т-Д, т.е. покупка товара для продажи с прибылью. Именно этот рост превращает деньги в капитал, как особое исторически определенное отношение производства. Прибавочная стоимость оказывается противоречивым экономическим явлением. С одной стороны она не может возникнуть из товарного обращения, с другой стороны она из него возникает. Ее тайну Маркс раскрыл, обнаружив тот особый товар, который дает ее – рабочая сила человека (проданный рабочим свой труд). Причем возникает эта прибавочная стоимость не в процессе обмена Д-Т-Д, а в процессе труда и за счет присвоения, эксплуатации владельцем капитала прибавочного труда рабочего.

Историческими предпосылками превращения денег в капитал являются, во-первых, накопление известной достаточной денежной суммы в руках капиталистов при высоком уровне развития товарного производства, во-вторых, наличность «свободного» от средств производства рабочего, которому приходится продавать свою рабочую силу владельцу средств труда.

Далее Маркс рассматривает отношения между капиталистом и рабочим, возникающие по поводу прибавочной стоимости. Отношение прибавочной стоимости к стоимости рабочей силы определяет норму прибавочной стоимости (норму эксплуатации). Увеличение прибавочной стоимости возможно двумя путями: 1. производство абсолютной прибавочной стоимости (увеличение рабочего дня), 2. производство относительной прибавочной стоимости (путем сокращения необходимого рабочего времени, т.е. стоимости рабочей силы). Последний способ прошел три стадии развития: 1. простейшая кооперация труда, 2. разделение труда - мануфактура, 3. машины и крупная промышленность.

Раскрыв тайну капитала, Маркс не ограничился этим и подверг исследованию процесс воспроизводства капитала, т.е. его накопления, и закономерности этого процесса. Это накопление нужно отличать от первоначального накопления, создавшего предпосылки собственно капиталистического производства. Накопление капитала есть превращение части прибавочной стоимости в капитал, вкладываемый в расширение производства. При этом часть прибавочной стоимости идет на переменный капитал, а часть на постоянный. Постоянный капитал — часть капитала, которая используется для покупки средств производства — оборудования,

сырья, материалов, но без рабочей силы (без зарплаты). В процессе производства постоянный капитал лишь полностью переносит свою стоимость на результат производства, но не изменяет своей совокупной величины (эта величина остаётся постоянной). При таком переносе меняется лишь его физическая форма — исчезает сырьё, материалы, разрушается оборудование, а взамен появляется продукция, в стоимость которой полностью включена стоимость сырья, материалов и амортизация оборудования. Никаких изменений в величине стоимости при этом не происходит, перенесённая стоимость не изменяется, остаётся постоянной. Переменный капитал — часть капитала, которая используется для покупки рабочей силы («чистая» зарплата, получаемая на руки, без налогов).

Превышение стоимости товара над величиной постоянного капитала Маркс объяснял особой ролью затрат на покупку рабочей силы (заработную плату, переменного капитала). Отношение переменного капитала к постоянному Маркс называет органическим строением капитала. Т.о. формула стоимости по Марксу такова: $K=c+v+m$. Здесь c — постоянный капитал, v — стоимость рабочей силы (стоимость затрат капиталиста на рабочую силу), m — прибавочная стоимость (стоимость неоплаченного прибавочного труда рабочего).

По мере развития капиталистических средств производства, техники и промышленности доля постоянного капитала возрастает по сравнению с долей переменного капитала. Эта объективная тенденция накопления капитала ведет к росту безработицы, с одной стороны, и с другой стороны, к кризисам перепроизводства, в результате которых идет централизация и укрупнение капитала и производства. Именно отсюда из объективной закономерности накопления капитала Маркс выводит закономерность неизбежной экспроприации капитала рабочим классом. «Рука об руку с этой централизацией или экспроприацией многих капиталистов немногими развивается кооперативная форма процесса труда во все более широких, крупных размерах, развивается сознательное техническое применение науки, планомерная эксплуатация земли, превращение средств производства в такие средства труда, которые допускают лишь коллективное употребление, экономизирование всех средств производства путем употребления их как средств производства комбинированного общественного труда, вплетение всех народов в сеть всемирного рынка, а вместе с тем интернациональный характер капиталистического режима. Вместе с постоянно уменьшающимся числом магнатов капитала, которые узурпируют и монополизируют все выгоды этого процесса превращения, возрастает масса нищеты, угнетения, рабства, вырождения, эксплуатации, но вместе с тем и возмущение рабочего класса, который обучается, объединяется, и организуется механизмом самого процесса капиталистического производства. Монополия капитала становится оковами того способа производства, который вырос при ней. Централизация средств производства и обобществление труда достигают такого пункта, когда они становятся несовместимыми с их капиталистической оболочкой. Она взрывается. Бьет час капиталистической частной собственности.

Экспроприаторов экспортируют.»¹

Исследовав производство капитала, Маркс далее исследует весь процесс или всю систему общественного воспроизводства капитала, т.е. общественный процесс обращения капитала в рамках всего общества, т.е. обращение, и воспроизводство всего общественного капитала. При этом он выделяет две формы общественного производства: производство средств производства и производство предметов потребления и анализирует специфику обращения капитала в этих формах как при простом воспроизводстве общественного капитала, так и при расширенном воспроизводстве его, т.е. накоплении.

Прибавочная стоимость в процессе общественного оборота капитала превращается в прибыль - отношение прибавочной стоимости к издержкам производства (т.е. ко всему вложенному в предприятие капиталу). Норма прибавочной стоимости превращается в норму прибыли. Маркс также исследует, какие экономические факторы и каким образом влияют на норму прибыли. Здесь исследуются такие факторы, как оборот капитала, экономия на постоянном капитале, влияние колебаний цен на рынке.

Маркс исследует, далее, как в общественном обороте капитала образуется средняя норма прибыли, и какие факторы на нее влияют. Главным фактором, определяющим норму прибыли является органическое строение капитала. Капитал высокого органического строения (с преобладанием постоянного капитала над переменным в размерах выше среднего общественного) дает нормы прибыли ниже среднего. Капитал с низким органическим строением дает нормы прибыли выше средней.

Средняя норма прибыли формируется в условиях капиталистического товарного производства в результате конкуренции и свободного движения капиталов из одной сферы производства в другую. Но процесс ее стихийного формирования сопровождается колебаниями цен, отклонениями их от стоимости на разных предприятиях и в разных отраслях производства.

Сумма стоимостей всех товаров данного общества совпадает с суммой цен всех товаров, но на отдельных предприятиях и в отдельных отраслях производства товары под влиянием конкуренции продаются не по их стоимостям, а по цене производства (которые равны затраченному капиталу плюс средняя прибыль).

В обществе разрозненных производителей сведение общественной стоимости к индивидуальным ценам, т.е. закономерность средней прибыли, проявляется как средняя, общественная, массовая закономерность, при взаимном погашении индивидуальных отклонений в ту и другую сторону.

Исследовав процесс образования средней прибыли и средней нормы прибыли, Маркс анализирует тенденции ее развития и обнаруживает «закон тенденции нормы прибыли к понижению». Он вытекает из того, что повышение производительности труда означает более быстрый рост постоянного капитала по сравнению с переменным капиталом. А так как

¹ Маркс К. Капитал /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. - Т. 23. – С.771-773.

прибавочную стоимость дает лишь переменный капитал, то норма прибыли: отношение прибавочной стоимости ко всему капиталу имеет тенденцию к падению. Спротивляться этой тенденции капиталист может разными способами: повышение степени эксплуатации, понижение зарплат на рабочую силу ниже стоимости рабочей силы, удешевление элементов постоянного капитала, относительное перенаселение, внешняя торговля, увеличение акционерного капитала. Однако, все эти способы не дают радикального лечения от падения нормы прибыли, а выступают лишь как временные оттяжки, ухудшающие болезнь.

Из действия этого закона Маркс выводит фундаментальные противоречия, принципиально не разрешимые при сохранении капиталистических производственных отношений: между расширением производства и увеличением его стоимости, между избытком капитала и избытком населения.

И этим не заканчивается экономическая теория Маркса. Он рассматривает основные формы капитала и особенности его движения, оборота: товарный, денежный, товарно-денежный, товарно-торговый, и соответствующие этим формам капитала формы прибыли: предпринимательский доход, ростовщический процент, земельная рента.

Всецело и исключительно из экономического закона движения современного капиталистического общества Маркс выводит неизбежность превращения капиталистического общества в социалистическое. Но специально на экономическом обосновании коммунизма мы остановимся ниже.

§ 6. Научный социализм.

Рассматривать марксизм без коммунистической теории его, которая является ядром и вершиной социальной философии марксизма, было бы не только научно некорректно, но и грубым извращением ее сути. С другой стороны, смешивать марксистскую коммунистическую теорию с теориями предшествующего утопического социализма, а также с грубыми искажениями коммунизма со стороны его идеологических противников было бы равно некорректно и недопустимо.

Прежде, чем мы перейдем к коммунистической теории марксизма, нужно несколько слов сказать о коммунистической идее вообще. Она есть идеал общества неограниченного гуманизма, являющийся необходимым духовным продуктом антигуманного общества, основанного на различных формах частной собственности и эксплуатации. Соответственно, стадиям развития общества частной собственности, этот идеал принимал те или иные исторически ограниченные формы выражения, всегда, при этом, представляя чаяния угнетенных классов, их мечты о справедливом, совершенном обществе.

Коммунистическая идея выступала в духовной истории человечества в двух взаимосвязанных формах. Во-первых, она выступала как идеал-цель, т.е. как абстрактное описание принципов совершенного общества (обычно

это описание делалось по принципу антитезы с существующим обществом, т.е. коммунистический идеал выражал черты противоположные существующему несовершенному обществу). Во-вторых, она выступала как идеал-средство, т.е. как подробное описание конкретных организационных экономических, политических и духовных форм совершенного общества. Причем, чем более детальным было это описание, тем оно оказывалось и утопичнее.

Марксистская коммунистическая теория должна рассматриваться (и рассматривалась самим марксизмом) как стадия развития коммунистической идеи, соответствующая и порожденная буржуазными экономическими отношениями на таком этапе их развития, когда она уже созрела для их реального революционного преобразования в коммунистические. Т.е. коммунистическая теория марксизма есть такая стадия развития коммунистической идеи, когда она перестала быть абстрактным неосуществимым идеалом, а стала насущной практической задачей исторической деятельности, т.к. в недрах современного Марксу капитализма сложились материальные предпосылки для коммунистического преобразования общества. Только благодаря этому Маркс смог поставить коммунистическую идею (идеал) на научную почву. Что это значит?

Это превращение социализма из утопии в науку означает, во-первых, рассмотрение коммунизма (взятого не только как абстрактная теория, но и как реальная революционная борьба) как продукта современного капиталистического общества, корни которого лежат глубоко в материальных экономических фактах. Во-вторых, в развитии коммунизма марксизм выделил два этапа. Первый этап - утопический социализм, как продукт и отражение незрелых капиталистических экономических отношений, а второй этап - научный социализм как продукт и отражение зрелых, созревших для коммунистического преобразования капиталистического общества, экономических отношений. В чем между ними принципиальная разница? А также в чем и родство между ними?

Разберем вначале различия. Утопический социализм не исследовал историческую закономерность коммунистического преобразования общества, не разрабатывал учение о революционной борьбе, как реальном пути коммунистического преобразования общества, не опирался на пролетариат как реальную социальную силу коммунистического преобразования. Зато утопический социализм подробно описывал организацию коммунистического общества путем умозрительного конструирования, фантазии, рассматривал коммунизм лишь как теорию совершенного общества, а не как практику революционной борьбы и теорию, программу этой борьбы, не понимал не изучал историческую обусловленность самой коммунистической теории. «Незрелому состоянию капиталистического производства, незрелым классовым отношениям соответствовали незрелые теории. Решение общественных задач еще скрытое в неразвитых экономических отношениях, приходилось выдумывать из головы. Общественный строй являл одни лишь недостатки; их устранение

было задачей мыслящего разума. Требовалось изобрести новую, более совершенную систему общественного устройства и навязать ее существующему обществу извне, посредством пропаганды, а по возможности и примерами показательных опытов. Эти новые социальные системы заранее были обречены на то, чтобы оставаться утопиями, и чем больше она разрабатывались в подробностях, тем дальше они должны были уноситься в область чистой фантазии.»¹

Научный социализм, в отличие от утопического, изучает историческую закономерность коммунистического преобразования и общества, т.е. подводит под коммунистический идеал историческое и экономическое научное обоснование. Во-вторых, научный социализм разрабатывает теорию и программу революционной борьбы пролетариата за коммунистическое преобразование общества, в-третьих, он рассматривает коммунизм не как чисто умозрительную философскую теорию, гениальный проект философа, а как реально историческое движение, борьбу пролетариата за коммунистическое преобразование общества. В-четвертых, научный социализм не занимается абстрактным и беспочвенным конструированием организационных форм будущего общества, а исследует реальные проблемы, революционной борьбы, стратегии и тактики классовой борьбы пролетариата, т.е. акцентируется на разработке теории коммунистической революции.

Общим в научном и утопическом социализме является сам социалистический идеал-цель, т.е. система общих принципов, на которых должно быть построено коммунистическое общество, хотя, если утопический социализм выводит их путем фантазии, научный коммунизм выводит их из объективной экономической закономерности развития и преобразования капитализма. «Коммунизм есть учение об условиях освобождения пролетариата»² - так определяет его суть Энгельс.

Итак, научный социализм состоит из трех частей, последовательно опирающихся друг на друга: 1.обоснование закономерности коммунистического преобразования общества, 2.теория революционной борьбы пролетариата (теория социалистической революции), 3.описание выведенных из исторической закономерности преобразования капитализма общих принципов коммунистической организации общества, а также двух фаз в его развитии. Остановимся на этих частях.

В основе обоснования закономерности коммунистического преобразования общества марксизм лежат 1)материалистическое понимание истории, открывающее объективную закономерность развития истории, и ее объективную основу- развитие способа производства, а также 2)теория прибавочной стоимости, вскрывающая сущность и противоречия

¹ Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. Т.19. – С.194.

² Энгельс Ф. Принципы коммунизма. /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. Т.4. – С.322.

капиталистического способа производства.

Исследуя возникновение, развитие и сущность экономической системы капитализма как закономерный исторический процесс, марксизм фиксирует основные экономические противоречия капитализма: между общественным характером производства и частной формой присвоения, между организацией производства на отдельных предприятиях и анархией производства во всем обществе. Далее, он констатирует, что эти противоречия не разрешимы при капитализме. Затем марксизм приходит к выводу о том, что эти противоречия достигли достаточной зрелости, т. е. что капиталистические производственные отношения стали оковами развития производственных сил, пришли с ним в непримиримый конфликт. Свидетельством этой зрелости являются периодические и неустранимые при капитализме кризисы производства, а также абсолютное и относительное обнищание пролетариата, все возрастающее социальное расслоение, рост армии безработных.

Т. о. обоснована объективная экономическая необходимость коммунистического преобразования производственных отношений. Но этим марксизм не ограничивается. Он обосновывает и объективную возможность коммунистического преобразования, которая состоит в том, что развивая общественные производственные силы, капитализм, с одной стороны, подготавливает материальные предпосылки коммунизма, с другой же стороны, воспитывает ту социальную силу, которая осуществит коммунистическую революцию – пролетариат, класс, который по своему объективному положению в капиталистическом обществе заинтересован в борьбе за уничтожение капиталистического способа производства.

Т. о. мы видим, что развитие капитализма порождает конфликт между производительными силами и производственными отношениями, и одновременно создает объективные материальные предпосылки для его разрешения.

И необходимость, и возможность коммунистического преобразования общества не реализуются автоматически, а лишь посредством сознательного исторического действия революционного класса. Поэтому обоснованию подготовки пролетариата к совершению своей исторической миссии, марксизм должен уделить сугубо особое внимание. Здесь можно выделить три момента. Во-первых, объективное положение пролетариата, делающее именно этот класс могильщиком буржуазии. Во-вторых, классовая борьба, в которую неизбежно вовлекается пролетариат, проходящая в трех основных формах: экономической, политической и идеологической, ведет к политической организации пролетариата и росту его классового сознания. В-третьих, формирование революционного сознания пролетариата происходит через усвоение им разработанной и внесенной революционными пролетарскими идеологами и пропагандистами научной коммунистической идеологии.

В «Манифесте коммунистической партии» делается акцент на первые два момента. Почему именно пролетариат – могильщик капитализма?

Потому, что пролетарии не имеют частной собственности и могут освободить себя от эксплуатации лишь уничтожив существующий капиталистический способ присвоения в целом. Потому, что пролетариат есть самый нижний слой современного общества и не может подняться, не взломав все это общество. Потому, что положение рабочего при капитализме не улучшается, а ухудшается по мере роста производительных сил: «Рабочий с прогрессом промышленности не поднимается, а все более опускается ниже условий существования собственного класса. Рабочий становится паупером, и пауперизм растет еще быстрее, чем население и богатство.»¹ Потому, что пролетариат составляет большинство общества.

В «Манифесте Коммунистической партии» Маркс обращает внимание на организацию пролетариев в класс и затем в политическую партию, осознание ими своих интересов и защиту их в политической борьбе, рост единства и сплоченности рабочего движения.

Что касается третьего момента, то эта задача возлагается на передовую часть буржуазной интеллигенции, сознательно переходящую на позиции пролетариата, что происходит «...в те периоды, когда классовая борьба приближается к развязке, процесс разложения внутри старого общества принимает бурный, резкий характер.»² Передовая пролетарская интеллигенция должна внести свой важный вклад в подготовку пролетариата к осуществлению им своей исторической миссии. «Исследовать исторические условия, а вместе с тем и саму природу этого переворота и таким образом объяснить ныне угнетенному классу, призванному совершить этот подвиг, условия и природу его собственного дела – такова задача научного социализма, являющегося теоретическим выражением пролетарского движения.»³ Т. о. эта интеллигенция должна создать теорию научного социализма и внести ее в массы пролетариата в качестве революционной идеологии и программы революционного действия.

Теперь мы переходим ко второй части научного социализма. Мы рассмотрим марксову теорию социалистической революции и революционной борьбы пролетариата, т. е. стратегию и тактику коммунистического преобразования общества. Теория стратегии и тактики революционной борьбы – это та часть коммунистической теории марксизма, которая делает его полноценным, действенным учением. Одним из основных недостатков старого, домарковского материализма было то, что он не умел понять условий и оценить значения революционной практической деятельности. Без этой стороны материализма Маркс справедливо считал его половинчатым, односторонним, мертвенным.

Стратегическая цель классовой борьбы пролетариата сформулирована

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. Т.4. – С.435.

² Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. Т.4. – С.433.

³ Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. Т.19. – С.230.

еще в «Манифесте коммунистической партии» и не пересматривалась, а лишь уточнялась в последующем. Эта задача - формирование пролетариата как класса в политически организованную, созидательную, самостоятельную силу, ниспровержение господства буржуазии, завоевание пролетариатом политической власти. Другими словами, эта задача – установление диктатуры пролетариата и использование политической власти в качестве инструмента коммунистического преобразования общества.

Основные тактические принципы революционной борьбы таковы: 1.Объективный учет всей совокупности взаимоотношений всех без исключения классов данного общества, а, следовательно, и учет объективной ступени развития этого общества, и учет отношений между ним и другими обществами. Причем все классы и все страны рассматриваются в динамике, и не только с точки зрения прошлого, но и с точки зрения будущего; 2.Гибкость форм и методов борьбы; 3.Подчинение текущей борьбы стратегическим целям: «коммунисты борются во имя ближайших целей и интересов рабочего класса, но в то же время они отстаивают и будущность движения.»¹; 4.Пролетарский интернационализм – «в борьбе пролетариев различных наций они выделяют и отстаивают общие, не зависящие от национальности интересы всего пролетариата.»²; 5.Политические тактические союзы с другими революционными классами при сохранении цельности своей идеологии и стратегических целей. («коммунисты поддерживают всякое революционное движение, направленное против существующего общественного и политического строя.»³)

Теория социалистической революции марксизма определяет способ решения первой ближайшей задачи – захвата власти, а также содержание социальных преобразований, осуществленных силой государственной власти победившим пролетариатом как его второй стратегической задачи.

Что касается первой задачи, то Маркс исходит из того, что революции нельзя делать предумышленно и по произволу, и что они всегда являются следствием обстоятельств, которые совершенно не зависят от воли и руководства отдельных партий и целых классов. Время и форма революции зависят от объективных и во многом случайных исторических обстоятельств. Мирная форма революции однако, менее вероятна, чем вооруженное восстание. Причем в силу образования мирового рынка и уравнивания экономического развития европейских цивилизованных стран, коммунистическая революция произойдет одновременно во всех цивилизованных странах, хотя быстрее осуществится в странах более экономически развитых. Политическая власть для пролетариата – не самоцель, а лишь средство. «Демократия была бы совершенно бесполезна

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. Т.4. – С.458.

² Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. Т.4. – С.437.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. Т.4. – С.459.

для пролетариата, если не воспользоваться ею немедленно как средством для проведения широких мероприятий, непосредственно посягающих на частную собственность и обеспечивающих существование пролетариата.»¹

Захватив политическую власть «Пролетариат использует свое политическое господство для того, чтобы вырвать у буржуазии шаг за шагом весь капитал, централизовать все орудия производства, в руках государства, т.е. пролетариата, организованного как господствующий класс и возможно более быстро увеличить сумму производительных сил.»²

Маркс и Энгельс попытались описать основные мероприятия победившего, завоевавшего политическую власть пролетариата по уничтожению капиталистических производственных отношений.

В «Манифесте Коммунистической партии» дается список из десяти мероприятий (общих для передовых стран). При этом признается их административный характер, однако они необходимы и в дальнейшем перерастут самих себя. Вот этот список: 1.экспроприация земельной собственности и обращение земельной ренты на покрытие государственных расходов; 2.введение высокого прогрессивного налога; 3.отмена права наследования частной собственности; 4.конфискация имущества всех эмигрантов и мятежников; 5.централизация кредита в руках государства посредством национального банка и с государственным капиталом и исключительной монополией; 6.централизация всего транспорта в руках государства; 7.увеличение числа государственных фабрик, орудий производства, расчистка под пашню и улучшение земель по общему плану; 8.одинаковая обязательность труда для всех, учреждение промышленных армий, особенно для земледелия; 9.соединение земледелия с промышленностью, содействие постепенному устранению различия между городом и деревней; 10.общественное и бесплатное воспитание всех детей, устранение фабричного труда детей, соединение воспитания с материальным производством.

В работе «Принципы коммунизма» Энгельс практически повторяет этот список, более подробно его расшифровывая. В любом случае на этом этапе коммунистического преобразования не предусматривается национализация всей промышленности и предполагается в течение определенного переходного периода сохранение частных промышленных предприятий наряду с государственными, но под финансовым контролем и прогрессивным налогообложением пролетарского государства. Здесь ни Энгельс, ни Маркс не уточняют, какой именно должна быть политическая организация диктатуры пролетариата, которая равняется демократии.

Однако, обобщая опыт революций XIX века и особенно Парижской

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Принципы коммунизма. /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. Т.4. – С.332.

² Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии /Маркс К., Энгельс Ф. - Соч. 2-е изд. Т.4. – С.446.

коммуны, Маркс касается и этого вопроса – как должна быть организована диктатура пролетариата? Конкретной формой политической организации диктатуры пролетариата не может быть буржуазное государство (парламентская республика). Поэтому пролетариат должен сломать буржуазное государство и построить государство нового типа, отвечающее задачам и природе политического господства пролетариата. Опыт Парижской Коммуны позволил уточнить черты этого государства: 1.уничтожение постоянной армии (замена ее вооруженным народом); 2.полная выборность и сменяемость в любое время всех должностных лиц; 3.сведение зарплаты чиновников до уровня средней зарплаты рабочего, никаких привилегий; 4.соединение законодательной и исполнительной власти в одном органе; 5.подчинение деятельности чиновников контролю трудящихся, превращение их в наемных работников управленцев, ответственных перед трудящимися и сменяемых по требованию трудящихся.

Анализ второй части коммунистической теории марксизма подводит нас к третьей его части – описанию общих принципов коммунистического общества. Маркс выделил две фазы коммунистического общества. Первая фаза - общество переходного периода или коммунистическое общество, вышедшее из капиталистического общества и потому несущее еще на себе многие его родовые пятна. На этой фазе будет происходить постепенное преодоление неизбежных для этой фазы остатков капитализма, постепенное построение коммунистических экономических отношений.

Вторая фаза – коммунизм уже свободный от отдельных черт капитализма, возникший уже на своей собственной основе, т.е. полный коммунизм.

Периодизация коммунистического общества Маркса подверглась позже вульгаризации. согласно которой в ней выделяют не два, а три этапа в развитии коммунизма: 1.переходный период, 2.социализма (который отделяется от переходного периода) и 3.коммунизм. Термин «социализм» к первой фазе коммунизма применил Ленин в работе «Государство и революция» и отсюда он вошел в схоластический марксизм. Дело в том, что Маркс и Энгельс уже в Манифесте Коммунистической партии отказались от термина «социализм» и в «Предисловии к немецкому его изданию 1890 г.» Энгельс объясняет почему. Потому, что термин «социализм» был тесно связан со взглядами утопических социалистов, а также с т.н. буржуазным социализмом. Чтобы от них отмежеваться и был выбран термин «коммунизм», как характеризующий именно рабочее революционное движение.

О переходном периоде, как особой фазе коммунизма не говорится нигде у классиков, но зато везде у них говорится о том, что полный коммунизм, вторая фаза коммунизма, будет построен не сразу после победы революции, а потребуются длительный переходный период, т.е. первая фаза коммунизма, на которой он еще будет отягчен элементами буржуазного общества, которые можно изжить только с развитием производительных сил и постепенным преобразованием производственных отношений.

Черты этих двух фаз Маркс описал в «Критике «Готской программы»». Описание черт коммунизма без четкого разделения его на две фазы можно найти также в работах Ф. Энгельса: ранней работе «Принципы коммунизма» и поздней работе «Развитие социализма от утопии к науке».

Итак, принципы или черты первой фазы коммунизма таковы: 1. государственная собственность на средства производства; 2. плановое общественное регулирование производства согласно потребностям общества и каждой отдельной личности; 3. распределение по труду, которое регулируется государством на основе нормы буржуазного права: равная плата за равный труд; 4. всеобщая обязанность трудиться, труд еще остается средством к жизни; 5. строжайший учет и контроль со стороны общества и со стороны государства за мерой труда и мерой потребления. Это добавление Ленина из его работы «Государство и революция». Ленин же поясняет, как будет организован этот учет и контроль. «Учет и контроль – вот главное, что требуется для правильного функционирования первой фазы коммунистического общества. Все граждане превращаются здесь в служащих по найму у государства, каковым являются вооруженные рабочие.¹ Все дело в том, чтобы они работали поровну, правильно соблюдали меру работы и получали поровну... Все общество будет одной конторой с равенством труда и равенством оплаты.»² Правда Ленин оговаривается, что эта «фабричная» дисциплина, которую победивший пролетариат распространит на все общество, никаким образом не является ни идеалом, ни конечной целью, а лишь ступенькой, необходимой для дальнейшего движения вперед; 6. сохраняется разделение труда (умственного и физического, различие между городом и деревней), и, значит, классы. 7. государство диктатуры пролетариата равно неограниченной демократии трудящихся; 8. крупная промышленность развитая выше капиталистической, но не дающая изобилия.

Принципы или черты второй фазы коммунизма: 1. прямое общественное присвоение средств производства и продуктов труда; 2. невероятный рост промышленности, создающий материальное изобилие; 3. избыток производства, превышающий потребности, по закону роста потребностей будет стимулировать дальнейший рост производства; 4. труд является потребностью, качественно меняется его характер, он становится творческим, интеллектуальным; 5. всестороннее развитие индивидов, свободный выбор и смена видов труда; 6. нет разделения труда, исчезли различия и противоположности между умственным и физическим трудом, городом и деревней, нет классов; 7. распределение общественного богатства по принципу: каждый по способности, каждому по потребностям; 8. исчезло

¹ Лично у нас возникает по этому поводу ряд вопросов и восклицаний: Хорошо же это принудительно-уравнительное государство! Можно ли всем рабочим дать оружие и что из этого получится? Если все граждане - служащие по найму, то выходит, что нанимают они сами себя?

² Ленин В.И. Государство и революция. – ПСС. - 5-е изд. - т.33. - С.101.

государство, вместо него общественное самоуправление: на место управления лицами ставится управление вещами, руководство производственными процессами.

Общие признаки для обеих фаз коммунизма: 1.нет частной собственности (хотя на первой фазе она какое-то время еще сохраняется); 2.нет эксплуатации (хотя, пока сохраняется частная собственность и разделение труда, ее элементы в смягченной форме ещё имеются или по крайней мере возможны); 3.нет товарно-денежных отношений и рынка, а вместо этого плановое общественное регулирование производства; 4.нет эксплуататорских классов (хотя на первой фазе они ещё какое-то время есть, и, пока есть общественное разделение труда, один из классов может, используя своё положение в обществе, эксплуатировать другие классы, хотя и в смягченной, урезанной, замаскированной форме. Речь идет о профессиональных государственных чиновниках-управленцах, чьей функцией является учёт, контроль, распределение и организация общественного производства).

Рассмотрев коммунистическую теорию марксизма в её оригинальном смысле, нельзя не обратить внимание на её характерные особенности. Первая особенность состоит в том, что обоснованию пролетарской революции уделяется гораздо больше внимания, чем описанию коммунистического общества. И это делается принципиально. Вторая особенность в том, что описание коммунизма есть описание его общих принципов, а не конкретных организационных форм. То есть это больше идеал-цель, чем идеал средство. Третья особенность в том, что в этом описании не анализируются противоречия и негативные стороны коммунизма. Маркс намеренно не занимался вопросами конкретных организационных форм коммунистического общества, в отличие от утопистов. И это кажется странным, если по его же словам пролетарская революция – дело ближайшего будущего. Как же строить новое общество, не имея обоснованного детального проекта его организационных форм, а имея лишь общие принципы его?

Маркс постоянно подчеркивает, что коммунизм для него – не идеал, с которым должна соотнобразовываться действительность, а «действительное движение», «энергетический принцип ближайшего будущего». Способ его обоснования этого тезиса включает в себя две линии доказательств. Во-первых, исходя из концепции социальной революции как результата конфликта производительных сил и производственных отношений, Маркс пытается доказать, что капиталистические производственные отношения, современные ему, уже становятся оковами для развития производительных сил, и, следовательно, должны быть неизбежно сменены новыми, коммунистическими, которые характеризуются по принципу антитезы с капиталистическими.

Система доказательств этого сводится к трем основным пунктам. Во-первых, современные производительные силы создали все материальные предпосылки для материального изобилия и общественной собственности на

средства производства, ибо приобрели общественный характер, не совместимый далее с частной собственностью. Во-вторых, современные производительные силы, создав мировое разделение труда и мировой рынок, создали т.о. почву для универсального развития производительных сил и форм общения. В-третьих, капиталистические производственные отношения изжили себя, ибо тормозят дальнейшее развитие производительных сил.

В качестве одного из главных доказательств зрелости современного ему общества для перехода к коммунизму Маркс приводит кризисы перепроизводства. Но мы сегодня можем истолковать эти кризисы иначе: как естественные болезни роста молодого капиталистического общества. Второе доказательство неизбежности гибели социализма в виде тенденции абсолютного и относительного обнищания пролетариата, как показал исторический опыт, тоже себя не оправдало.

Но возьмем еще более скользкую субъективную сторону коммунистического переворота. Следуя духу своей концепции, Маркс понимал, что даже зрелость объективных материальных предпосылок коммунистического преобразования общества не приводит автоматически к этому преобразованию. Поэтому, большое внимание было им уделено второй линии обоснования необходимости и неизбежности коммунизма - подготовке субъективного фактора исторического процесса, т.е. революционного класса.

Объективно капиталистический способ производства организует крупные промышленные армии, объективно эксплуатация толкает рабочих на классовую борьбу. Объективно, пролетариат, как класс, не имеющий частной собственности, является главной революционной силой. Единственное, что еще необходимо пролетариату для полной готовности к свершению своей всемирно-исторической миссии - это революционное сознание. Это сознание, научную теорию классовой борьбы и коммунистической революции должны внести в пролетариат теоретики и организаторы этого класса - профессиональные революционеры.

Вот в этих двух словах «должны внести» и есть главная слабость обоснования неизбежности коммунизма. Если теоретики и организаторы «должны», то это еще не значит, что они обязательно внесут. А кто внесет революционное сознание и научную теорию в них? А кто установят научность этой теории? Кто проверит верность понимания этой теорий профессиональными революционерами? И самое главное - как это технически сделать - внести сознание революционной теории в пролетариат? Объективное положение рабочего, как показала история XX века, вопреки Марксу, не толкает его автоматически к марксизму и коммунизму, а толкает его гораздо чаще к т.н. оппортунизму, экономизму. Борьба за сознание - это скользкая и трудная борьба, где много объективных и субъективных, не поддающихся сознательному регулированию моментов. Все эти и еще многие другие вопросы, которые можно поднять, подрывают главную часть субъективного обоснования коммунистической революции, или, по крайней мере, путей, которые намечал для нее Маркс.

История многовариантна, поэтому, предсказать ее конкретное развитие

невозможно. Также невозможно безусловно доказать, что именно пролетариат является главной революционной силой при переходе к коммунизму. Невозможно и предвидеть все необходимые материальные и субъективные предпосылки этого перехода. То, что реально осуществится в истории, невозможно предвидеть не только в деталях, но и в общем виде. Ирония истории имеет отношение и к коммунистическому преобразованию общества.

Итак, можно констатировать, что обе линии «научного» обоснования Марксом коммунизма, как действительного движения, нельзя признать достаточно убедительными на уровне общесоциологической концепции. Может быть, дело в том, что Маркс методически неверно поставил саму задачу обоснования коммунизма в рамках общесоциологической теории. Ему не удастся решить эту задачу потому, что любой идеал принципиально недоказуем теоретически, не вписывается в теоретические конструкции объективного познания.

Маркс изменяет сам себе, когда ставит вопрос о коммунистическом преобразовании в принципиальную зависимость от субъективных факторов, под которые пытается подвести односторонне объективную основу. Он не видит альтернативных объективных и субъективных факторов, которые могли бы направить историю по другому руслу, абсолютизирует одну из возможных потенций исторического процесса.

Сама история внесла множество поправок в марксово обоснование коммунистической революции, но это опровергает не общесоциологическую концепцию Маркса и не диалектико-материалистическую методологию социального познания, а попытку совместить эту методологию с обоснованием коммунистического идеала.

Революционной теории трудно соединиться с массами, рост организации рабочих может и не приводить их к победе, к захвату власти, если борьба ограничивается экономическими требованиями, а буржуазии хватает ума для уступок в малом, ради сохранения главного. Революционная теория вообще не может овладеть массами. Массы потому и массы, что они поверхностны, импульсивны, непосредственны, ухватывают лишь вершки теории, лишь простые лозунги. А научные руководители масс, дорвавшись до власти, забывают об этих массах и руководят только в своих корыстных интересах.

Победа коммунизма неизбежна - хочет доказать Маркс, но чувствуя недостаточность общесоциологического обоснования, он и на уровне политэкономии пытается решить эту задачу, установить неизбежность коммунизма как закономерный результат развития капиталистического общества.

В заключение дадим общую оценку философии марксизма. Марксизм целен, но не вполне. Его две первые части (материалистическое понимание истории и экономическая теория) не вполне согласуются с третьей частью («научным коммунизмом»). Кроме того марксизм не избежал общей участи всех философских концепций: отставание от исторического общественного

процесса. Реальность изменяется быстрее, чем ее теоретическое отражение. Марксизм, чтобы сохранить свою действенность должен быть не догматическим, а творческим, динамичным, и тем самым переходить в свое диалектическое отрицание. Как политическая идеология и как научная социальная философия марксизм имел разную судьбу и две эти части в нем часто плохо сочетались. Научная методология приносилась в жертву идеологии, а догматизм замещал творческий марксизм.

§ 7. Марксизм и судьба России в XX веке.

Проблему судьбы марксизма в России и влияния марксизма на судьбу России в XX веке в нашей стране трудно не только решить, но и поставить в научно-нейтральной, объективной, правильной форме. Этому препятствует целый ряд обстоятельств. Во-первых, то, что именно в России марксизм был реализован как революционная теория коммунистического преобразования общества. Во-вторых, то, что в России марксизм долгое время был господствующей, официальной, государственной идеологией. В-третьих, то, что опыт российского коммунистического строительства оказал огромное воздействие на всемирную историю XX века. Но именно эти же обстоятельства настоятельно требуют научного, объективного решения данной проблемы, ибо то или иной ответ определяет не только оценку прошлого, но и влияющую на будущее оценку настоящего нашей страны и определение стратегии развития России в XXI веке и перспектив всей мировой цивилизации в XXI веке.

Объективность здесь может выражаться в сознательном определении партийности, как мировоззренческой позиции, определяющей постановку и решение проблемы, а также в сознательном выборе гуманистической партийности как основы выбора, постановки и последующего анализа этой проблемы.

Примитивная, вульгарная, но популярная сегодня, постановка проблемы сводится к вопросу вины марксизма, ответственности его за то, что произошло с Россией в XX веке. Виноват ли марксизм в трагической судьбе России и насколько? Так ставят вопрос те, кто рассматривает советскую систему и советскую историю как страшное время уродливого отклонения от нормального буржуазного пути развития общества в России. Утвердительный ответ – виноват на 100% - заложен в самой постановке вопроса.

Другой подход к проблеме «вины» марксизма таков: насколько именно марксизм обеспечил национальное спасение и процветание России в XX веке? Так ставят вопрос апологеты советской системы. И утверждение позитивной роли марксизма само собой разумеется при этом. Между этими крайностями есть средняя позиция: она исходит из противоречивости советского коммунизма, в котором признаются и отрицательные и положительные стороны.

И тогда вопрос ставится так: за какие стороны несет ответственность

марксизм, а за какие стороны несут ответственность его толкователи и практические реализаторы?

При первых двух подходах фактически отождествляются три понятия: оригинальный марксизм, русская его трактовка и советский строй, а ответственность за ход истории возлагается непосредственно на философскую теорию, а не на людей, которые толковали и воплощали ее по своему разумению. Также при этих двух подходах русский советский строй рассматривается как адекватное воплощение в жизнь марксизма.

При третьем подходе вопрос усложняется: ответственность с самой теории переносится на людей, толкующих и реализующих теорию, различается оригинальный марксизм, его русское толкование, а также реальный советский строй. И «вина» или ответственность здесь должна распределяться между этими тремя сторонами русского марксизма.

Традиционный и заложенный в самой постановке проблемы ход состоит здесь в том, чтобы оправдать гуманистический смысл оригинального марксизма (причем ленинизм здесь одни исследователи относят к истинному марксизму, другие нет), а вину за его извращения в процессе реализации возложить на объективные и особенно субъективные условия его практической реализации, т.е. на недобросовестных толкователей и практических реализаторов марксистской программы, которые извратили не только его теоретическую суть, но и замаскировали марксистской идеологией совершенно чуждый духу и сути коммунизма строй или если не совсем чуждый, то с серьезными извращениями.

При всех различиях, роднит все три позиции то, что у них есть общая идеалистическая предпосылка: они явно или неявно исходят из того, что ход истории определяется волей гениальных ученых, создающих свои проекты общества и гениальных практиков-вождей, реализующих эти проекты в реальности. Одни эту волю считают злой, другие доброй, но сходятся в том, что именно воля Сталина, Ленина и ум Маркса создали советское общество.

Примером примитивной идеологической постановки проблемы роли марксизма в судьбе России является нашумевшая, в свое время и ставшая программой для современных антикоммунистов книга З. Бжезинского «Большой провал. Агония коммунизма». Русский марксизм, Бжезинский, не отличая его принципиально от оригинального марксизма и не различая теорию и практику марксизма, рассматривает как неудачный, провалившийся, но стоивший многих жертв России (50 млн.) эксперимент: «В сущности своей это была западная доктрина, разработанная в читальном зале Британского музея одним интеллектуалом, немецким евреем. Зачем это чужеземное растение было пересажено в далекую евразийскую империю с традициями полувосточного деспотизма – пересажено одним автором брошюрок, русским революционером, выступавшим в роли хирурга истории.»¹ Как констатирует Бжезинский, созданный в России в результате

¹ Бжезинский З. «Большой провал. Агония коммунизма». // Квинтэссенция. Философский альманах. – М.: Политиздат, 1990. – 447 с. – С.256.

революции 1917 года командно-административный, тоталитарный режим власти Коммунистической партии и ее идеологической диктатуры оказался во всех смыслах (экономическом, политическом и идейном) несостоятельным, проиграл соревнование западной демократии и к концу XX века потерпит неминуемый крах. Бжезинский дает несколько вариантов, как будет происходить конец коммунистического режима в СССР. Он же и участвовал в подготовке этого краха и разработке его сценариев, как член президентских администраций в США.

Односторонне подтасовывая факты, давая им нужную одностороннюю интерпретацию, Бжезинский подкрепляет ими свои тезисы о крахе коммунизма во всех областях. И делает заключение: «Обернувшаяся катастрофой встреча человечества в XX веке с коммунизмом дала болезненный, но крайне важный урок: утопическая социальная инженерия находится в фундаментальном противоречии со сложностью человеческого бытия, а социальное творчество лучше всего расцветает, когда политическая власть ограничена. Этот фундаментальный урок делает тем более вероятной возможность, что XXI век будет веком демократии, а не коммунизма».¹

Спустя тридцать лет после написания книги Бжезинского мы можем, имея горький опыт «капитализации страны», приобщения России к «демократии», констатировать, что не социализм, при всех его издержках и извращениях, а именно слом советского строя привел СССР и Россию на грань национальной катастрофы – физического вымирания народа и поглощения страны западными странами-хищниками.

Мы можем, кроме того сослаться на заключения современных западных исследователей глобальных проблем о том, что капитализм ведет все человечество к скорому и глобальному краху, гибели. Бжезинский неправоммерно отождествил крах советского социализма, спровоцированный извне и изнутри искусственно, с крахом коммунистической идеи и марксизма вообще. Итак, мы отвергаем как поверхностные и не состоятельные подходы, трактующие вопрос о роли марксизма в судьбе России с позиций «вины», в любом смысле его за так или иначе оцененную советскую историю со всеми ее плюсами и минусами.

Адекватное решение этой проблемы можно получить при адекватной научной постановке проблемы, включая вопрос о роли марксизма в судьбе России в XX веке как подчиненный в более глобальную проблему: Закономерен ли был русский коммунизм (как общественный строй) и какую роль сыграла теория и идеология марксизма в его становлении? Здесь уже мы исходим из того, что марксизм, как и любая идеология – не произвольная выдумка отдельных мыслителей, а необходимый духовный продукт определенного типа общества в определенный период его развития, и не только продукт, но и действующая сила, определяющая в той или иной

¹ Бжезинский З. «Большой провал. Агония коммунизма». // Квинтэссенция. Философский альманах. – М.: Политиздат, 1990. – 447 с. – С.277.

степени ход общественного развития. Здесь мы исходим из того, что в истории существует закономерность, которая проявляется в исторически случайной форме, во взаимодействии объективных и субъективных, материальных и духовных сторон общественной системы.

Однако, признавая объективную закономерность русского коммунизма, мы можем толковать ее идеалистически и материалистически. Рассмотрим обе трактовки.

Идеалистическую трактовку закономерности русского коммунизма мы находим у Н. Бердяева, причем с большими элементами материализма. По Н. Бердяеву, коммунизм оказался неотвратимой судьбой России в XX веке потому, что был «...наиболее соответствующим всей ситуации, как она сложилась в России 1917 г. и наиболее верным некоторым исконным русским традициям и русским исканиям универсальной социальной правды, понятой максималистически, и русским методам управления и властвования насилием.»¹ Для победы коммунизма в России сложились благоприятные объективные материальные и, главное, духовные предпосылки. К материальным, не решающим, а лишь внешним, дополняющим главные духовные предпосылки Бердяев отнес: политический кризис правящего класса, разложение русского государства и армии в результате мировой войны, социальное возмущение крестьян и вообще широких масс народа, отчуждение власти от интеллигенции и от народа, идущее от Петра I. К духовным предпосылкам относится склад русской души, которая восприняла марксизм в форме извращенной религии мессианства: «Произошло как бы отождествление русского народа с пролетариатом, русского мессианизма с пролетарским мессианизмом.»² Душа большевизма, согласно Бердяеву, по своей структуре - это та же русская душа – искание царства социальной правды и справедливости, жертвенность, аскетическое отношение к культуре, целостное тоталитарное отношение к жизни, определяемое главной целью – осуществлением социализма. Склад ума русской интеллигенции, воспитанной в революционном духе, – это вторая духовная предпосылка русского коммунизма. Третья духовная предпосылка – крушение патриархальной религиозной веры в сознании массы крестьян.

Но главной причиной победы коммунизма и движущей силой этого процесса была, по Бердяеву, демоническая личность Ленина. Правда Ленин, да и вообще вся русская революция, в конечном счете, у Бердяева являются исполнителями божественного суда над русской историей. Т.о. мы видим, что элементы трезвого исторического анализа у Бердяева обесцениваются в сочетании с провиденциалистским идеалистическим истолкованием истории вообще, и русской, в частности. Бердяев, рассматривая роль марксизма в русской истории, считает, что русский народ и его вожди восприняли лишь ненаучную, религиозно-мессианскую сторону марксизма.

На примере Бердяева мы видим, что провести идею закономерности

¹ Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. - С. 93.

² Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. - С. 88-89.

русского коммунизма и на этой основе точно уяснить роль марксизма в его становлении и развитии, последовательно не удастся.

Материалистическая трактовка закономерности русского коммунизма исходит из того, чтобы вывести советский социализм из конкретно-исторического анализа взаимодействия всех экономических, политических и духовных процессов, происходивших в русском обществе в их взаимном влиянии, рассматривая политико-экономические процессы, как в конечном счете решающие. Под последними имеется в виду не безличное действие исторических законов, а реальная борьба социальных и политических сил за свои экономические и социально-политические интересы в конкретной исторической обстановке.

Говоря о судьбе марксизма в России в XX веке, мы и должны конкретно ставить вопрос, какую роль в этой борьбе и развитии советского строя сыграл марксизм и какие при этом он претерпел изменения?

На разных стадиях русской истории эта роль, сам статус и трактовка марксизма в России, и особенно в его духовной культуре существенно изменялись, и в зависимости от этого менялось его конкретное воздействие на русскую историю. Мы можем выделить четыре стадии развития марксизма как духовного явления (образования) на русской почве. Первая стадия – конец XIX века – стадия усвоения марксизма русской революционной интеллигенцией. Вторая стадия – от начала века до 1917 г. – стадия творческого развития марксизма как идеологического орудия революционной партии в политической борьбе за власть, сопряженное идеологической борьбой против оппортунистов-ревизионистов и идеологии политических классовых противников.

Третья стадия – от 1917 г. до 1985 г. – стадия марксизма как официальной государственной идеологии и теоретической концепции построения и совершенствования социализма и идеологического орудия стабилизации советского строя. На этой стадии марксизм претерпел целый ряд метаморфоз, связанных с противоречивостью его статуса и сменой политической конъюнктуры и типа режима в течение советской истории. Основные стадии этих метаморфоз таковы: – марксизм периода военного коммунизма, - ленинский марксизм периода НЭПа – сталинский марксизм (30-50-е гг.), - постсталинский марксизм в 60-80-х гг.

Четвертая стадия марксизма в России – марксизм периода разрушения социализма и советского государства в результате т.н. «демократических реформ». Для этого этапа характерно изменение статуса марксизма: из государственной идеологии он превратился в отверженную теорию и исчез даже из учебных курсов университетов, а не только из СМИ. Он стал теорией и идеологией новой коммунистической оппозиции, и одним из социальных учений, вроде бы сохранившим лишь историко-философское значение. Эта стадия характеризуется глобальной психологической и идеологической критикой марксизма и коммунизма, направленной на освобождение массового сознания от марксистской коммунистической идеологии. Борьба с марксизмом и коммунистической идеологией ведется в основном не в

области теоретических научных споров, а методами психотропной обработки массового сознания с помощью электронных СМИ.

Остановимся теперь на этих стадиях и выясним, какие трансформации претерпел оригинальный марксизм на каждой из них и в какой степени адекватно он реализовался в русской истории как теория революционного преобразования общества. После этого мы коснемся неизбежного вопроса о причинах современного краха марксизма в России и его исторических перспективах.

Итак, первая стадия – усвоение марксизма на русской почве. До появления марксизма в русском революционном движении лидировала идеология народничества, включающая в себя элементы утопического социализма (крестьянского общинного социализма), который был отражением и выражением незрелости экономических отношений капитализма в России и вообще специфики российских аграрных отношений. Народническая теория была неудовлетворительной идеологией революционной борьбы. Русские революционеры нуждались в более развитой и научно обоснованной революционной теории, которая при этом была бы близка русскому коммунистическому духу (интеллигенции и масс простого народа). Марксизм оказался как раз такой теорией и появился в нужное время и в том месте, где для его восприятия революционной интеллигенцией была очень благоприятная почва. Марксизм научно обосновывал закономерность революции, указывая реальную социальную силу, которая способна осуществить ее, открывал социалистический идеал, как конечную цель революционной борьбы. Потому-то он и был легко и органично воспринят наиболее радикальными русскими революционерами.

Русские первые марксисты (Г. Плеханов), кроме распространения марксизма в кругах интеллигенции и сознательных рабочих должны были решить еще три важнейших идеологических задачи: 1. Применить марксову концепцию общественного познания и экономическую теорию к анализу современной им российской действительности; 2. На основе этого уточнить стратегию и тактику революционной борьбы применительно к конкретным российским условиям; 3. Заняться критикой идеологических конкурентов внутри и вне революционного лагеря. И прежде всего идеологически размежеваться с народниками.

Русский марксизм на этой стадии был инструментом анализа российской действительности для выработки революционной программы и идеологии в руках его первых русских адептов. Русский марксизм пришел к выводам о том, что успехи революции в России связаны с развитием капитализма и ростом пролетариата, что вначале должна произойти буржуазная революция, которая покончила бы с остатками феодализма и что в этой революции пролетариат должен быть союзником буржуазии.

Задача революционных сил состояла в организации партии рабочего класса не столько по составу, сколько по политической направленности, пропаганде марксизма среди рабочих и организации их для политической борьбы. В принципе такая трактовка марксизма применительно к России

была совершенно марксистской и вполне соответствовала его ведущим идеям. Из работ Ленина, посвященных борьбе с народничеством нужно указать следующие - «Что такое друзья народа и как они воюют против социал-демократов», а также «Развитие капитализма в России». Однако на первой стадии по мере практической пропагандистской и организационной работы, предпринятой Плехановым и Лениным в рабочих кружках - прообразе будущей партии, выяснилось, что, во-первых, экономическая отсталость России не позволяет говорить о социалистической революции как реальной и близкой перспективе, во-вторых, внесение революционной идеологии в массы пролетариата и организация его на политическую борьбу, а тем более революцию в широком масштабе – почти нереальная задача для кружков пропагандистов марксизма.

Эти горькие уроки нужно было осмыслить. И их осмысление привело к расколу русского марксизма на три лагеря: 1.большевиков, 2.меньшевиков, 3.легальных марксистов. Вообще в этой ситуации у марксистов был выбор из трех альтернатив: 1.пересмотреть свой анализ российской социальной реальности и свою стратегию и тактику, 2.сохранить верность анализу и тактике, 3. отказаться от революционного потенциала и содержания марксизма.

Легальные марксисты, типа Струве вообще отказались от революции, выступая за всемерное развитие капитализма и совершенствование его путем реформ т.е. отказались от марксизма. Меньшевики сделали ставку на то, чтобы дожидаться зрелости капитализма в России, а пока ограничиться содействием буржуазии в ее борьбе с пережитками феодализма и пропагандистско-организаторской работой среди рабочих и борьбой за экономические и политические реформы.

Лишь большевики сохранили верность тактике активной революционной деятельности, сознательного ускорения хода истории. Если экономические условия не созрели для социалистической революции, если пролетариат составляет меньшинство населения, то марксистское учение о социалистической революции следовало творчески развить применительно к специфическим русским условиям. Таким развитием стала ленинская теория социалистической революции. Она, во-первых, была основной формой русского марксизма в дооктябрьский период, во-вторых, разрабатывалась и применялась как оружие идеологической борьбы и руководство к революционному действию. Акцент в ней делался на вопросе о захвате власти, а не на основных действиях после победы революции. Поэтому, кстати, первые шаги по строительству русского социализма делались наугад. Захватив власть большевики, сами твердо не знали, что и как делать дальше.

Каковы же основные идеи этой теории? Во-первых, это идея о том, что в отличие от предыдущих революций, когда политическая революция завершала переход от одной формации к другой, оформляя уже свершившуюся экономическую победу новой формации, социалистическая революция только начинается с захвата власти. Ибо преобразование капиталистических экономических отношений в социалистические в недрах

капитализма, при политической власти буржуазии просто невозможно. Поэтому основной вопрос социалистической революции – вопрос о власти, как условии и средстве преобразования экономических отношений.

Во-вторых, (что вытекает из первого) для захвата власти необходима мощная организованная политическая сила – революционная партия, которая и призвана вести борьбу за власть и организовать трудящиеся массы на революцию. Она является фактическим руководителем революционного движения и главным революционным деятелем. Чтобы быть на высоте своей миссии и быть в силах решить свои задачи партия должна отвечать множеству условий. Ленинское учение о партии, основы которого он заложил в работе «Что делать» развивалось одновременно с формированием и деятельностью самой партии. Здесь мы видим в действии принцип марксизма: единство теории и практики.

Итак, революционная партия есть авангард пролетариата, состоящий из его лучших, наиболее сознательных представителей и революционной интеллигенции. Она должна быть вооружена единственно верной, единой научной идеологией. Она должна быть четко организована и боеспособна, что обеспечивал принцип демократического централизма. Она должна поддерживать тесную связь с массами, умело увязывая свои текущие политические, тактические лозунги с запросами и чаяниями, настроениями масс, в то же время, ведя в них постоянную широкую революционно-пропагандистскую работу. Она должна быть гибкой в выборе форм и методов борьбы с учетом конкретной политической ситуации, но гибкость в тактических приемах должна сочетаться с незыблемой верностью стратегической цели – социалистической революции. Именно такую партию Ленину и удалось в очень долгой и трудной борьбе создать. Такую боеспособную партию сформировал сам опыт революционной борьбы большевиков.

Однако, зрелость субъективного фактора революции ничего не дает, если нет зрелости ее объективных предпосылок. И для обоснования этой зрелости Ленин развивает экономическую теорию Маркса. В работе «Империализм как высшая и последняя стадия капитализма» он характеризует новую стадию развития капитализма, как последнюю, непосредственно предшествующую социализму, как полную материальную подготовку социализма. «Империализм есть капитализм на той стадии развития, когда сложилось господство монополий и финансового капитала, приобрел выдающееся значение вывоз капитала, начался раздел мира международными трестами, и закончился раздел всей территории земли крупнейшими капиталистическими странами.»¹

Далее Ленин продолжает адаптировать марксизм к условиям России, выдвигая закон неравномерного развития капитализма в разных странах. Для капитализма, по его мысли, характерна неравномерность развития отдельных

¹ Ленин В.И. Империализм как высшая и последняя стадия капитализма. – ПСС. - т.27. – С.387.

стран и значит неодинаковое время созревания экономических предпосылок революции. Следовательно, революция и победа социализма возможна первоначально в немногих или даже в одной отдельно взятой стране.¹ Однако, все это еще никак не доказывало, что Россия экономически созрела для революции. Поэтому, Ленин дополняет это учение новыми идеями. Во-первых, это идея о том, что для социалистической революции достаточен не обязательно высший уровень экономического развития, но определенный минимальный уровень. Вот только, как определить меру его Ленин не указал, но постулировал, что в России он имеется. Во-вторых, это идея о том, что социалистическая революция произойдет сначала в слабом звене в цепи империализма, которым является Россия.

Т.е. Ленин доказал самому себе и своей партии, что социалистическая революция объективно (экономически) назрела, и больше всего в России, в силу ряда исторических обстоятельств. Важной частью ленинской теории социалистической революции является учение о революционной ситуации, как одной из объективных предпосылок непосредственного политического выступления революционной партии с целью тем или иным путем захватить власть. Выделенные Лениным признаки революционной ситуации стали классическими: 1.Невозможность для господствующих классов сохранить в неизменном виде своё господство. Для наступления революции обычно бывает недостаточно, чтобы «низы не хотели», а требуется ещё, чтобы «верхи не могли» жить по-старому. Иными словами, революция невозможна без общенационального (и эксплуатируемых и эксплуататоров затрагивающего) кризиса; 2.Обострение, выше обычного, нужды и бедствий угнетённых классов. Это обострение может быть вызвано ухудшением экономического положения широких слоев населения, социальным беспорядком и обездоленностью масс, резким углублением социальных антагонизмов. Взрыв массового недовольства может быть вызван и резким несоответствием между реальными возможностями экономического, социального, культурного прогресса и теми практическими результатами, которые получают от него широкие массы народа; 3.Значительное повышение активности масс, в «мирную» эпоху дающих себя грабить спокойно, а в бурные времена привлекаемых как всей обстановкой кризиса, так и самими «верхами» к самостоятельному историческому выступлению. Боевые настроения стремительно нарастают, массы буквально рвутся к политике.²

Выбор пути, или способа захвата власти зависит от исторических обстоятельств и расклада классовых и политических сил. Ленин допускал как мирный, так и вооруженный путь.

Наконец, в ленинской теории социалистической революции учитывались особенности России, соответственно которым революция

¹ См. работы Ленина В.И. «О лозунге Соединенных Штатов Европы» (т.26) и «Военная программа пролетарской революции» (т.30).

² Ленин В.И. Крах II Интернационала. – ПСС. - изд. 5. - т. 26. - С. 218.

рассматривалась как состоящая из двух этапов: 1. буржуазно-демократическая революция, в которой пролетариат должен играть ведущую роль и создать политические предпосылки для перерастания буржуазной революции в социалистическую. Кроме того, для России как крестьянской страны, безусловно, необходим союз пролетариата с крестьянством, особенно беднейшим и 2. собственно социалистическая революция, в которой пролетариат во главе с марксистской революционной партией и в союзе с крестьянством приходит к власти и проводит уже собственно социалистические преобразования общества.

И последнее. Ленин, хотя и обосновал возможность социалистической революции в России, но не отказался от марксистского тезиса о том, что революция может победить только одновременно во всех развитых странах. Он лишь уточнил его: революция начнется в одной, не самой развитой, но зрелой по остроте социальных противоречий стране, и даст толчок мировой революции. И в этом состоит шанс на успешное построение социализма в такой все-таки экономически отсталой стране, как Россия. Ибо победа социализма в развитых странах Запада гарантирует помощь России в проведении социалистических преобразований, компенсирующую ее экономическую отсталость. Только этот расчет и подвинул партию большевиков, самого Ленина, прежде всего, на захват власти в Октябре 1917 года.

Как оценить этот ленинский марксизм, в котором пересматриваются некоторые важнейшие положения оригинальной марксовой теории социалистической революции: как ревизионизм или как творческое развитие марксизма? И как оценить марксизм меньшевиков? Меньшевики хранили верность букве марксизма, сохраняя в новых исторических условиях верность стратегии и тактике революционной борьбы, разработанной Марксом, исходя из условий середины XIX века. Тем самым она предавали, ревизовали творческий дух и революционную практическую направленность марксизма, были догматиками.

Ленинизм (большевизм) пересматривал некоторые важнейшие положения массовой теории социалистической революции, сохраняя верность творческому, живому, революционному духу марксизма, который требовал согласовывать не факты с теориями, а теориями с фактами, не ограничиваться познанием действительности, а преобразовывать ее. Изменение частных положений теории марксизма в соответствии с новыми историческими явлениями, творческое применение марксистской социальной философии к познанию российской социальной реальности, безусловно, должно рассматриваться не как ревизионизм, а как действительное творческое развитие марксизма. Тем более, что и сами его основоположники не держались за те свои теоретические положения, которые приходили в противоречие с действительностью, особенно в вопросах стратегии и тактики революционной борьбы. Маркс по этому поводу в одном из писем, заметил, что он не «марксист», т.е. не догматик своего собственного учения.

Продуктивность и творческий потенциал ленинской теории

социалистической революции подтвердил успех Октябрьской революции, хотя он, конечно, не является абсолютным доказательством ее непротиворечивости и абсолютной истинности. Напротив, успех захвата власти обнажил слабые места этой теории. История никогда не подтверждает и не опровергает абсолютно ни одно социальное учение, но всегда вскрывает их историческую ограниченность.

Третья стадия в развитии русского марксизма началась после победы Октябрьской революции. Захватив власть, большевики не имели конкретного плана преобразований и конкретной модели общественной системы, которую намеревались строить. Вот красноречивые признания В. Ленина: «Знание социализма у нас есть, но знания организации и в масштабе миллионом, знания организации и распределения продуктов и т.д., - этого у нас нет.»¹ «Дать характеристику социализма мы не можем; каков социализм будет, когда достигнет готовых форм, - мы этого не знаем, этого сказать не можем. Сказать, что эра социальной революции началась, что мы то-то сделали и то-то сделать хотим, это мы знаем, мы скажем... Но чтобы мы сейчас знали как будет выглядеть законченный социализм мы этого не знаем.»² «Мы еще ничего готового не создали, мы еще такого социализма, который можно было бы вложить в параграфы, не знаем.»³

Шокирующие заявления, которые можно интерпретировать как свидетельство политической смелости и творческой открытости, или же как свидетельства редкостной наивности и авантюризма в истории и политике. Социализм как абстрактное описание его общих принципов, как программная цель партии, безусловно, был известен Ленину и его партии и был воспринят в неизменном виде из оригинального марксизма. Но его нужно отличать от социализма как средства, т.е от конкретной теории экономической и политической организации, описывающей всю эту систему, конкретный хозяйственный и политический механизм социалистического общества.

Этого ни в оригинальном марксизме не было, ни в ленинской теории социалистической революции. Как же проводить реальную политику, строить новую экономическую и политическую систему, преобразуя старую, не имея ни реальной программы, ни практических навыков организационной государственной работы? Ни одна партия власть не отдает добровольно. Тем более это затруднение не могло остановить революционную партию большевиков. Ей пришлось одновременно разрабатывать модель экономической организации социализма и проводить преобразования на ее

¹ Ленин В.И. Доклад об очередных задачах советской власти 29 апреля 1918 г. – ПСС. – 5-е изд. - Т.36. – С.258.

² Ленин В.И. Выступление против поправки Бухарина к резолюции О Программе партии 8 марта 1918 г.- ПСС. – 5-е изд. - Т.36. – С.65.

³ Ленин В.И. Доклад Совета народных комиссаров 5 июля 1918 г. – ПСС. – 5-е изд.- т.36. – С.499.

основе, пытаясь при этом сочетать идеальные представления о социализме (социалистический идеализм) с конкретными условиями политической борьбы за удержание власти (политическим прагматизмом). Партия большевиков победила в революции, завоевала массы обещаниями удовлетворить их насущные чаяния: земля - крестьянам, мир - народам, власть – трудящимся. Но были ли устремления масс социалистическими? Вряд ли. Они были прагматическими, экономическими, прежде всего. А партия была ли действительным выразителем интересов пролетариата, или же политической организацией, стремящейся к власти в своих интересах - осуществления социалистического переустройства общества?

На революцию как видим большевики и поддерживающие их массы возлагали отнюдь не одинаковые надежды. Чтобы удержаться у власти и в то же время реализовать свои социалистические планы, которые как оказалось совершенно абстрактны, партии приходилось маневрировать. Острее всего у нее была нужда именно в теории социалистического строительства, переустройства общества, причем конкретизированной к местным российским и общим международным условиям, которые отнюдь не были благоприятны: - экономическая отсталость, усугубленная вызванной мировой войной и революцией разрухой, интервенция, гражданская война, преобладание крестьянского частного мелкотоварного сектора в экономике. Условия были до того неблагоприятны, что главный расчет на мировую революцию и помощь западных социалистических стран не оправдался. Рождающаяся революционная теория социалистического строительства (конкретной социалистической организации общества) и практика революционной организаторской хозяйственной деятельности шли руку об руку, вырастая друг из друга.

Как революционная практика, так и революционная теория для своего успеха должны были быть едины, а также удовлетворять следующим критериям исторической успешности: 1. новая экономическая и политическая система должны быть эффективными, 2. проводимые реформы должны быть обеспечены политической поддержкой (или хотя бы нейтралитетом) трудящихся масс, 3. учитывать реальные условия. Как социалистическая теория и практика, она должна была при этом соответствовать идеям социализма.

Гармонического сочетания социалистического идеализма и политического прагматизма не получилось и не могло получиться. Первая теоретическая и практическая модель реального социализма - военный коммунизм - характеризовалась явным преобладанием социалистического идеализма, который в чрезвычайно неблагоприятных исторических внутренних и внешних условиях выступил, естественно, в уродливом и извращенном виде. Как говорится, первый блин вышел комом, и потому, что печь была плохая, и тесто плохое, и пекарь плохо знал, что и как нужно печь.

Итак, в первые годы советской власти была создана новая форма русского марксизма – первая ленинская теория или программа социалистического строительства, описывавшая конкретный экономический

и политический механизм социализма. Эта программа делится на две части: 1. модель социальной организации и 2. способ ее реализации в тех конкретных исторических условиях.

Первая модель «коммунизма» как форма социалистической хозяйственной системы представляет собой «единый в масштабах своей страны производственно-потребительский кооператив с единой общенародной собственностью (в форме государственной собственности) на все средства производства, как в промышленности, так и в сельском хозяйстве, с единым государственным планом, регламентирующим все производство и распределение, основанным на строжайшем учете и контроле меры труда и потребления. Это единый кооператив, объединяющий тысячи производственно-потребительских коммун и выступающий как общество без классов, без товарно-денежных отношений, с прямым продуктообменом, управляемым сливающимися воедино Советами профсоюзами и кооперативами.»¹

Средством реализации этой модели является диктатура пролетариата в союзе трудовым крестьянством при нейтралитете середняков. Реализовать такой план в тех условиях можно было лишь при условии жесткой диктатуры пролетариата, т.е. диктатуры партии, использующей государственную власть для силового утверждения социализма сверху чисто административно-принудительными методами.

Первая модель социалистической организации общества реализовалась на практике в крайне не подходящих российских условиях гражданской войны и разрухи в уродливой форме военного коммунизма, для которого были характерны: тотальная национализация промышленных предприятий и передача их под контроль государства, свертывание товарно-денежных отношений, замена их нищенским пайком и уравнилельным административным распределением предметов потребления, продразверстка в деревне, грубое физическое подавление всех политических противников, трудовое принуждение. При этом партия большевиков, как главный субъект социалистического строительства, по мере «социалистических» преобразований посредством государственного принуждения превращалась в специфический привилегированный класс российского общества со своими интересами, монополизировавший государственную власть и сделавший государственное управление своим средством к существованию.

В результате реальность военного коммунизма существенно расходилась с предполагаемой первой моделью социалистической организации общества.

Военный коммунизм, временно частично оправданный в экстремальных условиях гражданской войны, очень быстро выявил свою нежизнеспособность, поскольку слишком резко противоречил реальным экономическим условиям и потребностям масс не только рабочих, но,

¹ Ленин. Философия. Современность. - М., 1985. - С. 125.

главное, крестьян, не мог стимулировать восстановление разрушенной экономики. Военный коммунизм, в определенной степени сам по себе обусловил остроту гражданской войны и во же время был способом организации победы большевиков в этой войне.

Но для мирного времени и конструктивного социалистического строительства военный коммунизм совершенно не годился. Победа большевиков в гражданской войне оказалась «Пирровой победой», поскольку невыносимый для массы рабочих и крестьян режим военного коммунизма создавал реальную угрозу теперь уже массового восстания против большевиков.

Пришлось Коммунистической партии во главе с Лениным пересматривать взгляд на социализм в России, причем, в корне. Новый поворот в строительстве социализма в России успел осуществить В. Ленин в 1921 году. Эта новая модель социалистической организации, новый план социалистического строительства делал крен в сторону политического прагматизма и политического реализма и удовлетворял основным критериям исторической успешности. Он предусматривал упор не на силовые, а на экономические методы в построении социализма. Хотя и в этом плане основным условием и средством его реализации считалась диктатура пролетариата, т.е., фактически, диктатура партии или власть нового сложившегося класса, партийно-государственной номенклатуры.

Основные черты этой модели: государственные промышленные предприятия с централизованной государственной системой планирования, производства, кооперация индивидуальных крестьянских хозяйств, сохранение товарного производства и товарного обращения, денег и рынка как экономических регуляторов производства, но при подчинении их интересам социалистического строительства и ограничении стихийности этих механизмов. Допускалось на определенный период сохранение в мелкой и средней промышленности частных капиталистических предприятий, но под жестким контролем и ограничением со стороны государства. Эта вторая модель предполагала государственно управляемый социалистический рынок и товарно-денежные отношения, принцип социалистического хозрасчета и материального стимулирования труда, распределение по количеству и качеству труда. Очень важной чертой этой модели был принцип реального контроля трудящихся над деятельностью государственного аппарата, т.е. действительной демократии трудящихся при сочетании с руководящей ролью партии в обществе. Руководящая роль партии предполагала единство партийного, идеологического и хозяйственного руководства.

В качестве методов реализации этой модели предполагалась хозяйственно-организаторская, культурно-пропагандистская работа партии, а также налоговая и финансовая политика. Сроки социалистического строительства удлинялись, методы смягчались, но зато результат обеспечивался верней.

Эта вторая модель, в общих чертах появившаяся несколько позже реального изменения политики - перехода от военного коммунизма к НЭПу,

делала крен в сторону реализма и прагматизма. Однако, она не тождественна политике НЭПа, которая рассматривалась В. Лениным как временная уступка, вынужденная отсталостью крестьянства и экономической разрухой.

Общей чертой первой и второй ленинских моделей строительства социализма в России является, как мы видим руководящая роль Коммунистической партии, реализующей «диктатуру пролетариата». Еще накануне Октябрьской революции Ленин в работе «Государство и революция», опираясь на труды Маркса и опыт Парижской коммуны и Первой русской революции, старается решить два важнейших вопроса: 1. Т.к. государство является основным орудием социалистического строительства, то каким оно должно быть после победы революции? 2. Что делать со старым, буржуазным государственным аппаратом?

Ленин пришел к выводам о необходимости слома, уничтожения старого государственного аппарата ввиду его полной непригодности для целей революционного преобразования общества, и о необходимости замены его новым пролетарским государством – государством диктатуры пролетариата, которая является гораздо более демократичным типом государства, чем любая буржуазная демократия. Конкретной формой этого государства диктатуры пролетариата по Ленину должны стать Советы депутатов трудящихся.

Однако практика государственного строительства после захвата власти большевиками показала, что без создания еще более централизованного государственного аппарата социализм не построить, что власть Советов реально оказывается властью партии, и трудящиеся не могут быть допущены к реальному высшему управлению в силу своей недостаточной грамотности и сознательности, что, ломая старый аппарат, и строя новый партия вынуждена учиться у старой бюрократии, и при этом она перенимает не только ее организационный опыт, но и все самые отрицательные стороны русской бюрократии, с добавлением, однако, нового элемента - принципа идеологической лояльности, как необходимого условия доступа к управлению. Обнаружилось, что партийные деятели, осваивая науку управления, склонны к нравственному перерождению, к которому ведет любая неограниченная и никем не контролируемая власть. В силу всего этого советское государство как основной инструмент социалистического строительства в России, изначально сложилось не как реальная власть трудящихся, а как орган диктатуры партии над обществом, что и способствовало превращению партии в привилегированную касту-класс управленцев.

Успешная реализация политики НЭПа очень быстро обнажила фундаментальное противоречие между быстро и эффективно растущими элементами капитализма в промышленности и, особенно, в сельском хозяйстве, и ленинским планом мирного, не принудительного социалистического строительства. Кроме того, и главное, именно экономические успехи политики НЭПа показывали, что она подрывает принципы социализма и создает угрозу монополии партийной номенклатуры

на власть, что эта политика не благоприятствует, а, напротив, препятствует реализации второго ленинского мирного плана социалистического строительства, что НЭП вообще потенциально может вести к реставрации капитализма, что НЭП вступает в противоречие с уже сложившейся советской командно-административной системой (государственно-номенклатурным социализмом) и интересами класса партийной номенклатуры.

В результате партийных дискуссий и борьбы в середине 20-х годов решилась судьба едва родившегося советского социализма: будет ли он постепенно превращен в капитализм или будет укреплен и развит именно как государственно-номенклатурный социализм. Вторая альтернатива победила, и практика и теория социализма были откорректированы в соответствие с интересами партийной номенклатуры и построенной ей командно-административной системой. Сталинская модель социализма и была этой корректировкой. Марксистская революционная теория пришла наконец в соответствие с революционной практикой именно потому, что марксизм в его сталинской версии стал отражением и апологией сталинской системы.

Началась четвертая стадия в развитии русского марксизма, связанная с тем, что он получил новый статус: официальной государственной идеологии с функцией идеологической стабилизации существующего советского сталинского социализма. Превращение марксизма из орудия революционного преобразования общества в идеологию партийно-номенклатурного государства привело к целому ряду последствий для него: догматизации, вульгаризации, монополии в духовной жизни общества и в сознании масс населения.

Марксизм в его сталинском толковании, ибо монополию на толкование и развитие марксизма естественно получили лишь партийные вожди и их идеологическая армия, ставшая важной частью государственного механизма, стал толковаться, как единственное верное, непогрешимое учение. Это привело к его к ограниченности и идеологической агрессивности. Все это способствовало фактически свертыванию всякой возможности для творческого развития марксизма и реализации его познавательного, научного и критического революционного потенциала.

Государственная идеология становится нетерпимой к свободному научному мышлению и чуждым идеологиям, глухой к фактам и движению жизни. Противоречие фактам и изменение общества проходят мимо нее и никак ее не колеблют, ибо ее сила не в истинности, а в мощном пропагандистском аппарате, который занят ее внедрением, и в незыблемой святости. Идеология прочна до тех пор, пока стабилен политический режим, который она обслуживает и стабильно положение в обществе.

Советский марксизм в качестве официальной и единственной государственной идеологии прошел ряд стадий модификации вместе с системой государственного партийно-номенклатурного социализма. Всякие модификации его теории инициировались исключительно очередными партийными вождями и служили прагматическим политическим целям. Все

это подавалась как творческое развитие марксизма.

Вместе с загниванием партийно-номенклатурного социализма происходило постепенное загнивание и советского марксизма как его идеологии. Причина краха марксизма в России в конце XX века не в нем самом, и не внутри самой его идеологической формы, которую он принял в советском марксизме, а в крахе, кризисе партийно-номенклатурного социализма, точнее в его внутреннем закономерном перерождении в криминально-номенклатурный капитализм. Только, когда переродившаяся партия решила отказаться от ставшей для нее тягостной внешней формы социализма, когда она позволила и даже организовала критику марксизма и коммунизма внутри страны и открыла двери для пропаганды в нашей стране западной идеологии, только тогда и только поэтому коммунистическая идея потерпела крах в сознании масс, а марксизм из государственной идеологии и обязательного учебного предмета, основного содержания советской науки, стал не только не модным, но и шельмуемым бывшими его пропагандистами и приверженцами учением. И т.о. вступил в новую пятую стадию своего развития в России. Но именно в этой стадии, став вновь оппозиционным учением, гонимым новой идеологией, марксизм в России приобрел новые шансы на жизнь, возрождение его творческого и революционного потенциала, возрождение его подлинного гуманистического духа.

В чем этот шанс и имеет ли марксизм в современной России, и в мире в-целом, возможность нового Возрождения, мы рассмотрим подробнее позже. Здесь же заметим, что марксизм в России показал себя как эффективное идейное оружие революционного преобразования общества до тех пор и поскольку сохранял живой, творческий, критический дух объективного научного познания, стремящегося к гуманистическому преобразованию общества. Он показал себя как вполне эффективная государственная идеология, поскольку истреблял в себе живой творческий дух и использовался в целях идеологической стабилизации советского общества.

Российский социализм XX века, который строился по предварительному идеологическому, теоретическому плану оказался началом перехода человечества к новой эре - идеологическому, информационному обществу, первым опытом такого общества, в котором социальная теория и гуманистическая идеология моделируют социальные отношения, т.е. являются предпосылкой и теоретической основой создания общественной системы, в которой политическая власть является основным инструментом реализации идеологического проекта. Этот опыт показал, что при этом власть стремится стать из средства самоцелью, что строители нового общества могут использовать свое положение в узкокорыстных целях, что реализация самой привлекательной социальной модели неизбежно выявляет ее ограниченность и нередко приводит к ее извращениям. Эти уроки необходимо осмыслить при второй попытке построения нового идеологического гуманитарного общества в России и в мире, чтобы избежать этих негативных последствий. При этом осмыслении нельзя, конечно же,

обойти вопрос об причинах неудач и негативных результатов опыта социалистического строительства в России. Лежат ли эти причины в несовершенстве советского проекта или же они лежат в несовершенстве самого коммунистического социального идеала, или же в несовершенстве исполнителей, или же в недостаточной зрелости общества для реализации самого прекрасного проекта?

Чтобы ответить на эти вопросы первым делом нужно обратиться к критическому анализу коммунистической теории или идеи, как главной идеологической основы проекта коммунистического общества. Это тем более важно, как показывают уроки истории XX века, что чем выше экономическое развитие общества, тем выше степень свободы (и связанной с ней ответственности и риска) сознательных исторических деятелей, носителей власти, тем выше роль социальных теоретических проектов и их идеологической базы в определении судеб современного и будущего общества.

§ 8 Историческая критика марксизма.

Социальная философия марксизма - необычная теоретическая конструкция и ее историческая судьба необычна. Однако, не только необычность сама по себе заставляет нас обращаться к анализу ее судьбы, но и ее огромная роль в духовной и материальной истории человечества, а также потребность продуктивного ее преодоления, т.е. действительного научного развития. Анализ исторической судьбы марксизма необходим не только потому, что позволяет понять его структуру и сущность, но и потому, что историческая судьба марксизма есть его важнейшая часть. Другими словами в марксизме можно выделить его оригинальную теорию (теоретический потенциал) и его историю как реализацию теоретико-практического потенциала, развитие его в духовной и материальной истории человечества. Причем история и теория марксизма являются единством противоположностей и основанием для критики друг друга в своей односторонности.

Когда речь заходит о научном изучении исторической судьбы какого-либо социального учения (особенно такого целостного и глобального, каким является марксизм), следует, во-первых, определить основные факторы, определяющие эту судьбу, во-вторых, на основе анализа этих факторов установить критерии анализа и оценки исторической судьбы этого учения, в-третьих, реализовать эти критерии в содержательном анализе основных направлений развития учения, определяемых этими критериями. Три основных фактора определяют судьбу социального учения: 1.его собственное качество, т.е. его познавательная ценность и творческий потенциал, а также его идеологическое содержание; 2.духовная ситуация в обществе, в котором распространилось и существует данное учение, взятая в ее историческом развитии; 3.реальное историческое развитие общества, на почве которого возникло данное социальное учение.

Рассмотрим вначале первый фактор. В любом социальном учении

можно выделить методологически-познавательный и мировоззренческо-идеологический аспекты, которые определяют содержательное осмысление социальной конкретной реальности в данном учении. В зависимости от преобладания того или другого можно выделить три типа социальных учений: 1. социальная теория (преобладание методологически-познавательного момента), 2. социальная идеология (преобладание мировоззренческо-идеологического момента), 3. практическая теория (синтез теории и идеологии). Судьба социальной теории оценивается критерием теоретической плодотворности, тем, вошла ли она в духовную культуру человечества и тем, стала ли она моментом развития социального познания человечества, тем, насколько адекватно и глубоко она позволяет познать социальную реальность. Здесь уместен также критерий адекватности отражения в этой теории современной ей социальной реальности.

Судьба идеологии оценивается критерием идеологической эффективности, т.е. тем, насколько эффективно она защищает интересы определенной социальной группы, насколько адекватно она выражает интересы и идеалы определенной социальной группы. Также уместен критерий гуманизма.

Судьба практической теории оценивается, кроме критериев, относящихся в частности к теории и идеологии, также дополнительными синтетическими критериями: 1. органичность синтеза теории и идеологии, 2. практическая эффективность – насколько полно и адекватно реализована в действительность идеологическая программа (насколько идеологическая практика оказалась адекватна самой себе и объективной исторической закономерности).

Партийность социального знания, а также статус социального учения марксизма как практической теории определил сложность и неоднозначность его восприятия в духовной среде своего времени и в последующей духовной ситуации XX века. Здесь правомерно поставить? прежде всего? следующий вопрос: 1. Какие социальные группы и каким образом восприняли марксизм позитивно? Соответственно, развивая эту тему: мы должны выяснить какое действительное развитие получил марксизм и каким догматическим толкованиям и ревизионистским искажениям он подвергся? Второй вопрос: Какой критике был подвергнут марксизм со стороны социальных групп, принципиально не принявших социальное учение марксизма? Насколько эффективной и конструктивной была эта критика?

Историческое изменение социальной реальности, как третий фактор, определяющий судьбу социального учения, применительно к марксизму требует поставить вопросы: 1. подтвердило ли действительное развитие общества объективные закономерности, описанные в социальной теории марксизма и в какой степени, т.е. шла ли действительная история в соответствии с описанными Марксом закономерностями? 2. как марксизм повлиял на действительную историю, в какой мере и каким образом он изменил социальную реальность?

Анализ исторической судьбы марксизма должен ответить на все эти

вопросы. В результате мы сможем вынести суждение о том, устарел ли сегодня марксизм и в каких частях? Т.е., говоря точнее: должны ли мы сегодня относиться к марксизму только как к феномену истории социальной мысли, или же его методологический познавательный потенциал не исчерпан, и следовательно, он и сегодня сохраняет свое познавательное, а также идеологическое значение, и может быть орудием познания и преобразования современной действительности на основе действительного научного продуктивного развития марксизма, т.е. преодоления его в его исторической ограниченности?

Наконец, судьбу социального учения нужно рассматривать конкретно-исторически. Ведь, судьба семени зависит от почвы, на которую оно попадает. Соответственно, мы рассмотрим судьбу марксизма в истории и духовной культуре современного человечества.

Анализ исторической судьбы марксизма в западной культуре следует начать с уяснения статуса этого духовного образования и его места в духовной культуре западного общества. Марксизм сам неоднократно характеризовал свой статус как научной, революционной, идеологии пролетариата. Как идеология он есть целостная система взглядов на общество, учение о принципах «правильной» (справедливой) организации общества и правилах, нормах, образцах социального поведения и оценки социальных явлений (это нормативная часть идеологии). Как революционная идеология он включает в себя критическую часть - критику современного буржуазного общества и модель нового общества, устанавливаемого на смену буржуазному. Поскольку марксизм претендует на научность это означает, что мировоззренческая часть его идеологии основана на объективной научной социальной теории, что нормативная часть идеологии непосредственно опирается на теоретическую часть, что критика буржуазного общества ведется на основе выявления объективных закономерностей развития капитализма, и что программа революционного преобразования общества должна исходить из учета этих объективных закономерностей и конкретных условий революционной борьбы.

Оставив пока в стороне вопрос о совместимости науки и идеологии, рассмотрим вопрос о происхождении и судьбе идеологии вообще. Идеология является духовным продуктом общества, выражая представления и интересы определенных социальных групп и сил, т.е. взглядом этих групп и сил на социальную реальность и самих себя и на свое место в данной социальной реальности. Массы (социальные классы) нуждаются в идеологии, но сами способны выработать лишь эмпирическое сознание. Воспроизводством идеологии на уровне систематического, теоретического мышления занимаются теоретики-идеологи (философы). Когда идеология выражена теоретиками-идеологами, перед ней встает задача овладения массами, чтобы реализовать себя в жизнь, т.е. устроить общество в соответствии со своими нормативными представлениями и интересами. Внесением идеологии в массы занимаются практики-идеологи, пропагандисты. На их же долю ложится и теоретическая, идеологическая борьба с другими, враждебными

идеологами. Борьба эта ведется за влияние на сознание масс. В обществе, разделенном на антагонистические классы, идет борьба классовых идеологий. Ставкой в этой борьбе является стабильность или революционное преобразование существующего общества. Поскольку идеология является регулятором массового экономического и политического сознания и поведения, именно на господстве определенной идеологии держится стабильность того или иного строя.

В обществе, разделенном на антагонистические классы, идет борьба классовых идеологий. Ставкой в этой борьбе является стабильность или революционное преобразование общества существующего. Поскольку идеология является регулятором массового экономического и политического сознания и поведения, именно на господстве определенной идеологии держится стабильность того или иного строя.

Исходя, из всего этого мы должны рассматривать марксизм как необходимый духовный продукт буржуазного общества и важный элемент его духовной культуры. Анализ его судьбы, как «научной идеологии» в западной культуре состоит из двух аспектов: 1. выяснение того, кто, каким образом и насколько успешно вносил марксистскую идеологию в массы, и каким образом развивал эту идеологию в связи с изменением социальной реальности и 2. выяснение того, кто и каким образом критиковал марксизм.

Рассмотрим первый аспект. Какую судьбу имел марксизм в лице своих западных адептов? Марксизм был воспринят прежде всего как революционная идеология передовой интеллигенций и выходцами из рабочего класса. В качестве идеологической основы программы политической борьбы социал-демократических партий он утвердился после борьбы с другими, родственными лишь в критическом отношении к капитализму идейными течениями или разновидностями коммунизма: мелкобуржуазными, анархическими и другими.

Причем немалую роль в этом сыграла пропагандистская и организаторская деятельность самих К.Маркса и Ф.Энгельса. Перед социал-демократическим движением, взявшим марксизм в качестве идейного оружия в своей политической борьбе, встали задачи: 1. внесения марксистской (коммунистической) идеологии в массы трудящихся, и 2. защиты марксизма от искажений недалекими «марксистами» и от критики принципиальных идейных противников – буржуазных идеологов. Третья задача была наиболее трудной: развитие марксизма с целью его согласования с изменяющейся социальной действительностью. Ведь основоположники марксизма не дали и не могли дать ответов на вопросы, которые поставила изменившаяся социальная реальность. Кроме того, многие конкретные прогнозы, а особенно тактические и стратегические установки марксизма не оправдались. Наконец, само развитие западного общества пошло по пути, во многом не совпадающему с марксовыми прогнозами. Стали накапливаться факты, противоречащие оригинальному марксизму.

Рассмотрим, как и насколько успешно решались эти задачи. Предпосылкой внесения марксизма в массы трудящихся является усвоение

его самими пропагандистами. Уже на этом этапе марксизм подвергся определенным упрощениям. При пропаганде марксизма он должен был быть приспособлен к возможностям восприятия простыми, малограмотными рабочими и, следовательно, здесь он подвергся дальнейшему упрощению, вульгаризации. В основном только в своей идеологической части марксизм был воспринят частью рабочего класса. Причем при этом нередко происходило смешение марксистской идеологии с элементами буржуазного эмпирического сознания и буржуазной идеологии в сознании даже передовых рабочих. Однако, даже, или, лучше сказать, именно такой упрощенный смешанный и идеологизированный марксизм, позволил социал-демократам завоевать значительную часть рабочего класса и соответствующее политическое влияние. Защита марксизма в его чистоте и теоретической стройности и глубине плохо совмещалась с задачами практической пропаганды. Особенно трудно было отстаивать марксизм в его оригинальном виде в связи с изменением социальной реальности, на котором играли буржуазные противники марксизма.

Особенно уязвимой частью марксизма оказалась конкретная стратегия и тактика революционной борьбы. Не случайно именно с нее и началось то, что можно назвать развитием марксизма в новых исторических условиях. Перед западными марксистами встал выбор способа развития марксизма в связи с необходимостью теоретического осмысления новых исторических фактов и выработки новой стратегии и тактики политической революционной борьбы. Линия ортодоксального догматизма была неприменима и бесперспективна. Оставалось либо творчески развивать марксизм, либо ревизовать его.

Творческое развитие означает теоретическое осмысление новой социальной реальности с методологических и мировоззренческих позиций марксизма с сохранением его идеологического ядра, т.е. осмысление с позиции парадигмы марксизма новой социальной реальности и практики революционной борьбы. Ревизия же означает пересмотр бывшими марксистами важнейших основ марксизма и подмену их чуждыми теоретическими и идеологическими элементами. Общей почвой и для развития и для ревизии марксизма является сложность его концепции и структуры, которая допускает различные толкования. Почвой ревизионизма было политическое перерождение вождей социал-демократии, а, во-вторых, модернизация капитализма, вынуждаемая не только логикой экономического развития, но и классовой борьбой.

Почвой развития революционного, ортодоксального марксизма были социальные конфликты и классовые битвы первой половины XX века, мировые войны, первый глобальный кризис мирового капитализма начала 30-х г.г., Русские революции начала века и т.п. Опыт русской революции и социалистического строительства стал одним из главных объектов борьбы ревизионизма и революционного марксизма.

Адекватен ли русский социализм марксистскому или он есть его извращение? Соответственно, необходимо ли западной социал-демократии

его брать за образец, или он должен быть отвергнут? Доказывает ли он или опровергает жизненность и силу марксизма? Все эти вопросы поставила жизнь как перед правоверными марксистами, так и перед ревизионистами. Первая волна ревизионизма в марксизме связана с началом XX века. Одним из ее основоположников был Бернштейн. Затем с началом Первой мировой войны ревизионизм захватил большую часть вождей европейской социал-демократии. В 20-е-30-е гг. усилиями таких западных марксистов, как Лабриолла, А. Грамши А., Г. Лукач были предприняты попытки защитить марксизм от ревизионизма и проанализировать новые исторические явления с позиции марксизма, т.е. творчески его развить. С периодом стабилизации западного капитализма в 60-е -70-е гг., XX века а также под влиянием критики сталинизма, западный марксизм был окончательно поглощен второй волной ревизионизма, и слился с буржуазной идеологией в облике «еврокоммунизма».

Итак, на Западе марксизм как революционная идеология смог реализовать себя как революционная идеология лишь частично, не достигнув главной цели – уничтожения основ капитализма, однако став мощнейшим идеологическим фактором, приведшим к ряду серьезнейших реформ классического капитализма и уступок рабочему классу, привитию капиталистическому обществу отдельных черт социализма. По мере смягчения капитализма, его реформирования в социалистическом плане, революционный марксизм на западе все более утрачивал свою революционность и превращался в разновидность буржуазной идеологии, т.е. перерождался. Сегодня на Западе марксизм как революционная идеология политических партий практически не существует и воспринимается как факт истории.

Теперь мы рассмотрим, каким образом боролись буржуазные идеологические противники с марксизмом, как идеологией и социальной философией. Когда речь шла о борьбе с марксистской идеологией в массовом сознании буржуазные практические идеологи всегда эффективно использовали две тактики. Первая тактика - клевета, очернительство именно на уровне массовой психологии, а вторая тактика - умолчание. Но буржуазные идеологи-теоретики должны были действовать иначе - их призвание было в том, чтобы развенчать теоретические основы марксистской идеологии, разрушить ее научные основы. И в этом «благородном» деле упражнялись очень многие крупнейшие западные социальные ученые.

Сложилась традиционная схема отношения этих ученых к марксизму, состоящая из трех элементов: 1. абстрактные реверансы марксизму, персонально К. Марксу, высокая оценка его теоретического достоинства; 2. разоблачение «ограниченности» и несостоятельности марксизма как социальной теории (полной или частичной); 3. доказательство «устарелости» марксизма, его несоответствия реальной исторической действительности XX века. Занимаясь, разоблачением несостоятельности социальной философии марксизма, западные мыслители выбирают один из двух типовых или логически возможных для них путей. Первый путь - тотальная критика с

позиции буржуазного мировоззрения или идеологии (идеологическая или мировоззренческая критика). Относительно этого пути можно сказать, что, во-первых, действительная продуктивная критика теории марксизма возможна только изнутри и при условии, что критик разделяет мировоззренческие позиции марксизма. Во-вторых, тотальная критика сводится к противопоставлению марксовской социальной философии различных теоретических концепций идеалистического, кантианского, или прагматически эмпирического толка, которые не выдерживают теоретического сравнения с социальной философией марксизма. Это означает, что предлагаемые теоретические альтернативы марксизму не выдерживают марксистской критики, а их критика марксизма оказывается неубедительной. В-третьих, фактически вместо действительной внутренней, содержательной критики марксизма в данном случае мы видим простую перестановку ценностных знаков с марксистской идеологии действительного гуманизма на буржуазную идеологию ограниченного абстрактного гуманизма. Марксизму бездоказательно или с помощью софистических трюков наклеиваются ярлыки: ненаучности, логической и методологической прочности, непродуктивности, утопичности, антигуманности. Противопоставляемым марксизму теоретическим альтернативам приписываются противоположные ярлыки: научности, гуманности, реалистичности.

Второй путь разоблачения несостоятельности марксизма - попытка его ассимиляции, поглощения в рамках альтернативной, более широкой и глубокой интерпретации, включение марксизма в иную концептуальную систему, с уточнением, развитием отдельных идей. Поскольку это делается обычно на основе возрождаемых в новом виде, преодоленных марксизмом теоретико-методологических систем объективного или субъективного идеализма, в лучшем случае неокантианства, постольку эта ассимиляция не может рассматриваться ни как преодоление, ни как действительное развитие марксизма.

Приведем примеры высоких оценок марксизма западными философами. Ж.-П. Сартр, например, пишет: «Лишь марксизм имеет действительную теоретическую основу: он объемлет всю человеческую деятельность... Марксизм есть аутентичная философия современной эпохи... Каким бы ни были наши мысли, они могут развиваться лишь на этой основе; они должны развиваться в рамках, очерченных марксизмом, или же деградировать, исчезнуть в пустоте. ...Совершенно ясно, что эпохи философского созидания редки. На мой взгляд, между XVII и XX вв. есть только три эпохи: эпоха Декарта и Локка, эпоха Канта и Гегеля и, наконец, эпоха Маркса. Эти три философские эпохи представляют собой по очереди почву всякой необыкновенной мысли и горизонт всякой культуры. И они будут непреодолимы до тех пор, пока исторический момент, выражением которого они являются, не будет преодолен. Я часто подчеркивал, что «антимарксистский» аргумент есть не что иное, как явное возрождение домарксистской мысли. Так называемое «преодоление» марксизма есть в

худшем случае возврат к домарксистской мысли, а в лучшем случае - возрождение мысли, содержащейся в философии, которую хотели «преодолеть»»¹

К.Поппер, один из самых яростных и фундаментальных критиков марксизма заявляет: «Маркс предпринял честную попытку применить рациональные методы к наиболее насущным проблемам общественной жизни. Ценность этой попытки не снижается тем фактом, что, как я постараюсь показать в дальнейшем, она в основном была безуспешной. Наука прогрессирует путем проб и ошибок. И Маркс действительно все время стремился осуществить те или иные пробы и, - хотя он заблуждался в основных своих теориях – его труды не пропали даром. Он на многое открыл нам глаза и обострил наше зрение. Возвращение к домарксистской общественной науке уже немыслимо. Все современные исследователи проблем социальной философии обязаны Марксу, даже если они этого не осознают.

Чтобы справедливо судить о марксизме, следует признать его искренность. Широта кругозора, чувство фактов, недоверие к пустой и особенно морализующей болтовне, сделали Маркса одним из наиболее влиятельных в мире борцов против лицемерия и фарисейства. У него было пылкое желание помочь угнетенным, и он полностью осознавал необходимость показать себя в деле, а не только на словах. Его главные таланты проявились в области теории. Он затратил гигантские усилия, для того, чтобы выковать, так сказать, научное оружие для борьбы за улучшение доли громадного большинства людей». ²

М Вебер, один из лучших буржуазных ассимиляторов марксизма, в беседе с О. Шпенглером на его замечание о том, что марксовы прогнозы не оправдались, эмоционально возразил, что собственные прогнозы Шпенглера ничего не стоят, «А вот у Маркса, которого вы так ругали совсем иначе. Встань он из гроба сегодня и взгляни вокруг себя, он, несмотря на некоторые важные отклонения от его пророчеств, - имел бы все основания сказать – «Воистину это плоть от плоти моей, кость от кости моей.»³

Что касается доказательств устарелости марксизма и несоответствия его социальной реальности, развитию истории в XX веке, то она сводится к двум главным тезисам. Первый тезис состоит в том, что исторические прогнозы Маркса не сбылись, а второй тезис в том, что Маркс не объяснил новых фактов в истории XX века. Что касается первого, нельзя не заметить слабости этого тезиса. Во-первых, Маркс, как ученый не делал прогнозов, а изучал объективную закономерность развития капитализма, подчеркивая, что способ и конкретная форма ее реализации исторически случайна и зависит от сочетания множества конкретных исторических обстоятельств.

¹ Sartre, J. P. Critique de la raison dialectique. – Paris, 1960. – P.16-17.

² Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2 - М, 1992. - С. 98 - 99.

³ Baumgarten E. Max Weber. Work and Person. – Tubingen, 1964. – P. 554.

Как человек, Маркс, естественно, имел свои прогнозы по поводу сроков и формы реализации закономерного преобразования буржуазного общества в новый тип общества. Но эти человеческие прогнозы нельзя отождествлять с его научными взглядами, хотя связь между ними и есть. Поэтому, то, что эти прогнозы частично не сбылись или сбылись не в том виде, как предполагал Маркс, никак не доказывает научной несостоятельности его социальной философии. Правильно нужно ставить вопрос по-другому: реализовывались ли в истории закономерности, выявленные Марксом и в какой форме, и почему именно в такой форме, а не подменять его пустым вопросом о том, насколько точно Маркс сумел предвидеть конкретный ход событий.

Когда доказывают устарелость марксизма, его несоответствие фактам, современной социальной реальности, то обычно делается соответствующая произвольная, предвзятая подборка фактов, «подтверждающих» данный тезис, при игнорировании фактов, противоречащих этому тезису. Кроме того, говорить о том, что марксизм не объяснил современных фактов, современное общество совершенно не корректно, просто глупо. Как бы он мог объяснить то, чего еще не было в его время. Вопрос нужно ставить по-другому: позволяет ли марксова методология социального познания теоретически верно и глубоко постичь суть изменившейся социальной реальности, сохраняет ли она познавательную продуктивность? Таким образом, мы видим, что доказательства устарелости марксизма основаны на произвольном толковании фактов и подмене правильной постановки проблемы отношения марксизма к современной реальности, ложной, искаженной, с заранее известным и желательным для критиков марксизма ответом.

Яркими представителями тотальной критики марксизма являются К.Поппер и А.Камю. Крупнейшим представителем ассимиляции марксизма является М. Вебер. По середине между буржуазными критиками марксизма, западными марксистами и самим Марксом стоит западный неомарксизм, в лице франкфуртской школы, а также теорий постиндустриального общества, которые предприняли действительные, хотя и ограниченные попытки применить марксистскую методологию к познанию современного общества. Ограниченность этих попыток носит принципиальный мировоззренческий характер, и связана с попыткой отделить марксову концепцию истории от ее идеологической базы и вершины – коммунистической теории.

Проблему судьбы марксизма в России и влияния марксизма на судьбу России в XX веке в нашей стране трудно не только решить, но и поставить в научно-нейтральной, объективной, правильной форме. Этому препятствует целый ряд обстоятельств. Во-первых, то, что именно в России марксизм был реализован как революционная теория коммунистического преобразования общества. Во-вторых, то, что в России марксизм долгое время был господствующей, официальной, государственной идеологией. В-третьих, то, что опыт российского коммунистического строительства оказал огромное воздействие на всемирную историю XX века. Но именно эти же обстоятельства настоятельно требуют научного, объективного решения

данной проблемы, ибо то или иной ответ определяет не только оценку прошлого, но и влияющую на будущее оценку настоящего нашей страны и определение стратегии развития России в XXI веке и перспектив всей мировой цивилизации в XXI веке.

Объективность здесь может выражаться в сознательном определении партийности, как мировоззренческой позиции, определяющей постановку и решение проблемы, а также в сознательном выборе гуманистической партийности как основы выбора, постановки и последующего анализа этой проблемы.

Примитивная, вульгарная, но популярная сегодня, постановка проблемы сводится к вопросу вины марксизма, ответственности его за то, что произошло с Россией в XX веке. Виноват ли марксизм в трагической судьбе России и насколько? Так ставят вопрос те, кто рассматривает советскую систему и советскую историю как страшное время уродливого отклонения от нормального буржуазного пути развития общества в России. Утвердительный ответ – виноват на 100% - заложен в самой постановке вопроса.

Другой подход к проблеме «вины» марксизма таков: насколько именно марксизм обеспечил национальное спасение и процветание России в XX веке? Так ставят вопрос апологеты советской системы. И утверждение позитивной роли марксизма само собой разумеется при этом. Между этими крайностями есть средняя позиция: она исходит из противоречивости советского коммунизма, в котором признаются и отрицательные и положительные стороны.

И тогда вопрос ставится так: за какие стороны несет ответственность марксизм, а за какие стороны несут ответственность его толкователи и практические реализаторы?

При первых двух подходах фактически отождествляются три понятия: оригинальный марксизм, русская его трактовка и советский строй, а ответственность за ход истории возлагается непосредственно на философскую теорию, а не на людей, которые толковали и воплощали ее по своему разумению. Также при этих двух подходах русский советский строй рассматривается как адекватное воплощение в жизнь марксизма.

При третьем подходе вопрос усложняется: ответственность с самой теории переносится на людей, толкующих и реализующих теорию, различается оригинальный марксизм, его русское толкование, а также реальный советский строй. И «вина» или ответственность здесь должна распределяться между этими тремя сторонами русского марксизма.

Традиционный и заложенный в самой постановке проблемы ход состоит здесь в том, чтобы оправдать гуманистический смысл оригинального марксизма (причем ленинизм здесь одни исследователи относят к истинному марксизму, другие нет), а вину за его извращения в процессе реализации возложить на объективные и особенно субъективные условия его практической реализации, т.е. на недобросовестных толкователей и практических реализаторов марксистской программы, которые извратили не

только его теоретическую суть, но и замаскировали марксистской идеологией совершенно чуждый духу и сути коммунизма строй или если не совсем чуждый, то с серьезными извращениями.

При всех различиях, роднит все три позиции то, что у них есть общая идеалистическая предпосылка: они явно или неявно исходят из того, что ход истории определяется волей гениальных ученых, создающих свои проекты общества и гениальных практиков-вождей, реализующих эти проекты в реальности. Одни эту волю считают злой, другие доброй, но сходятся в том, что именно воля Сталина, Ленина и ум Маркса создали советское общество.

Ввиду громадности объема критики коммунистической идеи марксизма, мы ограничимся лишь обзором общих, главных линий нападения на коммунистическую теорию марксизма.

Всю критику можно разделить на два вида: 1. деструктивная критика, т.е. отрицание коммунистического идеала с позиций буржуазной идеологии и ее собственных идеалов и 2. конструктивная критика, т.е. выявление слабостей, недостатков коммунистической теории с целью ее развития, сохранения и укрепления, при принципиальном принятии критиком общих гуманистических идеалов марксизма. Эта конструктивная критика, в зависимости от классовых позиций, с которых она ведется, может быть трех видов.

Первый вид - это критика первой и второй частей коммунистической теории и противопоставление им иного обоснования и иных путей к коммунизму, дополняемая несколько иным толкованием и самого коммунистического идеала. Такая критика характерна для анархистов и представителей мелкобуржуазной идеологии. Как пример ее можно взять М.Бакунина, с которым сам Маркс вел острую идеологическую борьбу за влияние на рабочее движение.

Второй вид – это критика второй и третьей частей коммунистической теории с позиций исторических фактов, на основе чего выясняется их внутренняя непоследовательность, но без предложения конкретных поправок критикуемых частей. Она характерна для многих западных коммунистов начала XX века, которые опирались на анализ опыта Октябрьской революции. Незрелость российского коммунизма и вообще западного общества к коммунизму не позволяла им конструктивно исправить обнаруженные слабости коммунистической теории.

Критика всех трех частей коммунистической теории с высоты исторического опыта XX века, но не для того, чтобы ее отвергнуть, а чтобы изменить ее, сохранив общий гуманистический идеал, в соответствии с современной исторической реальностью, преодолеть ее слабости и непоследовательности, абстрактность и дать ей новую жизнь и новые шансы для практической реализации.

Идеологическая критика коммунистической теории сводится к простому противопоставлению коммунистическому идеалу идеалов и ценностей буржуазного общества. И это все, на что способна любая идеологическая критика. Ее смысл сводится к утверждению, что общество

может существовать только на основе капиталистических принципов организации.

Опыт строительства коммунизма в СССР в XX веке дал идеологическим противникам коммунизма главную почву и набор новых увесистых аргументов для критики коммунизма, уже не как теории, а как практики. А доказательство порочности, несостоятельности исторической практики коммунизма для них оказывается достаточным доказательством порочности самой теории. Хотя на самом деле, это не так. Ведь в процессе воплощения, в зависимости от случайных исторических местных обстоятельств, даже прекрасные теории могут быть искажены. Кроме того, сама их реализация неизбежно обнаруживает их ограниченность и необходимость практической и теоретической коррекции.

Буржуазная идеологическая критика коммунистической теории, а в основном практики коммунистического строительства в СССР стала главной и жизненно важной задачей буржуазной идеологии и приняла форму перманентной, очень хорошо финансируемой идеологической войны с советским социализмом, которая велась и на теоретическом и на психологическом уровне, методами «научной критики» и «массированной примитивной антикоммунистической пропаганды».

В этой войне мы выделим основные направления: 1.политическая критика; 2.экономическая критика; 3.историческая критика; 4.философская критика; 5.психологическая, пропагандистская война. Кратко рассмотрим каждое из них, основные аргументы и возможные возражения на них.

Начнем с политической критики. Каковы ее основные аргументы? Во-первых, политическая критика утверждает, что коммунизм есть диктатура партийной номенклатуры, которая держится на массовых репрессиях, идеологической обработке населения, отстранении народа от реального участия во власти.

На эту критику можно возразить так: поскольку это действительно так, постольку режим не может именоваться коммунистически, а есть его извращение, хотя исторически обусловленное. Однако и капитализм основан на диктатуре буржуазии, лишь внешне маскируемой под демократию, и он не чурается массовых репрессий в случае нужды.

Во-вторых, политическая критика утверждает, что коммунизм подавляет основные права и свободы человека. Здесь уместно такое же возражение, как и в первом случае. Однако, при этом следует добавить, что при коммунизме, т.е. в СССР, все-таки, трудящимся было гарантировано гораздо больше прав и эти права были реально обеспечены, в особенности такие права, как право на труд, право на бесплатное образование и медицинское обслуживание, право на социальное обеспечение и т.д.

В-третьих, антикоммунисты заявляют, что коммунизм (а именно, его воплощенная историческая форма – СССР) – это империя зла, агрессивный режим, стремящийся к мировой гегемонии.

Здесь валят с больной головы на здоровую. Принцип мирного сосуществования и конкуренции с капитализмом изначально лежал в основе

внешней политики СССР. А распространение социализма на другие страны отнюдь не было связано с их эксплуатацией СССР. К мировой гегемонии всегда стремился и сегодня стремится как раз таки капитализм в лице ведущих развитых стран Запада во главе с США.

Вся эта политическая критика явно предвзята и одностороння, ибо преследует цель не найти истину, а опорочить политического противника, и основана на замалчивании Западом своих политических пороков и на смешении коммунистического идеала и его исторических искажений, имевших место в практике строительства социализма в СССР.

Экономическая критика коммунизма выступает с тремя основными аргументами. Первый аргумент состоит в том, что экономическая система коммунизма нерациональна, неэффективна. Интересны рассуждения М. Вебера на эту тему. В частности в своей работе «Теория социальной и экономической организации», которая задумывалась как буржуазная альтернатива «Капиталу» К. Маркса, М. Вебер критикует государственную собственность и плановую экономику. Вот набор его аргументов. Государственное директивное установление цен, вместо рыночного, приведет к экономическим диспропорциям и нарушению нормального функционирования экономики. Государственные чиновники, руководящие экономикой, могут использовать свое служебное положение в корыстных целях. Плановое руководство сложным экономическим организмом, учет баланса интересов социальных групп невозможен. Обеспечение реального выполнения даже хорошего плана – это всегда почти неразрешимая проблема. Наконец, социалистическая экономика не имеет эффективных стимулов к труду.

Все эти аргументы, выдвинутые М. Вебером, верны лишь отчасти. С одной стороны они указывают возможные трудности социалистической экономики, с другой стороны, они говорят о возможных искажениях социалистической экономики. Однако, они т.о. относятся к искажениям коммунистической социально-экономической системы, и служат как бы предупреждением против этих искажений. Однако, все эти возражения не опровергают возможность рационально и эффективно разрешить возможные проблемы. И опыт СССР показывает реальность обеих возможностей, в реализации которых определяющую роль играет политический режим в государстве, степень его демократичности.

Второй аргумент экономической критики состоит в том, что коммунистическая, советская экономика проиграла экономическое соревнование Западу. В подтверждение приводятся статистические данные об уровне производства и потребления в ведущих Западных странах и в СССР, как абсолютные, так и на душу населения. При этом критики берут только выгодные для себя сравнения, игнорируя невыгодные. При этом, игнорируется неравенство стартовых условий экономического соревнования, игнорируется негативное влияние последствий двух мировых войн и постоянного военного давления Запада на СССР, гонки вооружений, навязанной нам Западу. Если же все это учесть, следует констатировать что,

социалистическая советская экономика доказала свое потенциальное преимущество над капиталистической. И не случайно с 30-х годов XX века Запад перенял многие черты социалистической организации экономики, хотя и в ограниченном виде. И именно это спасло и спасает пока сам Запад от экономического краха. К тому же, оценивая соревнование двух систем, нельзя забывать о том, что Запад использует в этом соревновании не только свои национальные ресурсы, но мировые ресурсы, эксплуатируя слаборазвитые страны.

Третий аргумент экономической критики состоит в том, что коммунистическая, советская экономика пришла к неизбежному краху и развалилась. На самом деле она, во-первых, не сама развалилась, а была искусственно разрушена и до сих пор разрушается Западом через внутренних агентов, которыми стала бывшая партийная верхушка. Во-вторых, социалистическая экономика действительно столкнулась с кризисом в 80-е годы XX века, но этот кризис, во-первых был разрешим на почве социализма, во-вторых, был вызван неэффективным управлением деградировавшей и идеологически переродившейся партийной номенклатуры, а не принципами социализма. В-третьих, причиной этого кризиса стала как раз устаревшая, недостаточно социалистическая система экономической организации.

Историческая критика заявляет, что советский коммунизм, и коммунизм вообще – это не неизбежная стадия исторического развития, а аномалия, отклонение от нормального хода истории. На Западе не было коммунизма, он реализовался как случайный и дорогостоящий неудачный эксперимент в экспериментальной стране мировой истории – России.

Что на это следует возразить. Во-первых, то, что на Западе не было коммунизма, не говорит о том, что его там не будет. Кроме того, Запад внедрил у себя многие элементы социализма, и только эта модернизация, позволила ему еще продержаться на определенный исторический промежуток. Во-вторых, очень многие серьезные западные ученые признают, что рыночная экономическая система, основанная на частной собственности и эксплуатации, при ее сохранении в условиях обостряющихся глобальных проблем и современного научно-технического развития приведет все человечество к глобальной катастрофе. (Сошлемся на известные исследования «Римского клуба»).

Далее, мы возразим критикам, что русский коммунизм в его советской форме – это вовсе не историческая аномалия. Он был закономерен именно в такой форме для России, но даже в этом искаженном и недоразвитом виде, он показал свой потенциал. Его нужно было совершенствовать, избавлять от исторически неизбежных, но уже отживших искажений и уродств, и главное от всевластия партийной номенклатуры. Но не нужно было его разрушать. Разрушение привело российский народ и его экономику к полному краху. Программа перестройки Горбачева, как это ни странно, была абсолютно верна по основным своим идеям, но она не была реализована, а использовалась как идеологическое прикрытие для противоположной политики – разрушения советского социализма во всех сферах.

Психологическая, обывательская критика наиболее эффективно внедряется через СМИ и наиболее мощно воздействует на массовое сознание. При этом ее аргументы не имеют ничего общего с логикой и научным мышлением, основаны на грубой лжи и подтасовке фактов. Ее сила в том, что она опиралась на мощный аппарат СМИ, и ориентировалась на общественную психологию, а не на разум публики.

Сводилась психологическая критика к простому очернению всего, что связано со словом коммунизм, «оплевыванию» до неузнаваемости и подменой под эту сурдинку коммунистических идеалов и представлений масс иными – буржуазными идеалами и представлениями. Коммунизм, а не партийную номенклатуру, извращавшую коммунизм, обвинили во всех грехах и бедах, от массовых репрессий 30-х годов до пустых прилавков в эпоху перестройки (хотя этот дефицит был искусственно создан). Параллельно с преувеличенным смакованием реальных и вымышленных «пороков коммунизма», с наглой клеветой на коммунистическую теорию и практику, шла реклама западных ценностей и западного образа жизни, в которой, как и во всякой рекламе умалчивались все его негативные стороны. Доверчивость, политическая наивность народа, привычка верить СМИ, перевертывание, идеологическое перерождение официальных коммунистических идеологов и самой КПСС, - все способствовало успеху вытравливания коммунистической идеологии из сознания населения. Главное обвинение против коммунизма на обывательском уровне сводилось к тому, что дескать коммунизм привел людей к нищете, страну к развалу. Хотя на самом деле искажение коммунизма стало причиной краха, нищеты и бедствий населения, которые с построением капитализма в России стали беспрецедентными. Так при чем же здесь коммунизм?

Теперь разберем философскую критику. Ничтоже сумнящиеся сегодня наша «критически» мыслящая интеллигенция, бывшие верные идеологи коммунизма и творческие работники, занялись философской критикой коммунизма, как общественного идеала, и вообще коммунистической теории. Остановимся на типовых ее аргументах. Как пример можно взять статью писателя Тендрякова «Метаморфозы собственности.»¹ Ударившись в философию, этот писатель заявляет, что коммунистический идеал общественного устройства, предложенный Марксом, во-первых, абстрактен, во-вторых, порочен, в-третьих, не мог реализоваться иначе как в грубой форме партийно-номенклатурного казарменного коммунизма.

Итак, Маркс, дескать, лишь описал черты коммунизма, но не представлял себе его конкретную организационную форму и не знал реальных путей построения коммунизма. Тендряков торжествующе недоумевает: портной, который не знает, что и как шить – странен.

Мы возразим по этому поводу следующее. Маркс обосновал объективную закономерность развития капиталистической общественно-

¹ Тендряков В.Ф. Метаморфозы собственности. URL: http://elib.tendryakovka.ru/tendryakov_html/book9.html

экономической формации, и, понимая, что историческая закономерность реализуется через деятельность людей, создал теорию революционной борьбы пролетариата для современных ему условий. Т.к. решение задачи непосредственного строительства коммунистического общества не стояло на повестке дня, и т.к. определять его формы следовало, исходя из реальных конкретных исторических условий, то Маркс принципиально не занимался гаданием и произвольным конструированием на эту тему. Однако, формулировка принципов коммунизма являлась достаточным руководством для решения этой задачи с учетом конкретных условий. История – не шитье штанов, где все происходит гладко и точно по задуманному проекту. Только тот проект реалистичен, который привязан к конкретным условиям и вместе с ними корректируется.

Тендряков громогласно вещает нам далее: сам коммунистический идеал порочен. На такие наглые заявления не решаются даже многие западные оголтелые антикоммунисты. Но Бог судья нашему смелому писателю-критику. В чем же Тендряков видит коренные пророки коммунистического идеала?

Во-первых, якобы в том, что общественная собственность противоречит природе человека, в которой заложено стремление к собственности, свободе и предприимчивость. Человек от рождения капиталист. Может быть, это стало открытием для Тендрякова на старости его лет, но подобные заявления выдвинули еще философы Нового времени, Т.Гоббс и Д. Локк.

По существу же возразить можно так: не абстрактная природа человека определяет экономические отношения, а напротив, экономические отношения определяют природу конкретного человека. Только капиталист может распространять свою природу на природу человека вообще.

Во-вторых, наш писатель, конечно же, не будучи первооткрывателем и в этой теме, заявляет, что всеобщее равенство несбыточный миф. Разделение труда, а, значит, социальное разделение общества не исчезнет никогда, ибо оно – синоним организации производства. Для того, чтобы отвергнуть эту нападку Тендрякова, нам придется вновь напомнить ему некоторые азы. Во-первых, не следует смешивать друг с другом два разных понятия: технологическое разделение трудовых функций и общественное разделение труда. Именно последнее, а не первое предполагает разделение людей на общественные классы, монополизующие определенные виды труда, эксплуатирующие один другой. Первое остается, а второе будет уничтожено, и это не означает уничтожения вообще общественной организации труда. Просто она станет другой, более гуманной и справедливой.

Тендряков продолжает свою «критику»: превращение труда в потребность – утопическое благоупование, также, как и то, вместе со всесторонним развитием индивидов будет достигнуто материальное изобилие общества за счет роста производительных сил.

Объявить голословными декларациями черты коммунистического общества столь же доказательно, как объявить пустыми декларациями сами

эти беспочвенные заявления. По крайней мере, современный рост производства создает все предпосылки для материального изобилия и превращения «качественно изменившегося» труда в потребность.

Но наш писатель упорен и методичен. Он далее утверждает, что реализовать принцип коммунизма: каждому по потребностям, а от каждого по способностям нельзя, потому что в смысле равенства способностей «люди всегда будут разными», а рост потребностей не ограничен. Все потребности никогда не удовлетворить.

Что же, возразим кое-что и на это. Если вести речь о потребностях материального накопления, власти и т.п. потребностях, порождаемых капитализмом, то они действительно неисчерпаемы. Если же говорить о потребностях коммунистического человека, то они имеют качественно иную структуру и природу. Их характеризует положительная, а не отрицательная бесконечность. Главными из этих гуманистических потребностей являются потребности в любви к людям, творчестве и познании.

Невозможность исчерпывающего удовлетворения этих, а не материальных потребностей будет стимулом роста коммунистического общества, а разумные материальные потребности там будут удовлетворены, что и откроет дорогу для подлинно человеческих творческих, духовных потребностей. Для их реализации человек получит возможность свободно развивать свои способности, а не истощать свои умственные и физические силы в принудительном, отчужденном труде.

Равенство при коммунизме не означает грубого уравниательства всех под единую мерку, как пытаются клеветнически утверждать все антикоммунисты. Оно означает, что при коммунизме каждый человек получит возможность свободного развития всех своих способностей, каковы бы они не были, на благо общества. Различие же людей по природным способностям коммунизм никогда не собирался отменять. Он лишь хочет отменить социальное неравенство, препятствующее развитию каждой личности.

Тендряков в своей критике обращается от абстрактных философских аргументов к историческим аргументам. Он, опять-таки, не первый и не последний, твердит нам, что попытка реализовать коммунистический идеал на практике в России в XX веке раскрыла его абсолютную нереалистичность.

Как считает наш писатель, общественная способность на средства производства практически невозможна. Общественная значит ничья конкретно. Т.е. распоряжаться ей будут все-таки отдельные лица, хотя и от лица общества. Отобрать чужую собственность и объявить народ ее хозяином - не значит реально сделать всех собственниками. Он мягко намекает на присвоение и корыстное использование государственной собственности недобросовестными управленцами в лице номенклатуры КПСС.

Действительно, подобные факты имели место в советской истории, но, в основном государственная собственность в СССР служила интересам всего трудящегося населения. Криминальные отклонения от принципов

социализма и злоупотребление КПСС своей властью в целях корыстного обогащения также безусловно имели место. Но, во-первых, это были именно отклонения от социализма. Во-вторых, именно эти отклонения говорят о том, что для утверждения полноценной государственной общественной собственности на средства производства необходимо, чтобы трудящиеся реально контролировали своих властных представителей, управленцев и постепенно приобщались к реальному распоряжению общественной собственностью. А это вполне возможно, особенно сегодня с развитием Интернет-технологий голосования.

Тендряков бичует и политическую систему советского общества, указывая на ее пороки, как на решающий аргумент невозможности построения социализма. Социалистическая революция в России привела к установлению диктатуры партии, фактически монополизирующей государственную власть и право распоряжения общественной собственностью, что превратило рабочих в бесправных наемных служащих государства, которое вынуждено было прибегать к уравниловке, принуждению к труду и т.п. Конечно, фактически Тендряков прав в том, что в России опыт социалистического строительства изначально проходил в условиях жесткой политической монополии КПСС на власть при формальных маскировках ее под общенародную демократию. Однако, это искажение принципов социализма также мало доказывает невозможность построения подлинной социалистической демократии, как и предыдущие возражения Тендрякова против невозможности реальной общественной собственности на средства производства.

Короче говоря, Тендряков объявляет исторически обусловленные искажения коммунизма в России всеобщими и обязательными условиями попытки реализовать коммунистический идеал. И потому сам этот идеал отвергается. Общий вывод нашего критика-писателя удивительно тривиален: коммунизм – это красивая, но несбыточная мечта. Этот аргумент сотни лет скандируют антикоммунисты всех сортов и мастей. И Тендряков стал в эти миллионные ряды, присоединился к этому унылому хору.

По этому поводу заметим, что о несбыточности коммунистических идеалов говорят те, у кого иные идеалы или те кто не хочет за них бороться или не знает как за них бороться. Во всяком случае, это самый гуманный идеал и он должен выполнять свою функцию – стимулировать борьбу за действительную гуманизацию общества, разработку и развитие конкретной теории и практики организации гуманного коммунистического общества. Он несбыточен, если не заниматься работой по его воплощению в жизнь, и только в ходе такой работы он превращается в реальность.

Теперь мы переходим к конструктивной критике коммунистической идеи, ибо только эта критика может быть корректной и теоретически плодотворной. Более того, именно такая критика является потребностью современной социологии и истории.

Примером непоследовательной конструктивной критики является анархическая критика теории революционной борьбы пролетариата, при

разделении анархизмом самого коммунистического идеала. Анархисты отвергают политическую борьбу пролетариата и необходимость государства диктатуры пролетариата, которое, по их мнению, привело бы не к коммунизму, а к диктатуре партии на основе государственной собственности. Взамен марксова пути, они предлагали анархическую версию революционной борьбы и построения коммунизма без государства диктатуры пролетариата, абсолютно утопическую.

Вторым примером непоследовательной, хотя и конструктивной критики была критика русского коммунизма 20-30-х гг. со стороны западных социал-демократов и коммунистов. (Каутский, Р. Люксембург, Ю. Мартов, Г. Плеханов). Они указали на извращения коммунистической теории в русском опыте, но не исследовали достаточно глубоко их историческую обусловленность, тенденции развития, а также возможные пути исправления. К. Каутский, как ортодоксальный марксист бы убежден, что нельзя строить социализм, пока для этого не созреют необходимые экономические предпосылки. Однако, большевики, по утверждению Каутского, решились строить социализм в отсталой стране с помощью угнетения, насилия и террора. Нищета масс, отсталость пролетариата, одичание, вызванное войной, все эти условия привели к тому, что социализм в России превратился в свою противоположность. Вожди русской революции построили варварскую диктатуру нового класса чиновников – партийных бюрократов, и казарменный социализм.

Р. Люксембург: также критиковала русский социализм за террористическую диктатуру, которая фактически отстраняла трудящихся от власти и лишала их политических свобод. Если же нет контроля над аппаратом власти со стороны масс, то господствующим классом становится бюрократия, и диктатура пролетариата вырождается в диктатуру клики политических вождей. Социализм можно строить, только опираясь на широкую и реальную демократию, живое творчество масс, а не с помощью партийных директив и насилия со стороны правящей партии, уничтожившей политические свободы.

Те же упреки бросали большевикам и Мартов и Плеханов, указывая Ленину на противоречие его методов построения социализма ортодоксальным марксистским идеям. Однако, эта критика не указывала конструктивных путей преодоления возможных извращений социализма в русском опыте и не исследовала закономерность русского коммунизма и тенденции его развития.

Последовательная конструктивная критика коммунистической теории марксизма должна: 1) установить ограниченность коммунистической теории Маркса и внести в нее поправки с точки зрения новых исторических фактов, осмысленных в их внутренней связи и закономерности, 2) обосновать и изучить закономерность советского социализма и стадии его развития и кризисы, 3) создать новую, соответствующую современным условиям действительности теорию революционной борьбы за коммунистическое преобразование общества, 4) подвергнуть исторической критике и сам

коммунистический идеал, особенно в части конкретной политической, экономической и духовной организации коммунистического общества. Собственно в решении этих задач и состоит действительное развитие коммунистической теории и преодоление ее в исторически ограниченной форме марксовской коммунистической теории.

Мы лишь наметим общие направления такого развития – преодоления. Исходить нужно из реальных исторических фактов. А факты таковы. Во-первых, экономическое обоснование Марксом социалистической революции оказалось недостаточным. Те факты, которые он приводил, как свидетельства зрелости капитализма для революции, не привели к гибели капитализма. Капитализм, пережив кризисы своих форм XIX – начала XX века, нашел новые резервы для выживания, модифицировался. Во-вторых, стратегия и тактика революционной борьбы, разработанная Марксом, не привела к социалистической революции и нуждается в серьезной корректировке. В-третьих, социалистическая революция в России была закономерна, но не неизбежна. В-четвертых, советский социализм, построенный сверху, директивно, был извращенным, но даже в таком виде показал свой гуманистический потенциал, причем по мере его развития, он постепенно гуманизировался, избавлялся от извращений. Он погиб, хотя и закономерно, но вовсе не необходимо, и не бесполезно, дав коммунистической теории множество ценных уроков на будущее, и серьезно изменив лицо современного мира. К тому же, он строился в России на недостаточной экономической базе. В-пятых, коммунизм потерпел временное поражение, но в этом поражении залог возможности будущей победы, которая однако, не гарантирована без революционной борьбы и успешного коммунистического строительства общества.

Апология марксизма состоит в ответе на вопросы: Какие главные идеи марксизма были подтверждены историей, сохранили сегодня свое значение, и в каком развитии сегодня они нуждаются? В качестве ответов на эти вопросы, можно привести следующие соображения.

Марксова методология социального познания и сегодня является самой продуктивной и научной, и ее потенциал может и должен быть использован для познания современного общества в его закономерном развитии, правда для этого она должна быть освобождена от догматических и идеологических извращений и дополнена современными методами социального познания.

Общесоциологическая теория марксизма, опирающаяся на идею объективной закономерности в истории, понимаемой как объективная обусловленность сознательной исторической деятельности людей, как сложная статистическая закономерность, также подтверждена историей. История также подтверждает общее направление движения общества к коммунизму, хотя этот путь оказался вовсе не таким простым и коротким, как это казалось Марксу. Кроме того, для общесоциологической теории Маркса характерен европоцентризм, который следует преодолеть и рассмотреть специфику развития различных культур и взаимодействие различных культур и цивилизаций во всемирно-историческом процессе.

Коммунистическому идеалу нет альтернативы, но коммунистическая теория Маркса, безусловно, нуждается в развитии на основе обобщения опыта, удач и неудач советского социализма и социалистических модернизаций западного общества. Современное общество остро нуждается в новой гуманистической идеологии, которая может быть создана только на основе творческого развития коммунистической теории марксизма.

История подтвердила общий практически-гуманистический потенциал марксизма и показала, что современная социальная философия должна быть теоретическим обоснованием революционной практики, основанной на научном анализе современного общества и тенденций его развития. НЕ случайно в наше время фактически «В России сложилось интеллектуальное течение, которое делает акцент на понимании современной (в широком смысле слова, начиная с XX века) реальности как эпохи глобальных, качественных изменений в самих основах общественной жизни, создающих предпосылки для генезиса не только посткапиталистического, но и постиндустриального, постэкономического общества («царства свободы»); в этом смысле мы можем назвать наше течение «марксизмом постиндустриальной эпохи».»¹

Итак, современная прогрессивная социальная наука должна создать новую гуманистическую революционную теорию и она может это сделать только через действительно научное, конструктивное преодоление парадигмы социального познания марксизма, т. е. через действительно ее развитие в новых исторических условиях.

Контрольные вопросы

1. Какова структура философии марксизма. Основные трактовки?
2. В чем сущность материалистического понимания истории?
3. Философия истории марксизма
4. Экономическая теория Маркса
5. Основные положения теории научного коммунизма
6. Историческая судьба марксизма в России
7. Критика марксизма

¹ Бугалин А.В. Социальная философия XXI в.: ренессанс марксизма? // Вопросы философии. – 2011. - № 3. – С.47.

Глава 9. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX - ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВВ.

«Никакое изменение общественных отношений, никакое пересоздание общественных форм не может удовлетворить тех вечных требований и вопросов, которыми определяется собственно человеческая жизнь. Если мы предположим даже полное осуществление социалистической задачи, когда все люди одинаково будут пользоваться благами и удобствами цивилизованной жизни, с тем большею силой и неотступностью встанут перед нами эти вечные вопросы о внутреннем содержании жизни, о высшей цели человеческой деятельности.»

В. СОЛОВЬЕВ

§ 1. Возникновение и развитие русской философии.

Русская Философия - одна из важнейших составных частей как отечественной, так и мировой культуры. В ней воплотились творческие поиски русского народа, проявились своеобразные черты национального характера и мышления. Кроме того, нельзя понять современную философию экзистенциализма, позитивизма, пост- и неомарксизма, не изучив результатов единственного в своем роде опыта философствования русских мыслителей. Н. Бердяев, Вл. Соловьев, Н. Фёдоров, Ф. Достоевский, Л. Толстой, М. Бакунин, П. Сорокин, К. Кавелин, Б. Чичерин, Г. Шпет, С. Булгаков и многие другие являют собой самостоятельное, обладающее неповторимым национальным своеобразием, действительно оригинальное философское направление, достойно представляющее Россию в европейской философской традиции.

Существуют различные подходы в обозначении временных границ русского философского творчества. Одни авторы относят начало к XI веку, имея в виду «Слово о Законе и Благодати» Киевского митрополита Илариона, который предложил своеобразную религиозно-социологическую концепцию, согласно которой история человечества движется через смену форм религии. Другие авторы считают точкой отсчета для собственно русской философии XVI век. К первым оригинальным трудам по философии они относят «Предание» Преподобного Нила Сорского, излагающего учение о собирании ума в сердце, которое является первым опытом русской философской антропологии.

На наш взгляд, русская философская мысль заявила о своей вполне совершенной самостоятельности лишь к концу 40-х годов XIX века в лице П. Чаадаева. Дело в том, что с принятием христианства на Руси в мировоззренческом отношении монопольное положение заняла византийская христианская теология. Освоение античного наследия совершалось опосредованно, преломлялось через призму этого вероучения. Религиозная борьба между восточной и западной Церквями, между Православием и католичеством, продолжавшаяся на протяжении нескольких

столетий, также свела к минимуму философские контакты с Западной Европой. Даже богословская схоластика пришла в русские учебные заведения только в XVII веке, когда на Западе существовали уже полнокровные философские системы.

Вышеуказанные обстоятельства неизбежно сказались на характере развития русской философии как в начальный её период, так и в последующие, во всяком случае на протяжении всего XVIII века, когда русская мысль через усвоение западноевропейской традиции вынуждена была в кратчайшие сроки наверстывать «упущенное». Свой вклад в своеобразие направленности и стиля философствования внесли как затяжной характер крепостничества в России, так и самодержавие, которые вызвали к жизни особые формы идеологии, в других странах либо совершенно отсутствовавшие, либо не получившие там значительного развития. Речь идет об идеологии дворянских радикалов-революционеров, о радикальном крестьянском демократизме, включая народничество, славянофильство-почвенничество, западничество и толстовство. Те же обстоятельства привели к значительной роли в истории русской философии Православного христианства, к выработке национальной религиозно-философской традиции. Специфика социального развития России породила и особый слой людей, более нигде не встречавшийся, а именно интеллигенцию.

Процессы секуляризации, то есть освобождения от религиозного контроля общественной жизни, начатые Петром I, привели к тому, что русская философская мысль стала развиваться в тесной связи с философией западноевропейских народов. Первоначально эта связь была более или менее односторонней, так как естественно предполагала овладение научными и философскими результатами, достигнутыми к тому времени в странах Европы. Не случайно поэтому русская философская мысль развивалась под преимущественным влиянием французского материализма XVIII века, классической немецкой философии и немецких философов-романтиков первой половины XIX века, прежде всего Ф. Шеллинга. Во всех указанных случаях влияние европейской философии, разумеется, не сводилось к простому заимствованию, которого вообще, как известно, в природе не существует.

При выяснении взаимоотношений между национальными философиями, равно как и между отдельными школами в рамках одной национальной философии, всякий раз надо иметь в виду, какие идеи заимствуются, какой вид и какую направленность они приобретают, а также каков результат перенесения их на новую почву. Заимствованные идеи и теории переплавляются в соответствии с потребностями материальной и духовной жизни того или иного народа, вполне органически вписываются в его духовное бытие. В них всегда обнаруживается тот новый элемент или оригинальный поворот мысли, который возникает вследствие адаптации исходного материала.

Русские философы использовали мыслительный материал, возникший на более развитой социокультурной основе, включили его, при

этом соответствующим образом переработав, в структуры национального происхождения. Главными моментами в этом процессе стали:

- теории естественного права и договорного происхождения государства, принятые в России задолго до постановки задач антифеодальных преобразований и истолкованные в широком диапазоне программ нескольких политических направлений (консервативных, просветительских, радикальных);

- теории утопического социализма, возникшие в начале XIX века как альтернатива развивающемуся капитализму и взятые на вооружение либеральным и радикальным дворянскими движениями, народниками, революционными демократами конца XIX - начала XX века, непримиримо относившимися к идее последовательного развития России;

- антропологический материализм, который в России превратился в главную теоретическую систему почти всех направлений революционного движения;

- идеалистическая диалектика, подвергнутая материалистической обработке и понятая как метод революционного отрицания, что было, кстати говоря, осуществлено параллельно с разработкой К. Марксом аналогичных проблем;

- мистические религиозно-философские системы, прежде всего Ж. де Местра и Я. Беме, перенесенные на почву Русского Православия.

Следовательно, проникновение в Россию передовых философских идей Европы, их творческая переработка на национальной почве, своеобразии которой основывалось на неповторимости русской истории и оригинальном восприятии и интерпретации христианского вероучения, вызванном противостоянием Русского Православия всем остальным христианским Церквам, и породило тот феномен, который мы сегодня называем русской философией.

Стремление к преодолению отсталости, борьба за уничтожение крепостничества, а затем и самодержавия, растянувшаяся на многие годы, обусловили тесную связь философско-социальных теорий с практикой революционного движения. Поэтому в русской философии почти полностью отсутствует так называемое системотворчество и отвлеченное философствование. Все философы были включены в сферу практически-политических вопросов, волновавших современников. Конечно, наклонности к умозрительным спекуляциям имели место, но далеко не в том виде и не в той мере, как это было, например, в Германии. Поэтому отношение к философии со стороны правительства было весьма настороженным. Так, министр просвещения князь П. Ширинский-Шихматов однажды заявил: «Польза от философии не доказана, а вред возможен». Философия в России подвергалась систематическим гонениям, а в середине XIX века было запрещено её преподавание во всех высших учебных заведениях страны. Поэтому философия искала выход - в публицистике, литературной критике, в искусстве, тесно переплетаясь с другими формами общественного сознания, особенно с литературой. Как

заметил в свое время А. Герцен, у народа, «лишенного общественной свободы, литература - единственная трибуна, с высоты которой он заставляет услышать крик своего возмущения и своей совести» .

Русская философская литература насыщена полемикой, острой критикой существующих порядков, сопровождающейся выдвижением разнообразных позитивных социальных программ. Но в то же время она самокритична, поскольку вынуждена была оперативно реагировать на «все изменения в социальной и политической жизни страны, а значит исключался застой мышления. Но при этом сохранялся догматизм по отношению к своему «символу веры», то есть к избранному направлению общественной мысли.

Философия, отрешенная от жизни и замкнутая в умозрительных конструкциях, в России не могла рассчитывать на успех. Поэтому именно в России, раньше чем где бы то ни было, философия оказалась сознательно подчинена решению насущных задач, стоящих перед обществом.

Для понимания философского процесса в России в содержательном плане большое значение имеет прослеживание концепций и проблем, последовательно проходящих через несколько исторических периодов. Их можно назвать «сквозными». Они порождали многообразные комбинации мировоззрения, использовались одновременно всеми борющимися партиями, течениями, направлениями, разумеется, в несовпадающих интерпретациях и выводах. Такого рода теоретические конструкты демонстрируют нам как высокий динамизм, так и внутреннюю связанность русской философии - единого и в тоже время противоречивого двустороннего процесса национального мышления. Сейчас, по-видимому, невозможно проследить все сквозные концепции и проблемы, но некоторые из них, достаточно актуальные и сегодня, имеет смысл кратко осветить. Это проблема соотношения России и Запада, а также социальная проблематика и другие.

§ 2. Философия истории. Восток-Запад-Россия.

Русская самобытная философская мысль начинается с философии истории, с вопроса: что есть Россия и каково её предназначение в истории человечества. Русским людям давно уже было свойственно чувство, именно чувство, а не сознание, что Россия имеет особенную судьбу, что русский народ - народ особенный. Подобное чувство или сознание называют мессианским. Может ли Россия пойти своим особым путем, не повторяя всех этапов европейской истории? Весь XIX и даже XX век, включая наше время, идут споры о том, каковы пути развития России, будут ли они простым воспроизведением путей Западной Европы. Русская историософская мысль работала в атмосфере глубокого пессимизма в отношении к прошлому и особенно к настоящему России и оптимистической веры и надежды в отношении к её будущему.

Первый русский философ истории П. Чаадаев продемонстрировал разочарование в историческом прошлом России. Но следующий за ним А.

Герцен ощутил уже разочарование и в Западе. Это основные исходные факты для данной русской философской темы XIX века. 30-е годы были годами социальных утопий. И для этого десятилетия характерна некоторая экзальтированность. Так, восстание П. Чаадаева против русской истории выразилось в частности, в словах: «Я не научился любить свою родину, с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами». Мысль о русской истории, о прошлом России выражена с глубокой болью. Это крик отчаяния человека, любящего свою страну. Он думал, что силы русского народа не были актуализированы в его истории, они остались как бы в потенциальном состоянии. Но это обстоятельство могло стать залогом его великого будущего. Он высказывает некоторые основные для всей русской философии XIX века мысли, а именно, что отсталость России дает ей возможность выбора своего будущего. «Прошлое уже нам не подвластно, но будущее зависит от нас». П. Чаадаев проникается мистической верой в особую миссию России, которая, по его мнению, ещё может занять ведущее место в духовной жизни Европы.

П.Я. Чаадаев сформулировал ключевую проблему российского национального, культурно-исторического сознания: проблему места России в системе цивилизаций Запада и Востока. Кто мы, откуда и куда мы идем? Другими словами, проблему места России во всемирной истории, а также проблему смысла и целей ее исторического бытия. В решении этой проблемы в русской философии истории наметилось три линии: 1. линия славянофилов, 2. линия западников, 3. линия революционного преобразования России.

Сам Чаадаев прошел идейную эволюцию от западничества к славянофильству. Следует различать позицию самого Чаадаева по этим вопросам в его первых работах - «Философических письмах» и в поздней работе «Апология сумасшедшего». Говоря о смысле исторического существования России, Чаадаев в «Философических письмах» констатирует пустоту исторического бытия России, бесцельность и бессмысленность ее исторической жизни. Все это проявляется в том, что: 1. мы живем лишь настоящим моментом, не имея ни преемственности со своим прошлым, ни определенных целей в будущем, 2. мы не восприняли преемственные идеи человеческого рода, 3. мы не произвели ничего национального, самобытного, ни в области духовной жизни, ни в области социальной жизни.

Осмысливая эту пустоту и бессмысленность исторического существования России, Чаадаев констатирует, что Провидение, очевидно, либо забыло дать России определенный исторический смысл или цель, либо этим смыслом является некий не вполне понятный и весьма неприятный нам самим, урок остальному человечеству. Говоря о России, Чаадаев утверждал, что мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок. «Наставление, которое мы призваны преподать, конечно, не будет потеряно; но кто может сказать, когда мы обретем себя среди человечества и сколько бед суждено нам испытать, прежде чем исполнится

наше предназначение?»¹ - с горечью восклицает Чаадаев. Корень исторической аномалии России Чаадаев видит в византийском православии. А отсюда он предлагает выход для России – заменить православие католичеством и на этой основе «повторить у себя все воспитание человеческого рода.» Под этим воспитанием он имеет в виду прежде всего перенятие у Запада его ключевых идей – долга, справедливости, права, порядка.

В «Апологии сумасшедшего» Чаадаев в принципе не отказывается от первоначальных оценок духовной пустоты исторического прошлого России, но в ней он теперь видит не причину выпадения России из всемирной истории и ее отсталости, а некое особое преимущество. Именно в силу отсутствия внутреннего духовного развития в прошлой истории, Россия оказывается свободной от ограниченности, присущей духовному и историческому развитию Запада. Россия может воспринять высшие достижения исторического прогресса Запада, но без его издержек и без повторения его трудного исторического опыта. Все это позволяет Чаадаеву по-новому осмыслить провиденциальную миссию России. В «Апологии сумасшедшего» Чаадаев пришел к глубокому убеждению, что Россия призвана решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество. Как видим, Чаадаев прошел эволюцию от идеи исторически бесплодного и бессмысленного бытия России в истории, до идеи высшей миссии России во всемирной истории – разрешить важнейшие вопросы человечества. Следует отметить, что и в ранний и в поздний период Чаадаев никогда не идеализировал Запада. В заключительной части «Апологии сумасшедшего» Чаадаева мы находим удивительно прозорливую идею о том, что «географический факт» - расположение России между Востоком и Западом, гигантские территории России - должен быть ключом к постижению места России во всемирной истории.

В развитии темы «Россия и Европа» важную роль сыграл спор славянофилов и западников. Это был спор о вариантах будущего России. Русская философия истории должна была прежде всего решить вопрос о смысле и значении реформ Петра I, которые разделили русскую историю как бы на две части. Именно по этому вопросу произошло столкновение. Западники целиком приняли реформу Петра I и будущее России видели в том, чтобы она пошла западным путем. Славянофилы верили в особый тип культуры, возникающий на духовной почве Православия. Реформы Петра I и европеизация страны в петровский период были, с их точки зрения, изменой России.

Собственно историческую науку в России разрабатывали западники (Грановский Т., Боткин В., Каверин К. и другие), а не славянофилы. Западники делали другого рода ошибку. Они смешивали свой идеал лучшего

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1997, с.139

для России строя жизни с современной им Западной Европой, которая отнюдь не походила на идеальное общество.

Отталкиваясь от Чаадаева, линия славянофилов, представленная А.С. Хомяковым, И.В. и П.В. Киреевскими, К.С. Аксаковым и другими, развивала проблему культурной идентичности России в следующем ключе. Прежде всего, славянофилами было акцентировано внимание на основных особенностях российского национального характера, российской истории и российского общества. Специальной проработки критериев культурно-исторических различий России и Европы у славянофилов, как, впрочем, и у западников не было.

Славянофилам нужно было определить отношение России к Европе. Следует ли России перенимать различные формы социальной и культурной организации европейской цивилизации? Вот что стало для них ключевым вопросом. Естественно, что они выступали за сохранение и развитие самобытных национальных начал, не отрицая, однако, возможность заимствования достижений европейской культуры, которые совместимы с особенностями России. Характерной особенностью славянофильской позиции в решении проблемы культурной идентичности России была идея особой исторической миссии России во всемирной истории, выступавшая формой решения проблемы места России во всемирной истории. Позднее эта миссия была названа В. Соловьевым «русской идеей». Что касается содержания этой миссии, то славянофилы видели ее в создании в России цельного общества, как реализации идеалов христианства.

У классических славянофилов (К. Аксаков, И. Киреевский, Ю. Самарин, А. Хомяков и другие) не было полного отрицания достижений Запада, и они никогда не говорили о его «загнивании». Им свойственен скорее универсализм, признание права на существование всех типов цивилизации. Но они построили учение о своеобразии истории России и её будущего, в то же время пытаясь раскрыть и первоосновы западной истории. Однако построение русской истории славянофилами, главным образом К. Аксаковым, оказалась совершенно фантастично и не выдерживает критики. Славянофилы смешали свой идеал России, свою идеальную утопию совершенного строя и историческое прошлое России.

Западники (Н.В. Станкевич, В.Г. Белинский, К.Д. Кавелин, Т.Н. Грановский, А.И. Герцен и другие) при констатации специфических особенностей российской цивилизации во многом соглашались со славянофилами. Формально они констатировали те же особенности, что и славянофилы. Однако, давали им иную интерпретацию и оценку, а также выделяли некоторые явно негативные черты российской цивилизации, не совсем правомерно абсолютизируя их. В-основном, западники критиковали именно те особенности российского общества, которые идеализировали славянофилы: самодержавную монархию, отсутствие развитого личного начала, общину. Они оценивали эти особенности России как проявления и причины исторического отставания России от Запада. Лишь в критике крепостничества западники и славянофилы были едины. Принципиально

противоположную позицию западники занимали по вопросу об отношении России к Европе. При всех индивидуальных различиях линия западничества была единой: Россия должна стать европейской державой, интегрироваться в европейскую цивилизацию, перенять основные формы социальной и культурной организации европейской цивилизации. Тем самым Россия сможет преодолеть общую цивилизационную отсталость России. Естественно, что при такой позиции в вопросе о месте России в мировой истории, западники отрицали всякую специфичность и всякую особую историческую или общечеловеческую миссию России. Историческую задачу России они видели в том, чтобы интегрироваться в европейскую цивилизацию.

В русском западничестве очень скоро образовалось два течения: более умеренное и либеральное (Станкевич Н., Грановский Т. и др.), интересовавшееся главным образом вопросами философии и искусства, воспринявшее влияние немецкого идеализма и романтизма, и более революционное и социально настроенное (Белинский В., Чернышевский Н. и др.), оказавшееся под влиянием французских социалистических учений. Но для русской философии истории огромное значение имеет прежде всего А. Герцен. Этот русский западник пережил глубокое разочарование в Западной Европе. В лице А. Герцена западничество соприкасается со славянофильством. Идея, высказанная еще П. Чаадаевым, что русский народ наиболее свободен от тяжести всемирной истории и может создать новый мир в будущем, развивается в дальнейшем А. Герценом и народническим социализмом.

А. Герцен, кроме того, не разделял оптимистического учения о прогрессе, которое стало религией XIX века. Он не верил в детерминированный прогресс человечества, в неотвратимое восходящее движение обществ к лучшему, совершенному, счастливому состоянию, но допускал возможность движения назад и упадка. По его мнению, прошлое русского народа темно, его настоящее ужасно, остается лишь вера в будущее. В то же время А. Герцен, разочаровавшийся в европейской революции 1848 года, писал, что началось разложение Европы, что нет гарантий будущего для русского народа, как и для всех народов, потому что нет закона прогресса. Он отказывается подчинять человеческую личность истории, её якобы великим задачам, не соглашается жертвовать современными поколениями ради счастья поколений грядущих.

Итак, если суммировать суть идейного противоборства двух парадигм российского национального самосознания первой половины XIX века, то следует констатировать, что славянофилы отстаивали необходимость сохранения в ходе модернизации специфических особенностей российской цивилизации, в которых они видели преимущество России перед Западом, а также приписывали России некую особую миссию во всемирной истории, некую высшую общечеловеческую задачу. Западники же исходили из признания европейской цивилизации за образец и за необходимость реформирования и модернизации России по европейскому образцу, что

позволило бы России стать полноправным членом европейского цивилизационного сообщества. При этом и те, и другие мыслили в единой парадигме всеобщей истории, согласно которой признается существование единой всемирной истории, в которой участвуют все народы. Причем, славянофилы склонялись к глобально-стадиальному варианту этой парадигмы, которая отводила каждому народу свою особую миссию в истории, а западники к линейно-стадиальной парадигме, которая признавала единую общую линию исторического прогресса, по которой должны пройти так или иначе все народы.

И славянофилы, и западники представляют собой два альтернативных способа позиционирования по отношению к реальным культурно-историческим различиям России и Европы. Славянофилы позитивно оценивают специфические особенности России и критически оценивают основные черты Запада. Западники же, напротив, критически оценивают национальные особенности России и позитивно оценивают Западную культуру. Хотя, следует отметить, что оба лагеря избегают односторонней идеализации России или Европы. Если славянофилы, идеализируя Россию, признают у нее и ряд недостатков, то Западники, считая Европу образцом, также отмечают определенные противоречия и недостатки европейской культуры. Оба лагеря критически относились к существующему самодержавному режиму и выступали за демократизацию общества и отмену крепостного права, хотя и держались разных социальных идеалов.

Одним из ключевых пунктов расхождения славянофилов и западников была проблема соотношения национального и общечеловеческого. Славянофилы склонялись к акцентированию национального, а западники делали упор на общечеловеческое, отождествляемое ими с европейской культурой. Славянофилы и западники дают нам альтернативные способы позиционирования России во всемирно-историческом процессе. Славянофилы считают, что в плане цивилизационного, культурного развития Европа исчерпала себя и должна передать эстафету России. Западники же исходят из тезиса о цивилизационном отставании России и необходимости догнать Запад и интегрироваться в его культуру.

В оценке реформ Петра I ошибочны были и славянофильская, и западническая точки зрения. Славянофилы не поняли неизбежности этих реформ для самой миссии России в мире, не хотели признать, что лишь в петровскую эпоху стали возможны в России самостоятельная философская мысль и великая русская литература. Западники же не поняли своеобразия России, не захотели признать болезненности реформ Петра I для русского народа.

Однако, следует учесть, что наряду со славянофилами и западниками существовал также лагерь революционеров-демократов, имевший свою особую позицию по проблеме культурной идентичности России. Самой крупной фигурой в этом лагере безусловно является Н.Г. Чернышевский, предложивший идею социалистического преобразования России на основе свержения самодержавия и развития народного самоуправления и общины.

Эта линия представляет собой некий синтез славянофильства и западничества. Подобно славянофилам революционеры-демократы отрицательно относились к европейской цивилизации и критиковали ее пороки. Но в отличие от славянофилов они не идеализировали национальные особенности России и выступали за сохранение и развитие только тех особенностей, которые способствовали бы реализации социалистического проекта. С западниками революционеров-демократов сближало негативное отношение к пережиткам феодализма в России, а также признание необходимости модернизации России, ее коренного преобразования, но не по образцу загнившей капиталистической Европы, а по социалистической модели, не отвергая при этом культурных и технических достижений европейской цивилизации.

Со второй половины XIX века противостояние двух линий российского национального самосознания: 1. линии национальной самобытности и 2. линии европейской или общечеловеческой интеграции приняло новые формы. В этих новых формах причудливо и весьма сложно переплелись и модифицировались первоначальные славянофильство и западничество. На эти новые формы оказала существенное влияние также социалистическая мысль. Если говорить о линиях российского национального самосознания второй половины XIX века, то здесь в качестве основных направлений можно выделить следующие лагеря: 1. почвенничество, 2. народничество, 3. либерализм, 4. русский марксизм

Почвенничество стало новой формой славянофильской линии. **Почвенники** (Ф.М. Достоевский, Н.Н. Страхов, А. Григорьев) стремились найти такую национальную идею, которая позволила бы объединить западников, славянофилов и официальную идеологию. Однако, в реальности приоритет в построениях почвенников принадлежал славянофильской идеологии. Их главная идея - объединения просвещенного общества с народом на началах общины и земства была абсолютно утопичной.

Русский либерализм (Кавелин К.Д., Чичерин Б.Н., Соловьев С.М. и другие) стал новой формой западнической линии. Он непосредственно вырос из западничества. Он акцентировал свое внимание на утверждении идей единства мировой истории, проповедовал развитие личностного начала и утверждение в России демократического, правового государства. В вопросе о путях реализации демократической программы либералы уповали на реформы сверху, категорически отрицая всякие революционные действия.

Новыми формами революционной идеологии, синтезировавшей по-новому идеи западного марксизма, социализма и российского противостояния парадигм национальной самобытности и интеграции в европейскую культуру, стали во второй половине XIX века народничество и русский марксизм. **Народничество** (Лавров П.Л., Ткачев П.Н., Михайловский Н.К.), с одной стороны придерживалось западнической концепции исторического прогресса, главным критерием которого считало развитие личности. С другой стороны, народники признавали историческое

своеобразие России, основу которого видели в сельской общине и в земском, общественном самоуправлении. Причем в этом своеобразии они видели некое историческое преимущество России и залог ее особого исторического пути к конечной реализации всестороннего развития личности. Народники считали, что именно в общине, в коллективе наилучшим образом реализуется развитие личности. Антитеза демократического начала и общинного начала в народничестве получила утопическое разрешение. И на этой основе народничество осуществило своеобразный синтез линий западничества и славянофильства. В народничестве парадоксально сочетались, с одной стороны, либеральные идеалы демократии, прав и свобод личности, с другой стороны, идеалы аграрного социализма. **Русский марксизм** XIX века в лице Г.В. Плеханова представляет революционную форму западничества. Плеханов негативно относился к тем особенностям российского общества, которые идеализировали славянофилы и на которые возлагали надежды народники – русскую общину и аграрный социализм. Плеханов исходил из марксистской концепции единого исторического процесса, согласно которой Россия была страной отставшей от Европы в цивилизационном развитии, сохранившей многочисленные пережитки феодализма и даже родового строя (сельскую общину). По мнению Плеханова, перед Россией стоит историческая задача развития капитализма, преодоления всех пережитков феодализма. Лишь после этого можно будет говорить о социалистическом преобразовании России.

В-целом, рассмотренные нами идейные лагеря российского национального самосознания можно разделить на две основные линии: 1. линия традиционализма (выступающая за сохранение и развитие российской национальной самобытности), 2. линия европейской или всемирной цивилизационной интеграции.

Совершенно особое место среди указанных лагерей занимают культурно-исторические концепции В. Соловьева и Н. Данилевского. Н.Данилевский в наиболее яркой форме выразил культурно-историческую позицию традиционалистов, разработав в систематической форме основы локально-цивилизационной парадигмы философии истории, как базис для отстаивания исторической самобытности Российской цивилизации и ее исторического пути. Он заложил основы геополитического обоснования позиции российского традиционализма и линии российской национальной самобытности. В отличие, от первых славянофилов, Н. Данилевский очистил линию российской национальной самобытности от идей о некой особой общечеловеческой всемирно-исторической миссии. Хотя сделал это не до конца и не вполне последовательно.

В. Соловьев стал основоположником принципиально новой парадигмы в российском национальном самосознании. Он стремился снять альтернативу западничества и славянофильства в универсальной парадигме всемирной истории, попытавшись дать позитивную альтернативу и европоцентристской парадигме западничества и славянофильской парадигме национальной самобытности, развивая учение о русской идее, как всемирно-исторической

миссии России по созданию идеального, цельного общества, в котором органически соединятся и Запад и Восток.

Проведенный обзор основных течений российской общественной мысли XIX века, занимавшихся проблемой культурной идентичности Российской цивилизации, пытавшихся выработать альтернативные формы российского цивилизационного самосознания, позволяет выделить три линии в решении этой проблемы или три направления в разработке российского цивилизационного самосознания.

Первое направление – традиционализм, представленный в основном славянофилами и почвенниками. Традиционалисты при определении культурной идентичности российской цивилизации использовали все четыре типа критериев цивилизационной индивидуальности – географические, этнографические, материальные и духовные. При этом акцент делался на форму религии, форму политической власти и форму организации социальной жизни. Соответственно при ответе на вопрос: в чем цивилизационная специфика России, выдвигалось три главных основания культурной идентичности: православие, самодержавие и сельская община. Эти же особенности российской цивилизации рассматривались традиционализмом как основа культурной идентичности и сплочения российского общества. Говоря об отношении России к другим цивилизациям традиционалисты выступали за мирное сосуществование и обмен научными, техническими и культурными достижениями, но при обязательной защите и сохранении цивилизационной самобытности России. Культурно-исторический идеал традиционалисты видели в сохранении и восстановлении традиционных основ российской цивилизации.

Второе направление – сторонники европейской интеграции России. Оно представлено западниками и либералами. Это направление в выборе критериев цивилизационной самобытности России и характеристике самой цивилизационной самобытности России практически не расходилось с традиционалистами. Однако, эти признаки самобытности российской цивилизации оценивались западниками негативно, как проявления цивилизационной отсталости России. Отсюда формулировалась программа интеграции России в Европейскую цивилизацию через преодоление отсталости, т.е. фактически через уничтожение этих самых индивидуальных особенностей российской цивилизации. Исторический идеал для России западники видели в европейской цивилизации.

Третье направление – революционное преобразование российской цивилизации, представленное революционерами-демократами, народниками и русским марксизмом. Это направление акцентировало свое внимание на социально-экономических и политических критериях цивилизационной самобытности России, практически оставляя в стороне форму религии и национальный характер. Социально-экономическую индивидуальность России революционеры, как и западники, и славянофилы видели в сельской общине. Причем одни из них (народники) видели в этой общине залог успешной революции и особого российского пути. Другие

(марксисты) видели в общине одну из главных причин социально-экономической отсталости России. Политическую индивидуальность России революционеры связывали с самодержавием, к которому относились резко негативно. Отсюда их цивилизационный идеал или программа революционного социалистического преобразования России, т.е. качественного изменения ее цивилизационной самобытности. Вопрос об отношении России к Европе для революционеров не имел первостепенного значения, поскольку они акцентировались на внутреннем преобразовании России. Поэтому, кроме критики капиталистического Запада и признания необходимости культурного заимствования у Запада достижений науки и техники, а также социальной организации, никакой определенной цивилизационной стратегии русские революционеры XIX века не выработали.

Рассмотренные нами три линии цивилизационного самосознания России XIX века представляли собой альтернативные идеологии, разработанные интеллигенцией больше для самой себя, чем для русского народа. Дело в том, что проблема культурной идентичности России в контексте привития российскому народу определенной идеологии национального самосознания ни традиционалистами, ни европейскими интеграторами всерьез не ставилась. Они, скорее, питали просветительские надежды, считая, что как только истина о российской цивилизации будет открыта, она автоматически овладеет умами просвещенного населения, а затем и всего народа России. Поэтому-то проекты цивилизационного самосознания как традиционалистов, так и европейских интеграторов провисали в воздухе, не проникали в народные массы и не имели реальной народной поддержки.

Революционеры, напротив, всерьез думали о способах внедрения своей идеологии, т.е. проекта русского цивилизационного самосознания, в массовое сознание. Они искали различные пути и способы и достигали определенного успеха потому, что их проект цивилизационного самосознания России был больше связан с конкретными социально-экономическими интересами народа, потому, что они апеллировали в своей пропаганде именно к этим интересам, а не к проблематическому национальному характеру или православной вере, как основе русской цивилизационной интеграции, как традиционалисты. Они искали внутри самой России социально-экономические предпосылки и реальные социальные силы для реализации социалистических преобразований, в отличие от абстрактных апелляций к подражанию Европе, с которыми выступали сторонники европейской интеграции. Однако, и революционеры, очарованные социалистическим идеалом, в этом очаровании впадали в крайность игнорирования цивилизационной самобытности России, и приносили цивилизационные глубинные интересы и самобытность России в жертву в принципе довольно абстрактному для них в то время социалистическому идеалу. Несмотря на большую практическую направленность революционеров в вопросах внедрения своей идеологии в сознание

российского народа, они, впрочем, также не имели особенного успеха.

Дело в том, что в-целом, для России XIX века был характерен вполне явный разрыв между сознанием и идеологией интеллигенции и сознанием народа, большая часть которого вообще была необразованной. Отсюда явный **разрыв** между цивилизационным самосознанием, как идеологией, разработанной в трех вариантах российской интеллигенцией в основном для самой себя, и реальной культурной идентичностью или цивилизационной самоидентификацией простого народа, осуществляемой на уровне общественной психологии, т.е. обыденных представлений и чувств. Простой народ, мало осведомленный об идейных спорах традиционалистов, революционеров и европеизаторов России осуществлял культурную идентификацию на базе традиционных ценностей: православия, самодержавия и сельской общины. Он признавал себя как крестьянин, православный христианин и гражданин российской империи во главе с Царем-батюшкой.

Борьба двух основных линий западников и славянофилов продолжилась и в XX веке. Идет она и в наше время. В 1917 году Октябрьская революция и последующая социалистическая эпоха дали практическое решение спору славянофилов и западников. Россия в XX веке попыталась построить современное социалистическое общество, опираясь на национальную российскую почву, как форму цивилизации, не подражающей ни Западу, ни Востоку, а превосходящую их в прогрессивном социальном развитии. Цивилизационная специфика советского социалистического общества еще не осмыслена в достаточно полной и глубокой мере. Во всяком случае, очевидно, что это была цивилизация, сочетавшая крайне положительные и привлекательные черты: общественная собственность на средства производства, социальное равенство и справедливость, гуманистические социальные отношения, дружба народов, плановая экономика, быстрое развитие науки и техники, общедоступное образование, бесплатное здравоохранение и социальное обеспечение и многое другое, с целым рядом негативных особенностей: фактической диктатурой партийно-бюрократического класса, присвоившего себе монополию на власть и обеспечившего себе незаконные привилегии, антидемократической по сути системой власти, идеологической монополией партии, теневой экономикой.

Противники социалистического проекта России выработали альтернативную концепцию цивилизационного развития России – «теорию евразийства». Это идейно-политическое и философское течение в русской эмиграции 1920-30-х гг., во всем противопоставляло исторические судьбы, задачи и интересы России и Запада и трактовало Россию как «Евразию», особый срединный материк между Азией и Европой и особый тип культуры, который соединяя в себе черты Запада и Востока, образует качественно новый тип цивилизации. Цивилизационный идеал евразийцев предполагал синтез элементов Востока и Запада, установление сильного государства, близко стоящего к народу и управляемого профессиональным правящим слоем, установление единой государственной идеологии, в основе которой

лежит евразийская идея, объединение всех религий на основе православия, сочетание государственной и частной собственности в экономической жизни.

Альтернативный проект евразийства остался на бумаге, тогда как социалистический проект с российской спецификой был реализован на практике. Однако, российские реформы конца XX века вновь актуализировали старый спор славянофилов и западников. Современные российские славянофилы – это представители коммунистической оппозиции, выступающие против капиталистической модернизации страны по западным образцам и интеграции России с Западом. Крайним вариантом современного славянофильства является русский национализм. Современные западники – капиталистические модернизаторы России, представители либеральной, буржуазной ориентации. В целом реформы в современной России осуществляются в русле западных ориентаций. Эти реформы оказали весьма противоречивое воздействие на Российскую цивилизацию и привели ее к глобальному кризису. Поэтому спор славянофилов и западников далеко не закончен. В этом споре решается судьба российской цивилизации.

Размышления русских философов над проблемами философии истории привели в конце концов к сознанию, что путь России – особый. Россия есть «Великий Восток-Запад»; она представляет собой целый огромный мир; в русском народе заключены великие силы и это есть народ будущего; именно он разрешит великие вопросы, которые Запад уже не в состоянии разрешить, и которые в Европе даже не ставятся во всей их глубине. Однако это сознание мессианского предназначения России всё время сопровождалось пессимистическим чувством тьмы русского общественного бытия, иногда сознанием, что Россия летит в бездну.

§ 3. Социальная тема русской философии.

В русской философской мысли XIX века социальная тема всегда занимала преобладающее место. Можно даже сказать, что русская общественная мысль прошлого столетия в значительной своей части была окрашена социалистически, если, конечно, не брать социализм в его доктринальном смысле. Почти все считали, что именно русский народ призван осуществить социальную правду, братство людей. Все надеялись, что Россия избежит неправды и зла капитализма, что она сможет перейти к лучшему социальному строю, минуя капиталистический период экономического развития. И все полагали, что отсталость России есть её преимущество.

Обычно выделяют три периода в истории русской социалистической мысли: социализм утопический, влияние идей А. Сен-Симона и Ш. Фурье; социализм народнический, более близкий идеям П. Прудона;

социализм «научный», или марксистский. Первоначально в русском социализме было решительное преобладание идей над политическими действиями. Лишь в 70-е годы, с началом террора, проводимого партией «Народная воля», революционное движение становится политическим.

Русские социалисты более всего не хотели западного пути развития для России. Это стремление избежать негативных последствий капиталистического развития породило народничество. Народничество есть своеобразное русское явление, как своеобразным русским явлением были русский нигилизм и русский анархизм. Оно имело многообразные проявления. Было народничество консервативное и революционное, материалистическое и религиозное. Народниками были славянофилы и А. Герцен, Ф. Достоевский и революционеры 70-х и более поздних годов. И всегда в основе их взглядов лежала вера в народ как хранителя правды, единственного носителя истины. Народ отличали от нации и даже противопоставляли эти два понятия. Для религиозного народничества народ был неким мистическим организмом, более уходящим в глубь земли и вглубь духа, чем нация, которая представлялась рационализированным историческим образованием, связанным с государством. Иными словами, народ есть конкретная общность живых людей, нация же - отвлеченная идея. У Ф. Достоевского и Л. Толстого народом были по преимуществу крестьяне. В народничестве народ отождествлялся с социальной категорией трудового класса общества, а его интересы - с интересами труда. Народность и демократичность (в социальном смысле) постоянно смешивались.

Как уже было сказано, социализм у разных мыслителей проявлялся по-разному. Социализм В. Белинского был страстным, призывным, но в нем звучали зловещие нотки:

«Люди так глупы, что их насильно нужно вести к счастью». Гораздо более характерным для народничества был социализм А. Герцена. Он верил, что русский мужик спасет мир от торжествующего мещанства, которое он видел и в западном социализме, и у рабочих Европы, резко критиковал парламентскую демократию, что типично для народников. Поразительно, что всегда скептически и критически настроенный А. Герцен искал спасения в сельской общине, в экономической отсталости России видел её великое преимущество в решении социального вопроса.

Социализм Н. Чернышевского был близок народническому социализму А. Герцена. Он также хотел опереться на сельскую общину и на рабочую артель, также хотел избежать капиталистического развития для России. При этом Н. Чернышевский был за индустриальное развитие страны и в этом смысле не был народником. Но он верил, что это промышленное развитие может быть осуществлено не капиталистическим, а каким-то иным путем. Народническим у него был и примат распределения над производством.

В 70-е годы в период расцвета народнического движения и народнических иллюзий Н. Михайловский, властитель дум левой интеллигенции того времени, отказывается от свободы во имя социальной справедливости, во имя интересов народа. Он требует социальных, а не политических реформ. Вся его социально-философская мысль направлена против натурализма в социологии, против теории естественного развития общества и применения дарвинизма к исследованию социального процесса. Он считал, что когда побеждает общество как социальный организм, то

индивид превращается в его орган, в его функцию. Нужно же стремиться к такому социальному устройству, при котором индивид будет не органом и функцией, а высшей целью и смыслом развития общества.

Сторонник индивидуалистического социализма П. Лавров проповедовал обязанность личности заниматься своим развитием. Он противник либеральной борьбы за конституцию, в грядущих преобразованиях стремился опереться на общину и артель.

Великие русские писатели и мыслители Ф. Достоевский и Л. Толстой, столь противоположные по своему типу, были представителями религиозного народничества. Оба верили в правду трудового народа. Оба по основам своего мирозерцания враждебны революционной интеллигенции, а Ф. Достоевский был даже к ней несправедлив: его обличения революционеров напоминали более всего памфлет.

Л. Толстой с небывалым радикализмом восстал против неправды и лжи истории, цивилизации, основ государства и общества. Он обличал историческое христианство и Церковь в приспособлении заветов Христа к законам этого мира. Он требовал возвращения от цивилизации к природе, которая для него была божественна. Наиболее радикально он отрицал частную собственность и видел в ней источник всех зол.

Ф. Достоевский разработал свою утопию, утопию теократическую, в которой Церковь поглощает целиком государство и осуществляет царство свободы и любви. Его можно было бы назвать православным социалистом. Он противник буржуазного мира, капиталистического строя, верит, что в русском народе сосредоточена правда. Интересно, что Ф. Достоевский сделался врагом революции и революционеров из любви к свободе. Он сумел увидеть в духе революционного социализма отрицание свободы и личности. С его точки зрения, в революции свобода неизбежно перерождается в рабство.

Вл. Соловьева всю жизнь беспокоил вопрос о возможности осуществления христианского общества. В его первичную интуицию духовного всеединства мира входит и идея осуществления социальной правды, создания совершенного общества. У него также есть своя утопия, которую он называет свободной теократией.

В 80-е годы начинает развиваться русский марксизм. Тем самым открывается новая эра в русских социалистических учениях. Но его появление в то же время представляется и серьезным кризисом сознания русской интеллигенции. Тип марксиста будет более жестким и менее эмоциональным, чем тип народника-интеллигента. Но, как это ни парадоксально, на почве марксизма в России в начале XX века в среде левой интеллигенции возникает и бурно развивается русский религиозный идеализм (Бердяев Н., Булгаков С. и др.), который внес наиболее значительный вклад в окончательное оформление русской философской традиции.

§ 4. Русский космизм и метафизика любви.

Русская философская мысль первой обратила внимание на проблему взаимоотношений человека и природы, гибельности избранного человечеством пути к совершенной жизни за счет природы. Гибельность прежде всего для самого человечества через его духовное опустошение.

Еще в 60-е годы Ф. Достоевский призывал судить о человеке не по тому, что он есть, а по тому, кем он хотел бы стать. Славянофилы К. Аксаков, И. Киреевский, А. Хомяков упрямо твердили о том, что «душа у людей убывает», что грядет «пустодушие» человека. А. Герцен требовал объяснить ему, почему верить в Бога смешно, а верить в человечество не смешно, почему надеяться на Царство небесное глупо, а уповать на земное блаженство умно. Н. Бердяев уверял, что человек достиг предела своей некосмичности в автоматизме искусственного действия. Искусственное принадлежит к области сделанного, а естественное воспроизводит условия существования невозпроизводимых вещей. Космос естественен, а искусственное «машиноподобно», и этим своим подобием «отрывает цивилизацию от космоса», одного человека от другого. В. Розанов призывал к бунту против того, что унижает естество, а С. Трубецкой советовал, несмотря ни на что, держать внутри себя собор со всеми. Соборность в данном случае - это внутреннее содержание человека. Для того, чтобы появился один человек, требуется много людей, и это множество должно сохраняться в действиях единого.

«Земное, слишком земное человечество» - таков главный мотив любой формы космизма. Вместо того, чтобы держать собор со всем миром-космосом, общество поступает на «содержание» случайностям прогресса. Чтобы утратить смысл земной жизни, человеку требуется совсем немного. Нужно разложить определенную форму сознания, и тогда бытие, удерживаемое сознанием, распадается. Образ «распадающегося бытия» и попытка найти для него неземную форму доминируют в космизме и определяют его место в истории отечественной философии.

Однако это умонастроение не отвечало духу времени, когда наука и технология захватили разум людей, а идея прогресса воспринималась как абсолютная, когда начиналось «опустошение» человека и природы. Но если сила заменяет ум, а решение одной проблемы порождает две новые, тогда люди либо меняют логику своих действий, либо духовно истощаются и погибают. Рискую погибнуть, человеческая цивилизация бросается из одной технологической волны в другую. Но не в искусственном порядке вещей, а органическими связями целого держится мир, в котором живут люди. На фоне этих мыслей и альтернатив в середине XIX века возникает феномен русского космизма.

В русском космизме определилось три течения: естественнонаучное, религиозно-философское и поэтично-художественное. В естественнонаучной форме идеи космизма развивались П. Умовым, В. Вернадским, К. Циолковским, Н. Холодным, А. Чижевским. В трудах этих

ученых осознается потребность в разработке новой картины мира. Для того, чтобы изменить традиционную картину мира, постулирующую случайность человеческого существования в структуре космических процессов, необходимо, писал В. Вернадский, внести жизнь в самую основу космоса, в атомы. Идея «атомарности жизни» была созвучна интеграционной тенденции в развитии науки и по существу переплеталась с представлениями о целостности природы.

Религиозно-философское направление русского космизма связано прежде всего с именем Н. Федорова. В его трудах реализовалась напряженная мысль, обеспокоенная судьбой человека, вовлеченного в ритм бесконечного становления истории. Если всякое настоящее является всего лишь ступенькой к будущему, то вереница этих ступенек никогда не закончится, история не совершится и останется бесконечно несовершенной. История имеет смысл, если она конечна, то есть выполняется. Только конечное обладает полнотой. В этом смысле конечен и космос. Для того, чтобы увидеть «космос» истории, нужно соскочить со ступенек прогресса, превращающего настоящее в средство для будущего, то есть, по словам Н. Федорова, воскресить всё когда-либо жившее и победить смерть как условие бесконечного прогресса истории. Вторник не прогрессивнее понедельника, а октябрь не выше февраля. И если сегодня кто-то рождается, то не потому, что вчера кто-то умер. Смерть не условие жизни. Смерть - проблема истории, а не космоса.

Поэтически-художественное направление в русском космизме было представлено в творчестве В. Одоевского, А. Сухово-Кобылина и некоторых других писателей. В нем отразились поиски связей между истиной и смыслом человеческого существования. Связи Бытия, реализующие его смысл, составляют «космос» истории. Понимание космичности жизни было характерно для Ф. Достоевского и Вл. Соловьева, хотя ни тот, ни другой не разрабатывали тему космизма в виде какого-то особого направления мысли.

Помимо эстетических последствий распада связей человека со Вселенной, русский космизм указывал и на экологические (или, как говорил Н. Федоров, «санитарно-гигиенические») последствия этого распада. Экологические проблемы являют нам мир не как историю, а как космос. Видимо, не случайно в 1913 году русский ученый Н. Умов пишет статью «О задачах развития техники в связи с истощением природных ресурсов». В этом же году философ С. Франк вводит в научный оборот специальный термин «ноократия» для обозначения нового этапа в развитии отношений человека и природы. Позднее, под влиянием лекций В. Вернадского о биосфере, нечто подобное сделает французский философ Э. Леруа. Он создаст термин «неосфера». В 1922 году ученик В. Вернадского А. Ферсман поставит вопрос о пределах развития человеческой культуры в связи с ограниченностью запасов природных ресурсов. Через 50 лет появятся «Пределы роста» Римского клуба. Возникнет всеобщий интерес к экологической проблематике, в частности, к экологической этике.

В русском космизме выделилось три течения, но каждое из них было

занято поисками сознания, которым можно было бы «зацепить» и «удержать» распадающийся человеческий мир. И в этом смысле не так уж важно, кристаллизуются ли эти поиски в виде «философии общего дела», в учении о ноосфере и множественности разумных миров или в представлениях о заселении космоса людьми.

Иными словами, русский космизм является одной из форм понимания содержания новой исторической эпохи как гуманистического порядка вещей, при котором человек становится подобным Богу и не зажжет в сердце спасающий мир любви.

Славянофил И. Киреевский в концепции о «живом средоточии души» сумел провести существенное различие между познавательными способностями разума и сердца. Ответы на вопросы о сущности разума и сердца он пытался найти в противопоставлении Запада и России, в различии типологических особенностей рассудочных систем европейского любомудрия и характера русского ума, лежавшего в основании отечественного быта. По его мнению, в Европе движение ума к истине происходит посредством логического сцепления понятий, в России же - через стремление к возвышению самосознания, к сердечной цельности и сосредоточению разума.

С наибольшей силой философское осмысление сердца и любви как специфических категорий в объяснении окружающего мира было свойственно творчеству таких мыслителей как Б. Вышеславцев, П. Юркевич, Вл. Соловьев, П. Флоренский .

Б. Вышеславцев, в частности, в работе «Сердце в индийской мистике» рассматривал специфику мистического познания, а в «Этике преображенного эроса» развил идеи метафизического переживания любовного чувства.

Особое место в раскрытии данной темы занимает работа П. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека», являющаяся, по существу, самостоятельной философской антропологической системой. Сердце, с точки зрения философа, есть глубочайшая основа и духовно-нравственный источник интеллектуальной и душевной жизни человека. Индивидуальность человеческой личности заключена не в формальной всеобщности разума, как полагал И. Кант, а в переживаниях, чувствах и тончайших реакциях человеческого сердца. Для П. Юркевича неприемлем односторонний интеллектуализм его современников, видевших в мышлении основную и важнейшую силу души. Будучи обращенным и к центру, и к периферии человека, сердце у П. Юркевича становится гарантом целостности и индивидуальности человека в его чувствах и реакциях, а не в мыслях. «Не древо познания есть древо жизни» и не в мышлении формируется «сущность» человека. Древо человеческой жизни заключено в жизни его сердца, в его глубоких и непосредственных переживаниях, исходящих из сердца. Если разум есть свет, то духовная жизнь возникает раньше этого света - в темноте и мраке глубин человеческой души. Ум является вершиной, а не корнем душевной жизни. Любовь же способна внести мир и единство в сердце и во взаимоотношения людей.

В отличие от исторической традиции русского философствования, Вл. Соловьев обратился к рассмотрению половой любви. Он различал три типа любви: любовь нисходящую, которая более дает, нежели получает;

любовь восходящую, которая более получает, нежели дает; любовь, и ищет поддержки у кого-либо, кроме самого себя. Он сознает себя в качестве средства, предназначенного для того, чтобы сориентировать своё поведение в опустевшем мире. Одним из таких ориентиров и оказалось «звездное мирозерцание», согласно которому человек - это не Бог, а природа - не объект. Истоки человеческого бытия коренятся во Вселенной, и порывать с ними нельзя. Человек парит над природой, если он существует сам по себе. По сам по себе, без корней, человек ничто. Поэтому наш мир един. Рядом с нашим миром нет особого, опекающего нас, мира трансцендентных сущностей. Но мир не пуст. В пустом мире ничего человеческого быть не может, а если оно и появится, то фактом самосознания его не удержишь. Нет «почвы». Границы человечески возможного мира определяются не тождественностью «Я», а спонтанным взаимодействием человека с миром, то есть без извлечения «Я» из этого взаимодействия.

Однако человечество увлеклось социальным конструированием, забыв, откуда оно родом, предпочло уничтожение зла в человеке с помощью уничтожения самого себя. Но идеи не умирают. Меняется мир, и русский космизм переживает свое второе рождение, продолжает удивлять людей непостижимой глубиной своих мыслей.

Философия сердца. Тема «Метафизика любви»

Самой, пожалуй, оригинальной темой русской религиозной философии является учение о сердце и любви, в различных формах просуществовавшее до начала XX века. Это учение было воспринято из византийской христианской традиции еще в XI веке, в XVIII столетие особо ярко воплотилось в творчестве украинского мыслителя Г. Сковороды, от которого органично перешло в русскую философскую традицию.

Результатом долгой теоретической деятельности византийских мыслителей и Отцов Церкви стало формирование учения, рассматривающего сердце как вместилище человеческого и даже Божественного Разума, а любовь как более надежный и быстрый, по сравнению с логическим познанием, способ постижения мира и человека. Влияние этого учения наиболее полно проявилось в религиозно-философских сочинениях русских масонов, славянофилов, а также отдельных представителей русской духовно-академической философии.

В творчестве Ф. Достоевского, прежде всего «Записках из подполья», хотение сердца в его противопоставлении рассудочной способности человека было поднято до уровня понятийно-мироустрояющего принципа. Красота, которая, по мнению Ф. Достоевского, должна спасти мир, спасает его не сама по себе, а посредством сердца и любви. Сначала сердце должно обрести способность к видению красоты, а уже потом красота которой то и другое уравновешено. Этим типам соответствует три вида любви: родительская любовь, любовь детей к родителям, наконец, половая, или супружеская

любовь. Любовь, считал философ, есть, дар Божий. Он имеет перед собой задачу устранения эгоизма, способствует спасению и нравственному оправданию индивидуальности. Любовь - это и начало видимого восстановления образа Божия в материальном мире, начало воплощения истинной идеальной человечности.

Любовь, по П. Флоренскому, является разновидностью духовной деятельности. Она приоткрывает для человека двери горних миров, но является не любовью вообще, а любовью конкретно-личную, которая в наибольшей мере постигается через идею дружбы. В работе «Столп и утверждение истины» он сравнивал любовь с непрерывным лучом, идущим от Великого Солнца, и сожалел, что приближение к этому источнику возможно для всех людей не в равной мере. Чем ближе человек может приблизиться к Великому Солнцу, тем более единственности в его любви - дружбе, тем более осуществляется христианская идея «да двое едины будут». Есть любовь - терпение, писал П. Флоренский, и есть любовь - радость. И та и другая находятся на разных стадиях приближения к Единому Центру, в ходе которого из просто «ближнего» человек становится «сотайником благодати» и в наибольшей мере может приобщиться к Церкви, которая и есть любовь, преодоление раздельности людей.

На рубеже веков пристальное внимание к вопросам любви и пола реализуется и в творчестве В. Розанова. В целом же метафизика любви и философия сердца в русской философской культуре представлена достаточно широко и может быть обнаружена как в гносеологических, так и в этических концепциях. Эта тема явилась основой всей гуманистической направленности русской философии, преодоления крайнего рационализма Запада, вычленения и философского снятия уже в прошлом веке такого феномена как технократическое мышление, ставшего причиной многочисленных бед в XX столетии.

К концу XIX века в России активно развивается марксистское направление философской мысли. Его принцип интернационализма преодолевает национальные особенности, свойственные как русскому революционному движению, так и русской философской мысли. Судьбы марксистской философии тесно переплетаются с судьбами социал-демократии.

Традиционная русская философия также продолжает развиваться параллельно с марксистской. Однако этот процесс прервался в 1917 году. В 1922 году несколько десятков крупнейших русских философов высылаются за границу по причине «идеологического несоответствия». Этот акт политического произвола положил конец не только развитию русской философии и идеологизации самого марксизма в России, так как исчезла сама философская атмосфера постоянного поиска, сомнения, спора, диалога. Философствование как особого рода творческая деятельность в России на 70 лет прекратилось.

Случайно уцелевшие русские философы, такие как К. Циолковский, В. Вернадский, М. Бахтин, А. Лосев, были разобщены, творили

фактически на полулегальном положении. Они не были известны широкой общественности, но их труды могут стать мостиком между русской философией и современной возрождающейся философской мыслью.

§ 4. Неокантианство.

К середине XIX века в немецком идеализме возрождается интерес к кантовской философии науки и теории познания. Становится ясно, что философия должна вновь открыть свой предмет и заново определить свои задачи: но не на путях онтологической аргументации, а теоретико-практической проблематики.

Усиление роли естествознания и экспериментальных методов в науке порождает своеобразный всплеск интереса к материализму и психологии. Неокантианство зарождается как своеобразная реакция на подобные реалистические тенденции. Вновь свою актуальность получают вопросы о границах познания, теоретической «предзаданности» опыта, проблемы морали, культуры и религии. Возвращение к кантовской философии в Германии идет двумя направлениями, со стороны марбургской (Коген Г., Наторп П. и Кассирер Э.) и баденской (Виндельбанд В. и Риккерт Г.) школ.

К 90-м годам XIX века неокантианство и философия всеединства становятся ведущими направлениями русской идеалистической философии. История кантианства в России имеет глубокие исторические корни - в июле 1794 года И. Кант избирается академиком в Петербургскую Академию Наук, что дает возможность многим профессорам открыто преподавать его идеалистическую философию в университетах. Но вскоре ситуация резко меняется: Кант получает выговор от короля за выступление по вопросам религии, а вышедший русский перевод «Религии в границах только разума» также воспринимается русским духовенством в штыки. В русской версии понимание кантовской философии получает, таким образом, сугубо мировоззренческое звучание: либо рационализм, гносеология и психология, либо антипсихологизм, религия и принцип Логоса в метафизике Всеединства.

«Академическое» неокантианство (Введенский А., Лапшин И., Челпанов Г.) не признавали метафизики, развиваемой в традициях русской православной онтологии и предлагавшей свою интерпретацию И. Канта. В толкованиях Канта русские философы В. Соловьев, С. Булгаков исходили из своих собственных философских теорий и кантовская философия приобретала либо религиозное, либо мистическое измерение. Но это в какой-то мере послужило для многих единственным мотивом к знакомству с философией И. Канта и переводу его трудов.

Но особо следует сказать о развитии идей И. Канта в начале XX века, поскольку они становятся главной тематикой во взаимоотношениях двух ведущих школ русской идеалистической философии. В.Соловьев «преодолеывает кантианство» и развивает свои идеи Богочеловека и Божественного Абсолюта уже в русле гегелевской спекулятивной

философии. Важно отметить, что развитие идей неокантианства и становление метафизики Всеединства сыграло большую роль в развитии философской критической рефлексии в среде богословов, литературоведов, писателей. Анализом антиномий И. Канта занимается П. Флоренский, братья Трубецкие. С И. Кантом полемизирует Ф. Достоевский, В. Белинский, А. Герцен. Под воздействием идей кантовской философии зарождаются новые, оригинальные течения в русской философии - плюралистический трансцендентализм (Яковенко Б.), метафизический мистицизм (Гессен С.), идеальный реализм (Лосский Н.) и символизм (Белый А.), философия культуры (журнал «Логос» и ранний А. Лосев). В начале XX века русская критика Канта развивается в рамках европейской аналогии: как со стороны «последовательных материалистов», так и со стороны «последовательных идеалистов» (Ленин В.). Религиозно настроенные философы крайне отрицательно отзывались о философии И. Канта. В советское время критика кантовской философии велась в основном с марксистской позиции, с точки зрения материалистической диалектики. Исключением, правда, являются работы В. Асмуса. Но, так сказать, русского Канта не состоялось. И все же...

Споры о значимости новейшей философии для современной философии являются по сути затяжными рецидивами уходящей эпохи мировоззренческой конфронтации и противостояния, глубоко выраженного оппозицией Востока и Запада. Сегодня в западной философии начинает звучать почти русский вопрос: кто же философ современности - Кант или Гегель? Актуальность этого вопроса усиливается особенностью современного образа мышления, который остается во многом младогегельянским и марксистским. В современной философии эти две точки зрения столкнулись в непримиримом споре, выразившемся в противостоянии глобальных понятий идеологии эпохи уходящего тысячелетия - Модерна и Постмодерна, крыть свой предмет и заново определить свои задачи: но не на путях онтологической аргументации, а теоретико-практической проблематики.

Усиление роли естествознания и экспериментальных методов в науке порождает своеобразный всплеск интереса к материализму и психологии. Неокантианство зарождается как своеобразная реакция на подобные реалистические тенденции. Вновь свою актуальность получают вопросы о границах познания, теоретической «предзаданности» опыта, проблемы морали, культуры и религии. Возвращение к кантовской философии в Германии идет двумя направлениями, со стороны марбургской (Коген Г., Наторп П. и Кассирер Э.) и баденской (Виндельбанд В. и Риккерт Г.) школ.

К 90-м годам XIX века неокантианство и философия всеединства становятся ведущими направлениями русской идеалистической философии. История кантианства в России имеет глубокие исторические корни - в июле 1794 года И. Кант избирается академиком в Петербургскую Академию Наук, что дает возможность многим профессорам открыто преподавать его идеалистическую философию в университетах. Но вскоре ситуация резко меняется: Кант получает выговор от короля за выступление по вопросам

религии, а вышедший русский перевод «Религии в границах только разума» также воспринимается русским духовенством в штыки. В русской версии понимание кантовской философии получает, таким образом, сугубо мировоззренческое звучание: либо рационализм, гносеология и психология, либо антипсихологизм, религия и принцип Логоса в метафизике Всеединства.

«Академическое» неокантианство (Введенский А., Лапшин И., Челпанов Г.) не признавали метафизики, развиваемой в традициях русской православной онтологии и предлагавшей свою интерпретацию И. Канта. В толкованиях Канта русские философы В. Соловьев, С. Булгаков исходили из своих собственных философских теорий и кантовская философия приобретала либо религиозное, либо мистическое измерение. Но это в какой-то мере послужило для многих единственным мотивом к знакомству с философией И. Канта и переводу его трудов.

Но особо следует сказать о развитии идей И. Канта в начале XX века, поскольку они становятся главной тематикой во взаимоотношениях двух ведущих школ русской идеалистической философии. В. Соловьев «преодолеывает кантианство» и развивает свои идеи Богочеловека и Божественного Абсолюта уже в русле гегелевской спекулятивной философии. Важно отметить, что развитие идей неокантианства и становление метафизики Всеединства сыграло большую роль в развитии философской критической рефлексии в среде богословов, литературоведов, писателей. Анализом антиномий И. Канта занимается П. Флоренский, братья Трубецкие. С И. Кантом полемизирует Ф. Достоевский, В. Белинский, А. Герцен. Под воздействием идей кантовской философии зарождаются новые, оригинальные течения в русской философии - плюралистический трансцендентализм (Яковенко Б.), метафизический мистицизм (Гессен С.), идеальный реализм (Лосский Н.) и символизм (Белый А.), философия культуры (журнал «Логос» и ранний А. Лосев). В начале XX века русская критика Канта развивается в рамках европейской аналогии: как со стороны «последовательных материалистов», так и со стороны «последовательных идеалистов» (Ленин В.). Религиозно настроенные философы крайне отрицательно отзывались о философии И. Канта. В советское время критика кантовской философии велась в основном с марксистской позиции, с точки зрения материалистической диалектики. Исключением, правда, являются работы В. Асмуса. Но, так сказать, русского Канта не состоялось. И все же...

Споры о значимости новоевропейской философии для современной философии являются, по сути, затяжными рецидивами уходящей эпохи мировоззренческой конфронтации и противостояния, глубинно выраженного оппозицией Востока и Запада. Сегодня в западной философии начинает звучать почти русский вопрос: кто же философ современности - Кант или Гегель? Актуальность этого вопроса усиливается особенностью современного образа мышления, который остается во многом младогегельянским и марксистским. В современной философии эти две точки зрения столкнулись в непримиримом споре, выразившемся в

противостоянии глобальных понятий идеологии эпохи уходящего тысячелетия - Модерна и Постмодерна.

Эпоха модерна олицетворяет собой исторический период, наступивший после античности и средневековья и выразившийся в понятии Нового времени, в категориях новоевропейской просветительской традиции. Но понятие «современного», «модернового» неодновременно и равнозначно для разных стран и культур. Для одних это еще традиция, для других это уже история. Но нередко что-то «классическое», «традиционное» можно рассматривать и как новизну, как новый стиль, новый образ мышления и поведения.

Отсюда и актуальность вопроса: «Современность» - это уже прошлое, настоящее, или будущее, которое уже «пришло»? Так или иначе, но ситуация, которая открыта для всего нового, всегда ли будет современной? Современность понимается сегодня рационально модернизация экономики и институтов власти, но современна не только политика, рынок и культура. Во все времена ценились порядочность, честность, чувство ответственности, душевные качества. Эти составляющие всякой современности не могут быть измеряемы только «коммуникативной рациональностью». Они лежат глубже и измеряются не только эпохой модерна, эпохой Просвещения. Здесь мы упираемся в понимание того, что есть историчность, а что есть актуальность, своевременность. Современность всегда своевременна. Противостояние двух рациональных теорий современности (французская постмодернистская философия и немецкая философия, уходящая своими корнями в новоевропейскую традицию) сегодня определяют философский облик будущего столетия Европы, всего европейского пространства. Актуальность возникшего спора о характере новоевропейской философии очевидна. Абсолютизация немецкого классического идеализма потребовала воплощенного завершения всякой тотальности, в результате чего действительный мир оказался в схеме диалектической парадигмы понятийно полярно разделенным. Миром правит интересубъективность как прообраз абсолютной субъективности, система логицизма, замысел и содержание которой скрывается - за программой гегелевской спекулятивной логики.

Необходимость обращения к философии И. Канта в настоящее время можно объяснить практической значимостью трансцендентального способа философствования и критического суждения. Фигура И. Канта могла бы на фоне многовековой незатухающей войны в философии служить удачным образцом примирения и устремленности к идеалу философской мудрости, развитию свободы «общественного употребления разума».

Контрольные вопросы

1. Какие идеи европейской философии оказали наибольшее влияние на становление философии в России?
2. Почему значительная часть русских философов посвятила своё творчество религиозной теме?

3. Чем объясняется существование двух различных подходов к решению проблемы «Россия и Европа»?
4. Почему социальная тематика играла определяющую роль в русской философии?
5. Как раскрывается проблема «общество и культура» в русской философской традиции?
6. В связи с какими социальными процессами возникает «русский космизм»?
7. В чем специфика понимания любви в русской философии?
8. Какое место отводят русские философы сердцу жизни человека?

Глава 10. ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

«Без веры невозможна жизнь человека. Вопрос в том, какой будет вера будущих поколений: рациональной или иррациональной. Будет ли это вера в вождей, машины, успех; или это будет непоколебимая вера в человека и его силы, основанная на опыте собственной плодотворной деятельности.»

Э. ФРОММ

§ 1. Особенности философии XX века.

Перед нами стоит задача большой сложности - дать целостное представление о философии XX века, разобраться в калейдоскопе её систем и учений, выделить в них некоторые инварианты (устойчивые моменты), показать позитивное решение реальных проблем, возникающих в ходе развития науки и общественной жизни.

Наступление XX века ознаменовалось огромными переменами во всех сферах жизни общества. Значительно усилилось влияние науки и возросла её роль в жизни всего мирового сообщества. В первом десятилетии специальная теория относительности А. Эйнштейна перевернула все устоявшиеся представления о пространстве, времени и движении. М. Планк открыл дискретное излучение энергии. Во втором десятилетии А. Эйнштейн предложил общую теорию относительности, предполагающую взаимодействие всех масс во вселенной и связанное с этим искривление пространства. В третьем десятилетии была открыта двойственная природа электрона, соединяющего в себе свойства частицы и волны, создана квантовая механика, установлен принцип неопределённости В. Гейзенберга и принцип дополнительности Н. Бора. Начались непрекращающиеся открытия все новых и новых микрочастиц, а затем и предполагаемых их составных частиц - кварков. В 30-е годы обнаружено «красное смещение» в спектрах далёких галактик, истолкованное как их «разбегание». Вскоре встал до сих пор не решенный вопрос о характере Вселенной: то ли она беспредельно расширяющаяся, то ли «пульсирующая». В биологии был выяснен механизм наследственности, открыты носители и

передатчики её - гены.

Усиливается связь развития науки с развитием и совершенствованием техники. Создание электронных микроскопов, дающих увеличение в сотни тысяч раз, сделало возможным исследование микроструктур. Летательные аппараты, автомобили, беспроводный телеграф необычайно сблизили самые отдалённые точки земного шара. Радио, телевидение, кино стали основными средствами информации и самыми массовыми из искусств. В 40-х годах создаётся атомное оружие, а чуть позже его антипод - атомная энергетика. Первые успехи делает реактивная техника. Благодаря открытиям в области здравоохранения - пенициллин, антибиотики, профилактические прививки и многое другое - возросли, хотя и неравномерно, уровень и продолжительность жизни.

Однако в области общественной жизни и политики происходит обострение межгосударственных и социальных противоречий внутри отдельных стран, которые выливаются в мировые и гражданские войны, революции и различного рода кризисы.

Все эти процессы оказали сильнейшее влияние на развитие, проблематику, специфические черты, тенденции и даже на оппозиционность философии XX века.

В XX в. философия отражает, как и прежде, процессы, связанные с потрясениями общества и личности, изменением статуса науки. Как и прежде перед ней были поставлены вопросы: что может и что должна философия, каков её предмет и статус, есть ли будущее в развитии человека и культуры. Ответы давались многообразные по форме и по содержанию, потому что философия XX века - это не целостная система, а большое разнообразие многочисленных школ, направлений, течений, концепций, которые несут в себе новые подходы, идеи, точки зрения, методы.

Особенностью современной западной философии является не кризис, не измельчание, а возникновение нового типа философствования, в недрах которого воссоздаётся наиболее актуальная проблематика, осуществляется как прорыв в самые перспективные области философской мысли, так и обращение с новых позиций к традиционной тематике. Не снимается, например, вопрос о том, что мы сейчас понимаем под философией. Современные мыслители дают разнообразные и неординарные представления о её развитии, основаниях, функциях, детерминантах. Это связано с кризисом рациональности, культуры, крахом тоталитарной мысли и идеологии, исчерпанностью ряда естественнонаучных установок, которые теряют популярность и постепенно пересматриваются.

Остро встаёт проблема смены и разработки научной парадигмы. Новая философская парадигма вводит в анализ и рефлекссию традицию и ритуал, жест и артефакт, власть и культуру, игру со смертью и топологию тела, одиночество и смысл, которые замещают собой Логос, рациональность, разум. Актуализируя примат человека и его сознания в системе саморазвития общества, она переключается на индивида и освоение им мира, культуры, мифа, утопий, тела, повседневности, практики коммунистического бытия,

воли и ненасилию, справедливости и свободы.

Важно отметить, что философский дискурс XX века обращен ко всем людям планеты, а не только к профессионалам, и при этом опирается на признанные истины, человеческие моральные нормы, апеллирует к долгу каждого разумного существа.

В философии XX века следует отметить не резкую конфронтацию различных философских направлений (в том числе марксистского и немарксистского), а их взаимодополняемость. Например, учениками основоположника феноменологической философской школы. Э. Гуссерля были М. Шелер, М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр. Позже все они сменили свою философскую ориентацию. М. Шелер встал у истоков философской антропологии, крупнейший философ Европы М. Хайдеггер и французский философ Ж.П. Сартр состоялись как экзистенциалисты.

О пользе научного сотрудничества говорят Всемирные конгрессы философов, симпозиумы, конференции, приглашение в учебные центры крупнейших ученых из других философских школ для чтения лекций, научного консультирования, обмена информацией, основной задачей которых является стремление разобраться и наладить конструктивное взаимодействие представителей разных философских школ и направлений в решении основополагающих для человечества проблем.

Следует сказать и об изменении философской географии как особенности современной немарксистской философии. Пока мы еще находимся в круге философских идей, которые идут из Европы, прежде всего из традиционных *философских* центров: Германии, Франции, меньше Англии. Однако постепенно *философская периферия*: Испания, Австрия и др. - вступает в стадию динамизма как поставщик философских идей. Америка всегда считалась специфическим инструментом трансформации философских идей. Например, заняв современную позицию уклонения от дилеммы «материализм или идеализм» и приняв в качестве основного понятия своей философии универсальное и всё покрывающее понятие «опыт», наиболее влиятельный американский философ Джон Дьюи сформулировал типичную парадигму американского философского мышления. Конкретизируя опыт в понятии «проблематическая ситуация», он сразу же придал своей философии активный действенный характер, направил её на решение тех человеческих проблем, которые встают перед каждым членом общества. Предложенный Дьюи достаточно простой метод анализа проблематических ситуаций оказался удобным для применения почти во всех; сферах теоретической и практической деятельности человека в условиях американской демократии. В 70-е годы XX века *Австралия* интенсивно вмешивается в философскую жизнь современности, в своеобразной форме реанимирует философские школы, которые начинают затухать на Западе. Этот серьёзный философский регион отличает прекрасная информированность, большое число философских журналов и литературы по естественным, гуманитарная и технические науки. *Африканская философия* - достаточно условный термин, в ней

отсутствует утонченная философская мысль, но ярко выражен симбиоз философского фольклора, неизвестный философской традиции. Африканская философия создаётся не мыслителями, а выражает имманентную сущность бытия в африканском обществе. В отличие от древнегреческой и европейской она основана не на разрыве между мифом и логосом, а, напротив, на выяснении онтологического и гносеологического смысла мифа и других рефлексированных элементов человеческого существования, отдельные мыслители лишь «проявляют» эту философию, выработанную коллективно. *Китайская философия в настоящее время* сама не может подключить свою древнюю философию, чтобы хорошо представить всемирный философский процесс, у нее нет общепринятых выражений - единой терминологии.

Представленный географический разброс философской мысли показывает, что наряду с исторически давно определившимися центрами постепенно определяется и философская периферия, тяготеющая к центрам или пока что самостоятельно развивающая свою традиционную философию.

А теперь попытаемся выявить основные тенденции философских установок в немарксистской философии, определяющие её современное движение, причём это может быть и новая тема, и метод, и социо-культурная проблема, и механизмы, противостоящие этим тенденциям и т.д.

Критика классической философии, граничащая с прямым нигилизмом в отношении философской классики, особенно проявившаяся у датского философа С. Кьеркегора (1813-1855) и немецкого философа Ф. Ницше (1844-1900), предопределяла мощное движение внутри немарксистском философии, направленное на защиту и развитие традиций философской классики, представленное прежде всего *марбургской* (Кассирер Э. (1874-1945)) и *фрайбургской* (баденской) (Виндельбанд В. (1848-1915)) школами. Со временем оказалось, что дихотомия традиционализма и антитрадиционализма весьма условна и направлена на поиск новых ценностей и традиций.

Немногие среди представителей немарксистской философии открыто объявляют себя идеалистами и выступают с защитой идеалистической линии в философии. В целом для немарксистском философии XX в. характерна позиция расплывчатого, *смутного идеализма*, отвергающего и духовную субстанцию, и платоновские идеи, и гегелевскую абсолютную идею, т.е. любую объективно-идеалистическую онтологию. Отдаётся предпочтение *гносеологическому варианту* субъективного идеализма. Однако происходит нарастание и *материалистической тенденции* в немарксистской философии, реализующейся, например, в неореализме.

Рационализм и иррационализм досматриваются как вечные тенденции, без которых невозможно представить и понять культуру, творческий процесс. «Потемки души», неразгаданность человеческого бытия всегда будут оставаться, так как нельзя говорить о рациональности творчества. Рационализм и иррационализм часто дополняют друг друга, причём последний сосредотачивает внимание на непознанных явлениях, изменяет

подвижную границу осмысленного и неосмысленного. Философия не может опуститься к бытовому иррационализму (типа Кашпировского и др.), хотя нарастание этих тенденций объясняется и сложными социальными событиями, и отсутствием четких научных объяснений естествоиспытателей. Выразителем иррационалистической тенденции является прежде всего А. Бергсон (1859-1941). В его «философии жизни» жизнь отождествляется с переживанием, проявляясь в непрерывной смене ощущений, эмоций, желаний, т.е. в переживаемом нами изменении состояний нашей психики. Этот поток переживаний, по мнению философа, и есть подлинная реальность и поэтому составляет предмет философии. Основной вывод делается следующий:

- жизнь иррациональна и невыразима в понятиях;
- жизнь есть результат внедрения активного духовного начала в мертвую инертную материю, попытка задержать ее падение;
- жизненным началом должно быть сознание или сверхсознание;
- интуиция есть иррациональный способ постижения жизни.

Используя как основополагающий метод - метод мистической иррациональной интуиции, Бергсон считал его истинным методом познания жизни. Причем видение мира скорее художественно-мифологическое, чем научное: учение напоминает философскую поэму.

В современной философии наблюдается *противостояние субъективистского и объективистского подходов*, причём первый пользуется преимущественным влиянием, что объясняется проблематикой «человека», социокультурным давлением, творческим моментом в культуре, учётом динамизма, связанным с деятельностью человека. Рассмотрение деятельности ведёт к субъективистской установке - человек, его культура, творчество, при этом внимание уделяется не гносеологии субъекта, как это было в философии XIX в., а субъекту деятельности, субъекту культуры, субъекту творчества. Если в философии И. Канта происходит сдвиг в сторону трансцендентального субъекта, в философии И. Фихте субъект - изначальная творческая сила, абсолютное «Я», в гегелевской системе восстанавливается принцип объективного начала, то с философии С. Кьеркегора и Ф. Ницше начинается возврат к субъекту, который становится центром философского универсума, причем наблюдается явное гипертрофирование субъективности в «философии существования», которая стремится превратить человека в абсолют, хотя и признаёт конечность его существования и наличие нечеловеческого бытия.

Сциентистская и антисциентистская тенденции присутствуют в философии XX в. Если конкретными проявлениями *сциентизма* служат концепции науки, развиваемые в рамках современных школ неопозитивизма, попытки развивать социальное познание строго по образцу естественных наук, то позиции *антисциентизма* защищают прежде всего представители экзистенциализма, обосновывающие идею о том, что признанные научные методы в принципе неприменимы к решению тех проблем, которыми должны заниматься философы, что философия может выполнить свою

культурную функцию, лишь если откажется от каких-либо попыток мыслить научно.

Пожалуй, самой главной тенденцией является поиск пути для формирования комплексного *изучения* человека с привлечением естественнонаучных, научно-технических, гуманитарных знаний, при этом значительную роль играли бы широкие мировоззренческие основания истинно философского характера. Немарксистская философия подошла к признанию, что социум или сфера человеческого общения является реальностью, которая имеет для человека определяющее значение, не только полностью детерминирующее его политические, религиозные, научные, философские взгляды, но и являющаяся важнейшим критерием их ценности и истинности. Эта тенденция особенно наглядно реализуется в работе Всемирных и Всероссийских философских конгрессов, где особенности философского подхода к исследованию человека сочетаются с комплексным, прежде всего педагогическим, психологическим, естественнонаучным, культурологическим. С 1990 г. в России издается Институтом человека РАН журнал «Человек», в котором приоритет также отдается комплексному изучению человека при решении проблем философской антропологии, человекознания, личности и власти, перспектив гуманизма, биоэтики и др.

Каждое философское учение представляет собой особый, своеобразный взгляд на мир и на человека, особый подход к ним с той или иной специфической точки зрения. В соответствии с нею философ определяет набор тех понятий, с помощью которых он строит свою систему мира и того или иного отношения к нему человека. Естественно, что традиция и преемственность в этом выборе играют огромную роль. Философ обычно не изобретает сам все основные понятия своей философии, значительную часть их он получает у той традиции, к которой примыкает и которая сохраняет устойчивость и жизнеспособность. Мы уже говорили о такой особенности немарксистской философии XX века, как сосуществование множества школ, направлений, течений. Как же разобраться, проанализировать такое огромное количество идей, концепций, разработок?

Одним из первых попытку классифицировать философские учения сделал неотомист Ю. Бохеньский, взяв за основу традицию, о которой мы говорили выше, а именно изучаемый объект. Он выделил шесть типов философских учений: философию материи, философию идеи, философию жизни, философию существования, философию сущности, философию бытия.

Однако многие ученые сразу же признали несостоятельность и произвольность такой типологии. Заметили, что в ней отсутствует философия языка, философия науки, а в философию материи «зачислены» диалектический материализм и позитивизм.

Американские исследователи П. Фейерабенд и др. стали делить философов на две группы: «аналитиков», приверженцев неопозитивистской философии, и «плюралистов», к которым причисляли

всех остальных философов.

Разработаны типологии западной философии XX века и отечественными исследователями: А. Зотовым, Ю. Мельвилем, М. Ананьевой, Г. Иконниковой и другими, содержащие, в качестве основных инвариантов - устойчивых, общих моментов специфические проблемы, характерные именно для данной школы философов, отличающие её от предшественников, методы философствования, основополагающие тенденции, некоторые традиции. Нам ближе типология проф. Ю. Солониной, которая, хотя и не проработана в деталях, но отвечает всем выше перечисленным критериям. Им представлены четыре достаточно активных блока немарксистской философии: - позитивистски ориентированная философия; - экзистенциально-феноменально-герменевтический блок; - философская компаративистика; - культурно-философская антропология.

§ 2.Позитивистская традиция.

Позитивистски-ориентированная философия связана философией науки и представлена прежде всего классическими вариантами *неопозитивизма* (Рассел Б.), которые прошли специфическую трансформацию; *критическим рационализмом* (Поппер К.); *аналитической философией* во многих вариантах; некоторыми версиями *неореализма* (Брентано Ф.) и др. Это крупный блок философских идей, имеющий свои задачи, результаты, значительное разнообразие методологических концепций, находящиеся в состоянии взаимной критики. Это и фальсификационизм К. Поппера, и концепция научных революций Т. Куна, и методология научно-исследовательских программ И. Лакатоса, и концепция неявного знания М. Полани и много других. Авторы этих концепций создают весьма разнообразные образы науки, её развития, а также решения проблем, встающих перед ней.

Обратимся к общим чертам позитивистски ориентированной философии: - отход от ориентации на символическую логику и обращение к истории науки; - существенное изменение проблематики методологических исследований: переход от анализа структуры научного знания к изучению его развития. Их интерес вызывают следующие проблемы: как возникает новая теория? как она добивается признания? каковы критерии сравнения и выбора конкурирующих научных теорий? возможна ли коммуникация между сторонниками альтернативных теорий? - отказ от жёстких разграничений, например, в противопоставлении эмпирического и теоретического уровней научного познания, фактов и теории, контекста открытия и контекста обоснования; - отказ от установления жестких границ между наукой и философией; - изучение истории возникновения, развития и смены научных идей и теорий, интерес к ситуационному исследованию; - отказ от кумулятивизма в понимании развития знания предпочитают говорить не о развитии, а об изменении научного знания.

Ведущее место в данном блоке вначале занял «критически

рационализм», который до середины 70-х годов по существу оставался главным направлением «философии науки» на Западе. Основные представители К. Поппер, Г. Альберт, У. Бартли и другие ставили перед собой задачу построить модель развивающейся науки, отвергая статичный подход к ней, характерный для неопозитивистов 30-40-х годов.

Представление о науке как исторически развивающемся знании раскрывается К. Поппером в учении о «трёх мирах», где он признаёт необходимость мировоззренческого анализа результатов познания, объясняет факты триумфального развития научных теорий в условиях активного внедрения научных идей в производство. Поиски убедительной схемы развития науки приводят его к отказу от Принципа *верифицируемости*, согласно которому истинность всякого утверждения о мире должна быть в конечном счёте установлена путём его сопоставления с чувственными данными, и разработке *принципа фальсифицируемости*, т.е. опровергаемости каких-либо научных предложений. В его основе лежит органическая связь теоретического и эмпирического уровней познания, а также утверждение о том, что любое научное знание носит лишь гипотетический характер и подвержено ошибкам. Соединение проблемы подтверждения научной теории, гипотезы с проблемой опровержения имело свой смысл и дальнейшие позитивные разработки. Однако в полной мере этот принцип не мог удовлетворить, тем более обеспечить решение поставленной задачи, потому что не показывал преэминентность научных идей, а, значит, не обосновывал историчность познания.

Задачи философии науки по-своему пытаются решить Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд и др. Согласно концепции Т. Куна развитие науки осуществляется не путем постепенного, плавного, чисто количественного приращения знания, а через коренные качественные преобразования всех основных представлений, т.е. путём «тотальных» научных революций. Революционные переломы в истории наук связаны, по его мнению, с полной заменой старых парадигм (дисциплинарных матриц) на новые. Им так же, как и К. Поппером, утверждается разрыв между старым и новым знанием, а значит релятивистский подход к науке.

Интересные попытки решения задач позитивистски ориентированной философии предложены И. Лакатосом, П. Фейерабендом.

§ 3. Аналитическая философия. Герменевтика, экзистенциализм, феноменология.

Главная задача *аналитической философии*, также входящей в этот блок, логико-лингвистический анализ языка. С 30-х годов XX в. это распространенное и устойчивое течение проделало сложную эволюцию, не раз меняло своё название: -«логический атомизм», -«логический позитивизм», -«логический эмпиризм», - «лингвистическая философия», - «философия обыденного языка» и др.

Суть «революции» в философии, на которую претендовали

представители аналитической философии, состояла в радикальном изменении предмета и функций философии. Если позитивисты от О. Конта до Э. Маха так или иначе говорили о познании мира, то аналитики заявили, что познание мира и формулировка истинных высказываний о фактах целиком находится в компетенции конкретных наук, философия же не может высказывать никаких суждений о фактах, её задача - подвергать такие высказывания логическому анализу. Они предлагали «перередактировать» произведения философов, чтобы достичь цели - превратить философию в метанаучную деятельность, лишенную мировоззренческого значения. «Дедушки» логического позитивизма - Д.Э. Мур и Б. Рассел привлекли внимание к анализу языка философа. Д.Э. Мур отстаивал точку зрения здравого смысла и переводил абстракции философов на конкретную житейскую почву, призывал их к анализу значения наших высказываний. Именно он способствовал возникновению идеи о том, что дело философии прояснение, а не открытие.

Б. Рассел вводит различие объектов различных уровней и создаёт теорию типов, которая устанавливает определенные правила и ограничения пользования терминами. Теория типов устраняет парадоксы, и всё же она подверглась критике. Почему? Оказывается, язык, исключая возможность парадоксов, беден, не гибок, не адекватен очень сложному пути познания.

Л. Витгенштейн - одна из наиболее противоречивых фигур в новейшей Философии. Его «Логико-философский трактат», в котором он строит прежде всего плюралистическую картину мира, также полон противоречий, что вызывало критику. Витгенштейн утверждал: «Мир есть совокупность фактов, а не вещей». Факт - это всё то, что случается, что имеет место. Неопределённость и неясность остаются в фундаменте его философии. Особый интерес у Витгенштейна вызывают даже не мир, не факт, а язык и его отношение к миру тех фактов, которые делают предложения истинными. Он создает чрезвычайно упрощенную модель, никак не соответствующую действительному процессу познания. Признавая возможность существования идеального языка, считает его логическую структуру тождественной логической структуре мира: так называемые атомарные предложения, описывающие простейшие чувственные впечатления, рассматривались как точные изображения атомарных фактов. Таким образом, факт выступает как значение атомарного предложения. По мнению Л. Витгенштейна, «философия не теория, а деятельность - деятельность, состоящая в логическом анализе языка». Предложенное Л. Витгенштейном понимание философии ещё больше сузил Р. Карнап, сведя основную функцию философии к логико-синтаксическому анализу языка науки.

В философии XX в. появляется много новых терминов, порой не вполне ясных, нуждающихся в серьезной проработке. Однако это лишь одна из задач философии, на которую справедливо указывают аналитики, и она подчинена более существенным её задачам, имеющим мировоззренческий характер. Философия не является лишь логикой науки, она прежде всего

учение об отношении человека к миру.

Позитивистски ориентированная философия достаточно прочно удерживает свои позиции, трансформирует свои идеи под воздействием критики, пытается использовать категориальный аппарат марксистской философии, естественных и гуманитарных наук в целях укрепления методологических позиций, активно выходит на решение актуальных проблем не только в науке, но и в области социальной философии.

Герменевтика, экзистенциализм, феноменология.

Очень перспективным является *экзистенциально-феноменолого-герменевтический* блок, в нём воссоздаётся наиболее актуальная проблематика. Специфической чертой является «быть первыми в чём-то», стать родоначальниками новых идей. Первоначальные формы экзистенциализма берут свое начало в учениях Н. Бердяева (1874-1948) и Л. Шестова (1866-1938) в России, К. Ясперса (1888-1969) и М. Хайдеггера (1889-1976) в Германии, Ж.-П. Сартра (1905-1980), А. Камю (1913-1960), Г. Марселя (1889-1973) во Франции, Х. Ортега-и-Гасет (1883-1955) в Испании. Представители *экзистенциального направления* основную свою задачу видели в раскрытии специфики человека и его мира, в решительном и четком концентрировании философии вокруг её самой главной проблемы - проблемы человеческого существования. Экзистенциализм - очень сложное и противоречивое явление духовной жизни, не поддающееся однозначной оценке. Многие идеи его представителей нашли свое развитие в философии, искусстве, культуре народов мира. Так, к философии экзистенциализма относят не только религиозные, эстетические, этические эссе, но и собственно литературные произведения. В отличие от традиционного философского теоретизирования в случае с экзистенциализмом мы имеем очевидное функционирование философского мышления в качестве специфического способа самовыражения, самосознания и даже самоопределения социального человека. При желании не так уж трудно найти экзистенциалистские мотивы у известного французского философа Б. Паскаля, у Св. Августина и у Сократа. Круг предшественников и временные границы экзистенциализма могут быть расширены ещё и потому, что мир человеческой личности и основные категории этой философии («забота», «страх», «борьба», «пограничная ситуация», «выбор») и мотивы одиночества, отчуждения, ответственности и свободы близки всей европейской культуре, основы которой были заложены ещё в Античности. У представителей этого направления есть и ещё одна особенность: язык их легко узнаваем, поэтичен, метафоричен их стиль, много заимствований из других языков (в том числе «мёртвых»), контекстуальных значений, намёков, неоднозначностей - всё для того, чтобы раскрыть другим личностям тончайшие переживания собственной души. Отсюда возникает трудность представления их идей, анализ с помощью обезличенной, интерсубъективной терминологии.

Работа М. Хайдеггера «Бытие и время» может по праву считаться принципиальной базой экзистенциалистского типа философствования.

Начиная с нее центр тяжести метафизической проблематики переносится с объекта на субъект - поскольку только субъект и является «генератором» смыслов. Само бытие, к которому человек так или иначе относится, он называется экзистенцией. Экзистенция - это некая наполненность человеческого бытия конкретикой. Самым очевидным моментом, свойственным повседневному бытию человека, является временность: все непосредственно наличествующее обладает фундаментальными модусами времени: прошлым, настоящим и будущим.

М. Хайдеггер помимо человеческого бытия, экзистенции, выделяет «бытие с другими», которое обезличивает человека, имеет тенденцию превратить его в «таково, как все» (Ман). Напротив же своеобразие человека противится такому растворению в Ман, образует, некое ядро в экзистенции.

Одной из центральных мыслей, объединяющей большинство представителей экзистенциализма, является мысль об индивидуальной ответственности человека за всё, что происходит с ним самим и с другими людьми. Человек живёт, реализуется или не реализуется, процесс обретения человеком сущности длится всю жизнь. «Что это означает?» существование предшествует сущности»? - задаёт вопрос Ж.-П. Сартр и сам же на него отвечает: «Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется... Человек должен обрести себя и убедиться, что ничего не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. В этом смысле экзистенциализм - это оптимизм, учение о действии». В любой ситуации даже самой критической (фашизм, голод, проблемы экологии и др.), человек ищет опору в себе, в своей экзистенции, в своём «Я».

В работе «Бытие и Ничто» Ж.-П. Сартр много внимания уделяет рассмотрению понятия свободы. Это было актуально и потому, что работа вышла в оккупированном фашистами Париже в 1943 г. Свобода у него не «факт сознания», не каприз, не произвол. Наличие же препятствий свободе и делает её очевидной. Быть свободным - не значит «получить всё, что хочешь»: это, скорее, умение находиться в состоянии того, чего хочется, «успех никоим образом не важен для свободы». Поэтому единственное подлинно философское определение свободы - это то, что она есть *автономия* выбора. «Здесь никого нет!» - говорит парижанин, заглянув в кафе, заполненное посетителями, своей спутнице, и она с ним согласна. В кафе нет их друзей, которых они надеялись увидеть. Свобода не может быть задушена тяжестью бытия, она есть *квантизация*, «обращена в Ничто».

Религиозный момент мировоззрения К. Ясперса определил многие важные черты его концепции человека и бытия, хотя базовые установки очень близки экзистенциализму М. Хайдеггера. Однако в существенных моментах его концепция является конгруэнтной хайдеггеровской. Экзистенция, по К. Ясперсу, не подлинное бытие человека, она не становится никогда объектом, она «причина», исходя из которой я мыслю и действую... экзистенция есть то, что относится к себе самой и поэтому к своей трансценденции. Ни экзистенция, ни трансценденция рациональному

познанию недоступны. В своём стремлении к бесконечному человек всегда есть нечто большее, чем он есть, его экзистенция не может успокоиться и удовлетвориться повседневным бытием. Устремлённость к трансцендентному не следует ни «материализовать», ни отвергать - она живёт как «шифры. Иного» в предметах, в языке. Основными шифрами трансцендентного являются: чувственное начало человека - эротика, единство человека и мира, свобода. Читать шифры нас учит искусство во всех его видах и философия .

Философские поиски А. Камю отличаются индивидуализмом, всесторонней разработкой проблемы бессмысленности существования, пессимизмом. В отличие от Хайдеггера и Ясперса, он не ставит проблему бытия вообще. Его занимает проблема смысла человеческой жизни, истории, индивидуального существования. Если у Ясперса человек относит себя к трансценденции, т.е. к Богу, то у Камю, как и Сартра, Бог отсутствует. Их взгляды развиваются в условиях, когда вера в Бога утрачивается, поэтому человек и его существование конечны, лишены смысла, обречены на одиночество. Как философ и писатель А. Камю должен был сказать своё слово, но он раздираем противоречиями: нет Бога и нет смысла, но без нравственных норм и служения людям человек обречён на духовное опустошение, гибель. Позитивная сторона берёт верх в самом его знаменитом произведении «Чума», полон «героического пессимизма» «Сизиф», в пьесе «Калигула» автор показал, что «нельзя быть свободным против других людей» и т.д.

Феноменология, основоположником которой явился Э. Гуссерль (1856-1938), оказала большое влияние и на экзистенциализм, и на герменевтику прежде всего своим утверждением, что открытый новый тип интеллектуальной деятельности позволяет глубоко проникнуть в духовный мир современного человека, понять и описать структуры его сознания во всех формах его реального функционирования.

Термин «феноменология» заставляет вспомнить о гегелевской феноменологии духа, основная идея которой состояла в том, что все объекты мира, в котором живёт человек, суть «инобытие», предметное воплощение особой духовной сущности - «абсолютного духа». Однако проблематика современной феноменологии противостоит такому представлению об устройстве мироздания. И всё же связь между ними есть и состоит она прежде всего в устремлённости к глубинному первоначалу. У И. Канта это представлено «королевским» вопросом: «что мы можем знать?»

Проблема первоначала может иметь как онтологический, так и гносеологический аспекты. В европейской философии мы встречаем множество вариантов ее рассмотрения, оказавших влияние на проблематику феноменологического течения. Однако попытки синтезировать все варианты философских исследований проблемы первоначала, в том числе картезианство, кантианство, эмпириокритицизм и другие, найти универсальное и всестороннее решение, сделали феноменологию одной из самых сложных в теоретическом отношении конструкций, которую к тому

же практически невозможно вырвать из контекста всей философской традиции и современной философской мысли.

Философские воззрения Э. Гуссерля формировались в период политической и «физико-математической» революций. Менялась и общая интеллектуальная проблематика и научная парадигма: прежний образ науки как сокровищницы, склада готовых знаний, сменяется другим - наука предстаёт как деятельность по достижению нового знания, появляются новые области научного знания.

Э. Гуссерль отмечает в своих первых работах, что наука страдает неясностью, а поэтому необходимо сделать логику теоретической наукой, освободить её от случайности и хаотичности. В 1907 г. в ходе коллоквиума «Главные моменты феноменологии и критика разума» он четко сформулировал методологический принцип «феноменологической редукции». Суть его состоит в «вынесении за скобки» всего того, что вообще удаётся исключить, проигнорировать, не получая в итоге «пустоты». Нужно ли говорить, что феноменологический подход существенно меняет все представления о действительности, истине, разуме? Например, разум является в самом широком смысле коррелятом «бытия», поскольку он трактуется как «всеобщая форма трансцендентальной субъективности».

Областью исследования Э. Гуссерля является «трансцендентный мир чистого сознания», мир феноменов. «Феномен» в его философии - широкое понятие, охватывающее все явления сознания, поскольку они могут непосредственно восприниматься. Он предлагает отказаться от естественной установки, от всего, что связывает нас с внешним миром, и переключить внимание на внутренний мир, на само сознание.

Внешний мир, по Э. Гуссерлю, является предметом частных наук, предметом же философии должно быть не реальное сознание человека, связанное с внешним миром, а некое идеальное бытие, которое прибывает в человеке, но представляется сверхчеловеческим, абсолютным бытием, миром чистого сознания. Только в сфере идеального бытия возможно абсолютно истинное знание, достигаемое путем непосредственного созерцания сущности. Содержание чистого сознания и образует предмет феноменологического исследования.

Феномен Э. Гуссерля, по существу, есть форма психического самонаблюдения. Он считает, что истинные знания - знания сущностей, достигаются не путем логических операций, а путем непосредственного «созерцания сущностей» - потока психических переживаний, лишенных каких-либо рациональных связей.

Феноменологический метод используется многими последователями Э. Гуссерля в решении проблемы общественной и индивидуальной жизни, поскольку они так или иначе проходят через сознания людей, в описании различных видов человеческого опыта.

Американский философ Х.Й. Янг отметил сближение феноменологии с экзистенциализмом при взаимном обогащении: «в литературе последнего времени, - считает он, - термины «экзистенциальная философия»,

«феноменология» и «радикальный эмпиризм» все больше и больше применяются как синонимы». Появляется «экзистенциальная феноменология» - дескриптивный метод исследования различных объектов человеческого существования. Многостороннее использование феноменологического метода оказало влияние на искусство, художественную литературу. Например, Дж. Стейнбек в книге «Путешествие с Чарли по Америке» описывает собственную страну, какой он ее видит из окна машины. Обобщений нет, описание идет на феноменологическом уровне, тем не менее картина народа, его характера, настроения возникает как бы сама собой, «изнутри».

Герменевтика, стала выдвигаться в философии на первый план особенно в 70-е годы XX в. как выражение кризиса доверия к прежним теориям и концепциям. Не случайно само слово «герменевтика» происходит от имени бога Гермеса - в древнегреческой мифологии посланника богов и толкователя их воли. Это значит, что с самого начала герменевтика была связана с идеями интерпретации и понимания .

С герменевтикой как практическим искусством истолкования, понимания и объяснения древних текстов и предсказаний оракулов мы впервые встречаемся в античной Греции. Выявление правил, приемов и практических методов началось в связи с переводом и интерпретацией древних текстов, в частности художественных произведений и исторических хроник. В Средние века усилия были направлены на разработку методов интерпретации библейских текстов и герменевтика выступала как вспомогательная теологическая дисциплина. Новый импульс к развитию она получила в Новое время, когда методы интерпретации стали широко использоваться в классической филологии. Именно в этот период были систематизированы разнообразные приемы и правила интерпретации, однако герменевтика пока еще рассматривается как практическое искусство, а не как рационально организованная теория. Вот это обстоятельство как раз и побудило Ф. Шлейермахера (1768-1834) по-новому подойти к предмету герменевтики и задачам ее исследования: он стал рассматривать герменевтику как общую теорию лингвистического понимания. Цель интерпретации, не зависимо от того, с каким текстом мы имеем дело - юридическим, литературным, религиозным, историческим и т.д. - выявить определенные значения слов и предложений языка. Герменевтическая интерпретация, по Шлейермахеру, осуществляется в результате двух взаимосвязанных процессов: грамматического и психологического анализа. Грамматическая интерпретация происходит в сфере языка и проводится согласно общим принципам и законам языка, поэтому она выступает как объективный метод анализа текста. Психологическая интерпретация, Шлейермахер часто ее называет духовным методом, должна раскрыть духовный мир автора произведения, его стремления, идеалы, установки.

Схема эволюции философской герменевтики по персоналиям такова: Шлейермахер - Дильтей - Хайдеггер - Гадамер - Апель - Хабермас. Основными философскими результатами являются следующие:

использование герменевтики в качестве методологической основы для гуманитарных наук, расширение интерпретативной процедуры (учет социально-психологических факторов, исторического характера самой интерпретации), понимание как основа интерпретации достигается через интенциональность (направленность, установку на объект исследования), рассмотрение проблемы понимания как комплексной методологической и гносеологической проблемы, которую помимо герменевтики изучают семиотика, теория систем, аксиология, психология, логика и ряд других, наконец, рассмотрение объяснения как завершающей фазы интерпретации. Следует отметить, что отдельные герменевтические процедуры: «герменевтический круг», детали анализа «предпонимания», выявление игровых аспектов речи и др., активно используются не только филологами, переводчиками, но и историками, юристами, представителями науки, имеющими дело с анализом результатов сознательной деятельности людей.

Сторонники герменевтики, а их число постоянно возрастает, видят в ней не только метод гуманитарных наук, но способ истолкования определенной культурно-исторической ситуации и человеческого бытия вообще. Постигание прошлого, связанное с пониманием мотивов и намерений людей, предполагает, по мнению герменевтика-историка К. Дройзена, главным образом интерпретацию именно намерений. Интерпретация и понимание могут быть достигнуты путем вживания исследователя не в переживания одной личности, а в коллективное «я» культуры его времени методом психологической идентификации.

Таким образом, экзистенциально-феноменолого-герменевтический блок включает все наиболее перспективные направления в современной философии, которые оказывают заметное воздействие на развитие не только мировой философии, но и общественной жизни, культуры, искусства, отдавая предпочтение, прежде всего, вопросам гуманитарного цикла.

§ 4. Культурно-философская антропология.

Культурно-философская антропология выделяется не проблемами, не методологическими принципами, а своим объектом - человеком в сфере своего бытия, своей культуры. В этом блоке представлены школы различных ориентации, главным является «работать на проблематику», «на человека».

Философская антропология возникает в 20-х годах XX в. в русле общего для западно-европейской философии «антропологического поворота» и опирается прежде всего на феноменологию и философию жизни. М. Шелер (1874-1928) в работе «Положение человека в космосе» (1928) выдвинул задачу создания основополагающей науки о человеке. Он представил общую программу философского познания человека во всей полноте его бытия, предполагая, что философская антропология соединит конкретно-научное изучение различных сфер человеческого бытия с целостным, философским его постижением. Пытаясь определить лучший путь развития человека, отвергая при этом и буржуазное развитие, и социализм как

«конденсированную форму» того же утилитаризма буржуазного духа, М. Шелер возлагает надежды на «третий путь» пробуждения чувства нравственных ценностей в сознании индивида. При этом он рассматривал многообразные исторические условия, препятствующие или способствующие осуществлению различных «жизненных», «духовных» и религиозных ценностей.

В работе «Формы знания и образования» (1926) М. Шелер подчёркивает необходимость знания для выполнения человеком высших целей. Для западного человека более присуще приобретение практических знаний для господства, для достижения карьеры, для управления внешним миром, природой. Важна переориентация человека на «спасительные» знания, на образование. Подлинное образование необходимо человеку и чтобы овладеть личной культурой, сформировать ценностный образец, и чтобы гуманным образом строить свои взаимоотношения с миром.

Другим основоположником философской антропологии является немецкий философ Г. Плеснер (1892 - 1985), который в своём сочинении «Ступени органического в человеке» (1928) и более поздней работе «Смех и плач» (1941) утверждает центральное, исключительное положение человека в мире, ставит на первое место божественный порядок, ориентированный на человека. Вместе с этим человек для него - это тайна бытия, это существо, которое постоянно выходит за пределы реального данного к неким трансцендентным далям. Гельмут Плеснер акцентирует внимание на отношениях человека к животному и растительному миру. Такой подход к проблемам человека позволил ему сделать вывод о постоянном стремлении индивида выйти за рамки своего существования, о бесконечном самоизмерении человека, при этом пренебрегая моментами устойчивости, определённости в характере и жизненной позиции. Г. Плеснер пытается понять человека в единстве его биофизической и духовной сторон, выразившихся в достижениях культуры, однако абсолютизация эксцентричности человека, его «приговоренности» к вечному поиску и самосовершенствованию, по его мнению, накладывает отпечаток на изменение собственного бытия индивида и на изменения интеллектуально-нравственной среды. Эксцентричные акты поведения (смех, слезы как символ определённого состояния души) определяют отношение человека к себе и к миру, который его окружает.

Заслуга философской антропологии несомненно в выборе и глубокой проработке отдельных аспектов природы человека, однако подчас это осуществляется в ущерб другим аспектам, и тогда можно говорить о слабых сторонах этого философского блока. Но сейчас важно следующее: несмотря на методологические просчёты и теоретические ошибки представители философской антропологии поставили в центре изучения человека как биологическое, духовно-нравственное, социальное существо, и они были этой проблеме всегда верны, активно сотрудничали с представителями других наук: психологии, этнографии, языковедения, истории.

Суть антропологического подхода современных западных

философов сводится к попытке определить основы и сферы «собственно человеческого» бытия, человеческой индивидуальности, творческих возможностей, из него и через него объяснить как собственно природу человека, так и смысл и значение окружающего мира. Можно в настоящее время выделить такие самостоятельные антропологические концепции, как: биологическая (Гелен, Портман), культурная (Ротхакер, Ландман), религиозная (Хенгестенберг), педагогическая (Больнов) и другие.

Философская компаративистика не имеет специфических принципов, но имеет заданный идеал. Философия не может быть задана определёнными принципами, они могут быть найдены, учитывая диахронический аспект, зная, над какими философскими проблемами работали в странах Востока, Азии, других регионах, - такова их установка. Современным центром философской компаративистики являются США, Ганалульский университет, с которым в настоящее время установили хорошие рабочие контакты наши дальневосточные философы.

Раньше других попытка серьёзного изучения других типов философствования и других типов культур была предпринята П. Натормом (1884-1924) в работе «Встреча Востока и Запада», О. Шпенглером (1880-1936) в работах «Закат Европы», «Пессимизм ли это?», Г. Кайзерлингом (1880-1946) в работе «Путевой дневник философа». Несмотря на противоречия, свойственные названным работам, негативную оценку многих положений авторов тогда и в настоящее время, нам бы хотелось выделить присутствующий в них «заданный идеал» - узнать другой философский мир, другой тип философствования, по возможности установить с ним связи, понять глубину его культуры и этим сделать богаче себя, свою философию, свою культуру.

Сравнивая восточного и западного человека, О. Шпенглер утверждает, что для каждого из них существует своя определенная картина истории - картина культуры (история конкретизируется у него в понятии культуры), и она по сути есть результат «бодрствующего» бытия, лишь на фоне этой картины и возможно понять душу человека. Первобытному человеку такое воззрение незнакомо, а картины западного и восточного человека больше различны, чем схожи, хоть они и переживают что-то подобное, но переживают по-разному. О. Шпенглер считал, что культура и есть внешнее проявление внутреннего строя души данного народа и выражается в единстве стиля его жизни и внешних проявлений. «Культура умирает после того, - считал он, - как эта душа осуществит полную сумму своих возможностей в виде народом, языков, вероучений, искусств, государств и наук и таким образом вновь возвратится в первичную душевную стихию.»

О. Шпенглер насчитывал всего восемь, достигших своего завершения, культур. Это китайская, вавилонская, египетская, индийская, античная, арабская, западная, культура народов майя. Особо он отмечал как находящуюся в возникновении русскую культуру, которую таким образом отделяет от западной. В основе каждой культуры лежит своя душа, так он объясняет единство и неповторимое своеобразие культур. В основе античной

культуры - аполлоновская душа, в основе арабской - магическая душа, в основе западноевропейской - фаустовская душа. Вывод философа, к сожалению, звучит пессимистично: каждый культурно-исторический тип существует обособленно, замкнуто, создает лишь специфические ценности, ничего не может воспринять у других культур, не существует таких философских вопросов, которые бы имели значение для мыслителей различных эпох.

В настоящее время интерес к философии О. Шпенглера очень велик: во-первых, привлекает внимание его идея единства каждой культуры, развивающей свою собственную символику, служащую для восприятия окружающего мира и для оформления отношений с другими людьми; во-вторых, идея относительно того, что наука не занимает никакого привилегированного места в системе культуры и включает в себя совершенно ненаучные элементы. Философы дают высокую оценку вкладу О. Шпенглера в развитие философии культуры. Так, несмотря на фактические ошибки (которых у О. Шпенглера к сожалению, предостаточно), считает М. Бахтин, он «в своем великолепном анализе античной культуры сумел раскрыть в ней новые смысловые глубины..., но все же и он участвовал в великом деле освобождения античности из плена времени».

Г. Кайзерлинг в своей книге «Путевой дневник философа» (1919) описывает длительное путешествие на Восток и свойственное жителям восточных стран такое состояние философии, которое Европа уже никогда не достигнет. Их философия является их стилем жизни: это, по существу, такое действенное начало, которое способно дать новый тип интеллекта. Кайзерлинг предпринял к этому практические шаги: основал «школу мудрости», в которой должна формироваться элита нового мира. Преподавателями в ней предполагались Р. Тагор, Л. Шестов, Т. Манн и другие. Идея была интересная, хотя и утопическая по сути того времени. Сейчас мысли Г. Кайзерлинга философски активно осмысливаются. В Австрии даже существует университет, носящий его имя, а также научное общество, изучающее и пропагандирующие его идеи.

В середине 1992 г. в Москве прошел Первый международный философский симпозиум «Диалог цивилизаций: Восток - Запад», посвященный социо-культурному взаимодействию цивилизаций. Его участники определили перспективность развития философской компаративистики, благородство ее целей в практическом устранении препятствий, закрывающих путь к диалогу культур, выработке универсальных ценностей, а также в разработке системы механизмов разрешения конфликтов, способствующих одновременно и преодолению конфронтационности мышления и действий.

Исходя из вышеизложенного можно представить достаточно сложную и динамичную палитру современной философии, которой не чужды ошибки и заблуждения, но и присущи поиск, заимствование положительного опыта, прорыв в решении жизненно важных проблем, которые считаются

актуальными и глобальными. Философия XX века постепенно теряет классический облик прежнего систематизированного исследования наиболее общих характеристик мира, познания, человечности. Она, скорее, делается похожей на то, чем была у древних мыслителей - неоформленным компендиумом всей человеческой мудрости, которая сейчас актуализируется при решении масштабных нестандартных практических задач.

XXI век даст миру новую философию. Трудно прогнозировать, какой она будет. Однако для того, чтобы подготовиться к ее изучению, необходимо освоить современную философию, потому что основы будущей «мудрости мира» закладываются именно сейчас.

Контрольные вопросы

1. Каковы характерные черты общественно-политической жизни, научно-технического прогресса и духовной культуры XX века и как они отражаются в западной философской мысли?

2. Каковы основные тенденции развития философии XX века?

3. Существует ли диалог между различными философскими направлениями?

4. Можно ли говорить о новой постановке проблемы человека в философии XX века?

5. Каковы основные темы философии XX века?

6. В чем заключается новаторство герменевтики?

7. Можно ли говорить о становлении новой картины мира в XX веке и об отношении западной философии к этому процессу?

8. Каковы основания лингвистического поворота в философии XX века?

9. В чем состоит критический пересмотр принципов и традиций классической философии в философии XX века?

10. В чем особенность новой философской парадигмы?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

История мировой философии является не просто драгоценным кладезем мудрости древних, но и неисчерпаемым источником истины для современности. Нужно только уметь пользоваться этим источником. В свое время Эпикур сказал: «Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, что быть счастливым еще рано или уже поздно.»

Изучение истории философии приобщает нас к достижениям многих поколений философов, обогащает нас их опытом, предостерегает нас от ошибок и заблуждений. Всякая философия, с одной стороны, тесно связана со своим временем, но она же является необходимой ступенью духовного роста, как всего человечества, так и отдельной личности.

Этапы истории философии – это этапы духовного роста цивилизации. Но всякая философия обозначает также и рубежи будущего, воплощаясь в той или иной форме в реальность. Об этом прекрасно сказал К. Маркс: «Так как всякая истинная философия - есть духовная квинтэссенция своего времени, то с необходимостью наступает такое время, когда философия не только внутренне, по своему содержанию, но и внешне, по своему проявлению, вступает в соприкосновение и во взаимодействие с действительным миром своего времени. Философия перестает тогда быть определенной системой по отношению к другим определенным системам, она становится философией вообще по отношению к миру, становится философией современного мира».

Изучение истории философии позволяет нам постичь историю мировой культуры, поскольку, по словам К. Маркса «...философы не вырастают как грибы из земли, они — продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях».

Пока существует человечество все новые поколения философов, опираясь на достижения своих великих предшественников, будут нести свет разума и гуманизма. Это трудная миссия. «Философия не создана для побед над массами. Чем глубже проникает ее мысль в тайники человека и мира, тем уединеннее и пустынное становится ее дорога, тем более чужой чувствует она себя для обычного понимания вещей, в котором всегда живут массы.» - сказал Куно Фишер. Конечно, не всем людям дано стать философами. Но каждый культурный человек может и должен приобщиться к истории мировой философии, как фундаменту гуманитарной культуры личности.

ЛИТЕРАТУРА

Глава 1. ФИЛОСОФИЯ КАК ЯВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

1. Волков Г.Н. Три лика культуры. - М., 1991. – 335 с.
2. Голубинцев, В.О. Философия для технических вузов [Текст]: учебник / В.О. Голубинцев, А.А. Данцев, В.С. Любченко. - Изд. 6-е, стер. – Ростов н/Д.: Феникс, 2012. – 502 с.
3. Гуревич, П.С. Основы философии [Текст]: учеб. пособие для студ. вузов / П.С. Гуревич. – М., 2011.
4. Ильенков Э.В. Философия и культура. - М., 1991. – 350 с.
5. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. - М., 1990. – 400 с.
6. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. - М., 1991. – 409 с.
7. Николаева, Л.С. Социальная философия [Текст]: учеб. пособие для вузов / Л.С. Николаева, В.И. Чеботарева, В.А. Лосев [и др.]; Новочерк. гос. мелиор. акад. – 3-е изд. – Новочеркасск, 2009. – 327 с.
8. Ойзерман Т.И. Главные философские направления. - М., 1984. – 300 с.
9. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М., 1991. – 282 с.
10. Поломошнов А.Ф., Янова Э.Н., Хоменко Т.В., Поломошнов П.А. Систематическая философия. Курс лекций. - Персиановский, 2009.
11. Философия: учеб. пособие для высших учебных заведений / отв. ред. В.П. Кохановский. - Ростов н/Д : Феникс, 2012.
12. Философия: учебник/ под ред. В.В. Миронова -М.: Проспект, 2011
13. Франк С. Духовные основы общества. - М., 1992. – 560 с.
14. Яхьяев М.Я., Поломошнов А.Ф. Философия. Учебный курс. – Махачкала, 2010.

Глава 2. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

1. Антология мировой философии. В 4-х т. - М., 1969. Т.1, ч.1. - 776 с.
2. Дао и даосизм в Китае. - М., 1982. - 250 с.
3. Древнеиндийская философия. Начальный период. - М., 1972.- 350 с.
4. Древнекитайская философия. В 2-х т. - М., 1972-1973. - 750 с.
5. Лукьянов А.Е. Начало древнекитайской философии. - М., 1994. – 400 с.
6. Чанышев А.Н. Начало философии. - М., 1982. - 300 с.
7. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. - М., 1991. - 374 с.
8. Чаттерджи С., Дата Д. Индийская философия. - М., 1994. – 180 с.

Глава 3. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Антология мировой философии. В 4-х т. – М., 1970. Т.1, ч.1,11.- С.763- 774.
2. Асмус В.Ф. Античная философия. - М., 1976. - 350 с.
3. Аристотель. Соч. в 4-х т. - М., 1976. Т.1 - 520 с.
4. Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985.

4. Лосев А.Ф. История античной философии. - М., 1982. - 400с.
6. Платон. Соч. в 3-х т. – М., 1968. Т.1 – 440 с.
7. Реале Д., Антисери Д. Западная философия. От истоков до наших дней. Античность. – С.-П., 1994. - 400 с.
8. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. - М., 1997. – 460 с.
9. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М., 1991. – 374 с.

Глава 4. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

1. Антология мировой философии. - М., 1969. Т.1, ч.2. - 776 с.
2. Августин Аврелий, Пьер Абеляр. Исповедь. История моих бедствий. - М., 1992. – 334 с.
3. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. - М., 1989. – 272 с.
4. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. - М., 1998. – 515 с.
5. Джохадзе Д.В., Стяжкин Н.И. Введение в историю западноевропейской средневековой философии. - Тбилиси, 1981. – 373 с.
6. Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. - М., 1997. – 394 с.
- Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. - М., 1979.- 431с.
7. Реале Д., Антисери Д. Западная философия. От истоков до наших дней. Средневековье. – С.-П., 1994. - 420 с.
8. Реале Д., Антисери Д. Западная философия. От истоков до наших дней. Новое время. - С.П., 1996. Т. 3 - 712 с.
9. Соколов В.В. Средневековая философия. - М., 2001. - 350 с.
10. Соколов В.В. Европейская философия XV – XVIII в.в. – М., 1984. – 350с.
11. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения. - М., 1985. – 500 с.
12. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М., 1998. – 215 с.
13. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. - М., 1991. - 374с.

Глава 5. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ И ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. Антология мировой философии. - М., 1970. Т.2. - 776 с.
2. Бэкон Ф. Соч. в 2-х т. – М., 1977. Т.1. - 567с.
3. Гоббс Т. Соч. в 2-х т. – М., 1991. Т.1. - 622 с.
4. Декарт Р. Соч. В 2-х т. – М., 1989. Т.1. - 440 с.
5. Кузнецов В.Н. Французский материализм XVIII века. М., 1981.
6. Лейбниц Г. Соч. в 4-х т. – М., 1982. Т.1. – 636 с.
7. Локк Д. Соч. В 2-х т. – М., 1985. Т.1. - 622 с.
8. Момджян Х.Н. Французское просвещение XVIII в. - М., 1983. - 520 с.

9. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVII в. – М., 1974. - 379 с.
10. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII в. – М., 1973. - 600с.
11. Рассел Б. История западной философии. - М., 1993. Т.2. – 400 с.
12. Реале Д., Антисери Д. Западная философия. От истоков до наших дней. Новое время. – С.-П., 1996. Т. 3. – 712 с.
13. Соколов В.В. Европейская философия XV – XVII в.в. – М., 1984. – 515с.

Глава 6. КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – М., 1974. Т.1. - 452 с.
2. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. - М., 1986. - 542 с.
3. История диалектики. Немецкая классическая философия. - М., 1978. -564с.
3. Кант И. Критика чистого разума. - М., 1994. - 592 с.
5. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII-начала XIX в. – М., 1989. - 479 с.
6. Мотрошилова Н.В. Социально-исторические корни немецкой классической философии. - М., 1990.
7. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVIII в. – М., 1973. - 600с.
8. Нарский И.С. Западноевропейская философия XIX в. – М., 1976. – 650с.
9. Реале Д., Антисери Д. Западная философия. От истоков до наших дней. Новое время. – С.-П., 1996. Т. 3. – 712 с.
10. Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2-х т. – М., 1955. Т.1 – 676 с.

Глава 7. ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА. ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД и

1. Буржуазная философия кануна и начала империализма. – М., 1977. – 424с.
2. Буржуазная философия XX в. – М., 1974. – 335 с.
3. Буржуазная философская антропология XX в. – М., 1986. – 432 с.
4. Буржуазная социология на исходе XX в. – М., 1986. - 470
5. Губман Б.Л. Смысл истории: очерк современных западных концепций. – М., 1991. – 560 с.
6. Западная философия XX в. – М., 1994. – 430 с.
7. Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Буржуазная философия сер. XIX – начала XX в. - М., 1988. - 510 с.
8. Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – 506 с.
9. Реале Д., Антисери Д. Западная философия. От истоков до наших дней. От романтизма до наших дней. – С.-П., 1997. Т.4. – 849 с.
10. Современная буржуазная философия. – М., 1972. – 651 с.
11. Современная буржуазная философия – М., 1978. - 562 с.
12. Современная западная философия. Словарь. – М., 1991.- 414 с.

Глава 8. ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА

- 1.Баурман Р., Гейер К., Юлиер Э. Ницета марксологии. Критика фальсификаций учения Маркса и Энгельса. – М., 1976. - 524 с.
- 2.История марксизма-ленинизма. - М., 1986. - 734 с.
- 3.Лапин В.И. Молодой Маркс. – М., 1986. – 350 с.
- 4.Ленин В.И. Карл Маркс // Полн. собр. соч., 5-е изд. – М., 1977. Т.26. – 590 с.
- 5.Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М., 1959. Т.13. – 770 с.
- 6.Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М., 1968. Т.42. – 658 с.
- 7.Марксистская философия в XIX веке. В 2-х кн. Книга первая. М., 1979.
- 8.Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М., 1955. Т. 1. – 698 с.
- 9.Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М., 1960. Т. 20. – 827 с.
- 10.Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М., 1961. Т. 21. - 745с.

Глава 9. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX - ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВВ.

- 1.Введение в русскую философию. – М., 1995. – 406 с.
- 2.Галактионов А.А., Никандров Л.Ф. История русской философии. – М., 1991. – 330 с.
- 3.Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX веков. Л., 1989
- 4.Громов М.Н., Козлов Н.Ф. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990.
- 5.Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии. – М., 1995. – 450 с.
- 6.Зеньковский В.В. История русской философии. – М., 1991. – 680 с.
- 7.Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. – 478 с.
- 8.Русская идея. Антология. – М., 1992. – 570 с.
- 9.Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М., 1995. –510 с.
- 10.Русская философия. Словарь. – М., 1999. – 400 с.
- 11.Сухов А.Д. Русская философия. Пути развития. – М., 1989. – 420 с.

Глава 10. ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

- 1.Буржуазная философия кануна и начала империализма. – М., 1977. – 424с.
- 2.Буржуазная философия XX в. – М., 1974. – 335 с.
- 3.Буржуазная философская антропология XX в. – М., 1986. – 432 с.
- 4.Буржуазная социология на исходе XX в. – М., 1986. - 470

5. Губман Б.Л. Смысл истории: очерк современных западных концепций. – М., 1991. – 560 с.
6. Западная философия XX в. – М., 1994. – 430 с.
7. Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Буржуазная философия сер. XIX – начала XX в. – М., 1988. – 510 с.
8. Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – 506 с.
9. Реале Д., Антисери Д. Западная философия. От истоков до наших дней. От романтизма до наших дней. – С.-П., 1997. Т.4. – 849 с.
10. Современная буржуазная философия. – М., 1972. – 651 с.
11. Современная буржуазная философия – М., 1978. – 562 с.
12. Современная западная философия. Словарь. – М., 1991. – 414 с.

Учебное издание

Николаева Людмила Сергеевна
Поломошнов Андрей Федорович

ФИЛОСОФИЯ

Учебник для бакалавров

Часть 1.: ИСТОРИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Подписано к печати

Объем

Тираж

Формат 60x84 1/16

Заказ

Отдел оперативной полиграфии ФГБОУ ВПО НГМА,
346428, г. Новочеркасск, ул. Пушкинская, 111