

Документ подписан простой электронной подписью

Информация о владельце:

ФИО: Кудрявцев Владислав Михайлович

Должность: Ректор

Дата подписания: 21.06.2024 10:02:16

Уникальный идентификатор документа: e3a68f5eaa1e62674654149978099d3d8b1d1856

БЮ ВО «СУРГУТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Кафедра философии и права

Р. А. Бурханов

**ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ
АНТИЧНОСТИ И НОВОГО ВРЕМЕНИ**

Учебное пособие

Сургут
Издательский центр СурГУ
2017

УДК 1(091)(075.8)32.001(095)(075.8)

ББК 87.3я73

Б916

Печатается по решению
редакционно-издательского совета СурГУ

Рецензенты:

д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник
Института философии и права УрО РАН **К. Н. Любутин**;
д. филос. н., профессор, профессор кафедры философии
и права СурГУ **В. В. Мархинин**

Бурханов, Р. А.

Б916 Философско-политические учения Античности и Нового
времени : учеб. пособие / Р. А. Бурханов ; Сургут. гос. ун-т. –
Сургут : ИЦ СурГУ, 2017. – 65 с.

Учебное пособие посвящено философско-политическим учениям мыслителей Античности и Нового времени. В первой главе рассматриваются теории Платона и Аристотеля. Во второй главе анализируются воззрения Томаса Гоббса, Джона Локка, Шарля Луи Монтескье.

Для студентов и преподавателей Сургутского государственного университета.

УДК 1(091)(075.8)32.001(095)(075.8)

ББК 87.3я73

© Бурханов Р. А., 2017

© БУ ВО «Сургутский государственный университет», 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. Философско-политические учения Античности	5
§ 1. Философско-политическое учение Платона	7
§ 2. Философско-политическое учение Аристотеля	19
Литература	32
Глава 2. Философско-политические учения Нового времени	33
§ 1. Философско-политическое учение Томаса Гоббса	35
§ 2. Философско-политическое учение Джона Локка	43
§ 3. Философско-политическое учение Шарля Луи Монтескье	52
Литература	63
Заключение	64

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемое вниманию читателей учебное пособие, посвященное философско-политическим учениям выдающихся мыслителей Античности и Нового времени, призвано помочь обучающимся освоить и закрепить знания по этим ключевым вопросам философии и политологии.

Книга содержит две главы, отражающие два важнейших этапа развития европейской философско-политической мысли. Каждая глава знакомит студентов с биографией конкретного мыслителя, содержит сведения о его произведениях, а также раскрывает содержание его концепции. В первой главе анализируются теории философов Античности – Платона и Аристотеля, а во второй – теории философов и политических мыслителей Нового времени – Томаса Гоббса, Джона Локка и Шарля Луи Монтескье. В пособии подробно анализируются их представления о происхождении и сущности политики и государства, формах правления, совершенном государственном строе. Не зная этих теорий, студенты не смогут разобраться в сложных политических процессах современной общественной жизни.

Для удобства обучающихся каждая глава разделена на параграфы, в которых рассматриваются биографии и учения конкретных мыслителей определенной эпохи. Параграфы, в свою очередь, также поделены на части. В конце каждой главы читатель найдет вопросы для повторения и список использованной литературы.

Пособие для учебных программ бакалавриата и магистратуры Сургутского государственного университета написано в соответствии с требованиями государственного стандарта. При подготовке его к печати были использованы работы классиков философско-политической мысли, учебники, учебные пособия и словари, научные монографии и статьи, написанные российскими и зарубежными учеными. За исключением сносок на цитаты первоисточников в тексте практически отсутствуют ссылки на эти издания, поскольку наличие таких ссылок сделало бы учебный материал слишком громоздким и затруднило бы его усвоение.

Книга адресована студентам очных и заочных отделений для подготовки к семинарским занятиям, зачетам и экзаменам, а также может быть использована преподавателями курсов философии, политологии и сравнительной политологии для подготовки к проведению занятий.

Глава 1 ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ АНТИЧНОСТИ

Философско-политическая мысль Античности зарождается в VII–VI вв. до н. э. в условиях распада первобытнообщинного и появления рабовладельческого способа производства. Особенно высокого уровня развития она достигает в V–IV вв. до н. э., главным образом в рабовладельческих государствах Древней Греции.

Социально-политический строй Древней Греции в классический период представлял собой своеобразную систему независимых полисов, т. е. небольших, иногда даже крошечных государств. Полис – это уже не кровно-родственная, а территориальная организация общественной жизни, объединяющая в единое целое представителей различных родов и племен. Она предполагает новый тип гражданского общества – демос, т. е. народ, которому принадлежит решающая роль в решении своих собственных проблем. Территория полиса состояла из Города, в котором были сосредоточены органы управления, финансы и торговля, и прилегающих к нему селений, где граждане на своих земельных участках занимались сельским хозяйством, используя труд рабов.

Общей чертой полисной жизни античных рабовладельческих государств являлась борьба между родовой аристократией и торгово-ремесленными кругами, образовывавших вместе с отдельными слоями крестьянства лагерь демократии. В зависимости от перевеса той или иной стороны государственная власть в полисах принимала форму либо аристократии, либо демократии, либо тирании.

С середины IV в. до н. э. древнегреческие государства попадают в зависимость от Македонии, а затем и Рима, и приходят в упадок. В римском обществе рабовладельческий способ производства достигает высшей ступени своего развития. В III–I вв. до н. э. Рим превратился из города-полиса с республиканским правлением в крупнейшую рабовладельческую империю. С конца II в. до н. э. Римская империя вступает в состояние кризиса и в дальнейшем распадается на Западную империю и Восточную империю, позднее получившую название Византии.

В мировоззрении эллинов возникает и развивается особый, противостоящий вековой мифологической традиции, рационально-понятный способ духовной реконструкции мира, в котором на первый план выходят убеждение и доказательство.

Развитие этого процесса в VI–V вв. до н. э. приводит к появлению первых философских школ. Главной проблемой всей древней философии была *проблема единого и многого*: все многообразие природных процессов и общественных явлений ее представители старались свести к единому основанию. Античные мыслители пытались установить, из чего возникают окружающие людей предметы и вещи, из чего они состоят и во что превращаются в ходе своего появления, изменения и гибели.

С проблемой единого и многого была тесно связана другая проблема, которую первые философы сформулировали следующим образом: *в силу чего из исходных материй образуются все вещи?* Ответ на этот вопрос приводил к понятию внутренней закономерности, которая действует в мире и которой подчиняется процесс возникновения, трансформации и гибели всех существ и вещей. Появляется понятие логоса¹, как закона, управляющего изменением всех явлений.

При решении этих вопросов в раннегреческой мысли наметились две противоположные линии. Для первой из них – натуралистической, – развиваемой представителями ионийской натурфилософии (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит), были характерны поиски некоего общего природного основания, определяющего единство многообразного мира вещей. Представители другой линии – пифагорейцы, элеаты – сосредоточили свое внимание на противопоставлении чувственно постигаемого мира изменчивых вещей и рационально познаваемого мира единого и всеобщего бытия. Первая линия, в конечном счете, трансформировалась в атомистические учения Левкиппа, Демокрита и Эпикура и находящуюся в тесном единстве с наукой того времени материалистическую философию Аристотеля, закономерным итогом развития второй линии стало появление объективного идеализма Платона.

Исторически первым типом философского мировоззрения, в рамках которого происходило развитие материалистических и идеалистических школ, был *космологизм*. Для древних греков Космос – это упорядоченный мир, понимаемый как своеобразный полис Вселенной, в котором боги и силы природы не могут нарушить установленного порядка и гармонии. Человек понимался ими как части-

¹ Логос (от др.-греч. *logos*) – слово, разум, мысль, понятие, смысл, число. Так, по мнению Гераклита из Эфеса, впервые использовавшего этот термин, логос – это устойчивая закономерность, вечная и всеобщая необходимость.

ца Космоса, в себе повторяющая его структуру, как «микрокосм», воспроизводящий «макрокосм». Позже, в философии эпикуреизма, скептицизма и стоицизма космологизм был дополнен *антропологизмом*, выводящим свойства мира из свойств человека.

Самыми выдающимися представителями философско-политической мысли античности были Платон и Аристотель. В своих учениях они попытались дать теоретическое обоснование и защиту полисной организации общественно-политической жизни, т. е. тех условий социального бытия, в которых жили.

§ 1. Философско-политическое учение Платона

Афинянин Аристокл, известный в истории философской и социально-политической мысли под именем Платона, родился в аристократической семье, на острове Эгина, в 427 г. до н. э., на четвертом году Пелопонесской войны. В детстве и юности Аристокл получил превосходное образование: брал уроки музыки, изучал философию, математику и грамматику, хорошо знал поэзию и даже сам писал стихи. За высокий рост, мощное телосложение и широкую грудь ему было дано прозвище «Платон»², которое с тех пор стало его настоящим именем.

В 407 г. до н. э. Платон знакомится с Сократом и вскоре становится одним из ближайших учеников философа в течение последних восьми лет его жизни. После несправедливой казни своего учителя и друга Платон не мог оставаться в родном городе. В 399–388 гг. до н. э. он предпринял путешествие на Восток: посетил Вавилон, побывал в Персии, Финикии, Египте, городах-полисах Северной Африки.

В 389–387 гг. до н. э. Платон совершил поездку в Южную Италию, на остров Сицилию, где тщетно убеждал тирана города-полиса Сиракузы Дионисия править мудро и справедливо. По приказу Дионисия великий философ был пленен и отправлен для продажи в рабство на общегреческий невольничий рынок, расположенный на острове Эгина, где его выкупили друзья и ученики.

В 387 г. до н. э., после двенадцати лет странствий, в возрасте сорока лет, Платон вернулся в Афины, где в 385 г. до н. э. основал философскую школу – Академию. Название школы Платона случай-

² *Platos* (др.-греч.) – ширина; *platys* (др.-греч.) – широкий, широкоплечий.

но – его дом находился в роще, названной в честь аттического героя Академа. Сами участники школы стали называться академиками.

В 367 г. до н. э., после смерти Дионисия Платон вновь совершает путешествие на остров Сицилию ко двору его сына – Дионисия Младшего. По-видимому, античный мыслитель надеялся с помощью сиракузского тирана воплотить в жизнь свое учение об «идеальном государстве», но и эта поездка окончилась неудачно. В 361–360 гг. до н. э. уже глубоким стариком Платон едет на остров Сицилию в третий раз – и опять безуспешно.

Остаток своей долгой жизни философ провел в родном городе. Неудачная попытка вмешаться в ход политических событий и перестроить общество принесла ему горькое разочарование. Умер он в 347 г. до н. э. в Афинах.

Платон не был отрешенным от жизни мыслителем, он всегда стремился применять свои идеи на практике. Так, живя и работая в стенах Академии, он изобрел будильник, впервые применив в гидравлике принцип реле. В этом устройстве падавшая по каплям в верхний ящик вода, дойдя до определенного уровня, посредством особого устройства с силой прорывалась в нижний ящик. Вытесненный из него воздух проходил по узкой трубке в статую флейтиста, и звук флейты будил академиков.

Великий афинянин известен и как автор рассказа об Атлантиде – таинственном материке, согласно преданию, располагавшемся двенадцать тысяч лет назад где-то за Гибралтаром, который погрузился в море «в один день и бедственную ночь».

Свое философское и социально-политическое учение Платон изложил в двух больших диалогах: «Государство» и «Законы». К ним примыкают диалоги «Политик», «Тимей» и «Критий».

Объективный идеализм Платона. Античный мыслитель предложил принципиально иное, чем натурфилософы решение проблемы единого и многого. Если древнегреческие материалисты все многообразие мироздания стремились свести либо к различным видам или состояниям вещества – воды, воздуха, огня и т. п., либо к мельчайшим частичкам материи – атомам, то Платон впервые в европейской мысли стал утверждать, что сущности вещей и явлений – это бестелесные идеи. Изменчивому, чувственно постигаемому миру вещей и явлений философ противопоставил неизменный и неподвижный, рационально познаваемый мир истинного бытия – мир идеальных сущностей, божественных идей.

В результате картина Мироздания выглядит у Платона следующим образом. Единый конечный, шарообразный Космос, в центре которого покоится шарообразная Земля, есть воспринимаемое органами чувств божество. Космос представляет собой живое и наделенное разумом существо; он обладает душой, которая управляет миром при помощи своих желаний.

Звезды, укрепленные на сферах и вращающиеся вокруг Земли по спиралеобразным орбитам, также суть разумные и блаженные «видимые божества». На них обитают души. Душ столько, сколько на небе звезд. После смерти тела души, которые надлежащим образом прожили отведенный им на Земле срок, возвращаются в обитель соименной звезды и ведут там блаженную жизнь. Те же души, которые вели порочную жизнь и потакали дурным наклонностям, снова вселяются в телесную оболочку.

Соответственно своей позиции объективного идеализма Платон разрабатывает и гносеологию, основное понятие которой – *анамненис* (воспоминание). Поскольку души суть идеальные образования, пребывавшие до земной жизни в потустороннем идеальном мире, то познание есть воспоминание стесненной телесной оболочкой души о том, что она видела в мире идей. Все знания об идеях заключены в душе, и задача познания состоит в том, чтобы душа вспомнила, что она познавала в мире идей и запомнявала при вселении в тело.

На предположении о бессмертии души и посмертном воздаянии каждому человеку за его поступки при жизни основано учение Платона о политике и государстве.

Сущность и цель политики. По мнению афинского мыслителя, политика возникает тогда, когда в обществе появляется необходимость регулирования взаимоотношений между людьми. С одной стороны, политика – это «единое знание» о том, как нужно управлять обществом, а с другой – политика – это «искусство управления всеми людьми», и нет никакой разницы в том, «назовут ли его искусством царствовать, государственным искусством или искусством домоуправления»³. Целью политики является забота о сообществе людей в целом, благо всего государства. В отличие от богов, которые управляют людьми, непосредственно руководствуясь божественной справедливостью, политики – люди, а потому

³ Платон. Политик // Платон. Сочинения. В 3 т. М. : Мысль, 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 14.

несовершенны. Лишь немногие избранные, души которых постигли божественную истину, знают, как правильно руководить людьми, и могут хорошо управлять обществом.

Сущность и происхождение государства. Согласно Платону, государство – это «совместное поселение», возникшее в силу того, что, «испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь»⁴. Причина этого – многообразие человеческих потребностей, которое предполагает разделение труда. Поэтому в государстве должны быть и земледельцы, производящие продукты питания, и строители, возводящие здания, и ремесленники, снабжающие землевладельцев и строителей орудиями труда и другими полезными предметами, а также купцы и торговцы, осуществляющие процесс обмена. Должны быть в полисе и правители, принимающие справедливые законы и контролирующие их исполнение, и воины, защищающие государство от внешних и внутренних врагов. Нужны в государстве и рабы, чтобы своим трудом обеспечивать благосостояние его граждан.

Каждый человек, полагал афинский мыслитель, самой природой предназначен к выполнению какой-либо одной трудовой операции. При этом занятие земледелием, ремеслом или торговлей не позволяет человеку приобщиться к воинскому искусству, управлению государством или философии.

Весьма своеобразно решает Платон вопрос о происхождении государства. Он утверждает, что борьба разумного и хаотического начал в Космосе, результатом которой является постоянный кругооборот всех вещей и процессов, проявляется и в общественной жизни. В далекие времена, в мифический «золотой век» Кроноса, верховный бог непосредственно управлял людьми, разделив их по родам и дав каждому роду божественного пастыря. Тогда не было государства и собственности, не было необходимости управлять и трудиться, так как всем людям изначально были уготованы богатые дары природы.

Когда исполнился срок и первое поколение людей ушло из жизни, Космос отделился от верховного бога и взял управление новыми поколениями на себя. Но он мог только подражать богу, и его управление обществом оказалось ущербным. Поэтому в мире постепенно нарастало зло. Людям уже не хватало естественного питания,

⁴ Платон. Государство // Платон. Сочинения. В 3 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 145.

а искусствами и ремеслами они еще не владели. Лишь дарование богами знаний, искусств и ремесел позволило вновь упорядочить общественную жизнь. Для ее регуляции потребовались политики – правители, цари, государственные деятели. Так возникли политика и государство.

Первая по времени форма правления – аристократия – власть мудрейших и достойнейших, во главе которых стояли благородные цари. В отличие от богов политики и цари несовершенны, в результате чего появляются и несовершенные формы правления, ведущие к упадку общественной жизни.

Круговорот форм правления. Начавшийся после «золотого века» и аристократии процесс вырождения человечества прошел несколько последовательно сменяющих друг друга этапов.

Первой по времени несовершенной формой правления Платон считал военное государство ахейского типа. Это тимократия – власть крепких телом и сильных духом воинов, стремящихся к подвигам и славе честолюбивых вождей и героев. Тимократическое государство будет вечно воевать с другими государствами, поскольку там господствует яростный дух.

В этом царстве борьбы и честолюбия сохраняются еще многие черты великодушия, благородства и героизма: правители пользуются почетом, воины свободны от земледельческих работ, ремесел и торговли, трапезы – сисситии – совместные, высоко ценятся телесные упражнения и воинские состязания.

Но постепенно в тимократическом обществе устанавливается общественное неравенство, возникает частная собственность, появляется рабство. К конкуренции грубой силы прибавляется новый фактор – деньги. Образ жизни людей меняется от простого и нетребовательного к роскошному; источником власти становится не отвага или подвиги, а богатство. У руля государства вместо мощных телом и сильных духом честолюбивых героев встают те, у кого много денег. Происходит переход от тимократии к олигархии – господству немногих богатых над большинством бедных.

Олигархия неразлучна с борьбой словесий, у власти стоят там богатые, а бедняки не участвуют в управлении. Подобного рода государство, говорит Платон, никогда не будет единым, так как в нем существуют как бы два государства: «одно – государство бедняков, другое – богачей. Хотя они и будут населять одну и ту же мест-

ность, однако станут вечно злоумышлять друг против друга»⁵. Олигархическое государство постоянно будут сотрясать внутренние войны между богатыми и бедными, поскольку оно держится применением вооруженной силы или запугиванием основной массы населения, лишенной власти.

В результате алчность олигархов оборачивается против них самих: бедняки, восстав, расправляются с богачами и, отобрав у них имущество, делят его между собой. При этом некоторых богачей победившие уничтожают, а некоторых – отправляют в изгнание. Власть переходит к народу, большинство которого составляет неимущее сословие. Возникает демократия. В государстве появляется полная свобода и возможность делать то, что хочешь. Казалось бы, это самый лучший государственный строй.

Но чрезмерная свобода, считает философ, как для отдельного человека, так и для общества в целом, обращается в рабство. Поскольку все государственные должности замещаются произвольно или по жребию, а не по деловым качествам, то достойным и мудрым людям бывает трудно занять видные государственные посты.

Если во главе государства доведется встать дурным людям, то это государство сверх должного опьяняется свободой: оно карает своих должностных лиц и законопослушных граждан, но потакает дурным наклонностям толпы. Дела при демократическом правлении идут все хуже и хуже: государство становится неустойчивым, правительства часто меняются. «А кончат они... тем, – пишет Платон, – что перестанут считаться даже с законами – писаными или неписаными, – чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над ними власти»⁶. Именно из этого правления, полагает афинский мыслитель, и вырастает тирания.

Для наведения порядка в государстве народ выдвигает из своих рядов вождя – тирана. В первое время такой правитель, как народный ставленник, обещает всем свободу, освобождает людей от долгов и раздает землю народу и своей свите. Так притворяется он милостивым и кротким. Когда же тиран примирится с некоторыми из своих врагов, а иных уничтожит, он начнет вовлекать граждан в различные войны, чтобы народ испытывал нужду в предводителе.

⁵ Платон. Государство // Платон. Сочинения. В 3 т. М. : Мысль, 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 365.

⁶ Там же. С. 381.

Имея объектом своего влияния послушную толпу, он не станет воздерживаться от пролития крови своих соплеменников, привлекая их к суду по несправедливым обвинениям. В конечном счете, тиран вместе со своими приспешниками становится угнетателем и притеснителем своего собственного народа, а тирания оказывается наихудшей формой правления.

«Идеальное государство». Отрицательные формы политического устройства могут постоянно переходить друг в друга, оставаясь несовершенными и несправедливыми. Для того чтобы прекратить круговорот форм правления, утверждает Платон, необходимо утвердить на Земле «идеальное государство», основанное на божественной справедливости.

Философ был убежден, что где-то в небесном мире, в «царстве идей» существует прообраз «совершенного государства», его идея, образец, подобно тому, как существуют идеальные прообразы всех остальных вещей. Высшая цель «идеального государства» – не в том, чтобы обеспечить людям счастье в земном мире, а в том, чтобы наилучшим образом подготовить души живущих людей к блаженству в небесном мире после смерти.

По мнению Платона, «идеальное государство» должно состоять из трех обособленных сословий. Первое сословие – мудрецы-философы, которые также являются правителями. Они должны принимать хорошие законы, направленные на достижение всеобщего блага, и на их основе мудро и справедливо управлять государством. Их этическая добродетель – мудрость.

Второе сословие – стражи-воины, призванные охранять государство от внутренних и внешних врагов, поддерживать в нем порядок. Их этическая добродетель – мужество.

Третье сословие – народ, т. е. представители трудящихся классов: ремесленники, крестьяне, земледельцы. Их этические добродетели – умеренность, благоразумие, послушание. Они должны во всем повиноваться первому и второму сословиям и своим трудом обеспечивать их материальное благополучие.

Каждому сословию надлежит в совершенстве владеть своими видами деятельности. Гармоничное сочетание деятельности всех трех сословий обеспечивает справедливый общественно-политический строй. Роль отдельного человека в таком государстве определяется преобладанием в его душе той или иной добродетели – или разума, или мужества, или благоразумия.

В низшем сословии, которому Платон уделяет мало внимания, могут существовать частная собственность и семья. Но это с необходимостью ведет к общественному неравенству и корысти, усиливает чувственные вожеления. Лишь внешняя сила может принудить это сословие к взаимному согласию и подчинению высшим сословиям.

В высших сословиях частная собственность упразднена, а семья заменена воспроизводством населения на основе тщательного подбора пар государством. После рождения дети отбираются у родителей и направляются в особое государственное учреждение, где их воспитывают специально назначенные лица, причем таким образом, чтобы ни ребенок не знал родителей, ни они его. Это способствует тому, что мать и отец будут одинаково любить всех детей – ровесников своего ребенка – как своих сыновей и дочерей, что укрепляет единство государства.

Мальчики и девочки получают одинаковое образование и воспитание, поскольку оба пола одинаково способны к осуществлению военной, политической, философской или иной деятельности.

Однако общность жен у высших сословий не следует понимать буквально. В «первом по достоинству государственном строе» отношения полов строго регламентированы. Женщинам разрешено рожать детей с 20 лет до 40 лет, мужчинам разрешено производить детей с 25 лет до 55 лет. Дети, рожденные вне этих возрастных рамок, уничтожаются. У правителей и стражей половые отношения подчинены государственной пользе и имеют своей единственной целью получение наилучшего потомства.

Быт стражей подробно описан Платоном. Юные стражи получают двойное воспитание: телесное (гимнастическое) и духовное (мусическое). В гимнастическом воспитании, которое служит укреплению здоровья стражей, запрещается опьянение, предписывается диета, поощряются телесные упражнения и занятия военным делом. Мусическое воспитание стражей предполагает их знакомство с философией, науками и искусствами, формирование патриотизма и готовности к самопожертвованию во имя всеобщего блага.

Общность жен и детей стражей предполагает их совместную жизнь в специально предназначенных для этого домах, их совместное питание и т. п. Стражам запрещено заниматься земледелием, ремеслом и торговлей. Единственное их занятие – военная деятельность, а основная цель их жизни – обеспечение внешней и внутрен-

ней безопасности государства, которое полностью удовлетворяет их скромные материальные потребности.

Воспитание и образование будущих философов-правителей «идеального государства» начинается еще на уровне стражей. Путем тщательного отбора среди воинов государственные чиновники выделяют наиболее способных к умозрительному познанию божественной истины.

Первый отбор претендентов на постижение мудрости происходит из числа двадцатилетних стражей. Наиболее способным молодым людям преподается общий обзор наук. Второй отбор производится из числа тридцатилетних стражей. Прошедшие второй отбор обучаются диалектике еще пять лет. Достигнув тридцатипятилетнего возраста, они в течение пятнадцати лет занимают государственные должности. Наиболее отличившиеся в управлении государством и познании философии по достижении пятидесяти лет назначаются на высшие государственные посты. Такие философы становятся правителями.

В «совершенном государстве», подчеркивает Платон, не должно быть ни науки о природе, ни изобразительного искусства, способных изобразить только видимость вещей и скрывающих истину. Сурово караются свободомыслие и неверие в богов. Строгой цензуре подвергаются сказки и мифы, лирические и драматические произведения. Торговля разрешена лишь иностранцам, всякие путешествия за пределы государства чрезвычайно затруднены и находятся под строжайшим контролем.

По форме государственного устройства «идеальный полис» представляет собой аристократическую республику. В таком государстве, полагает философ, количество лиц, обладающих верховной властью, не имеет принципиального значения. Если среди правителей выделится кто-нибудь один, то это правление будет монархией (царской властью), а если несколько – то аристократией.

«Второй по достоинству» государственный строй. В конце своей долгой жизни афинский мыслитель значительно пересмотрел многие положения учения о «совершенном государстве». В диалоге «Законы» он изображает «второй по достоинству» государственный строй, где у всех сословий общества допускается частная собственность, деньги, семья. Однако при этом значительно возрастает контролирующая роль государства, строжайше регламентирующего все общественные отношения.

Проектируемое Платоном государство представляет собой сравнительно небольшой земледельческий полис, к которому при­мыкает окружающая Город территория. Земли нужно столько, чтобы она могла прокормить 5 040 человек. Число это выбрано по­скольку, поскольку оно делится на 2, 3, 5, 7, что удобно для различ­ного рода членения полиса и проведения религиозных мероприятий.

Земля делится по жребию на равные наследственные участки, при этом каждый гражданин для ведения хозяйства получает для своей семьи два надела – один возле Города и один у границы, но не в частную собственность, а в личное пользование. «...Ни один дом, из числа пяти тысяч сорока, не является собственностью его обита­теля или его семьи, но скорее частной собственностью всего госу­дарства»⁷. Земельные наделы и дом переходят по наследству к од­ному из детей. Население живет по преимуществу сельским хозяй­ством, но сами граждане не работают – это рабовладельцы, суще­ствующие за счет эксплуатации рабов.

Все граждане государства разделяются по имущественному признаку на четыре класса, владеющих имуществом, соответствен­но, размером в одну, две, три и четыре мины⁸. Им строжайше за­прещено иметь в наличии золото и серебро. Для внутренних нужд государство выпускает в обращение особую монету.

Пределы бедности и богатства регулируются строгими зако­нами. Излишки продовольствия и сырья граждане обязаны сдавать государству, а необходимый продукт делится на три части: две из них непосредственно потребляются свободными и рабами, а третья поступает в продажу, обмениваясь на продукты ремесла. Торговля и ремесла разрешены только иностранцам. Ростовщичество запрещено. Прибыль купцов регулируется государством, а ремесленникам предоставляется право заниматься только одним видом ремесла.

Быт «второго по достоинству» государства пронизан коллек­тивизмом и единомыслием. Хотя индивидуальная семья существует, «каждый человек должен заключать брак, полезный для государ­ства, а не только очень приятный ему самому»⁹. Процесс воспита­

⁷ Платон. Законы // Платон. Сочинения. В 3 т. М. : Мысль, 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 368.

⁸ Мина – денежная и счетно-весовая единица Древнего Востока и Древней Греции. Афинская мина весила 436,6 г серебра.

⁹ Платон. Законы // Платон. Сочинения. В 3 т. М. : Мысль, 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 249.

ния детей, считает Платон, должен строго регламентироваться законами и осуществляться под контролем должностных лиц.

Женщины обладают равными правами с мужчинами, хотя и не входят в состав высших правителей. Они занимаются воспитанием, обучением, наблюдением за браками и т. п.

Важную роль в поддержании порядка во «втором по значению государстве» играют детальные и суровые законы, которые скрупулезно и жестко контролируют общественную и частную жизнь людей, определяя распорядок дня и ночи. Нарушение этих законов влечет за собой суровые кары.

Особенно тяжкому наказанию подлежат преступления против религии. Атеистов и сомневающих в существовании богов или казнят сразу, или заключают пожизненно в тюрьму, расположенную в дикой местности, куда никто из свободных не допускается. После смерти их тела выбрасываются непогребенными за пределы государства. Лишь для тех, кто впал в нечестие невольно, а не по злему умыслу, афинский мыслитель устанавливает пятилетний срок тюремного заключения.

На страже законов стоит правосудие, которое, однако, не является какой-то самостоятельной властью или обособившейся государственной функцией. Каждое должностное лицо в определенных случаях выступает как судья. К общему отправлению правосудия привлекаются все граждане этого государства.

Моральное и политическое совершенствование граждан и их стремление к добродетели философ понимает как подчинение воле государства, воплощенной в приказе ближайшего начальника: «Самое главное здесь следующее: никто никогда не должен оставаться без начальника – ни мужчины, ни женщины. Ни в серьезных занятиях, ни в играх никто не должен приучать себя действовать по собственному усмотрению: нет, всегда – и на войне, и в мирное время – надо жить с постоянной оглядкой на начальника и следовать его указаниям»¹⁰.

Таким образом, социально-политическое устройство «второго по достоинству» государственного строя, изображенного в диалоге «Законы», в ряде моментов существенно отличается от социально-политического устройства «наилучшего государственного строя», изображенного в диалоге «Государство».

¹⁰ Платон. Законы // Платон. Сочинения. В 3 т. М. : Мысль, 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 444.

Во-первых, Платон отказывается от коллективной собственности философов-правителей и стражей-воинов и устанавливает для граждан полиса единый порядок пользования земельными наделами и имуществом на основе принципа частной собственности, хотя и под контролем государства.

Во-вторых, деление граждан на обособленные сословия заменяется делением на классы по имущественному цензу. Показательно, что в «Законах» философы-правители почти не упоминаются, в то время как в «Государстве» это сословие играет самую важную роль.

В-третьих, потребности граждан «второго по достоинству» государства в значительной мере предполагается обеспечить за счет рабского труда. В диалоге «Государство» рабы упоминались, но Платон не нашел для них места в экономике «идеального полиса».

И наконец, в-четвертых, в обществе, изображенном в «Законах», значительно возрастает полицейская роль государства, которое контролирует все стороны жизни людей. В этом государстве обязательна слежка за воззрениями друг друга и всеобщее доношительство. Если кто-нибудь скажет или сделает что-либо нечестивое, всякий присутствующий должен этому воспротивиться и донести о проступке властям.

Форма политического устройства «второго по достоинству» государства – аристократическая республика. Ее руководящие органы выборны и состоят из Ареопага (37 членов), Совета (350 членов), стратегов (военачальников), попечителей храмов, жрецов, надзирателей рынков (агораномов), городских чиновников (астиномов), надзирателей за финансами (евфинов) и надзирателей за сельским хозяйством (агрономов).

Возраст правителей колеблется от 50 до 70 лет, занимать государственные посты они могут в общей сложности не больше 20 лет. Все кандидаты на должности в обязательном порядке проходят докимазию – проверку их способности управлять государством. Существует и Народное собрание, к участию в котором под страхом наказания обязываются лишь граждане первого и второго классов. Для граждан третьего и четвертого классов посещение Народного собрания необязательно.

Над этим величественным зданием государства возвышается сверхгосударственный контролирующий орган – так называемое «Ночное собрание», которое состоит из десяти мудрейших старцев. Оно следит за процветанием добродетели, охраняет законный поряд-

док, организует и использует тайную полицию из молодых людей, которые должны доносить обо всем, что творится в Городе. Все выборные государственные органы и правители обязаны действовать в строгом соответствии с законами. Что касается десяти мудрецов из Ночного собрания, заседающего на заре, то они причастны к божественной истине и в этом смысле стоят над законами.

Так же, как и в «совершенном полисе», во «втором по значению государственном строе» количество лиц, наделенных верховной властью, не имеет принципиального значения. Если среди мудрейших и достойнейших выделится кто-нибудь один, то это правление будет монархией, а если несколько – то аристократией.

§ 2. Философско-политическое учение Аристотеля

Аристотель родился в 384 г. до н. э. в Стагире (Стагирах), городе-полисе, расположенном на Халкидском полуострове, недалеко от Македонии. В 367 г. до н. э., в возрасте семнадцати лет, он прибыл в Афины, где стал слушателем Платоновской Академии, в стенах которой пробыл около двадцати лет.

После смерти Платона Аристотель покинул Афины и переехал в малоазийскую Грецию, где активно занимался философией и научными исследованиями. В 343 г. до н. э. он был приглашен царем Филиппом II в столицу Македонии Пеллу в качестве воспитателя тринадцатилетнего наследника македонского престола Александра – будущего великого полководца древности.

В Македонии античный мыслитель пробыл около восьми лет. После смерти Филиппа II и воцарения Александра Македонского Аристотель едет в Стагиру. Незадолго до этого в жизни Эллады произошло трагическое событие: в 338 г. до н. э. в битве при Херонее македонская армия разгромила объединенное греческое войско. Независимости древнегреческих полисов пришел конец.

В 335 г. до н. э. в возрасте пятидесяти лет Аристотель возвратился в Афины, где открыл собственную философскую школу, в которой он преподавал двенадцать лет. Эта школа была расположена возле храма Аполлона Ликейского, отчего и получила название Ликейя. В его состав входил большой дом и тенистый сад с крытыми галереями для прогулок, поэтому школа также называлась перипатической (прогулочной), а члены школы – перипатетиками (прогуливающимися).

Второй афинский период жизни Аристотеля почти полностью совпадает со временем завоевательных походов Александра Македонского, с которым он постоянно поддерживал связь. Смерть Александра вызвала в Афинах восстание против македонского владычества в Греции. Обвиненный в промакедонских симпатиях, Аристотель был вынужден бежать на остров Эвбею, в город-полис Халкиду, где и умер в 322 г. до н. э.

Аристотель был не только философом, но и ученым, он – основатель политической науки и некоторых естественных наук, родоначальник формальной логики, наряду с которой в своей школе он преподавал ботанику, астрономию, экономику, государствоведение.

Философским и научным проблемам Стагирит посвятил ряд работ, в частности, «Органон», объединяющий логические произведения, «Физику», «Историю животных», «О душе», «Метафизику», а политическим вопросам – трактат «Политика» (326 г. до н. э.). К нему примыкают этические труды «Никомахова этика» и «Большая этика», а также сочинение «Афинская полития», содержащее исторический очерк развития государственного устройства Афин.

Философия Аристотеля. Античный мыслитель выделял в философии теоретическую, практическую и творческую части. Теоретическая философия направлена на получение истины, ее целью является познание ради знания, поэтому она свободна и бескорыстна. Практическая философия ориентирована на совершение поступков, поэтому она оперирует понятиями добра и зла. Цель творческой философии – творчество как таковое, разновидностями которого выступают риторика и поэтика.

Теоретическая философия подразделяется на три дисциплины: физику, математику и первую философию (или теологию). Эта классификация соответствует разделению сущностей, которые изучает каждая из этих наук. Так, физика направлена на исследование телесных самостоятельных, но изменяющихся сущностей, математика – на мыслимые, неподвижные, вечные, но несамостоятельно существующие сущности, а первая философия стремится постигнуть мыслимые, самостоятельные и неподвижные сущности. Инструментом (органом), с помощью которого в философии ведутся исследования, является логика.

Материализм Стагирита. В отличие от идеалиста Платона Аристотель – материалист. У Платона общее, или идея, как онтологическая реальность в то же время является феноменом чистого со-

знания, не зависящего от эмпирического сознания; она познается посредством акта припоминания. Аристотель же, напротив, исходит из эмпирической обусловленности познания. По его мнению, познание начинается с эмпирического факта. Соотношение общего и единичного контролируется логикой, которая тем самым выступает не только как наука о правильном мышлении, но и как онтология, наука о бытии всеобщего. Единичная вещь – это тот материал, в котором реализуются форма и сущность. Каждая вещь существует благодаря реализовавшейся в ней форме как вещной сущности.

В этом смысле любая вещь есть одновременно возможность и действительность, подчеркивает Стагирит, т. е. возможность реализации формы и действительность реализованной формы. В его учении возможность выступает как материя, а действительность – как форма. Следовательно, переход от возможности в действительности может быть объяснен только на основании причинности. Философ выделяет четыре причины: материальную, формальную, движущую и целевую. Единичное бытие предмета определяет материя, а общее в предмете – формальная, движущая и целевая причины. В своей противоположности материи и материальной причине три эти причины могут быть объединены, хотя по отношению друг к другу они разнятся.

Каждая вещь рассматривается Аристотелем со стороны формы и со стороны материи. Будучи формой для низшей вещи, она является материей для высшей вещи. Если идти от формы к материи, рассуждает Стагирит, то мы придем к материи без формы, как чистой материи, т. е. первоматерии мира, которая есть исходный материал для всех последующих формообразований. Но если идти от материи к форме, мы придем к высшей форме, форме всех форм, к Богу.

Бог Аристотеля, – эта чистая нематериальная сущность, космический разум, который имеет предметом размышлений самого себя. Будучи перводвигателем мира, этот Бог неподвижен. Он является причиной движения и оформления мира, Он движет мир, но сам остается неподвижным. Тем самым материализм Аристотеля дополняется элементами объективного идеализма.

Материалистическая установка Стагирита служит основой для его социально-политической теории. Философ не допускает удвоения мира на реальный и идеальный, земной и потусторонний, где после смерти блаженствуют души. Поэтому главная цель политики

и государства – счастье индивидов в совершенной организации общества, где полис является целью социального развития.

Сущность и цель политики. Согласно Аристотелю, люди могут жить только в обществе, в условиях политической системы, поскольку «человек по природе своей есть существо политическое»¹¹. Для того чтобы правильно устроить общественную жизнь, люди нуждаются в политике. С одной стороны, политика является наукой, знанием того, как наилучшим образом организовать совместную жизнь в государстве, с другой – она представляет собой умение, искусство государственного управления.

Сущность политики раскрывается через ее цель, которая состоит в том, чтобы привить гражданам высокие нравственные качества, сделать их людьми, поступающими справедливо. Другими словами, цель политики – справедливое, т. е. общее благо.

Справедливость, полагает Аристотель, – это то, что соответствует законам. Он различает два вида справедливости – справедливость уравнивающую и справедливость распределяющую. Задача первой заключается в воздаянии равным за равное в силу принадлежности индивида к данному сообществу, а задача второй – в распределении благ каждому по достоинству в соответствии с особенностями индивидов.

Уравнивающая справедливость осуществляется при взаимном обмене и охватывает область гражданско-правовых сделок, включая сферу деятельности судьи, возмещающего своим решением причиненный ущерб или воздающего наказанием за совершенное преступление. Распределяющая справедливость относится главным образом к сфере политики и связана с распределением почестей, имущества и всего того, что может быть поделено между согражданами определенного государства.

Достичь справедливости нелегко. Политик должен учитывать, что люди обладают не только добродетелями, но и пороками. Поэтому задачей политики является не воспитание нравственно совершенных людей, а воспитание граждан. Качество хорошего гражданина, разъясняет Аристотель, должно принадлежать всем людям, однако нельзя требовать, чтобы качества хороших людей были принадлежностью всех граждан. Добродетель гражданина состоит в умении исполнять свой гражданский долг и способности повино-

¹¹ Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. М. : Мысль, 1984. Т. 4. С. 378, 455.

ваться властям и законам. Поэтому политик должен искать наилучшего, т. е. наиболее отвечающего вышеуказанной цели государственного устройства.

Критика социально-политического проекта Платона. «Исследование человеческого общения в наиболее совершенной его форме, дающей людям полную возможность жить согласно их стремлениям»¹², – главная задача политического учения Аристотеля. Для достижения этой цели он тщательно анализирует современные ему социальные теории.

Рассмотрение различных вариантов государственного устройства Стагирит начинает с анализа социально-политического учения Платона. Он особо подчеркивает трудность осуществления этого проекта на практике и подвергает критике стремление своего учителя ввести в государстве полное единство, не считаясь с реально существующей множественностью: «Ясно, что государство при постоянно усиливающемся единстве перестанет быть государством»¹³. Утверждая в своем проекте «идеального государства» общественную собственность, Платон допускает ошибку. Ведь «люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им; менее заботятся они о том, что является общим, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого»¹⁴.

Частная собственность, говорит Стагирит, коренится в природе человека, в его естественной любви к себе: «...Трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой»¹⁵. Поэтому в «совершенном государстве» собственность граждан должна быть общей только в относительном смысле, а вообще – частной. Лучше, чтобы имущество было частным, а пользование им – общим. Однако Аристотель – против безграничной по своим размерам собственности. Он является сторонником среднего достатка, которым должны обладать граждане, принадлежащие к «среднему» слою общества.

Другую ошибку Платона Аристотель усматривал в его концепции прямолинейной эволюции форм государственного устройства. Согласно Платону, возможен переход аристократии в тимокра-

¹² Там же. С. 403.

¹³ Там же. С. 404.

¹⁴ Там же. С. 406.

¹⁵ Там же. С. 410.

тию, тимократии – в олигархию, олигархии – в демократию, а демократии – в тиранию. По мнению же Аристотеля, это положение опровергается фактами общественно-политической жизни. Демократия обычно переходит в олигархию, и притом чаще, чем в монархию или тиранию. Тирания, в свою очередь, также может перерасти либо в олигархию, либо в демократию, либо в аристократию, а олигархия может перейти в тиранию или демократию.

Сущность государства. Государство, утверждает Аристотель, есть некое общение, а точнее, политическое общение граждан. Но государство – не единственная форма общения между людьми: в обществе существует целая система других социальных отношений со своими особыми целями и особыми путями развития. Каждый частный вид общения возникает в целях достижения какого-либо блага. «Государство же есть общение подобных друг другу людей ради достижения возможно лучшей жизни», т. е. «для того, чтобы жить счастливо»¹⁶.

Всякое государство имеет свое государственное устройство, которое представляет собой определенную организацию обитателей государства, конкретный распорядок организации государственных должностей вообще, и в первую очередь верховной власти.

Философ различает в государственном устройстве три части: законодательную (законосовещательную), административную и судебную власти. Законодательная власть – главная власть в государстве. Она правомочна решать вопросы о войне и мире, о заключении и расторжении союзов, о законах, о смертной казни, об изгнании, о конфискации имущества, об избрании должностных лиц и об их отчетности. Другой вид государственной власти – власть административная. В ее ведении прежде всего находятся вопросы распределения должностей в государстве и способов их замещения, поскольку именно от этого зависит эффективность исполнения законов. И, наконец, третий вид государственной власти – власть судебная, осуществляющая функции рассмотрения судебных дел и вынесения приговоров.

Но главное в государстве – это гражданин. Определение государства как формы зависит именно от того, кого считать гражданином. Каждой форме государства соответствует свое определение понятия гражданина, свои основания наделения того или иного граж-

¹⁶ Там же. С. 460, 603.

га лиц совокупностью гражданских прав. Вместе с изменением понятия гражданина и, следовательно, формы государства изменяется и само государство. Гражданин, подчеркивает Стагирит, – это тот, кто может реально участвовать в государственном управлении и в суде, а также нести военную службу и осуществлять жреческие функции. Это абсолютное понятие гражданина, общее для всех форм политического устройства.

Аристотель выделяет в государстве существенные и несущественные части. Не все то, что с необходимостью входит в состав государства, следует считать за существенные его части, а потому нельзя считать гражданами тех, без кого не может обойтись государство. К необходимым, но несущественным частям государства античный мыслитель относит всех трудящихся, к существенным – воинов и правителей: «...Хотя землепашцы, ремесленники и всякого рода поденщики необходимо должны иметься в государстве, но собственно частями государства являются тяжеловооруженные и совещающиеся...»¹⁷.

В государстве справедливое и законное совпадают, подчеркивает философ. Политическое правление – это прежде всего правление закона, опирающееся на право. Право олицетворяет собой политическую справедливость и является нормой политических отношений между людьми. Задача права как раз и состоит в том, чтобы служить общей пользе, обеспечить самодостаточность («автаркию») граждан государства.

Политическое право, действующее в государстве, Аристотель делит на естественное и условное (волеустановленное): «Государственное право [судие] частью естественно, частью – узаконено; оно естественно, если повсюду имеет одинаковую силу и не зависит от признания и непризнания [его людьми]. Но если изначально не важно, так [поступать] или иначе, а тогда важно, когда это [уже] установлено... – то [перед нами] узаконенное [право]. Сюда же относятся законы, установленные для отдельных случаев... а также все [частные вопросы], по которым, голосуя, принимают особые решения»¹⁸.

Естественное право – это право, проистекающее от природы, оно имеет значение независимо от признания или непризнания его

¹⁷ Там же. С. 606.

¹⁸ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 160.

тем или иным правителем, государством или частным лицом, поскольку справедливое от природы выше справедливого по закону. Естественное право составляет как бы основу действующего в государстве, установленного законом права. Тем самым Стагирит обосновывает положение о вечности и общеобязательности некоторых исторически преходящих особенностей античного общества и города-полиса. То, что существует по природе, существует и повсеместно в соответствии с естественными и нравственными основаниями общежития.

Под условным (волеустановленным) правом в концепции Аристотеля подразумевается то, что впоследствии стало обозначаться как позитивное (положительное) право. К условному праву он относит установления законов – писанных или неписанных – и всеобщих соглашений. Неписанными законами философ называет прежде всего правовые обычаи (обычное право).

Происхождение государства. Государство, полагает Стагирит, образуется вследствие природного влечения людей к общению. Первым видом общения является *семья*, из нескольких семей возникает селение, объединение ряда селений составляет государство. Таким образом, в государстве полностью реализуется изначально заложенное в людях стремление к совместной жизни.

«...Общение, естественным путем возникшее для удовлетворения повседневных надобностей, есть семья...»¹⁹, – пишет Аристотель. Она имеет три двойные части – господин и раб, муж и жена, отец и дети – и соответствующие им три типа отношений: господское, брачное и отцовское. Поскольку муж и отец выступают в одном лице, античный мыслитель различает в семье власть господина и власть домохозяина.

Власть господина – это власть над предметами и над рабами с целью обеспечить себе все необходимое для жизни. В вопросе о рабстве Аристотель не поднялся выше предрассудков своего времени. Он выдвинул теорию о «естественном» превосходстве эллинов («свободных по природе») над варварами («рабами по природе») и об оправданности господства первых над вторыми: «...Одни люди по природе свободны, другие – рабы, и этим последним быть рабами и полезно, и справедливо. ...Следует, чтобы один подчинялся, а дру-

¹⁹ Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. М. : Мысль, 1984. Т. 4. С. 377.

гой властвовал и осуществлял вложенную в него природой власть, так чтобы быть господином»²⁰.

В свою очередь, власть домохозяина – это власть над женой и детьми с целью принести им пользу. По мнению философа, власть господина, мужа и отца – монархическая власть. Господство жены в семье противоестественно, ведь мужчина по своей природе, исключая лишь те или иные ненормальные отклонения, более призван к руководительству, чем женщина.

«Общение, состоящее из нескольких семей и имеющее целью обслуживание не кратковременных только потребностей, – селение»²¹, – отмечает Стагирит. В его понимании селение – это фактически разросшаяся семья, так как его интересы выходят за рамки обыденных повседневных потребностей. И хотя в селении главенствующую роль играют родовые отношения, там формируются и отношения, свойственные гражданской общине.

«Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее... в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни. Отсюда следует, что всякое государство – продукт естественного возникновения...»²². В учении о государстве философ описал процесс становления города Афины, который образовался путем объединения нескольких поселений, имевших общий для всех религиозный культ богини Афины.

Таким образом, в процессе происхождения государства, подчеркивает Аристотель, в полной мере реализуется существующее в природе целеполагание: целью семьи является селение, а целью селения – государство. При этом государство как целое предшествует семье и селению как своим частям, первично по отношению к ним, являясь их своеобразным завершением. Поскольку, по мнению Стагирита, государство вырастает из патриархальной семьи, им была разработана патриархальная теория происхождения государства.

Формы государственного устройства. Главная задача политической теории Аристотеля – найти совершенное государственное устройство. С этой он проанализировал и описал свыше ста пятидесяти форм современных ему государств.

²⁰ Там же. С. 384, 386.

²¹ Там же. С. 378.

²² Там же. С. 378.

Классификацию форм государственного устройства философ проводит по трем критериям: количественному, качественному и имущественному. Государства различаются прежде всего тем, в чьих руках власть: у одного лица, у меньшинства или у большинства. Таков количественный критерий. При этом одно лицо, меньшинство или большинство могут управлять «правильно» или «неправильно», т. е. стремиться к общей пользе или стремиться только к своей выгоде. Таков качественный критерий. И, наконец, одно лицо, меньшинство или большинство может быть богатым или бедным. Таков имущественный критерий. Но поскольку бедные всегда находятся в большинстве, а богатые – в меньшинстве, то деление по имущественному признаку совпадает с делением по количественному признаку.

В результате получается шесть форм (видов) государственного устройства: три вида правильные – царская власть, аристократия, полиция – и три вида неправильные, отклоняющиеся от них – тирания – от царской власти, олигархия – от аристократии, демократия – от полиции. В соответствии со своими этическими взглядами в правильных видах государства Аристотель усматривает проявление надлежащей добродетели, а в неправильных – ее отсутствие.

Монархия – правление одного, имеющего в виду общее благо; тирания – правление одного, руководящегося собственной выгодой. Аристократия – правление немногих, лучших, осуществляемое в интересах всех граждан; олигархия – правление немногих состоятельных граждан, стремящихся только к собственной выгоде. Полиция – правление большинства, отбираемого на основании определенного ценза и пекущегося об общем благе; демократия – правление неимущего большинства в интересах исключительно этого большинства.

Аристотель резко критикует тиранию, считая ее наихудшей, «извращенной» формой правления. Из всех неправильных форм государственного устройства он отдает предпочтение демократии, считая ее наиболее сносной, «умеренной», но при условии, что власть там будет осуществляться на основе закона, а не настроений толпы.

Социально-политический идеал Аристотеля. Рассуждая о «наилучшем полисе», философ различает реально существующую форму государства и абсолютно совершенную его форму.

По его мнению, самой лучшей из реально существующих форм государства является полиция. Этот вполне приемлемый и

осуществимый государственный строй обеспечивает гражданам счастливую жизнь. При нем все свободнорожденные принимают участие в управлении государством и сами подчиняются законам, а важнейшие должности занимают наиболее выдающиеся из них.

Такое положение складывается там, где средний слой граждан – частных собственников – количественно превосходит богачей и бедняков, вместе взятых, или, по крайней мере, один из этих слоев. «...Наилучшее государственное общение, – утверждает Стагирит, – то, которое достигается посредством средних, и те государства имеют хороший строй, где средние представлены в большем количестве, где... они обеспечивают равновесие... Поэтому величайшим благополучием для государства является то, чтобы его граждане обладали собственностью средней, но достаточной...»²³.

В политике правит большинство в интересах общей пользы. Как наилучшая форма правления, она соединяет в себе положительные стороны олигархии и демократии. Однако в реальной жизни политика встречается крайне редко и у немногих. Сам Аристотель дает понять, что «средним» государственным строем он считает строй, установленный в Афинах законодателем Солоном, когда доступ к государственным должностям был обусловлен цензом. К афинской демократии в период ее расцвета Аристотель относился отрицательно. Он осуждал эту форму государства, рассматривая ее как «крайнюю» демократию, где правит мнение толпы, а не закон.

Кроме того, Стагирит разрабатывает и проект абсолютно совершенного государства, которое он также называет политией. Предпосылками создания «образцового полиса» являются относительно небольшое, легко обозримое количество населения, при котором граждане должны знать друг друга, удобное расположение у моря. «Размеры территории должны быть такими, чтобы население ее имело возможность проводить жизнь, пользуясь досугом, наслаждаясь свободой и вместе с тем воздержно»²⁴. Страна должна быть труднодоступна для вторжения, но иметь удобные выходы.

Из числа полноправных граждан исключаются земледельцы, ремесленники и торговцы, поскольку их образ жизни не способствует развитию добродетели. «...В государстве, пользующемся прекраснейшим устройством, – пишет античный мыслитель, – граждане не должны вести жизнь, какую ведут ремесленники или торговцы

²³ Там же. С. 508.

²⁴ Там же. С. 598–599.

(такая жизнь неблагородна и идет вразрез с добродетелью); граждане проектируемого нами государства не должны быть и землепашцами, так как они будут нуждаться в досуге и для развития добродетели, и для политической деятельности»²⁵. Земледельцами, чей труд кормит граждан, подчеркивал Аристотель, должны быть рабы, не принадлежащие к одному племени, в крайнем случае – иноземцы-варвары, но не сами греки.

Полноправными гражданами «совершенного государства» являются только те свободнорожденные эллины, которые имеют право носить оружие. В молодые годы они служат воинами, а по достижении старшего возраста становятся правителями, судьями, жрецами. Полноправные граждане не занимаются ремеслом, торговлей или земледелием, а живут за счет рабского труда. Все гражданское население участвует в общественных трапезах – сисситиях.

Организация землевладения в «образцовом государстве» должна быть устроена таким образом, чтобы граждане обеспечивали себе достаточное пропитание и в то же время дружески предоставляли свою собственность в пользование другим гражданам. Вся земля делится на две части – общественную и частновладельческую. Одна часть общественной земли должна давать средства на покрытие расходов по религиозному культу, другая – по сисситиям. Разделение частновладельческой земли на две части следует сделать с таким расчетом, чтобы у каждого гражданина было два участка земли – один у границы, другой у Города.

Особое значение в «наилучшем государственном строе» придается брачным законам, которые должны обеспечить рождение нормального в физическом отношении молодого поколения.

Таким образом, в «совершенном государстве» Аристотеля земельная и иная собственность граждан неодинакова, но такова, что среди них нет ни слишком богатых, ни слишком бедных. Полноправные члены общества ведут в таком полисе образ жизни, соответствующий развитию добродетелей и, следовательно, обеспечивающий им счастливую жизнь.

По мнению Стагирита, эллинский род, обладающий мужественным характером и умственными способностями, самой природой предрасположен к тому, чтобы властвовать над всеми другими народами. Будучи распространенным на всех греков, совершенное

²⁵ Там же. С. 604.

государственное устройство позволит им объединиться в одно целое и править всем миром.

Мы видим, что уже в V–IV вв. до н. э. в античности были созданы оригинальные философские и социально-политические концепции, которые во многом предопределили дальнейшее развитие европейской и мировой мысли. Платоном и Аристотелем были разработаны многие понятия и категории, которыми и сегодня пользуется человечество. Именно у этих мыслителей мы находим стройные и последовательные философские теории, первые в истории определения права, закона и государства, классификации форм государственной власти, концепции перехода от одного политического устройства к другому.

В отечественной литературе вплоть до недавнего времени изложение учений Платона и Аристотеля обязательно сопровождалось указанием на их « пороки » как идеологов рабовладельцев. Этим нарушался элементарный историзм подхода к их теориям. Ни один, даже самый великий мыслитель, не может быть свободен от господствующих идей своего времени. Но при этом нельзя не поражаться тому, насколько современно звучат многие их идеи, нельзя недооценивать роли заложенного ими фундамента философии и политологии. Последующие мыслители Нового времени во многом опирались на их замечательные труды.

Вопросы для повторения

1. Учение Платона об идеях.
2. Космология Платона.
3. Теория познания Платона.
4. Платон о цели и назначении политики.
5. Платон о сущности и происхождении государства.
6. Платон о круговороте форм правления.
7. «Идеальное государство» Платона.
8. «Второй по достоинству» государственный строй Платона.
9. Аристотель о назначении философии.
10. Материализм Аристотеля.
11. Аристотель о форме и материи.
12. Аристотель о цели и назначении политики.
13. Аристотель о сущности государства.
14. Аристотель о происхождении государства.
15. Аристотель о формах государственного устройства.
16. Социально-политический идеал Аристотеля.

ЛИТЕРАТУРА

1. Платон. Государство // Платон. Сочинения : в 3 т. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3. – Ч. 1. – С. 89–454.
2. Платон. Политик // Платон. Сочинения : в 3 т. – М. : Мысль, 1972. – Т. 3. – Ч. 2. – С. 9–82.
3. Платон. Законы // Платон. Сочинения : в 3 т. – М. : Мысль, 1972. – Т. 3. – Ч. 2. – С. 83–478.
4. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 63–367.
5. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 369–448.
6. Аристотель. Категории // Аристотель. Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 51–90.
7. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1984. – Т. 4. – С. 53–293.
8. Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1984. – Т. 4. – С. 295–374.
9. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1984. – Т. 4. – С. 375–644.
10. Античная философия : энцикл. слов. / сост. Е. В. Афонасин ; ред. П. П. Гайденко. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 896 с.
11. Асмус, В. Ф. Античная философия. – М. : Высш. шк., 2009. – 400 с.
12. Богомолов, А. С. Античная философия : учеб. – 2-е изд. – М. : Высш. шк., 2006. – 390 с.
13. Гусейнов, А. А., Ирритц, Г. Краткая история этики. – М. : Мысль, 1987. 589 с.
14. История философии: Запад–Россия–Восток. Кн. 1-я. : Философия древности и средневековья / под ред. Н. В. Мотрошиловой. – 3-е изд. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. – 480 с.
15. Нерсисянц, В. С. Политические учения Древней Греции. – М. : Наука, 1979. – 264 с.
16. Реале, Дж., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб. : Петрополис, 1994. – Т. 1. – 336 с.
17. Словарь античности / пер. с нем. – М. : Прогресс, 1989. – 704 с.
18. Трубецкой, С. Н. Курс истории древней философии. – М. : ВЛАДОС ; Русский Двор, 1997. – 576 с.
19. Чанышев, А. Н. Философия Древнего мира : учеб. для вузов. – М. : Высш. шк., 1999. – 703 с.

Глава 2 ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

В XVI–XVIII вв. в Западной Европе происходит дальнейшее развитие капиталистических отношений. В наиболее развитых странах зарождающаяся буржуазия не мирилась с феодальным строем. Она требовала обеспечения свободы и безопасности личности и частной собственности, создания необходимых для этого политических и юридических гарантий. В этих странах общество постепенно превращалось в сообщество свободных индивидов, равных друг другу в том, что они соотносятся как собственники своих способностей и как собственники того, что они приобрели их применением. В XVII в. в Голландии и Англии произошли первые победоносные буржуазные революции, которые привели к радикальным преобразованиям.

Эти процессы совершались на фоне глубоких мировоззренческих перемен. Рождавшийся в XVI–XVII столетиях новый тип мировоззрения – натурализм, – идущий на смену теологизму Средних веков оказал большое влияние на философию и политические учения. Его социокультурными основаниями были превращение науки в социальный институт и формирование потребностей класса буржуазии.

Это влияние выразилось в том, что познание человека стало осуществляться новыми методами. В XVII–XVIII столетиях парадигмой мышления стало естествознание, в особенности механика, и человек превратился в объект среди объектов, вещь среди вещей, частичку великой Природы. С этого времени натуралистические концепции человека составили мировоззренческий фундамент философских и социально-политических построений Нового времени.

Тем не менее социальная жизнь вовсе не казалась мыслителям той эпохи частью природной жизни или ее модификацией. Моделью объяснения социума стал *натуралистический антропологизм*. Общество для философов представлялось «искусственным», а не «естественным» телом, которое сотворено самими людьми.

При таком понимании подразумевалось, что человеческие индивиды предшествуют всякому обществу. Они суть материальная, действующая и конечная причины существования социальной жизни, субъекты ее возникновения и развития. Без сознательного дей-

ствия людей, без договора между ними, полагали новоевропейские мыслители, нет ни государства, ни гражданского общества.

Другое дело, рассуждали философы, что люди, побуждаемые «естественными» стремлениями, действуют в соответствии со своей человеческой природой и осуществляют свое «природное» право. Поэтому в их философских и социально-политических учениях антропологизм (принцип первичности человека по отношению к его социально-историческому миру) окрашен в натуралистические тона (вторичности человека по отношению к природе).

Таким образом, философским основанием мышления европейцев Нового времени о социуме, его истории и политике стал не натурализм, а «*jus naturalism*»²⁶, или доктрина естественного права. Это юридическое мировоззрение «ранней» буржуазии.

Методологической основой такого мировоззрения был рационализм. Противопоставляя «неразумному» феодализму представления о будущем «разумном» обществе, идеологи Нового времени возводили в идеал отношения свободных товаропроизводителей, связанных друг с другом конкуренцией. При этом само общество мыслилось ими как совокупность юридически равных индивидов, соединенных между собой сложными договорными отношениями, урегулированными и гарантированными нормами права.

Для нарождающейся буржуазии первостепенную важность имело создание прочного правопорядка, основанного на формальном равенстве субъектов права, гарантиях свободы предпринимательства, частной инициативы и конкуренции, незыблемости собственности и договоров.

Классическим воплощением юридического мировоззрения была теория естественного права и общественного договора. Согласно этой теории все люди от природы равны и наделены естественными страстями, стремлениями и разумом. Законы природы определяют предписания естественного права, которому должно соответствовать положительное (позитивное, волеустановленное) право.

Самыми выдающимися представителями этой концепции в XVI–XVII вв. были английские философы Томас Гоббс и Джон Локк, а в XVIII в. – французский мыслитель Шарль Луи Монтескье.

²⁶ *Jus naturale* (лат.) – естественное право.

§ 1. Философско-политическое учение Томаса Гоббса

Томас Гоббс родился в семье сельского священника в 1588 г., вблизи городка Мальмсбери, в одном из юго-восточных графств Англии. По окончании приходской школы в 1603 г. он поступил в колледж Оксфордского университета, где проучился четыре года. В 1608 г. Гоббс становится домашним учителем, а затем и личным секретарем молодого барона Вильяма Кавендиша (впоследствии – графа Девонширского).

Большую роль в формировании философских и социально-политических убеждений Гоббса сыграли его поездки за границу. В 1610–1613 гг., 1629–1631 гг. и 1634–1637 гг. он совершает путешествия в Италию, Германию, Францию и Швейцарию, общается с выдающимися философами и учеными Европы.

В 1640 г. английский король Карл I Стюарт был вынужден созвать парламент, который сразу же встал в оппозицию к королевской власти. В стране началась буржуазная революция, и Гоббс вместе с большой группой роялистов эмигрировал во Францию, где пробыл свыше десяти лет. Живя в Париже, он работает над своими философско-политическими произведениями.

В 1648 г. парламентская революционная армия вступила в Лондон, а в 1649 г. английский король был казнен. Англия была провозглашена республикой при фактическом правлении лорда-протектора Оливера Кромвеля.

В 1651 г. Гоббс возвратился на родину, где был благожелательно принят новыми властями. Кромвель даже предложил ему пост государственного секретаря, от которого философ отказался, ограничившись участием в реформе системы высшего образования. В стране в это время происходят перемены, во многом соответствующие его политическим идеалам. Выбирая между эмигрантами-роялистами и буржуазной диктатурой, Гоббс безоговорочно высказывается в пользу последней. Именно в годы правления Кромвеля выходят в свет его основные философские и политические работы.

После реставрации в 1660 г. династии Стюартов отношения Гоббса с властью ухудшились. Роялисты не простили ему угодничества перед Кромвелем, а также свободомыслия. Новый король Карл II Стюарт запретил философу публиковать свои труды.

Умер Гоббс в 1679 г., в местечке Хардвик графства Дербишир.

Философским вопросам он посвятил ряд работ, в частности, сочинения «О теле» (1655 г.), «О человеке» (1658 г.) и «Человече-

ская природа» (1650 г.), а политическим – трактаты «О гражданине» (1642 г.) и «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651 г.). К ним примыкает большой диалог «Бегемот, или Долгий Парламент» (1668 г., издан в 1682 г.).

Материализм, эмпиризм и сенсуализм Гоббса. Английский мыслитель первым в истории европейской мысли создал законченную систему механистического материализма. По его мнению, в мире нет никаких нетелесных существ, как нет и духовных субстанций, поскольку их нельзя воспринять органами чувств. Предмет философии – всякое тело, возникновение которого может быть разумно объяснено. На основании этого Гоббс убрал из философии метафизику, теологию и магию, но включил в нее научное знание.

Геометрию и механику Гоббс считал прообразами всякого научного мышления. Природу он рассматривал как совокупность протяженных тел, различающихся между собой величиной, фигурой, положением и движением, которое понимал как их перемещение относительно друг друга. Источник движения английский мыслитель усматривал в действии одного тела на другое в результате толчка, но о перетолчке он ничего не говорил. Высшие формы движения Гоббс сводил к механическому перемещению, а сущностью материи считал протяженность.

В теории познания Гоббс был эмпириком и сенсуалистом. Он считал, что основой познания являются чувственные восприятия, которые затем обрабатываются разумом, а общие понятия представляют собой простые имена, которые люди создают на основе соглашений друг с другом. Поскольку все знание относится к телам, а тела находятся вне человека, то знание приходит к людям через органы чувств. Сравнение, соединение и разделение не изменяют эмпирические идеи, полученные опытом из ощущений, но перерабатывают эти простые идеи в более сложные идеи.

В этике Гоббс придерживался положения об относительности морали. Абсолютного добра не существует, говорил он. То, что для нас служит добром, для наших врагов является злом, и наоборот.

Учение о «природе человека» – основа философско-политического учения Гоббса. Свою социально-политическую теорию английский мыслитель строил на философском изучении природы человека, которую он понимал как совокупность способностей, сил и страстей людей. Человек – это промежуточное звено между природой и обществом. Как существо природное, он представляет со-

бой сложное тело в ряду других естественных тел, а как существо моральное – одаренное разумом животное.

Соответственно двум частям, из которых состоит человек, философ различает в нем два вида способностей – физические и духовные. Физические способности сводятся «к трем следующим: к способности питаться, способности двигаться и способности размножаться. <...> Что касается духовных способностей, то таких существует две: способность познания, воображения, или представления, и способность к волевым движениям»²⁷.

Учение о человеке играет в концепции Гоббса роль введения к учению о государстве, т. е. «человеке искусственном», составленном подобно механизму из различных частей. Он стремится разобраться в политике на основании размышления и дедукции из природы, нужд и намерений людей, образующих государства.

Людам от природы присущи три устремления: во-первых, соперничество (стремление к наживе), во-вторых, недоверие (стремление к безопасности), в-третьих, жажда славы (честолюбие). Эти страсти приближают человека к миру животных, делают людей врагами друг друга. Человек является более хищным и жестоким зверем, чем волки, медведи и змеи вместе взятые, потому что ради удовлетворения своих потребностей готов на все.

Естественное состояние людей. Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей, считает английский мыслитель, и дала каждому право на все. На ранней ступени общественного развития, где нет государства и правопорядка, возникает состояние «войны всех против всех», в котором «война» означает не только актуальную борьбу и защиту, но и постоянную готовность и возможность напасть друг на друга.

Стремление к соперничеству заставляет людей нападать друг на друга в целях наживы, недоверие – в целях собственной безопасности, а жажда славы – из соображений чести. В ходе такой войны люди употребляют насилие, чтобы сделаться хозяевами других людей, их жен, детей и скота или в целях самозащиты, а также из-за несогласия во мнении и других проявлений неуважения. Но, так или иначе, каждый является врагом каждого, полагаясь только на собственную силу и ловкость, находчивость и изобретательность.

²⁷ Гоббс Т. Человеческая природа // Гоббс Т. Избранные произведения. В 2 т. М. : Мысль, 1964. Т. 1. С. 442.

Об этом состоянии всеобщей войны и противоборства Гоббс пишет как о естественном состоянии человеческого рода, в котором нет собственности, нет морали, нет права, нет публичной власти, и каждому «позволено делать все, что ему угодно и против кого угодно, а также владеть и пользоваться всем, что он хотел и мог обрести, равно как и извлекать из этого плоды»²⁸.

В естественном состоянии люди пребывают до возникновения общества и государства. Там действует лишь естественное право. «Естественное право, – пишет философ, – есть свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т. е. собственной жизни, и, следовательно, свобода делать все то, что, по его суждению и разумению, является наиболее подходящим для этого средством»²⁹. В этом состоянии все люди стремятся к собственной выгоде, для чего причиняют вред окружающим.

Гоббс неоднократно подчеркивал, что в естественном состоянии ничто не может быть несправедливым. Понятия правильного и неправильного, справедливого и несправедливого не имеют здесь места. Там, где нет общей власти, нет и закона, а там, где нет закона, нет и несправедливости.

Философ не идеализировал первобытное состояние человека, а, напротив, говорил, что оно мешает развитию общества. В этом состоянии нет места трудолюбию, поскольку никому не гарантированы плоды его труда и даже безопасность, у людей отсутствуют стимулы для занятия земледелием и скотоводством, для развития ремесла и торговли, науки и искусства, но есть постоянный страх за свою жизнь и опасность насильственной смерти, а жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна.

Закон и право. Гоббс различает понятия «право» и «закон». Если сущность права состоит в свободе делать или не делать что-нибудь, то сущность закона выражается в предписании и обязывании что-либо делать или не делать. Право по своему значению совпадает с исходной потребностью естественной свободы, которую законом не устанавливают, но оставляют. Свободу индивидов огра-

²⁸ Гоббс Т. Основ философии часть третья. О гражданине // Гоббс Т. Избранные произведения. В 2 т. М. : Мысль, 1964. Т. 1. С. 306.

²⁹ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Избранные произведения. В 2 т. М. : Мысль, 1964. Т. 2. С. 155.

ничивают прежде всего законы естественные и божественные; тому, что от нее остается, ставят еще более узкие границы гражданские законы. Закон – это узы, а право – это свобода, они различаются как противоположности. Следовательно, гражданский закон есть властное предписание (распоряжение властного лица). Он представляет собой запрет, налагаемый на нарушение права, и в его содержание входят: адресат волепринуждающего предписания, субъект этого предписания и санкция за нарушение запрета.

Общественный договор. Происхождение государства. Люди неизбежно должны стремиться выйти из естественного состояния, отмечает Гоббс, поскольку такое состояние не устраивает всех индивидов. Возможность такого выхода заложена отчасти в страстях, отчасти в разуме. Страх смерти, желание не только сохранить свою жизнь, но и сделать ее приятной – таковы чувства, склоняющие людей к миру. Разум же подсказывает подходящие условия мира, на основе которых они могут прийти к соглашению.

Таким велением разума выступает естественный закон. «Естественный закон... есть... найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни»³⁰.

Первый основной естественный закон гласит: «...Нужно искать мир всюду, где можно его достичь; там же, где мира достичь невозможно, нужно искать помощи для ведения войны»³¹. Следовательно, первое и главное предписание разума состоит в том, чтобы защищать себя всеми возможными средствами.

От этого первого естественного закона, писал Гоббс, происходит другой естественный закон, гласящий, что «в случае согласия на то других, человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, какую он допустил бы у других людей по отношению к себе»³². Это возможно лишь при условии взаимного отказа

³⁰ Там же. С. 154.

³¹ Гоббс Т. Основ философии часть третья. О гражданине // Гоббс Т. Избранные произведения. В 2 т. М. : Мысль, 1964. Т. 1. С. 311.

³² Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Избранные произведения. В 2 т. М. : Мысль, 1964. Т. 2. С. 156–157.

людей от права на абсолютную свободу и заключения соглашения между ними.

Отказываясь от своих естественных прав (т. е. свободы самим делать все для самосохранения), люди тем самым заключают общественный договор и переносят эти права на государство. По Гоббсу, «государство установлено, когда множество людей договаривается и заключает соглашение каждый с каждым о том, что в целях водворения мира среди них и защиты от других каждый из них будет признавать как свои собственные все действия и суждения того человека или собрания людей, которому большинство дает право представлять лицо всех... независимо от того, голосовал ли он за или против них»³³.

Философ считал, что общественный договор был реальностью только в момент его заключения, когда люди договаривались о совместной передаче ими своей свободы государству. В его политическом учении отсутствует понятие договора между народом и правительством. Поскольку общественный договор заключает каждый с каждым, власть передается народом правительству (а точнее – правителю) без всяких условий и без права отмены этого договора.

При этом Гоббс фактически отождествил понятия «общество», «государство» и «правительство», не допуская даже мысли о каком-либо догосударственном, но социальном состоянии.

Таким образом, в результате общественного договора появляется общество и образуется государство, а люди переходят от естественного состояния к общественному (гражданскому) состоянию.

Сущность и назначение государства. «Великий Левифан». Сущность и назначение государства как результата общественного договора индивидов друг с другом Гоббс определяет следующим образом: «...Государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты»³⁴.

Здесь под лицом философ понимает не только одного человека (монарха или правителя), но и собрание, т. е. совет уполномоченных: «...В каждом государстве есть либо один человек, либо одно собрание, либо совет, по праву обладающий... верховной, или абсо-

³³ Там же. С. 197–198.

³⁴ Там же. С. 197.

лютной, властью, которая ограничена только силой государства и ничем иным...»³⁵. Тот (или те), кто является носителем этого лица, называется сувереном, обладающим верховной властью, а всякий другой является его подданным.

При таком подходе государство – «великий Левиафан», искусственный человек или земной бог – уподобляется библейскому чудовищу, о котором в книге Иова сказано, что на свете нет ничего сильнее его. В этом Левиафане верховная власть, дающая жизнь и движение всему телу, есть душа государства; должностные лица – судьи и чиновники – суставы государства; награды и наказания – нервы государства; благосостояние и богатство его членов – сила государства; безопасность народа – занятие государства; советники, внушающие ему все, что необходимо знать, – память государства; справедливость и законы – разум и воля государства; гражданский мир – здоровье государства; смута – болезнь государства; гражданская война – смерть государства.

По мнению Гоббса, государство в своем установлении безвозвратно поглощает права и свободы своих подданных и становится от них независимым. Только суверен имеет право судить о соответствии той или иной нормы гражданского закона естественному закону. Более того, сами гражданские законы – это приказы суверена, которые основаны на принуждении верховной власти и которым необходимо повиноваться. Для каждого подданного гражданским законом являются те правила, которые государство предписало ему устно, письменно или при помощи других достаточно ясных знаков своей воли.

Необходимость государства с абсолютными правами диктуется требованиями безопасности, утверждает философ. Именно обеспечение безопасности людей является целью и назначением государства. Истинная свобода возможна только в том случае, когда человек превратится в подданного, ибо только в этом качестве могут быть обеспечены его прирожденные права. Но для того чтобы в полной мере реализовались неотъемлемые права людей, необходима сила и реальная угроза ее применения со стороны государства.

Таким образом, в концепции Гоббса государственная власть оказывается противостоящей людям, ее создавшим, и более не под-

³⁵ Гоббс Т. Основ философии часть третья. О гражданине // Гоббс Т. Избранные произведения. В 2 т. М. : Мысль, 1964. Т. 1. С. 353.

чиняющейся коллективному мнению и воле людей. Вся полнота суверенных прав достается правительству, а точнее – правителю.

Власть суверена абсолютна: ему принадлежит право издавать и отменять законы, а также осуществлять контроль за их соблюдением, право разбирать и разрешать все споры непосредственно или через посредство установленных им судей, право назначать и смещать всех должностных лиц, чиновников и судей, право устанавливать налоги, право объявлять войну и заключать мир. Даже мысли подданных подчинены суверену – правитель определяет, какая религия или секта истинна, а какая – нет.

Такое положение дел, считает английский мыслитель, является суровой необходимостью, так как в противном случае обществу грозит возвращение к естественному состоянию.

Формы государственного правления. По мнению Гоббса, формы государственного правления зависят от количества лиц, которые обладают верховной властью. Во всяком государстве верховная власть вверяется либо одному человеку, либо одному собранию, либо совету многих людей. В свою очередь, собрание многих людей состоит либо из всех граждан, каждый из которых имеет право голоса и может, если пожелает, участвовать в обсуждении дел, либо из части их.

Отсюда проистекают три основных вида правления. «К первому виду относятся государства, в которых верховная власть принадлежит собранию, где любой из граждан имеет право голоса; они называются демократиями. Ко второму – государства, в которых верховная власть принадлежит собранию, где имеют право голоса не все граждане, а лишь известная часть их; они называются аристократиями. К третьему – государства, в которых верховная власть принадлежит одному человеку; они называются монархиями»³⁶. В демократии обладателем верховной власти является народ (демос), в аристократии – лучшие люди (оптиматы), в монархии – один человек (монарх).

Что касается других традиционных форм правления – тирании и олигархии, то философ не считал их самостоятельными видами государства. Тирания – эта та же монархия, а олигархия ничем не отличается от аристократии. Смысл этих терминов состоит в том, что в них вкладывается порицание существующих форм государствен-

³⁶ Там же. С. 354.

ного устройства. Те, кто осуждает монархию, именуют ее тиранией. Те же, кто недоволен аристократией, называют ее олигархией. Люди, несогласные с демократией, характеризуют ее как анархию, что обозначает отсутствие всякого государственного правления. Однако последнее вообще невозможно, ибо негосударство не может быть видом правления.

Возражая Аристотелю, Гоббс утверждал, что неправильных форм правления не бывает, так как верховная власть в любом государстве всегда стоит на страже общих интересов. Подданные должны принимать власть в том виде, как она существует, и не помышлять об изменении ее формы, поскольку любое посягательство на устои государства грозит возвращением в естественное состояние.

В то же время Гоббс отдает предпочтение монархии (а точнее – абсолютной монархии) перед всеми формами правления, поскольку видит в ней такое государство, которое с наибольшей полнотой отвечает его главному принципу – принципу абсолютной власти.

В отличие от демократии и аристократии, где для обсуждения и решения дел нужны известные сроки и заранее установленные места, в монархии обсуждение и решение дел происходит во всякое время и во всяком месте. Ибо народ, как и оптиматы, не представляет собой естественного единства, в силу чего ему необходимы собрания. Монарх же, который по природе один и един, всегда пребывает в полной готовности осуществить акт власти. Поэтому благо монарха, говорит английский мыслитель, тождественно благу государства, а право престолонаследия придает государству искусственную вечность.

Вопрос же о формах правления Гоббс считает подчиненным этому принципу и наряду с монархией допускает возможность, как аристократии, так и демократии, но с тем непременным условием, чтобы верховная власть в этих государствах была столь же мощной, что и в монархии.

§ 2. Философско-политическое учение Джона Локка

Джон Локк родился в семье судейского чиновника в 1632 г., в небольшом городке Рингтон, расположенном в одном из юго-западных графств Англии. В 1646 г. он поступил в Вестминстерскую школу.

В это время в стране началась буржуазная революция. В 1648 г. парламентская революционная армия, одним из отрядов которой командовал отец Локка, вступила в Лондон, а в 1649 г. английский король Карл I Стюарт был предан суду и казнен. Англия была провозглашена республикой при фактическом правлении лорда-протектора Оливера Кромвеля.

По окончании курса обучения в школе в 1652 г. Локк поступил в колледж Оксфордского университета, где проучился несколько лет. Там он изучал не только философию, латинский и греческий языки, но и естественные науки и медицину. Окончив университет, молодой ученый некоторое время преподавал там греческий язык и риторiku. В 1656 г. он получил ученую степень бакалавра, а в 1658 г. – магистра.

После Реставрации в 1660 г. династии Стюартов Локк некоторое время находился на дипломатической службе в качестве секретаря английского посла при Бранденбургском дворе. Сначала философ поддерживал режим Реставрации, но затем разошелся с властями в вопросе о веротерпимости.

В 1667 г. Локк начинает служить домашним врачом и воспитателем в семье лорда Антони Эшли (с 1672 г. – графа Шефтсбери) – видного политического деятеля Англии той эпохи. По его протекции Локк в течение ряда лет занимал значительные должности в высших правительственных учреждениях. Будучи вовлечен в большую политику, он вскоре стал влиятельным советником своего покровителя, возглавившего оппозицию.

В 1668 г. Локка избирают членом Лондонского королевского общества (т. е. Британской академии наук), а в 1669 г. – членом Совета этого общества.

С 1675 по 1679 г. Локк живет во Франции. В 1683 г., когда отношения с королевской властью резко ухудшились, вслед за графом Шефтсбери он эмигрирует в Голландию.

В 1688 г. в Англии произошла так называемая «славная революция», в результате которой Вильгельм III Оранский был провозглашен королем. В стране установилась конституционная монархия. В 1689 г. Локк возвращается на родину, где активно участвует в политической жизни, занимает ряд видных административных должностей, публикует свои философские и политические произведения.

В 1700 г. Локк оставил административные посты и ушел на покой. Умер он в 1704 г. в местечке Отс, недалеко от Лондона.

Философским вопросам английский мыслитель посвятил ряд работ, в частности, «Опыт о человеческом разумении» (1690 г), а политическим – сочинение «Два трактата о правлении» (1690 г.).

Философские воззрения Локка. Локк продолжил традиции английского материализма и сенсуализма, сформулировав его кредо: «В разуме нет ничего такого, что не содержалось бы в ощущениях». Он отрицал представления об априорном содержании человеческого разума (например, теорию «врожденных идей»). Идеи возникают либо в результате физического воздействия объектов внешнего мира на органы чувств («простые идеи ощущения») и последующей ассоциации отдельных ощущений в контаминированные образы («сложные идеи ощущения»), либо в результате рефлексивной деятельности сознания («рефлексивные идеи»).

Локк различал первичные и вторичные качества вещей. Первичные качества являются атрибутивными свойствами самих вещей (форма, масса, размеры, химический состав, абсолютная температура, движение или покой) и воспринимаются всеми людьми одинаково, что позволяет точно измерить их. Вторичные качества возникают в процессе взаимодействия вещей и органов чувств человека (цвет, вкус, относительная температура и др.), что делает их восприятие субъективным. Знание, основанное на эмпирическом наблюдении и измерении первичных качеств, является точным и составляет основу теоретического естествознания. Но это знание не является исчерпывающим знанием, поскольку данные непосредственного опыта – всего лишь материал для последующих ассоциативно-рефлексивных операций, посредством которых формируется адекватное теоретическое знание действительности.

Естественное состояние людей. В своей социально-политической теории Локк, так же, как и Гоббс, исходил из представлений о естественном состоянии человечества, когда не было государства и политики и где люди были свободны, равны и независимы. Естественное состояние, – это «состояние полной свободы в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящим для себя в границах закона природы, не испрашивая разрешения у какого-либо другого лица...»³⁷. Это также состояние равенства, при ко-

³⁷ Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения. В 3 т. М. : Мысль, 1988. Т. 3. С. 263.

тором всякая власть и всякое право являются взаимными, – никто не имеет больше другого.

В то же время естественное состояние – не состояние своеволия, так как оно опирается на закон природы, которым управляется и который обязателен для каждого. Хотя человек в этом состоянии обладает неограниченной свободой распоряжаться своей личностью и собственностью, у него нет права уничтожать себя или других людей: «...Разум, который является этим законом, учит всех людей... что поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого...»³⁸.

Возражая Гоббсу, Локк утверждал, что в естественном состоянии отсутствовала «война всех против всех», хотя свободу действий людей никто не ограничивал. В ту далекую эпоху все люди были взаимно доброжелательны, поскольку их интересы почти не сталкивались: каждому хватало плодов земли и воды, каждый мог накопить достаточную для него собственность. Эта собственность не была одинаковой по размерам и равной у всех, но каждый человек в принципе обладал равными возможностями увеличить ее в меру своих способностей. Философ считал, что частная собственность существовала задолго до возникновения государственной власти и появилась независимо от нее.

Собственность английский мыслитель трактовал предельно широко – как право на собственную личность, на ее действия, на труд и результаты этого труда. Он считал, что каждый человек обладает некоторой собственностью, заключающейся в его собственной личности, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав. Труд его тела и работа его рук по самому строгому счету принадлежат ему. Сочетая со своим трудом предмет, данный ему природой, человек присоединяет к нему нечто принадлежащее лично ему и тем самым делает его своей собственностью.

Таким образом, частная собственность и труд, подчеркивает Локк, выступают как неотъемлемые атрибуты естественного состояния человека. С появлением денег собственность становится неравной, поскольку появляется возможность ее накопить.

Происхождение общества и государства. Общественный договор. Законы природы, утверждает английский мыслитель, пред-

³⁸ Там же. С. 264–265.

писывают людям мир и безопасность. Однако люди стремятся обеспечить неприкосновенность своих естественных прав и свобод и, прежде всего, права собственности.

Но для этого в естественном состоянии не хватает, во-первых, установленного, определенного, известного закона, который был бы признан и допущен по общему согласию в качестве нормы справедливости и несправедливости; во-вторых, знающего и беспристрастного судьи, который обладал бы властью разрешать все затруднения в соответствии с установленным законом, и, в-третьих, силы, которая могла бы подкрепить и поддержать справедливый приговор и привести его в исполнение.

В естественном состоянии, отмечает Локк, любой человек волен сам судить о своем праве и поддерживать его, насколько в его силах. Для этого каждый индивид обладает властью делать то, что он считает необходимым для сохранения себя и других в рамках закона природы, и властью наказывать за преступления, совершенные против данного закона в такой степени, в какой это может воспрепятствовать его нарушению. Такое положение представляет собой реальную угрозу всеобщему миру и безопасности и может привести к «войне всех против всех». Именно поэтому, несмотря на все преимущества естественного состояния, люди стремятся как можно скорее выйти из него.

Следовательно, подчеркивает философ, должны иметься гарантии, обеспечивающие неприкосновенность неотъемлемых прав и свобод людей. Такие гарантии он усматривает в заключении общественного договора всех индивидов друг с другом и с первообразованным ими правительством. Это происходит тогда, когда неустойчивость мирных отношений между людьми достигает критической точки, и возникает реальная опасность превращения этих отношений в «войну всех против всех».

Вступив в соглашение друг с другом, люди отказались от права самостоятельно обеспечивать свои права и свободы и передали его государству для того, чтобы удобно, благополучно и мирно совместно жить, спокойно пользуясь своей собственностью и находясь в большей безопасности, чем кто-либо не являющийся членом общества.

По мнению Локка, общественный договор был заключен индивидами как бы «молчаливым» образом. Это значит, что он вошел в жизнь людей стихийно и постепенно. Исторические факты под-

тверждают заключение общественного договора в Древнем Риме, а в более позднее время – в Венеции и некоторых местностях Северной Америки. Что касается Англии, то история умалчивает о том, имел ли здесь место такой договор или нет. Так возникло государство, а люди перешли от естественного состояния в политическое (гражданское) состояние.

Общество, считает Локк, сложилось до возникновения государства, поскольку переход от естественного состояния к общественному не был столь резким, как его изображает Гоббс. Выйдя из естественного состояния, люди сохранили свои естественные права и свободы и в общественном состоянии.

Первым правительствам не требовалось устанавливать принципиально новых законов: право собственности на основе личного труда и неписаные правила общежития действовали уже в естественном состоянии, и оставалось только кодифицировать существующие и утвержденные народом законы, а также создать те карательные органы, которые были бы способны обеспечить их выполнение.

Сущность и назначение государства. Поскольку государство создано для гарантий естественных прав (свободы, равенства, собственности) и естественных законов (мира и безопасности), разъясняет философ, оно не должно на них посягать, а должно их надежно гарантировать. С этой целью государство имеет право издавать законы, снабженные санкциями, использовать силы общества для применения этих законов, а также вступать в отношения с другими государствами.

Пределы власти государства – естественные права подданных. Государственная власть не может брать на себя право повелевать посредством произвольных деспотических указов; наоборот, она обязана отправлять правосудие и определять права подданных посредством провозглашенных постоянных законов и известных уполномоченных на то судей. Эта власть в своих самых крайних пределах ограничена общественным благом. Она не имеет иной цели, кроме сохранения общества и, следовательно, никогда не может иметь права уничтожать, поработать или умышленно разорять подданных.

Поскольку основной целью власти является обеспечение мира, безопасности и общественного блага народа, правительство не может лишить какого-либо человека собственности без его согласия. При этом под «собственностью» английский мыслитель имел в

виду все, что есть у человека, – не только имущество, но и жизнь, здоровье, честь и достоинство.

В отличие от Гоббса Локк считал, что верховным сувереном является не правительство (правитель), а нация. Если правительство (правитель) нарушает неотъемлемые права и свободы людей, то подданные государства, используя право на самозащиту, вправе поднять восстание и установить новую власть.

Но главное в том, чтобы организация самой власти надежно гарантировала права и свободы граждан от произвола и беззакония. Для этого в государственном устройстве должен быть предусмотрен особый механизм.

Концепция разделения властей. Локк выделяет в государственном устройстве три ветви власти: законодательную, исполнительную и федеративную.

Законодательная власть – это такая власть, которая имеет право указывать, как должна быть употреблена сила государства для сохранения сообщества и его членов. Она направлена на создание равных для всех общеобязательных и постоянных законов, гарантирующих права и свободы подданных.

Локк – сторонник представительной системы, при которой законодательный орган избирается народом и ответственен перед ним. Народу всегда принадлежит верховная власть избирать, отстранять или изменять состав законодательного органа, когда он видит, что законодательная власть действует вопреки оказанному ей доверию.

Исполнительная власть следит за исполнением тех законов, которые созданы и остаются в силе. Исполнительная власть, считает философ, осуществляет также и судебные функции и, наряду с чиновниками, представлена судьями.

Федеративная власть ведает отношениями с другими государствами. «...Сюда относится право войны и мира, право участвовать в коалициях и союзах, равно как и право вести все дела со всеми лицами и сообществами вне данного государства...»³⁹.

Исполнительная власть и федеративная власть, в сущности, очень похожи друг на друга по своим функциям: это две силы общества, направленные на выполнение законов. Первая из них включает в себя исполнение муниципальных законов общества внутри его самого по отношению ко всему, что является его частями, вторая

³⁹ Там же. С. 348.

включает в себя руководство внешней безопасностью и интересами всего общества в отношениях с теми, от кого оно может получить выгоду или потерпеть ущерб.

По мнению Локка, эти три вида власти должны быть обязательно разделены, особенно недопустимо соединение в одних руках законодательной и исполнительной властей. В противном случае носители власти могут принимать выгодные для себя законы и исполнять их, нанося ущерб общему благу, миру и безопасности.

Философ считал, что законодательный орган не должен заседать непрерывно, иначе депутаты могут узурпировать власть и создать себе необоснованные привилегии. Не менее опасно наделение законодательной властью монарха и правительства, что неизбежно используется против неотъемлемых прав и свобод подданных: «...Поскольку законодательная власть обладает правом создавать законы для всех частей и для каждого члена общества, предписывая им правила поведения и давая силу для наказания, когда они нарушены, постольку законодательная власть... должна быть верховной и все остальные власти в лице каких-либо членов или частей общества проистекают из нее и подчинены ей»⁴⁰.

Идею разделения властей английский мыслитель теоретически обосновывал такими чертами природы человека, как способность разума создавать общие правила и руководствоваться ими для сохранения себя и других в рамках закона природы (отсюда – законодательная власть); способность своими силами выполнять эти решения, наказывать за преступления, совершенные против данного закона (отсюда – исполнительная и судебная власть); наконец, способность определять свои действия по отношению к остальной части человечества (отсюда – федеративная власть).

Создание Локком теории разделения властей представляло собой значительный вклад в развитие политической мысли. Тем не менее его концепция отличалась непоследовательностью. Во-первых, в ней не было предусмотрено разделение исполнительной и судебной властей. (Исполнительная власть, отмечал философ, также должна включать в себя чисто судебные функции и осуществляться чиновниками, которые не являются от нее независимыми). Во-вторых, в ней исполнительная и федеративная власти хотя и разделены, но фактически возглавляются одними и теми же лицами.

⁴⁰ Там же. С. 350.

Формы правления. Локк отвергает традиционное деление форм правления на правильные и неправильные. Поскольку при заключении общественного договора народ мог выбрать любой вид правления, то все формы правления являются правильными там, где осуществляется разделение властей и обеспечиваются законность и правопорядок.

По его мнению, форма правления зависит от того, у кого находится верховная власть, которая является законодательной. Если с момента образования государства большинство граждан обладало всей властью сообщества и время от времени могло употреблять эту власть для создания законов для сообщества и для осуществления этих законов назначенными им должностными лицами, то в этом случае форма правления будет представлять собой совершенную демократию.

Если же общество передает законодательную власть в руки нескольких избранных лиц и их наследников или преемников, тогда это будет олигархия, если же в руки одного лица, тогда это будет монархия. В свою очередь, монархия подразделяется на наследственную монархию, если правом назначать наследника обладает сам монарх, и на выборную монархию, если правом назначать преемника обладает народ или часть его. Народ также может устанавливать сложные и смешанные формы правления в зависимости от того, что он считает наилучшим.

Согласно теории Локка, единственной неправильной формой правления является абсолютная монархия. Она противоречит общественному договору уже по той причине, что суть последнего – в установлении людьми равного для всех суда и закона, а над абсолютным монархом судьи вообще нет. Между тем, ни для одного человека, находящегося в гражданском обществе, не может быть сделано исключения из законов этого общества.

Абсолютная монархия – всегда тирания, поскольку при ней нарушаются естественные права и свободы подданных; она несовместима с гражданским обществом и, следовательно, не может вообще быть формой гражданского правления.

Но, допуская существование других форм государства, Локк все же отдает предпочтение конституционной монархии, где законодательная власть принадлежит парламенту, решающему вопросы «по воле большинства», а исполнительная власть, включая осуществление военных и судебных функций, – правительству (кабине-

ту министров) и королю. Что касается федеративной власти, то она также поручается правительству и монарху.

При этом король – глава исполнительной власти – имеет так называемые прерогативы: право распускать и созывать парламент, право наложения вето, право законодательной инициативы и даже право в интересах общественного блага совершенствовать избирательную систему для равного пропорционального представительства. Но деятельность правительства и деятельность монарха должны быть строго подзаконны.

§ 3. Философско-политическое учение Шарля Луи Монтескье

Шарль Луи де Секонда барон де Ла-Бред и де Монтескье родился в знатной аристократической семье в 1689 г., в замке ла Бред вблизи города Бордо, на юго-западе Франции. Образование молодой Шарль Луи получил в Ораторианском колледже, известном своей классическо-светской, а не клерикальной ориентацией.

Фамилию де Монтескье он унаследовал в 1716 г. после смерти своего бездетного дяди вместе с его огромным состоянием и титулом. В 1714 г. Монтескье становится советником, а в 1716 г. – одним из президентов («председателей») парламента Бордо. На этом посту он имел возможность познакомиться с практикой высших судебных учреждений своего времени, оценить их общественное значение и уяснить недостатки. Одновременно он уделяет большое внимание литературной и научной деятельности, публикует свои труды и избирается членом Бордоской академии.

В 1725 г. Монтескье поселяется в Париже, а в 1728 г. становится членом Парижской академии. Сложив с себя обязанности президента парламента Бордо, он много путешествовал по Европе: два года жил в Англии, посетил Австрию, Венгрию, Италию и Швейцарию, побывал в Голландии и ряде немецких княжеств.

Из своих путешествий Монтескье вынес глубокое знание политической жизни посещенных им стран. Он умел подмечать характерные черты каждой местности, интересы населения, их нравы и обычаи. В Англии особое внимание философ уделил государственным учреждениям. Именно здесь окончательно сформировались его политические убеждения.

В 1731 г. Монтескье возвращается на родину. Живя в своем родовом имении недалеко от Бордо, он работает над философско-политическими трактатами, которые публикует в Париже.

В 1754 г. Монтескье уехал в Париж, где простудился и в 1755 г. умер.

Социально-политическим вопросам он посвятил работы: «Персидские письма» (1721 г.), «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734 г.), «О духе законов» (1748 г.). Последний трактат был включен Римским папой в «Индекс запрещенных книг».

Философские воззрения Монтескье. Главной задачей философии французский мыслитель считал познание причинных связей действительности. В онтологии он придерживался принципа деизма, согласно которому мир был создан Богом, но после Творения Он не вмешивается в законы природы. За кажущейся случайной цепью событий, говорил Монтескье, необходимо усматривать глубинные причины. Природой и обществом управляют не случай или Провидение, а объективные законы.

В гносеологии, хотя и непоследовательно, философ отстаивал сенсуалистическую идею отражения внешнего мира в чувствах и сознании человека. Он отрицал наличие врожденных идей, априоризм и мистическую интуицию, утверждая ценности опыта и здравого смысла. Источниками познания Монтескье считал внешний мир и деятельность человеческой души, обладающей естественной способностью к познанию. По его мнению, окружающий мир отражается в сознании людей на основе деятельности разума, обобщающего результаты опыта.

Происхождение и сущность общества. Политическое учение Монтескье сформировалось под большим влиянием теории естественного права и общественного договора. Но в отличие от своих предшественников – Гоббса и Локка – образование государства Монтескье не выводил из требований естественного права. Не принял он и само понятие общественного договора как источника общественного состояния.

Полемизируя с Гоббсом, Монтескье утверждал, что в естественном состоянии отсутствовала «война всех против всех». Вражда и конфликты возникли позднее. Сначала люди вели такую же жизнь, как и животные. На раннем этапе общественного развития человек – существо еще неразумное, способное лишь чувствовать, он обладает не столько познаниями, сколько способностью познания.

В естественном состоянии человек чувствует свою слабость и боязливо относится к себе подобным. Стремление нападать чуждо первобытным людям, следовательно, мир является первым естественным законом человека. С чувством своей слабости индивид соединяет ощущение собственных потребностей. Поэтому второй естественный закон человека – стремление добывать себе пищу. Просьба, обращенная одним индивидом к другому индивиду, составляет третий естественный закон, который способствует их взаимному общению. У людей появляется желание жить в обществе, которое представляет собой четвертый естественный закон человека. На этом этапе развития люди стали разумными существами, которые могли не только чувствовать, но и отвлеченно мыслить⁴¹.

В конечном счете, утверждает философ, естественные законы сблизили первобытных людей и привели к образованию семей, где отношения уже регулировались нравами, обычаями и нормами, вытекающими из естественной власти отца над женой и детьми. Семьи увеличивались и постепенно превращались в общество. В обществе на смену естественному праву приходит право гражданское, которое осуществляется уже на основе социальной справедливости.

Справедливость – присущее обществу, как социальному организму, всеобщее отношение разумных существ. Она не зависит от человеческих соглашений в обществе, но является необходимым атрибутом его существования.

Хотя общество происходит естественным путем из семьи, его дальнейшее существование предполагает согласие всех людей быть его членами. Такое общество, полагает французский мыслитель, существовало в героические времена, в частности, у древних германцев и франков. В этот период истории среди людей еще сохранялось единство их воли. Они чувствовали себя как бы единой семьей, были равны и свободны, жили в достатке, а среди членов общества не существовало еще имущественных различий. Поскольку не было необходимости в регулировании отношений между людьми с применением насилия, то, следовательно, не было и государства.

Таким образом, считает Монтескье, естественное состояние в силу действия естественных законов без всякого общественного договора превращается в общественное состояние.

⁴¹ См.: Монтескье Ш. Л. О духе законов // Монтескье Ш. Л. Избранные произведения. М. : Госполитиздат, 1955. С. 165–166.

Общественный договор. Происхождение и сущность государства. На определенном этапе развития общество изменилось. В нем появились имущественные различия между людьми, раздоры, «война всех против всех». Единение воли исчезло. Тем самым общество героических времен переросло в общество вражды людей друг с другом. Здесь люди утрачивают сознание своей слабости, существовавшее между ними равенство исчезает, и возникает война между отдельными лицами и между народами.

Всеобщая война людей друг с другом поставила общество перед выбором: или погибнуть в раздорах, или стать государственно организованным сообществом, где объединяются не только воли, но и силы всех его членов, а отношения между людьми регулируются положительными (волеустановленными) законами. В государстве выполнение этих законов становится обязательным для всех членов общества, поскольку правительство получает возможность силой заставить нарушителей исполнять законы. Так появляется право и возникает политическое состояние, а общество превращается в государство.

Исторический подход к социально-политическим явлениям позволил Монтескье различать общество и государство, которые многие философы и политические мыслители до него фактически отождествляли. Государство появляется тогда, когда возникшее в обществе состояние войны не может быть прекращено без установления определенных правовых норм и применения насилия к их нарушителям.

Хотя государство возникает вследствие вражды и войн, его наличие предполагает согласие всех членов общества стать гражданами государства. В связи с этим Монтескье по-новому трактует содержание общественного договора между народом и правительством. В его концепции общественный договор представляет собой акт принятия основных законов государства, где народ лишь делегирует свою власть правителям. Он в любое время может изменить форму правления, если те злоупотребляют полученной властью и правят тиранически.

Таким образом, наличие в государственно-организованном обществе права – важнейший признак, отличающий государство от иных ступеней развития и форм человеческого сообщества. Монтескье неоднократно подчеркивал, что государство – это общество, «где есть законы»⁴². Главная задача государства – силой заставить

⁴² Там же. С. 289.

членов общества выполнять законы, выражающие общее благо, примирить социальные противоречия, направить борьбу между людьми в легитимное русло. Поэтому государство есть, прежде всего, правовое сообщество граждан, в котором право регулирует отношения между людьми.

Закон и право. Будучи идеологом Просвещения, Монтескье выводил законы, действующие в обществе, из требования разума: «Закон, говоря вообще, есть человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами Земли; а политические и гражданские законы каждого народа должны быть не более как частными случаями приложения этого разума»⁴³.

Философ разделял все законы на естественные – неизменные, созданные высшим разумом, и на общественные – несовершенные и изменчивые, зависящие исключительно от законодателя. По его мнению, законодатель не может поступать по своему произволу: законы общества должны находиться в тесном соответствии со свойствами народа, для которого они установлены. Совокупность этих законов – политических, гражданских и международных – образует то, что называется Духом законов.

Определение права вытекает у Монтескье из приведенных выше определений закона: право есть совокупность законов, порождающих какие-либо отношения одного рода.

Французский мыслитель различал три вида права: международное, политическое и гражданское. Международное право – это законы, определяющие отношения между народами, оно основывается на том принципе, согласно которому различные народы должны во время мира делать друг другу как можно больше добра, а во время войны по возможности причинять как можно меньше зла, не нарушая при этом своих интересов. Политическое право – это законы, определяющие отношения между правителями и управляемыми, они имеют целью устройство определенного общества. Гражданское право – это законы, которыми определяются отношения всех граждан между собою, они имеют целью поддержание существования общества. Являясь выражением справедливости, каждый вид права порождает соответствующие законы.

«Общий дух нации». Закономерности общественной жизни Монтескье раскрывает через понятие общего духа нации: «Многие вещи управляют людьми: климат, религия, законы, принципы прав-

⁴³ Там же. С. 168.

ления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа»⁴⁴. На «общий дух нации» действует множество причин, которые подразделяются на две большие группы: физические причины и моральные причины.

Физические причины определяют общественную жизнь на ранних стадиях ее развития, когда народы только выходят из первобытного состояния и в значительной степени испытывают влияние природных факторов. Это климат, качество почвы, ландшафт, положение и размеры страны, численность ее населения и т. п.

На ряде примеров философ пытался доказать, что «дух нации» во многом зависит от географических факторов, главным из которых является климат. Народы жарких стран робки как старики, народы холодных стран отважны как юноши. В странах с холодным климатом люди крепче, нравственнее, уравновешеннее, они любят свободу. Здесь преобладают умеренные формы правления. В жарких странах, наоборот, народы отличаются чувственностью и стремятся к необузданным наслаждениям. Поэтому жители юга ленивы, не любят работать и предпочитают выносить наказания, чем принуждать себя к деятельности духа. Здесь преобладают рабство и деспотические формы правления.

Моральные причины определяют общественную жизнь на таких стадиях ее развития, когда народы уже приобщаются к цивилизации. Это принципы организации политического строя, степень свободы, допускаемая устройством государства, религиозные верования населения, его склонности, моральные убеждения, традиции, обычаи и т. п. Моральные факторы действуют сильнее на жизнь людей, чем физические, и постепенно вытесняют их. Среди моральных причин важнейшими являются форма правления, природа правления и принцип правления.

Формы правления. Согласно Монтескье, существуют три формы правления: республика, монархия и деспотия. «Республиканское правление, – пишет он, – это то, при котором верховная власть находится в руках или всего народа или части его; монархическое, – при котором управляет один человек, но посредством установленных неизменных законов; между тем как в деспотическом все вне всяких законов и правил движется волей и произволом одного лица»⁴⁵. В свою очередь, республиканское правление подразделяется

⁴⁴ Там же. С. 412.

⁴⁵ Там же. С. 169.

на две формы: демократию и аристократию. «Если в республике верховная власть принадлежит всему народу, то это демократия. Если верховная власть находится в руках части народа, то такое правление называется аристократией»⁴⁶.

Наряду с формой правления, Монтескье также выделяет природу правления и принцип правления. «Различие между природой правления и его принципом в том, что природа его есть то, что делает его таким, каково оно есть; а принцип – это то, что заставляет его действовать. Первая есть его особенный строй, а второй – человеческие страсти, которые двигают им»⁴⁷. Другими словами, природа правления – это сущность, внутренняя закономерность каждой формы правления. Она выражает суть отношений между правителями и управляемыми в различных формах правления. В свою очередь, принцип правления – эта та сила, которая обеспечивает целостность и стабильность природы правления.

По мнению Монтескье, движущим принципом республики является политическая добродетель, т. е. любовь к отчизне. Носителем республиканского принципа в условиях демократии выступает весь народ, а в условиях аристократии – знать. Движущим принципом монархии является честь. Носителем монархического принципа выступает дворянство. Деспотическое правление держится на страхе, для него характерны произвол и насилие со стороны правителей и рабство для подданных. «Как для республики нужна добродетель, а для монархии честь, так для деспотического правительства нужен страх. В добродетели оно не нуждается, а честь была бы для него опасна»⁴⁸.

В работе «Размышления о причинах величия и падения римлян» философ на примере античной истории пытался доказать, что только там, где граждане государства свободны и независимы, общество в состоянии успешно развиваться. В странах же, где граждане отказываются от свободы и становятся на путь рабства, государство теряет свое величие и, в конечном счете, терпит поражение от внутренних и внешних врагов⁴⁹.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. С. 178.

⁴⁸ Там же. С. 185.

⁴⁹ См.: Монтескье Ш. Л. Размышления о причинах величия и падения римлян // Избранные произведения. М. : Госполитиздат, 1955. С. 47–156.

Республики и монархии, утверждает французский мыслитель, являются умеренными формами правления. Их природа представляет собой политические отношения между правителями и управляемыми, регулируемые положительными законами государств.

В деспотии, напротив, один человек управляет на основании своей воли и прихоти. Природа деспотии – не политические отношения между правителями и подданными, а отношения господина и рабов. В таком государстве нет правовых законов, а само правление противоречит разумной и свободолюбивой природе людей. Таким образом, республика и монархия являются правильными формами правления, а деспотия – неправильной.

Монтескье считал, что республика характерна для небольших государств, монархия – для государств средней величины, а деспотия – для обширных империй. При этом он все же допускал, что республика может быть установлена и на обширной территории, если республиканское правление соединить с федерализмом, при котором государство представляет собой объединение, союз относительно небольших и самостоятельных образований – штатов, кантонов, земель и т. п.

Федеративная республика как форма правления «есть договор, посредством которого несколько политических организмов обязываются стать гражданами одного более значительного государства, которое они пожелали образовать. Это общество обществ, составляющих новое общество, которое может увеличиваться присоединением к нему новых членов до тех пор, пока оно не станет достаточно сильным, чтобы обеспечить безопасность входящих в него государственных единиц»⁵⁰.

Концепция разделения властей. Главная цель государства, подчеркивал Монтескье, – гарантировать безопасность граждан от произвола и злоупотребления властей, обеспечить им неотъемлемые права и политическую свободу.

Но политическая свобода достижима лишь в государстве, где все отношения опосредованы правом, т. е., выражаясь современным языком, в правовом государстве. Этим государством, полагал философ, может быть только государство с умеренной формой правления: демократией, аристократией или монархией. В деспотии нет правовых законов, а значит, нет политической свободы, там царит

⁵⁰ Монтескье Ш. Л. О духе законов // Монтескье Ш. Л. Избранные произведения. М. : Госполитиздат, 1955. С. 268–269.

произвол и рабство. Но и умеренные государства могут стать деспотическими, если в их государственном устройстве не будет предусмотрена гарантия обеспечения верховенства права, препятствующая злоупотреблению властью и нарушению законов.

Такой гарантией является разделение властей на законодательную, исполнительную и судебную. «В каждом государстве, – пишет Монтескье, – есть три рода власти: власть законодательная, власть исполнительная, ведающая вопросами международного права, и власть исполнительная, ведающая вопросами права гражданского. <...> Последнюю власть можно назвать судебной, а вторую – просто исполнительной властью государства»⁵¹.

Законодательная власть является выражением общей воли государства. Ее основное назначение – выявить право и сформулировать его в виде положительных законов государства, обязательных для всех граждан. Эта власть создает законы, временные или постоянные, и исправляет или отменяет существующие законы. Лучше всего, говорил французский мыслитель, когда законодательная власть принадлежит всему народу. Если же по каким-либо причинам это сделать невозможно, ее следует передать собранию представителей народа.

Исполнительная власть предназначена для исполнения законов, устанавливаемых законодательной властью. В монархии ею наделяется монарх, а в республике – правитель, поскольку данная сторона правления, почти всегда требующая быстрого действия, лучше выполняется одним, чем многими. В силу этой власти монарх или правитель «объявляет войну или заключает мир, посылает или принимает послов, обеспечивает безопасность, предотвращает нашествия»⁵². Исполнительную власть могут осуществлять и другие лица, но только не члены законодательного собрания, так как это привело бы к нарушению неотъемлемых прав человека и утрате ими своей свободы.

Судебная власть карает преступления и разрешает столкновения частных лиц, тем самым обеспечивая свободу и безопасность граждан. Поэтому ее следует поручать лицам из народа, которые по указанному законом способу привлекаются для образования суда, независимо от богатства, знатности, профессии и т. п.

⁵¹ Там же. С. 290.

⁵² Там же. С. 290.

Таким образом, в концепции Монтескье впервые в истории политической мысли содержится идея разделения законодательной, исполнительной и судебной властей. «Чтобы не было возможности злоупотреблять властью, – писал он, – необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга. <...> Если власть законодательная и исполнительная будут соединены в одном лице или учреждении, то свободы не будет... Не будет свободы и в том случае, если судебная власть не отделена от власти законодательной и исполнительной»⁵³.

Кроме того, допуская возможность соединения федерализма с республиканским правлением, философ фактически обосновал идею разделения центральной (федеративной) и местной (муниципальной) властей.

Монтескье считал, что разделение властей характерно только для монархии и республики, в то время как в деспотии этот политический институт отсутствует. В умеренных формах правления государственная власть не концентрируется в одних руках, а распределяется между различными государственными органами и магистратами, что делает ее более прочной и стабильной. Самым последовательным воплощением этих принципов французский мыслитель называл государственный строй Англии, где законодательная власть принадлежит парламенту, исполнительная – королю, а судебная – присяжным.

Учение Монтескье о разделении властей обладало значительной новизной по сравнению с предшествующими политическими концепциями. Во-первых, он соединил либеральное понимание свободы с идеей конституционного закрепления механизма разделения властей. Во-вторых, Монтескье включил в состав властей, подлежащих разграничению, судебные органы, чего не было в концепции Локка. Иначе говоря, обоснование парламентаризма, как системы управления, основанной на разграничении законодательных и исполнительных полномочий, было дополнено у него принципом независимости судей. В-третьих, философ фактически обосновал идею разделения центральной (федеративной) и местной (муниципальной) властей.

В XVII в. юридическое мировоззрение получило развернутое выражение в теории естественного права и общественного договора.

⁵³ Там же. С. 289–290.

Ее возникновение было громадным шагом вперед в развитии философской и политической мысли. Взгляд на человека с его потребностями и социальными качествами как на исходный пункт исследования обусловил предположение о ценности личности, о зависимости права и государства от интересов людей.

Из пессимистических взглядов Гоббса на природу человека логически выводилась принципиальная отчужденность государства от народа, авторитарный характер власти. Однако в его концепции за личностью все же признавалось достоинство, свобода и равенство в отношениях с другими людьми.

Огромное влияние на последующее развитие философско-политической мысли оказало учение Локка. Особенно широкое распространение получила теория естественных неотчуждаемых прав человека, использованная при подготовке Конституции США и вошедшая затем во французскую Декларацию прав человека и гражданина 1789 г., и теория разделения властей, которую вслед за Локком развивали Монтескье и другие мыслители. От Локка берет свое начало классический либерализм.

Обоснованные Монтескье идеи свободы, гражданских прав индивидов и разделения законодательной, исполнительной и судебной властей получили закрепление в конституционных актах Франции, а также были положены в основу Конституции США и других государств. Эти идеи были использованы и в Конституции Российской Федерации.

Вопросы для повторения

1. Гоббс о естественном состоянии людей.
2. Гоббс о происхождении общества и государства.
3. Гоббс о сущности и назначении государства.
4. Гоббс о праве и законе.
5. Гоббс о формах правления.
6. Локк о естественном состоянии людей.
7. Локк о происхождении общества.
8. Локк о происхождении государства.
9. Локк о сущности и назначении государства.
10. Локк о формах правления.
11. Локк о разделении властей.
12. Монтескье о происхождении общества.
13. Монтескье о происхождении государства.

14. Монтескье о сущности и назначении государства.
15. Монтескье о роли физических и моральных факторов в развитии общественно-политической жизни.
16. Монтескье о формах правления.
17. Монтескье о разделении властей.

Литература

1. Гоббс, Т. Основ философии. Часть третья. О гражданине // Т. Гоббс. Избранные произведения : в 2 т. – М. : Мысль, 1964. – Т. 1. – С. 277–409.
2. Гоббс, Т. Человеческая природа // Т. Гоббс. Избранные произведения : в 2 т. – М. : Мысль, 1964. – Т. 1. – С. 437–514.
3. Гоббс, Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Т. Гоббс. Избранные произведения : в 2 т. – М. : Мысль, 1964. – Т. 2. – С. 43–678.
4. Локк, Дж. Опыт о человеческом разумении // Дж. Локк. Сочинения : в 3 т. – М. : Мысль, 1985. – Т. 1. – С. 77–582.
5. Локк, Дж. Два трактата о правлении // Дж. Локк. Сочинения : в 3 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 135–405.
6. Монтескье, Ш. Л. Размышления о причинах величия и падения римлян // Ш. Л. Монтескье. Избранные произведения. М. : Госполитиздат, 1955. – С. 47–156.
7. Монтескье, Ш. Л. О духе законов // Ш. Л. Монтескье. Избранные произведения. – М. : Госполитиздат, 1955. – С. 157–733.
8. Баскин, М. П. Монтескье. – 2-е изд., стереотип. – М. : Мысль, 1975. – 165 с.
9. Гусейнов, А. А., Иррлитц, Г. Краткая история этики. – М. : Мысль, 1987. – 589 с.
10. Зайченко, Г. А. Джон Локк. – 2-е изд., дораб. – М. : Мысль, 1988. – 207 с.
11. История политических и правовых учений / под. общ. ред. В. С. Нерсесянца. – 4-е изд., перераб. и доп. – М. : Норма, 2004. – 944 с.
12. История философии: Запад–Россия–Восток. Кн 2-я. : Философия XVII – XIX вв. / под ред. Н. В. Мотрошиловой. – 2-е изд. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. – 560 с.
13. Мееровский, Б. В. Гоббс. – М. : Мысль, 1975. – 208 с.
14. Нарский, И. С. Западноевропейская философия XVII века: учеб. пособие. – М. : Высш. шк., 1974. – 379 с.

15. Нарский, И. С. Западноевропейская философия XVIII века : учеб. пособие. – М. : Высш. шк., 1973. – 302 с.

16. Реале, Дж., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб. : Петрополис, 1996. – Т. 3. – 736 с.

17. Соколов, В. В. Историческое введение в философию: История философии по эпохам и проблемам: учеб. для высш. шк. – М. : Академический Проект, 2004. – 912 с.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предлагаемое читателям учебное пособие, в котором рассматриваются теории выдающихся мыслителей Античности и Нового времени, хотя и не дает целостного изложения истории европейской философской и политической мысли, может оказать существенную помощь в изучении концепций Платона, Аристотеля, Томаса Гоббса, Джона Локка и Шарля Луи Монтескье.

Вплоть до XIX столетия, когда в Западной Европе и Северной Америке начался процесс формирования социально-гуманитарных наук, политические теории развивались в лоне философии и в тесной взаимосвязи с юридическими дисциплинами.

Важную роль в этом сыграли политические учения представителей классической немецкой философии – Иммануила Канта и Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, – которым посвящена наша следующая книга этого цикла.

Учебное издание

Бурханов Рафаэль Айратович

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ
АНТИЧНОСТИ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

Учебное пособие

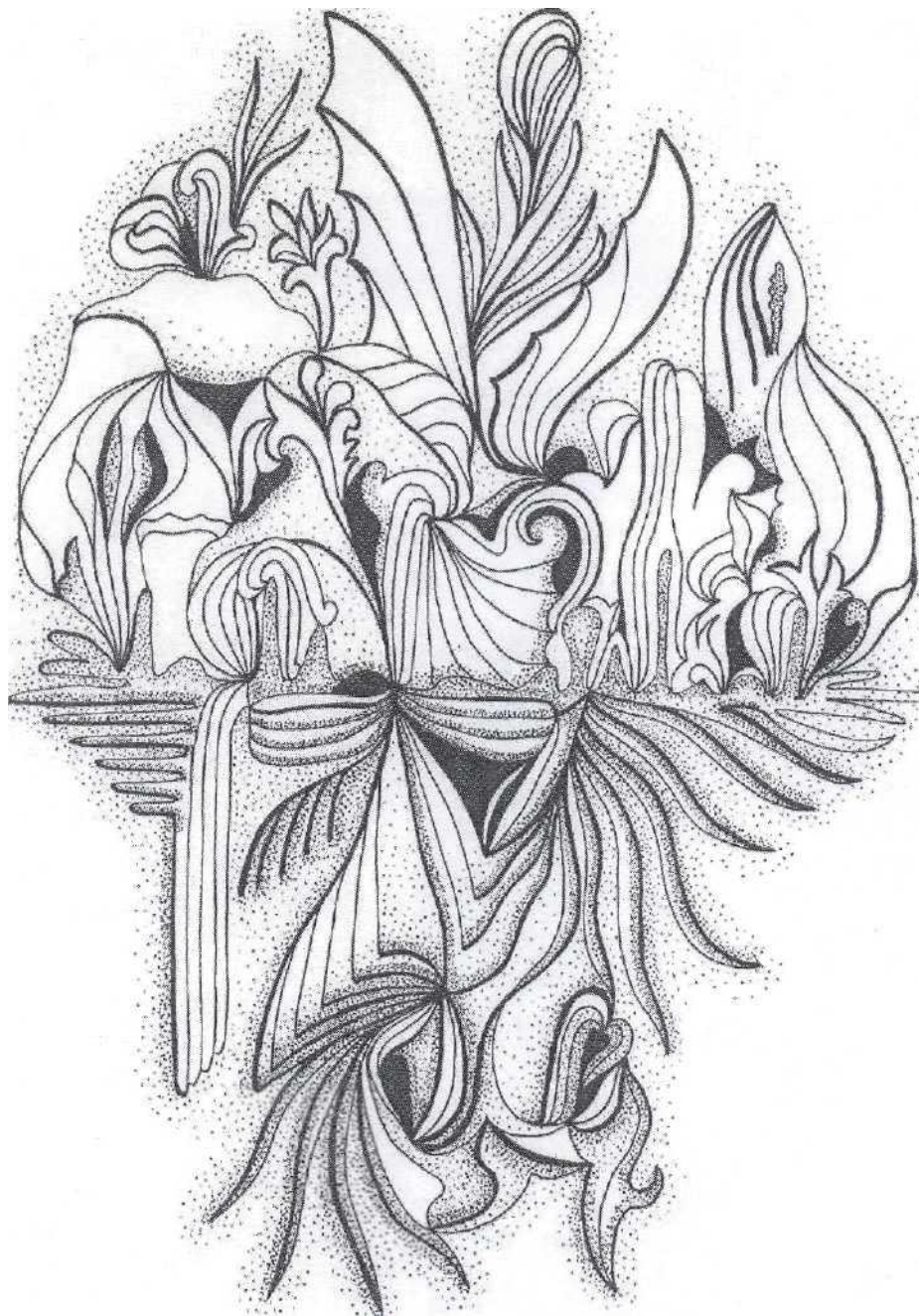
Редактор М. Г. Азнагулова

Верстка О. Н. Медведковой

Подписано в печать 14.12.2017 г. Формат 60×84/16.
Усл. печ. л. 4,0. Уч.-изд. л. 3,2. Тираж 60. Заказ № 101.

Оригинал-макет подготовлен и отпечатан
в издательском центре СурГУ.
Тел. (3462) 76-30-65, 76-30-66.
(3462) 76-30-67.

БУ ВО «Сургутский государственный университет»
628400, Россия, Ханты-Мансийский автономный округ,
г. Сургут, пр. Ленина, 1.
Тел. (3462) 76-29-00, факс (3462) 76-29-29.



В.В. Мархинин

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ
Учебное пособие

**ДЕПАРТАМЕНТ ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
ХАНТЫ-МАНСИЙСКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА – ЮГРЫ
БУ ВО ХАНТЫ-МАНСИЙСКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА – ЮГРА
« СУРГУТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ »**

Кафедра философии и права

В.В. Мархинин

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Учебное пособие

Сургут

2015

УДК 101.1
ББК 87.3
М 25

Рецензент:

Карпин В.А., доктор медицинских наук, доктор философских наук,
профессор

Мархинин В.В.

История и философия науки : учеб. пособие / В. В. Мархинин ; Сургут. гос. ун-т ХМАО – Югры. – Сургут, 2015. – 860 с.

Раскрываются содержание и особенности философии науки как философской дисциплины, роль философии в генезисе и развитии науки. Рассмотрены этапы становления науки в Новое время. Охарактеризованы концепции философии науки от позитивизма до постпозитивизма, дан анализ воззрений К. Поппера, И. Лакатоса, Т. Куна, П. Фейерабенда. Изложена специфика социально-гуманитарных наук. Освещены актуальные проблемы философии науки. Пособие подготовлено на основе многолетнего опыта преподавания философии науки и в полной мере соответствует требованиям экзаменов кандидатского минимума по курсу «История и философия науки».

Предназначено для магистрантов и аспирантов по всем научным специальностям, изучающих дисциплину «История и философия науки».

© Мархинин В. В., 2015

© БУ ВО «Сургутский государственный университет ХМАО – Югры», 2015

Оглавление

Вводные замечания	7
Раздел I. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ДИСЦИПЛИНА	8
Тема 1. Философия и наука	8
1.1. Определение философии как проблема Нового времени: связь с проблемой взаимоотношений философии и науки	8
1.2. Философия как особый вид познавательной деятельности	16
1.3. Философия как особый тип мировоззрения	59
1.4. Философия как сфера культуры и социальный институт: функции философии	80
1.5. Взаимоотношения философия и науки: теория и методология в философии и науке	91
Тема 2. Философия науки: теоретические контуры	122
2.1. Предмет философии науки	122
2.2. Наука как особый вид познавательной деятельности	131
2.3. Наука как социальный институт и сфера культуры: функции науки	143
2.4. Проблема генезиса науки: наука и преднаука	156
Раздел II. ФИЛОСОФИЯ И ГЕНЕЗИС НАУКИ	173
Тема 3. Античная философия и преднаука в период досократиков (ранней философской классики) (конец 7 века – 5 век до н. э.)	175
3.1. Социокультурные условия возникновения и динамики философии и преднауки в период досократиков (к. VII – V в. до н.э.)	176
3.2. Ионийская натурфилософская школа (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит)	188
3.3. Пифагорейская школа (Пифагор и Филолай)	194
3.4. Элейская школа (Ксенофан, Парменид, Зенон)	200
3.5. Натурфилософские учения о многоначальности природы (Анаксагор, Эмпедокл)	202
3.6. Атомисты (Левкипп и Демокрит)	206
3.7. Софистика как выражение потребности перехода к новому этапу в философии. Софисты (Протагор, Горгий)	211
Тема 4. Античная философия и преднаука в период высокой и поздней философской классики (конец 5 века до н.э. – 4 век до н.э.)	214
4.1. Социокультурная характеристика периода	214
4.2. Высокая философская классика (Сократ, Платон)	215
4.3. Поздняя философская классика (Аристотель)	225
Тема 5. Эллинистически-римская философия и преднаука (вт. пол. 4 в. до н.э. – 5 в. н.э.) (первая часть темы)	255
5.1. Социокультурная характеристика эпохи	256

5.2. Панорама философских школ и учений эллинистически-римской эпохи, взятых в их отношении к преднауке (киренаики, киники, скептики, эпикурейцы, стоики, академики, перипатетики, эклектики, гностики, неоплатоники)	261
5.3. Обобщающая характеристика философской ситуации эллинистически-римской эпохи в её значении для развития преднауки	310
Тема 6. Эллинистически-римская философия и преднаука (вт. пол. 4 в. до н.э. – 5 в. н.э.) (вторая часть темы)	323
6.1. Фактор государственной поддержки специальных отраслей знания. Египетская Александрия.	323
6.2. Математика. Теоретическое обобщение оснований и системы математического знания Евклидом и философия.....	328
6.3. Физика. Физические теории Архимеда и философия	334
6.4. Астрономия. Теории Гераклида Понтийского, Аристарха Самосского, Гиппарха, Птолемея и философия.....	340
6.5. Спор Симпликия и Иоанна Филопона по поводу физики Аристотеля. Физика Иоанна Филопона	359
Тема 7. Средневековая философия и преднаука (6 – 14 вв.)	370
7.1. Социокультурная характеристика эпохи	370
7.2. Патристика в её отношении к философии.....	379
7.3. Схоластика, философия и преднаучная мысль	384
7.4. Итог: религиозно-философская мысль Средних веков в её значении для эволюции преднауки.....	410
Тема 8. От эпохи Возрождения к Новому времени: философия и возникновение науки. Первый этап (15 в. – сер.16 в.)	415
8.1. Социокультурная характеристика периода в целом и этапов возникновения науки.....	415
8.2. Культура Возрождения – импульсы к научному творчеству	418
8.3. Натурфилософское учение Николая Кузанского	421
8.4. Гелиоцентрическое астрономическое учение Н. Коперника	425
Тема 9. От эпохи Возрождения к Новому времени: философия и возникновение науки. Второй этап (сер. 16 в. – сер. 17в.)	434
9.1. Натурфилософское учение Джордано Бруно	434
9.2. Философия, физика и астрономия Галилео Галилея.....	438
9.3. Открытие законов движения планет Иоганном Кеплером	452
9.4. Учение Френсиса Бэкона и его роль в формировании науки.....	459
9.5. Учение Рене Декарта и его роль в формировании науки	467
9.6. Атомизм Гассенди в формировании науки.....	479
Тема 10. От эпохи Возрождения к Новому времени: философия и возникновение науки. Третий, завершающий этап – создание Ньютоном физики как науки (сер. 17в. – конец 17 в.).....	483

10.1. Ньютон – его биография и время, в которое возникла наука	484
10.2. Наука и философия, научная методология	490
10.3. Физико-механическая научная теория Ньютона и её метафизический горизонт.....	497
Раздел III. Философские проблемы развития науки	511
Тема 11. Концепции развития науки в рамках философии науки как особого направления в философии.....	511
11.1. От позитивистской к постпозитивистской философии науки	511
11.2. Философия науки К. Поппера	527
11.3. Философия науки И. Лакатоса	548
11.4. Философия науки Т. Куна	552
11.5. Философия науки П. Фейерабенда	561
Тема 12. О специфике социально-гуманитарных наук.	571
12.1. Проект научного обществознания в позитивизме О. Конта	571
12.2. Тема особенностей социальных и гуманитарных наук в классическом марксизме.....	574
12.3. Специфика «наук о духе» в философии жизни В. Дильтея.....	595
12.4. Специфика «наук о духе» или «наук о культуре» в неокантианстве В. Виндельбанда и Г. Риккертса	599
12.5. Социальные науки и «науки о культуре» в неокантианской «понимающей социологии» М. Вебера	604
12.6. Трактровка специфики социальных наук	617
12.7. Проблема специфики социально-гуманитарных наук в структурной антропологии К. Леви-Строса.....	623
12.8. Специфика гуманитарного научного познания в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера	648
12.9. О специфике социально-гуманитарных наук: концептуальное осмысления историко-философского опыта	680
Тема 13. Актуальные проблемы философии науки.....	739
13.1. Стадии и типы научной рациональности: классическая, неклассическая, постнеклассическая наука	740
13.2. Синергетика и синергетический подход в современной науке	750
13.3. Экологическая этика и современная наука.....	788
13.4. Гендерный подход в социально-гуманитарном познании	823
Рекомендуемая учебная литература к курсу «История и философия науки»	857

Вводные замечания

В философии вообще и, соответственно, в философии науки – в частности принципиальное значение имеет определенная философская позиция в смысле принадлежности к определенному направлению – материализму или идеализму и, коль скоро мы не являемся сами создателями оригинального философского учения, – к определенному философскому течению. Неясность философской позиции ведет к эклектизму. Сказанное является мотивом для того, чтобы с самого начала объявить, с какой позиции читается данный курс. Наша позиция в плане принадлежности к определенному направлению философии – материализм, а в плане принадлежности к определенному философскому течению – марксизм.

Поясним при этом, что принадлежность к данным направлению и течению, как, впрочем, и к любому другому, не исключает возможность критического отношения к тем или иным положениям учения его основателей – речь должна идти о верности духу, а не букве, основоположениям, а не буквально каждому положению.

Неверно было бы также думать, что наша приверженность марксизму исключает согласие по тем или иным вопросам со сторонниками других философских течений: напротив, усвоение определенных идей из учений сторонников других позиций необходимо для развития любой данной философской позиции, в частности и проводимой в нашем курсе.

Надо сказать также, что чтение данного курса с заявленной позиции не означает какого-либо запрета слушателям придерживаться любой другой философской позиции. Следует лишь понимать и знать тот материал, который дается в курсе, и квалифицированно владеть предпочтительной для самого слушателя философской позицией, уметь обоснованно трактовать с этой предпочтительной для него позиции проблемы философии науки.

Раздел I. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ДИСЦИПЛИНА

Тема 1. Философия и наука

1.1. Определение философии как проблема Нового времени: связь с проблемой взаимоотношений философии и науки

1.2. Философия как особый вид познавательной деятельности:

1.2.1. О происхождении и смысле слова *философия*

1.2.2. Учение Платона о философии

1.2.3. Определение философии и комментарии к нему

1.3. Философия как особый тип мировоззрения

1.4. Философия как сфера культуры и социальный институт: функции философии

1.5. Взаимоотношения философия и науки: теория и методология в философии и науке

1.1. Определение философии как проблема Нового времени: связь с проблемой взаимоотношений философии и науки

Философия (*φίλοσοφία*, др.гр.; в лат. написании: *philosophia*), напомним, древнегреческое слово, составленное из слов *филия* (*φιλία*, др. гр.; в лат. написании: *philia*), в переводе на русский – *любовь*, и *софия* (*σοφία*, др. гр.; в лат. написании: *sophia*), в переводе на русский – *мудрость*. То есть *философия* в переводе на русский язык означает *любовь к мудрости*, или переводят также – *стремление к мудрости*, для чего дают основание древнегреческие тексты, в которых встречаются пояснения выражения «любовь к мудрости». Этимология и смысл слова *философия* принципиально значимы для понимания того, что такое философия как особый вид познавательной деятельности и тип мировоззрения. Особенно важно это подчеркнуть в связи с тем, что в вопросе о том, что такое философия, нет достаточной ясности, нет полного согласия между самими философами.

Философия есть теоретическое познание мира. Это то общее в определениях философии, что принимается разными философами и, соответственно, фигурирует в словарях и учебниках. Но что собой представляет мир как объект философского познания и в чем специфика самой этой познавательной деятельности, по поводу этого имеются многочисленные разногласия.

Если иметь в виду, что философия науки – дисциплина, актуальная для современности, то, заговаривая о том, что такое философия, мы в первую очередь хотели бы удовлетворить интерес к тому, как на этот вопрос отвечают современные философы. Философская современность в широком смысле начинается с началом эпохи Нового времени. В философии Нового времени один из центральных предметов обсуждений – наука, методы научного познания, критерии научной истины и тому подобное. Отсюда и происходит философия науки. Потому-то тем более правомерно

отправляться в поиске ответа на вопрос, что такое философия, от новоевропейских представлений о философии.

Между тем сами философы, в том числе – философы Нового времени, обычно решают философские задачи, не фиксируя специально и с достаточной конкретностью свое понимание того, что же есть философия. Когда же некоторые из них специально задаются вопросом: «что такое философия?», то в ответах как раз и обнаруживаются значительные расхождения.

Может быть, самым выразительным примером того, как далеко могут заходить разногласия, являются теоретические образы философии, предполагаемые, по сути, противоположными представлениями о взаимоотношениях философии и науки. Из чего становится очевидным, что понимание философии сильно зависит от понимания ее взаимоотношений с наукой, а, следовательно, уже только начиная говорить о философии, мы, современные люди, должны видеть, что тем самым вступаем и в область тематики философии науки. Такое положение возникло именно в Новое время, когда произошло самоопределение науки как особого вида познавательной деятельности и социального института. Но вполне ясно интересующая нас коллизия в понимании философии обозначилась в 19 веке, когда различия в трактовках ее взаимоотношений с наукой дошли до крайности.

С одной стороны, понимание соотношения философии и науки состоит в том, что благодаря философии и только философии мы способны обладать истинным знанием о мире. Что же касается науки, представляющей собой комплекс, как принято говорить, опытных или частных наук, то она сама по себе, вне зависимости от философии, не может давать истинное знание. Такой позиции придерживался *Г.В.Ф. Гегель* (1770 – 1831). Гегель рассуждал так: наука, поскольку она есть комплекс частных наук, постольку может дать только частичные или, как предпочитал говорить Гегель, абстрактные, т.е. бедные содержанием, односторонние, представления о мире. Но такие представления, полагал Гегель, не могут быть истинными, ибо истина не может быть частичной – истина не абстрактна, а конкретна. Философия, постигая мир как целое, дает целостное, всестороннее, систематически проработанное и выстроенное в систему понятий, т.е. конкретное или, что, по Гегелю, одно и то же, – истинное знание о мире. Наука же, будучи комплексом частных наук, лишь постольку причастна к постижению истины о мире, поскольку науки встраиваются в систему философского познания, подчиняются философии. В общем, если считать, что образцом истинного знания является научное знание, то философия, выходит, и есть наука по преимуществу. Философия, как получается по Гегелю, – это своего рода наука наук. По Гегелю корни истины о мире уходят в область *метафизики* (от греч. *meta ta phisika* – то, что за физикой, или – за физическим), т.е. за грань чувственно данного мира, туда, куда мы можем проникать только умозрительно. И знания об этом, доступном лишь умозрению миру, мы можем передавать только посредством понятий, очищенных от всякой

чувственной ткани. (Другое дело, что Гегель пытался скомпрометировать исторически существовавшую метафизику как якобы чуждую диалектике форму философствования: см., напр.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М. 1998. С. 113).

Позиция, согласно которой философия есть некая наука наук, так широко привилась в философской литературе, что стала едва ли не стереотипной для многих учебников по философии и штампом в представлениях многих, кто «проходил» философию в учебном заведении или хотя бы что-то слышал о философии. Но надо сказать, что при этом обычно даже не подозревают, что эта гегельянская точка зрения обязательно предполагает утверждение монополии философии на истину о мире за счет отрицания истинности знаний, добываемых самой по себе наукой, то есть наукой как каждой отдельной наукой и как комплексом, так называемых частных наук в целом.

Совершенно иное толкование взаимоотношений философии и науки, а, тем самым, – и того, что есть настоящая философия, было дано *позитивизмом*, философским течением, основанным *О. Контом* (1798 – 1857). Позитивизм в противоположность Гегелю настаивает на том, что философия, чтобы быть способной выполнять свое предназначение – постигать истину о мире, должна вовсе избавиться от метафизики, т.е. отказаться от попыток познания истины о реальности, лежащей за границей явлений, доступных чувственному восприятию. Для нас особенно важно иметь в виду, что позитивизм это философское течение, поставившее в центр внимания задачу осмысления специфики научного познания, то есть задачу, относящуюся к проблематике нашего курса. Собственно, позитивизм, требуя изъять из философии метафизику, руководствуется как раз идеей, что вообще истинные знания о мире возможны только как научные знания – научные знания это образец истинных знаний вообще. С этой точки зрения философия, пока она включает метафизику, является, по Конту, не более чем заблуждением, или, как квалифицировали ее позитивисты после Конта, – она не имеет смысла, попросту – бессмысленна. Будучи же реформированной, философия, согласно позитивизму, должна стать способом классификации частных наук, обобщать данные и законы этих наук. Но не останется ли от реформированной таким образом философии одно только название, не лишится ли она ее собственного специфического содержания?

Хотя позитивизм в той форме, какую придал ему Конт, к настоящему времени подвергся довольно-таки радикальному преобразованию и даже отрицанию, в частности – в так называемом постпозитивизме, в самом, пожалуй, влиятельном в области философии науки современном философском течении, тем не менее, позитивистское представление о научных знаниях как образцовой, в том числе – для философии, форме истины остается бытовать в различных учениях и течениях со времен позитивизма Конта и доныне. Вновь и вновь в истории философии мы встречаемся с призывами и намерениями превратить, наконец, философию в науку. Например, *Э. Гуссерль* (1859 – 1938), основатель *феноменологии*,

одного из самых значительных философских течений 20 и наступившего 21 века, именно такой замысел имеет в виду в работе с выразительным названием: «Философия как строгая наука».

В диапазоне между отмеченными крайними позициями в трактовке соотношения философии и науки (а значит – и между позициями в понимании того, что есть философия) расположен целый спектр различий во взглядах философов по рассматриваемому вопросу. Внутри спектра этих различных взглядов можно обнаружить также позицию, которая заключается – при всем наличии нюансов в представлениях разделяющих ее философов – в идее о том, что философия и наука, хотя и взаимосвязаны, это, тем не менее, различные, особые виды познания, дающие каждая по своему истинные знания о мире (*А. Бергсон* (1859 – 1941), *М. Хайдеггер* (1889 – 1976), *К. Ясперс* (1883 – 1969), *Х.-Г. Гадамер* (род. в 1900 г.) и др.). Эта, так сказать, «средняя» позиция представляется нам наиболее обоснованной.

Известно, что философия самоопределялась вовсе не в отношении к науке, а в отношении к мифологии, высвобождаясь из зависимости от мифологии. А наука, в свою очередь, самоопределялась, отпочковываясь от философии. Можно и нужно задаться вопросом, как квалифицировать те отдельные познавательные дисциплины, которые существовали и оформлялись сначала в недрах философии, – как, например, древнегреческие астрономия, математика, физика, психология, – а затем вошли в качестве отдельных, частных наук в состав сложившегося в Новое время комплекса наук в целом. Некоторые историки науки считают, что эти отдельные дисциплины стали науками еще до того, как вошли в самоопределившийся комплекс наук Нового времени. Об этом мы позже будем говорить специально. Хотя сразу можно заметить, что такое мнение, как минимум, проблематично, ибо утверждает возможность возникновения качества научности до того, как произошло самоопределение науки. Но разве не с самоопределением любого предмета следует связывать возникновение его специфической сущности, то есть в нашем случае – самого качества научности? А что самоопределение науки произошло именно в Новое время, никто не отрицает, в том числе и авторы упомянутого мнения.

Из хорошо известных, в общем, фактов определенной исторической и генетической последовательности самоопределения философии и науки, казалось бы, с достаточной ясностью должен вытекать вывод, что философия и наука, находясь, безусловно, в определенной взаимосвязи друг с другом, в то же время представляют собой самостоятельные, особые виды познания. Так почему же тогда эта позиция в трактовке соотношения философии и науки не является общепризнанной?

Объяснить это можно известной двойственностью отношения философов послеантичного времени, в том числе – философов Нового (в широком смысле) времени к древнегреческой философии. С одной стороны, древнегреческая философия признается философами последующих эпох образцовой формой философствования вообще. И это не просто фигура вежливости, а основательное убеждение, ибо вся послеантичная философия,

решая различные философские проблемы, не смогла обойтись не то что бы без оглядок, но без самого пристального взглядывания в творения древнегреческих философов. С другой же стороны, несмотря на широко принятую философами оценку впервые возникшей философии, то есть древнегреческой философии, как образцовой формы философствования, на деле такая оценка не всеми философами проводится последовательно, а некоторые философы Нового времени фактически пытаются опровергнуть образцовость древнегреческого философствования. Как раз представители отмеченных крайних позиций в понимании соотношения философии и науки гиперкритически оценивают, так сказать, качество древнегреческой философии.

Так, Конт (а за ним и весь позитивизм) почти откровенно считает, что древнегреческая философия – это не вполне философия, поскольку он ведь находит в ней якобы изъян в виде метафизики. Но без проблематики, относящейся к области метафизики, не мыслима вся древнегреческая философия. (В скобках заметим сразу, что без метафизики не мыслима и философия вообще. Тот же позитивизм, лишь в той мере остается все-таки философией, в какой, вопреки декларации о необходимости изъятия метафизики из философии, строит собственную метафизику).

Гегель, хотя и не столь откровенно, как Конт и позитивизм, а скорее явочным порядком, фактически тоже покушается на то, чтобы развенчать античную философию как образцовую форму философствования. У Гегеля это проистекает из его убеждения в том, что вся предшествующая его собственному учению философия была будто бы не больше, чем подготовкой его учения, наконец-то впервые открывшего миру истину о мире. Здесь древнегреческая философия вместе со всей догегелевской философией приносится Гегелем в жертву собственному учению.

Философы вообще склонны к тому, чтобы, вопреки провозглашаемой ими образцовости древнегреческой философии, на деле все-таки отклоняться от этого своего убеждения. И это не случайно, а проистекает из самого существа философского дела. Настоящий философ – тот, кто создает собственное философское учение, а потому, настаивая на оригинальности своего учения, философ проявляет естественную склонность акцентировать эту оригинальность за счет обычно безотчетного преувеличения разрыва с предшествующей философской традицией вообще, а тем самым и с традицией древнегреческой философии в частности.

Если же пытаться последовательно придерживаться убеждения, что древнегреческая философия является образцовой формой философствования вообще, то необходимо определять специфику философии как особого вида познания, исходя не из ее взаимоотношений с наукой, поскольку философия самоопределялась не в отношениях с наукой, а исходя из отношения философии к предшествовавшей ей форме знания о мире – мифологии, снимая и преодолевая которую философия самоопределялась в качестве особого вида познания.

Пойдем далее. Даже независимо от того, как решается вопрос о

познавательном статусе тех дисциплин (например, античных астрономии, математики, физики, психологии) в составе философии (то есть, являются эти дисциплины науками или не являются), которые дали затем начало наукам в составе самоопределившегося комплекса наук Нового времени, философия в любом случае первична по отношению к науке. Первична логически, поскольку и до тех пор, пока упомянутые дисциплины входят в состав философии; первична генетически, поскольку самоопределение науки в качестве комплекса наук было вместе с тем процессом отпочкования науки от *нее* (т.е. от философии). М. Хайдеггер справедливо, по крайней мере, если иметь в виду значение древнегреческой культуры для возникновения науки, подчеркивал: «Наук никогда не было бы, если бы им не предшествовала, не опережала их философия». (Хайдеггер М. Что такое – философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 115.) И если по поводу познавательного статуса античных астрономии, физики и др. можно и нужно спорить, то бесспорно, что соответствующие познавательные дисциплины в Новое время точно стали *научными* дисциплинами. Следовательно, подобно тому, как определение того, что есть философия, следует строить на материале древнегреческой философии, поскольку она впервые самоопределилась именно там и тогда, так и определение науки – на материале науки Нового времени, поскольку она впервые самоопределилась именно здесь и в это время.

Философия и наука с начала Нового времени и до сих пор находятся с очевидностью во взаимно значимых взаимосвязях, актуальность осмысления которых с течением времени не снижается, а, скорее, нарастает. Но пытаться познавать существо взаимосвязей философии и науки, выводя сначала из этих взаимосвязей, с одной стороны, существо философии, а, с другой стороны, существо науки, а затем из существа той и другой – вновь существо этих взаимосвязей, это значит – загонять себя в логически замкнутый круг. Или – пытаться вытащить себя из болота, ухватившись за собственные волосы. Но это-то мы и пытались бы сделать, если бы следовали логике упомянутых крайних точек зрения в трактовке взаимоотношений философии и науки и, вместе с тем, того, что такое философия.

В том-то и дело, что условием познания существа взаимосвязей философии и науки, а также, естественно, условием решения задач философии науки должно быть предварительное понимание философии и науки каждой самой по себе. Прежде – философии, в силу ее генетической первичности и независимости ее генезиса от науки, а затем – науки, в силу ее генетической вторичности и зависимости ее генезиса от философии.

Однако не нужно думать, что на указанном пути нас вовсе не будут подстерегать проблемы. Первая серьезная проблема на этом пути состоит в следующем. Чтобы иметь дело с древнегреческим пониманием философии, древнегреческий образ философии необходимо прежде реконструировать, ибо в самой древнегреческой философии этот образ не дан в достаточно явной для нас форме. То, что древнегреческое понимание философии для нас не вполне внятно, не в последнюю очередь связано с тем, что некоторые,

принципиально важные для греческого понимания философии, моменты смысла, обозначающего ее слова *φιλοσοφία*, греки не разъясняли, а лишь подразумевали как очевидные для всех; но для нас-то они не оказались само собой разумеющимися. Но ведь эту реконструкцию древнегреческого образа философии мы не можем осуществлять безотносительно к познавательным возможностям Нового времени, поскольку сами принадлежим к нему. Не оказываемся ли мы в таком случае снова перед лицом той проблемной ситуации взаимоотношений философии и науки, которая, как говорилось, и порождает различное понимание существа философии, и которой мы хотели бы избежать?

Анализ причин и характера проблемной ситуации заставляет нас задуматься: а не потому ли мы напрасно ожидаем от новоевропейской философии корректного решения вопроса о существовании философии самой по себе, о существовании философии в ее изначальной форме, что ждем решения не оттуда, откуда следует?

Нужно взглянуть на наше положение, имея в виду, что, как уже давно подмечено, те же самые обстоятельства, которые создают проблемную ситуацию, создают одновременно и средства для ее разрешения. Думается, что это справедливо и в нашем случае. Новое время, создав условия для процесса самоопределения науки, который породил мощную тенденцию подчинения философии наукой, создало впервые и условия для того, чтобы наука как таковая могла стать действенным внефилософским познавательным средством осознания философией своего существа как самостоятельного, особого вида познавательной деятельности. Речь идет о такой науке как история философии.

История философии это именно научная, а не философская дисциплина, поскольку ее прямой целью должно быть не развитие или обоснование того или иного философского учения, а выяснение того, какими именно были философские взгляды, учения тех или иных мыслителей в ту или иную эпоху. И только во вторую очередь результаты историко-философского исследования правомерно использовать для развития и обоснования философских взглядов и учений. Историко-философское исследование, как и любое собственно научное исследование, при этом должно, как минимум, опираться на наличные чувственно доступные факты и в своих результатах подтверждаться такого рода фактами. В нашем случае в качестве фактов – если несколько упростить дело – выступают уже существующие философские взгляды и учения, но лишь постольку, поскольку они так или иначе зафиксированы в доступных нам (и достоверно атрибутированных) текстах.

До того, как произошло самоопределение науки, философия не располагала возможностью пользоваться какими-либо другими внефилософскими средствами для того, чтобы обладать условиями воспроизводства в истории своей идентичности, в своем соответствии с изначальным образцом, кроме механизмов традиции – непосредственной передачи норм философствования от мыслителя к мыслителю, от школы к

школе. Поэтому понимание существа философии как таковой и не могло транслироваться в историческом времени во вполне осознаваемой и теоретически адекватной форме. Благодаря науке, в данном случае – истории философии, такая возможность появилась.

При этом мы, конечно, должны понимать, что далеко не весь корпус трудов по истории философии составляют собственно научные работы. Труды по истории философии, созданные самими философами, обычно являются, напротив, преимущественно философскими, а не научными. Яркий пример – история философии того же Гегеля, изложенная в его труде «Лекции по истории философии» и некоторых других работах. Его история философии – ни в коем случае не научное исследование, поскольку прямо подчинена задаче обоснования его собственного философского учения. Гегель изображает историю философии от древнегреческой до новоевропейской, включая учения своих непосредственных предшественников, только как подготовку собственного учения. Оно, по его убеждению, окончательно завершает всю философию. Ярко выраженное философское эго Гегеля подавляет научный характер созданной им истории философии. (Это, конечно, не исключает того, что отдельные историко-философские суждения Гегеля имеют научный характер. Речь идет об основной направленности его историко-философских трудов. Их познавательная ценность определяется не научным характером, а принадлежностью в качестве части к гегелевскому философскому учению в целом).

Реконструкция древнегреческого понимания существа философии – ключевая задача истории философии как науки, поскольку, повторим, древнегреческое понимание философии суть образцовое понимание и поскольку новоевропейская философия разбрелась в ответах на вопрос, что есть философия.

Надо подчеркнуть, что использование научного историко-философского подхода к реконструкции древнегреческого образа философии не означает возврата к обозначенной нами ранее проблемной ситуации, когда существо философии определяется исходя из взаимоотношений философии и науки, как если бы было уже заранее известно, что есть философия и что есть наука. Во-первых, научный историко-философский подход используется первоначально, т.е. в реконструкции древнегреческого образа философии, лишь как уже существующее познавательное *средство* этой реконструкции – без того, чтобы предполагать заранее известным, каково *существо* науки как особого вида познавательной деятельности. А во-вторых, образ философии в данном случае реконструируется не в контексте взаимоотношений философии и науки, а в контексте ее взаимоотношений с мифологией как генетически предшествующей философии формы познания.

Вместе с тем, используя научный историко-философский подход к реконструкции образа философии, не следует пытаться покидать расположение внутри философии. Ибо невозможно, занимаясь изучением философской тематики, не занимать определенную философскую позицию.

1.2. **Философия как особый вид познавательной деятельности**

1.2.1. О происхождении и смысле слова *философия*. Историко-философское исследование того, что собой представляет философия, начнем – в силу принципиальной значимости для этого исследования – с выяснения этимологии и смысла слова *φίλοσοφία* / *philosophia*.

Надо сначала заметить, что слово *философия* возникло не в стихии народной речи, а изобретено одним из древних греческих мыслителей. Как следует из сообщений античных авторов, скорее всего это слово изобрел и ввел в оборот *Пифагор* (580 – 500). Правда, текстов самого Пифагора до нас не дошло (он, видимо, не записывал сам свое учение – оно вообще имело эзотерический характер). Наиболее же ранний из дошедших до нас текстов, в котором используется слово *философия*, – это фрагмент из сочинения другого мыслителя – *Гераклита Эфесского* (ок. 544 – 483). Все же нет оснований не доверять сообщениям античных авторов, отдающих приоритет во введении слова *философия* Пифагору.

Некоторые историки философии считают, что если даже приоритет во введении слова *философия* принадлежит Пифагору, самому древнему из известных «претендентов» на это изобретение, то все-таки толкование того, что собой представляет обозначаемая этим словом познавательная деятельность, принадлежит *Сократу* (469 – 399), а еще более определенно ученику последнего – *Платону* (427 – 347). Действительно, у Платона мы находим развернутое толкование существа той познавательной деятельности, которая обозначается словом *философия*. И притом это толкование имеет в виду смысл и самого этого слова как такового. О платоновском толковании философии мы еще будем говорить специально.

Но прежде считаем нужным подчеркнуть вот что. То, что Платон дал развернутое толкование философии, опираясь на смысл слова *философия*, вовсе, мы полагаем, не отменяет того, что уже Пифагор, вводя это слово, поступал вполне осознанно. А именно – преследовал цель подобрать слово, которое самим своим смыслом как можно более точно обозначало бы то, что представляет собой обозначаемая им познавательная деятельность. Если это так, то это существенно значимо для уяснения того, как вообще древнегреческие философы понимали то, чем они занимались. И на самом деле. Ведь Пифагор – один из древнейших философов, младший современник *Фалеса* (625 – 545), признанного всей последующей философской и культурной традицией, в первую очередь, разумеется, – античной, первым философом. Вместе с тем Пифагор фигурирует, хотя и не во всех, в отличие от Фалеса, но в ряде списков так называемых «*семи мудрецов*», имена которых донесены до нас древнегреческой традицией в качестве мыслителей, стиль мышления которых непосредственно предшествовал собственно философскому стилю мышления. Но, далее, это название, возникнув практически одновременно с тем стилем мышления, который оно обозначало, и затем распространившись, на протяжении всей древнегреческой истории этого стиля мышления, никогда не вызывало критического отношения к себе

со стороны тех, кто были его «носителями». Между тем известно, что древние греки были очень чутки к внутреннему смыслу слов. Это и заставляет думать, что сам смысл слова «философия» в древнегреческой традиции существенным образом соответствовал тому, что понимали под философией те, кто ею занимался.

Древнегреческие философы, исходя из смысла самого слова *философия*, «любовь к мудрости», сопоставляли и противопоставляли то, чем они занимались, тому, чем занимались те, кого предшествующая традиция именовала мудрецами. Так, Платон утверждал, что называть человека мудрым было бы «слишком громко», ибо быть мудрым «пристало только богу». Человека же всерьез озабоченного знанием истины о вещах следует называть лишь философом – любителем мудрости, или иначе – испытывающим влечение, стремящимся к мудрости (См.: Платон. Федр, 277 в, с: 278 d.). Но по существу то же самое, как сообщают античные авторы, говорил о философии уже Пифагор. Одно из сообщений об этом таково: «Философию философией [любомудрием], а себя философом [любомудром] впервые стал называть Пифагор <...>. Мудрецом же, по его словам, может быть только бог, а не человек. Ибо преждевременно было бы философию называть “мудростью”, а упражняющегося в ней – “мудрецом”, как если бы он изострил уже свой дух до предела; а философ [“любомудр”] – это просто тот, кто испытывает влечение к мудрости.» (См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, I, 12).

Но не только Платон и Пифагор так отличали философию от мудрствования, исходя из смысла самого слова *философия*. Это слово, судя по имеющимся источникам, было настолько распространенным и естественным для древнегреческих философов, настолько не ставившимся никем из них под сомнение, что его правильным было бы считать *необходимым моментом самоопределения древнегреческой философии вообще*.

В сказанном выше о самоопределении философии посредством самого слова *философия* стоит прокомментировать два момента. Первый момент – фигура бога, возникающая в рассуждениях о философии: бог мудр, философ же только стремится к мудрости. Не значит ли это что-нибудь вроде того, что древнегреческая философия самоопределялась, признавая чем-то более высоким, – в данном случае, как минимум, в сфере познания, – мифологию и/или религию? Это не так. Бог философов («философский бог») – это не бог (боги) мифологии и/или религии. Бог у философов – лишь не обязательное обозначение высших сущностей, которые они вводили и обосновывали в рамках собственно философского понятийного мышления. Это не противоречит тому, что среди философов были и искренне верующие люди. Но они являлись философами не благодаря религиозности, а либо вопреки ей, либо за счет того, что совмещали в своих взглядах философию и религию только внешним образом. Не случайно, что против многих древнегреческих философов лицами или инстанциями, представлявшими институт религии, выдвигались обвинения в преступлениях против «отечественной веры», веры в «отечественных богов». О фигуре бога, появлявшейся в рассуждениях философов об отличии философствования от мудрствования, вполне можно сказать, что она играет роль, аналогичную той, какую играют в современных теориях гипотетические «наблюдатели мировых событий». Например, таков «бог» Эйнштейна, «не играющий в кости» (это форма возражения Эйнштейна против фундаментальности вероятностного характера физических

законов). Иначе говоря, выражение философов «только бог мудр» можно в общем случае читать так: «если бы существовало абсолютное существо, то только оно было бы мудрым».

Второй момент. Отличение философами себя от «мудрецов», предполагавшее несостоятельность любых претензий на обладание мудростью и придававшее даже оттенок одиозности этой претензии и самому статусу «мудреца», не исключало того, что и философы философов могли порой именовать «мудрецами», притом во вполне положительном духе. Но это было непроизвольной уступкой расхожему словоупотреблению, тогда как отличие философами себя от «мудрецов» – принципиальная позиция.

Примечательно также, что для обозначения того, что представляет собой философия, были с самого начала выбраны не слова-имена, имена божеств, олицетворявших, персонифицировавших соответствующие смыслы этих слов, а слова-понятия *φιλία* / *philia* и *σοφία* / *sophia*, смыслы которых не были персонифицированы. Почему искомое обозначение для того, чем занимаются «любители мудрости», было построено не из имени, например бога Эрота, олицетворявшего любовь, и имени, скажем, богини Афродиты, одной из богинь, олицетворявших мудрость? Тогда бы «любовь к мудрости» передавалась каким-нибудь словом вроде слова «эротоафродития». Но «любовь к мудрости» была обозначена все-таки словом *φιλοσοφία*. Нельзя не предположить, что и в том, что «любовь к мудрости» была обозначена словом, скомбинированным из слов-понятий, тоже проявилось намерение выбрать именно подходящую словесную форму выражения для фиксации нового типа мышления. Этот новый тип мышления, философский, тем самым с самого начала самоопределялся в качестве преимущественно понятийного в отличие от предшествующего, мифологического, – преимущественно образно-персонифицирующего типа мышления.

Кое-что из сказанного в предыдущем абзаце следует уточнить. То, что древнегреческие философы предпочли для обозначения характерного для них типа мышления слова-понятия, не значит, что они вообще игнорировали смысловые содержания соответствующих образов-персонификаций, закрепленных именами божеств. Это было и невозможно, поскольку слова-понятия были соотнесены с соответствующими именами богов языковой традицией, которую философы могли преобразовать не иначе, чем исходя из нее самой, но не путем разрыва с ней. Древнегреческие философы преломляли смысловые содержания мифологических образов богов сквозь призму слов-понятий, реализуя тем самым преимущественно понятийный строй мышления. Конечно же, вслед за ними и мы, если хотим вникнуть в то, что это такое – философия, должны поступать также. Надо еще учесть и то, что, разумеется, в творчестве древнегреческих философов сохранялись некоторые пережитки мифологического типа мышления. Но не они определяли лицо древнегреческой философии. С пережитками не следует путать использование в философствовании приема преднамеренного («иронического») мифологизирования с целью иллюстрации и акцентировки результатов собственно понятийного мышления. С такой целью использовались как традиционные, так и видоизмененные, – иногда весьма сильно, – самими философами мифологические сюжеты. Особое пристрастие к такому приему испытывал Платон. Он, в частности, в знаменитом диалоге «Пир» представлял Эрота олицетворением философа, создав собственный вариант мифа об этом боге.

Теперь пора сделать вывод, что *обозначение философии словом «философия» было совершенно не случайным, что это обозначение служило способом самоопределения философии, отличения ею себя от предшествующих типов познавательной деятельности – мудрствования и мифологизирования. Отсюда очевидна особенная значимость понимания нами*

смысла этого слова для того, чтобы раскрыть то, что представляет собой философия, как ее создали и понимали древнегреческие философы.

Обратимся к этимологии (изучение происхождения слова, его исходного значения, смысла) слов *φιλία* / *philia* и *σοφία* / *sophia*, путем сочетания которых было составлено слово *φιλοσοφία* / *philosophia*.

Слово *φιλία* / *philia* – одно из гнезда однокоренных с ним греческих слов, восходящих к более древнему, чем они, индоевропейскому слову *keiwos*. Последнее обозначает личные приятные чувства – чувства дружбы, любви, которые человек как член определенного социального коллектива испытывает в кругу непосредственного общения к кому-либо (чему-либо). Слово *philia*, так же, как и греческие слова *philos* (друг, дорогой, любимый), *philotes* (любовь) и другие, имея, в общем, такое же значение как индоевропейское *keiwos*, первоначально распространялось только на сферу внутрисемейных отношений. Чувственно-аффективный момент (связанный с половым влечением), характерный для «любви», входит в смысл этих однокоренных слов вследствие их обращенности к супруге (супругу) как только частный на фоне общего – «дружбы».

Непосредственная включенность этих слов в ткань социальных отношений предопределяет то, что они предполагают необходимость социального санкционирования (законом, обычаем) чувств дружбы и любви, принятия друзьями и любящими определенных (обычаем, законом) взаимных обязательств. Собственный специфический акцент смысла слова *philia* появляется тогда, когда оно вместе с гнездом родственных слов выходит за пределы круга непосредственного общения. Оно при этом приобретает, по выражению известного французского филолога Э. Бенвениста, абстрактный характер. (См.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Т. I, Т. II. М., 1995. С. 220-232). Иначе говоря, слово *philia* приобретает наиболее универсальный сравнительно с другими однокоренными словами смысл; смысл, приложимый к чувствам приятности к весьма разнообразным и далеко отстоящим от непосредственных социальных интересов и обязательств объектам.

По мере такой универсализации смысла слова *philia* вождленческий нюанс еще больше умеряется, сублимируется. Это значит, что словом *philia* предполагается влечение, импульс которого проистекает для личности из ценности того или иного объекта самого по себе. Иначе говоря, *philia* – это бескорыстное влечение к объекту, в котором объект выступает для личности в качестве того, что Платон называл *благом* – нерасторжимым единством *истины, добра и красоты*.

Тенденция универсализации объекта любовного влечения, предполагаемого смыслом слова *philia*, возникающая в дофилософском мифологическо-эпическом творчестве, получила в философский период предельное выражение. Особенно ярким примером этого является философское учение Эмпедокла (ок. 490–430). Эмпедокл в поэме «О природе» делает «любовь» (*philia*) вместе с «враждой» (*πόλεμος* / *polemos*) причиной существования всех вещей во вселенной и самой вселенной. Придавая такой

вселенский масштаб любви-*philia*, Эмпедокл даже отделяет ее тем самым от человека как субъекта *philia*, превращает ее в самостоятельное вселенское начало. Начало, организующее вселенную в космос, под которым греки понимали упорядоченную, благоустроенную вселенную. В результате смысл *philia* у Эмпедокла сближается со смыслом мифологической любви-эроса, персонифицированной в образе бога Эрота. Этот образ предполагал, что Эрот – соучастник порождения космоса из хаотического состояния вселенной.

Нельзя не видеть, что отрыв Эмпедоклом *philia* от человека как субъекта любви-*philia*, разрушал изначальный внутренний смысл этого слова, лишал его цельности, необходимой полноты и глубины. Это не соответствовало общему пониманию греками смысла этого слова. Ведь без того, чтобы в общем понимании *philia* не была человеческой любовью, не было бы и общего понимания философии как все-таки именно человеческого дела, человеческого любовного влечения к мудрости.

Но за вычетом неприемлемого для древнегреческой культуры и философии представления Эмпедоклом любви-*philia* самостоятельным мировым началом то, что Эмпедокл, сближая *philia* с эросом, сохраняет принципиальное отличие *philia* как слова-понятия от персонифицируемого Эротом эроса, включая это слово-понятие в состав своей космогонической теории (т.е. теории становления вселенной космосом) и, таким образом, превращая его в теоретическое понятие, – это не только не вредит смыслу *philia*, но и соответствует философскому стилю мышления. Особенно же важно здесь подчеркнуть, что предельное расширение Эмпедоклом смысла *philia* до масштабов вселенной, становящейся космосом, доводя прежнюю дофилософскую тенденцию универсализации этого смысла до естественного логического завершения, вместе с тем тоже адекватно отвечает делу самоопределения философии. Ибо только такой масштаб любви-влечения соразмерен *sophia*-мудрости. *Sophia*, как увидим, сама имеет вселенско-космическую размерность.

Итак, суммируем моменты смыслового содержания слова *philia*. *«Philia»* – любовь в смысле личного, исторически возникшего первоначально в сфере социальных взаимоотношений, очень глубокого, затрагивающего сущность человека, влечения к кому-либо, чему-либо. Это влечение бескорыстное (не физиологическое), мотивируемое исключительно ценностно-идеальной структурой объекта самого по себе. Смысл слова имеет тенденцию к универсализации, так что в пределе объект этого влечения приобретает вселенско-космическую размерность.

Этимология слова *σοφία* / *sophia*, несмотря на то, что этой теме посвящена большая исследовательская литература, с трудом поддается реконструкции. Этимология этого слова, по признанию специалистов, сравнительно с другими значимыми словами культурного и философского словаря древних греков, является особенно неясной. Это связано с тем, что, попав однажды в эпицентр сначала философской, а затем – и богословско-религиозной, и религиозно-философской мысли, слово *sophia* в ходе многовекового культурно-исторического процесса оказалось перегруженным

разнообразными смысловыми напластованиями, все больше затемнявшими изначальный смысл.

В свете сказанного понятно, насколько актуальны этимологические исследования *sophia*. Большой вклад в эти исследования внес выдающийся отечественный филолог и культуролог В.Н. Топоров, на итоговую работу которого мы далее будем опираться. (См.: Топоров В.Н. Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл // Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М. 1995. Т.1. Приложение I, С. 67-90).

В древнегреческих мифопоэтических произведениях слово *sophia* зачастую употребляется в значении, близком по видимости к значению слова *τέχνη / techne*. В некоторых текстах можно найти примеры того, когда эти слова выступают даже просто как взаимозаменяемые. *Techne* в переводе с др.-греч. – «искусство». *Techne*-искусство обязательно мыслилось древними греками как такая способность, благодаря которой вещь (произведение) сделана умело, искусно, мастерски; мыслилась как способность, выражающаяся в совершенных навыках, изощренных умениях, то есть как способность, которую мы могли бы назвать способностью действовать технически, технологически совершенным образом. Поэтому-то древнегреческое слово *techne* и было положено в европейских языках, в том числе – в русском, в основу слов *техника, технология* и т.п. с их известными нам значениями, но не в основу слова *искусство*. У древних же греков слово *techne* (и соответственно – предполагаемая им «техничность» в нашем смысле слова) прилагалась к любому «искусству»: будь то, например, поэзия, будь то, скажем, «строительное искусство». В значении, синонимичном *techne, sophia* есть, следовательно, способность создавать технически совершенные вещи. Но значения слов *sophia* и *techne*, конечно, не только синонимичны, но и различны.

В.Н. Топоров обратил внимание на то, что при всей, казалось бы, очевидной синонимизации в мифопоэтических текстах слов *sophia* и *techne* между их смыслами улавливается тонкое, но многозначительное отличие. Слово *techne* само по себе всегда служит обозначением умелости, искусности, мастерства человека как индивидуального лица, создающего отдельные, конкретные замечательные, прекрасные, но и полезные вещи. «*Techne*» приобретает и передается посредством обучения. Но мастера, творца-демиурга («демиург» в древнегреческой культуре – любой ремесленник: плотник, сапожник, горшечник и т. д., а также – умелый поэт, музыкант и др.) в древних текстах назовут мудрым, а его ремесленное творчество («*techne*») мудростью в смысле *sophia*, только тогда, когда его *techne*-искусство воспринято им от богов.

То есть, *sophia*-мудрость – это *techne*-искусство божественного происхождения. Но это так, если речь идет о том, как софийная мудрость предстает перед нами в мифопоэтических произведениях. Для такого же философа, например, как Гераклит, у которого находим высказывание о *sophia*, она означает: «говорить истину и действовать в соответствии с природой»,

прислушиваясь к ней». Гераклит устраняет из софийности моменты, образуемые мифологической божественной персонификацией мирового природного бытия. В общем же, и в мифопоэтической традиции и в высказывании Гераклита *sophia*-мудрость предстает в качестве способности ума, причастного, по выражению В.Н. Топоров, «к той высшей и наиболее универсальной силе, которая управляет всем в мире».

В.Н. Топоров выводит происхождение древнегреческого слова *sophia* из индоевропейского слова *suobhiā*, означавшего одновременно и *обособление* (этот момент, в частности, отразился в производных от *suobhiā* славянских словах *особь*, *особа* и т.п.), и – включенность в более широкую общность, которая «особью» усваивается, делается ею для себя своею. Такое происхождение слова *sophia* проясняет в нем тот момент его смыслового содержания, в котором *sophia*-мудрость как способность ума быть причастным к «высшей и наиболее универсальной силе» выступает и как его способность усматривать в этой «силе» всеохватывающее цельное единство: единство «всего во всем». Это цельное единство обладает такой полнотой, что предстает уму как самодостаточное, а, следовательно, – как самопорождающееся единство. Способность софийного ума усматривать самопорождающееся универсальное, т.е. космическое, единство равнозначна способности к самоуглублению, к самосознанию и самопознанию.

Но, более или менее различив смыслы слов *sophia* и *techne*, надо еще ответить на вопрос, почему все-таки эти слова в мифопоэтических текстах очень часто сопутствуют друг другу, почему они часто выступают как синонимы? Без ответа на этот вопрос ощущение загадочности смысла слова *sophia* продолжает сохраняться, а это сигнал недостаточно полной его выявленности.

Из сказанного выше о том, что *sophia*-мудрость, согласно мифологическим представлениям древних греков, – божественного происхождения, понятно, что человеческий ум обладает мудростью, если он причастен божественной вселенско-космической деятельности. Но когда мы говорим о такой божественной деятельности, то принципиально важно идет ли речь о деятельности бога или о деятельности богини.

Дело в том, различие богов по полу выступает в мифологии исходным принципом для многих других классификаций мест и ролей богов в пантеоне. Поэтому к различию божеств по полу следует, ставя вопрос о смыслах *sophia* и *techne* и о причинах тенденции их синонимизации мифологическим мышлением, присмотреться внимательнее.

Половые различия божественных мифологических персонажей сопоставимы двум различным типам мифологических представлений о происхождении космоса, т.е. о становлении вселенной космосом, упорядоченной вселенной. Один тип – представления о происхождении космоса путем *рождения* или даже точнее – *самопорождения* вселенной, находившейся первоначально в состоянии хаоса, состояния космоса, другой – путем *сотворения* космоса из первоначального хаоса. Это особенно отчетливо

видно при сопоставлении образов женских и мужских божеств, играющих заглавные роли в пантеоне.

В греческой мифологии к тому периоду, когда она фиксировалась письменно, заглавную роль в пантеоне среди женских божеств играла Гея (Земля) (типологическими соответствиями Геи являются образы Матери богов, Матери-природы и т.п.), среди мужских – Зевс. Гея особенно явно олицетворяет самопорождающее вселенско-космическое начало. Она, если следовать мифологической традиции в изложении Гесиода, самозародилась «после Хаоса» (согласимся со многими интерпретаторами, что в этом эпизоде Гея – олицетворение потенции хаоса порождать космос); она «ни к кому не всхлотивши на ложе», народила горы, нимф, «шумное море бесплодное Понт», а также – Урана (Небо), «чтоб точно покрыл ее всюду», сочетавшись с которым основала и пантеон, и все прочее в мире. Мифологическая идея самопорождения вселенной космоса, очевидно, является аналогом женской способности рождать: способность самопорождения – обожествленная способность рож(д)ать. Если *sophia*, как это установлено в выше изложенной этимологической реконструкции, есть способность божественного ума усматривать вселенско-космическое единство как самопорождающееся, то ясно, что софийный ум является естественной – с позиции мифа – принадлежностью богини-родительницы, в греческой мифологии, прежде всего, – Геи, Матери космоса, а затем – и богинь, функционально производных от этого персонажа.

В образе Зевса греческая мифология выразительнее, чем в образах каких-либо других мужских божеств, передает идею возникновения космоса путем его сотворения. Зевс, прежде всего, – бог-демиург космоса. Причем на том основании, что в гомеровско-гесиодовских записях древнегреческой мифологической традиции Зевс генеалогически вторичен по отношению к Гее, являясь ее «внуком», неправильно было бы делать вывод, что и вообще его демиургическая функция вторична по отношению к порождающей функции Геи. Такой вывод можно сделать именно только применительно к версии теогонии, записанной Гомером и Гесиодом. Но существует и альтернативная ей версия соотношения места и функций Геи и Зевса в пантеоне, отраженная в других записях мифологической традиции. Эта альтернативная версия, безусловно, равноправна гомеровско-гесиодовской, ибо также принадлежит единой греческой мифологической традиции. Эту альтернативную версию находим записанной, в частности, Орфеем и орфиками. Ярко она представлена, например, в орфическом тексте, условно названном исследователями «Теогонией папируса из Дервени». В тексте сначала повторяется версия о происхождении Зевса, такая же, как у Гомера и Гесиода. Но затем сообщается, что Зевс «проглотил» предшествовавших ему богов, так что они сами (и всё, что существовало) «с ним срослись воедино» и «стал он один». И теперь возникновение космоса происходит иначе, чем по Гомеру и Гесиоду. Теперь Зевс сам стоит у истоков мира: «ныне он царь всех», он стал «первым» и «последним», в его руках «исход всего». Первой он из своего семени «смастерил» Афродиту. Потом он смастерил Землю (т.е. Гею!) и Небо (т.е.

Урана!); смастерил, «приделав жилы», Океан, смастерил Луну и Солнце, и звезды. Т.е. Зевс смастерил весь космос: все это «изобрел мудрый Зевс». Но в мифопоэтических текстах можно найти и много примеров того, что версия «внучатости» Зевса по отношению к Гее вовсе не фигурирует, а Зевс сразу выступает как «первый и последний». Как говорится в одном из орфических гимнов Зевсу: «С помощью, царь наш, твоей головы на свет появились матерья божия земля и гор вознесенные кручи». Зевс назван здесь «всетворящим» (Орфические гимны, XV). Зевсу присущ, прежде всего, конечно же, «технический», творчески искусный ум-*techné*.

Правомерно заключить, что уже в силу определенной половой идентичности все, или, по крайней мере, те женские божества, которым не чуждо свойство мудрости, реализуют те или иные аспекты Геи – функции (само) порождения космоса, а мужские боги, искусники и умельцы, – разные аспекты функции Зевса, т.е. функции миростроительства.

Указанное положение дел затемняется тем, что, как показали выдающиеся исследователи мифологии М. Элиаде, К. Кереньи, К.Г. Юнг, Джозеф Кэмпбелл и др., мифологические персонажи являются *андрогинами*, т.е. совмещают в себе два пола. Особо надо заметить, что двуполы божества, олицетворяющие происхождение космоса. К.Г. Юнг констатирует: «Замечателен тот факт, что, по-видимому, большинство космогонических богов имеет бисексуальную природу». (Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. М., 1997. С. 112). М. Элиаде делает значимое для нас наблюдение: «Божества андрогинны в истории религий (правильнее было бы сказать – мифологий, В.М.) встречаются повсеместно, и, что важно подчеркнуть, андрогинами оказываются даже боги, мужчины по преимуществу, и богини, по преимуществу женщины» (Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998. С. 320).

Естественно, что андрогинность богов, играющих определенную роль в происхождении космоса, предстает в виде проявлений в разных вариациях андрогинности заглавных божеств пантеона, олицетворяющих процесс происхождения космоса в целом. То есть, в греческой мифологии Гея, олицетворяющая в целом версию происхождения космоса как его самопорождения вселенским хаосом, представляет собой исходный женский андрогин для божеств, соучаствующих в ее космогонической функции. Соответственно, Зевс представляет собой исходный мужской андрогин для божеств, соучаствующих в его функции демиургического творения космоса.

То, что каждая из версий происхождения космоса олицетворяется божеством определенного пола передает, надо думать, идею единства космоса как *самодостаточного* единства. А то, что женский пол при этом имеет андрогинную природу, передает мысль о том, что рождение невозможно без того, чтобы женское начало не было оплодотворено мужским; и о том ещё, что в становлении космоса есть и момент его демиургического «дооформления». Если же иметь в виду версию творения космоса, то андрогинность мужского божества, судя по всему, передает идею о том, что «чистое» творение не может обойтись без дополнения его рождающей потенцией. Ведь, в конце концов,

греки вообще, даже и позже, в философскую эпоху, не мыслили космос иначе, чем *живым* целым.

Случаи, когда в женской андрогинной линии гипертрофируется мужское начало («случай Афины» – Афина неспособна рожать, но является покровительницей ремесленного, так сказать, мужского, мастерства), а в мужской – женское («случай Диониса» – Дионис олицетворяет весеннее (само)возрождение природы), свидетельствуют, что две версии происхождения космоса – это не безразличные друг другу, а взаимно зависимые, связанные взаимными отталкиваниями и притяжениями картины становления космоса. Отсюда понятно, почему в мифопоэтических текстах слова *sophia* и *techne* обычно сопутствуют друг другу и синонимизируются.

Итак, мифологическая модель взаимоотношения божественных полов в процессе возникновения космоса является одновременно и фундаментальной моделью взаимоотношений *sophia* и *techne*. Ведь, как мы выяснили, женское рождающее начало является вместе с тем и софийно мудрым, а мужское демиургическое начало, – «технически» соображающим, изобретательным. Притом, *sophia* внутренне предполагает в качестве своего опосредования и восполнения *techne*, а *techne*, в свою очередь, содержит в себе как свой внутренний момент *sophia*.

Подводя итог реконструкции изначального смысла слова *sophia*, можно кратко этот смысл передать так: *sophia* есть способность ума посредством самоуглубления и самопознания быть причастным процессу самопорождения вселенной состояния космоса из состояния хаоса. Но поскольку *sophia*-мудрость включает в себя в качестве своего момента *techne*-искусство, а, с другой стороны, *techne* включает в себя *sophia*, постольку смысл *sophia* чреват принципиальной проблематичностью. Как все же обстоит дело во вселенной: *sophia* первична и господствует над *techne* или наоборот? А за этим вопросом стоит, как мы теперь понимаем, вопрос о том, происходит ли возникновение космоса путем самопорождения или путем творения?

Для мифологического сознания как такового не существовало проблем: вопрос не осознавался, ответы давались противоположные, так сказать, мирно уживаясь рядом друг с другом. Или, может быть, точнее будет сказать, что вопрос спорадически осознавался мифопоэтами, но это и было признаком разложения мифологического сознания. Философия же началась именно с осознания данной проблемы. Потому-то философы и утверждали, что они не мудрецы. *Sophia*-мудрость – абсолютное знание и абсолютное благо, которыми могли бы обладать только бессмертные боги (если бы они существовали), но никак не смертные люди. Философы не мудрецы, а только любители мудрости. За этой позицией стоит признание того, что какой бы один из двух возможных ответов на вопрос не дал человек, все равно этот ответ будет проблематичным, но поиск ответа при этом остается и останется жизненно важным. Иначе сказать, потому-то и потребовалось философам соединить со словом *sophia* слово *philia*, обозначающее жизненно важную ценность, в едином слове *philosophia*.

Освобождая вслед за древнегреческими философами нашу реконструкцию смысла слова *philosophia* от мифологической формы, можно попытожить ее результат следующим образом. Смысл слова *philosophia* подразумевает, что речь идет о *глубоко личном (при том, что имеется в виду личность, включенная в систему социальных связей), ценностно мотивированном влечении к тому качеству деятельности ума, когда он, благодаря его способности к самоуглублению и самопознанию, оказался бы причастным к процессу происхождения космоса. Подразумевается способность ума, которая либо включает в себя искусство (технику) познавательной деятельности, либо, напротив, включена в качестве момента в это искусство, усматривая в происхождении космоса соответственно либо процесс его самопорождения первоначальным вселенским хаосом, либо процесс сотворения внешней силой космоса из хаоса.*

Однако одно дело, когда определенный образ философии только подразумевается смыслом слова *философия*, другое дело, – когда образ философии осознается, намеренно продумывается, полагается в основание развернутой трактовки того, что представляет собой философия. Первая, теоретически основательно разработанная трактовка того, что такое философия, принадлежит Платону. В учении Платона, как и в представлениях о философии других древнегреческих философов, смысл слова *философия*, направляя его размышления о философии, сохраняет во многом неявную форму. Вот почему реконструкция смысла этого слова является необходимым ключом к пониманию платоновского учения о философии. Вместе с тем, теоретический образ философии, явленный в учении Платона, не просто развертывает предполагаемый словом *философия* смысл, но и определенным образом преобразует этот смысл. Отсюда понятно, что хотя для осмысления нами того, как древними греками понимается философское дело, реконструкция смысла слова *философия* необходима, но сама по себе не достаточна – необходимо также уяснение теоретического образа философии, как он был разработан в Древней Греции. С этой целью мы и должны обратиться к творчеству Платона.

1.2.2. Учение Платона о философии. Платон(427 – 347), афинянин из знатного рода. В детстве жил с родителями некоторое время на острове Эгина, где они поселились как афинские колонисты. Во время Пелопонесской войны Эгину отвоевали спартанцы и тогда семья возвратилась в Афины. До знакомства с Сократом Платон учился у Кратила, последователя Гераклита. Двадцатилетним юношей Платон стал учеником и другом Сократа. Он учился у Сократа в течение восьми лет – до самой смерти Сократа, казненного афинской демократией в результате интриг его личных недругов и демагогов. Это событие стало важнейшим в жизни Платона, определив его резко и справедливо критическое отношение к демократии как форме государства, поражаемой продажностью и демагогией, чему он противопоставил свой проект идеального государства с верховной властью философов. После смерти Сократа Платон в течение двенадцати лет путешествует, побывав в Египте с целью изучения математики и астрономии, в Южной Италии, где сохранялась традиция пифагорейства, которую Платон изучал с целью ее применения в своем учении. Тогда же он побывал на Сицилии, где свел знакомство с местным правителем Дионисием, которому Платон пытался внушить идеалы своего утопического государства. Но эти попытки, в конце концов, оказались безуспешными и привели лишь к ссоре Платона с

Дионисием. Позже Платон создал в Афинах свою школу – знаменитую Академию. Таким образом, Платон был не только человеком многознающим, но и человеком многое видевшим и испытавшим на своём веку. Среди тех, с кем сотрудничал Платон и кто числил себя в его учениках, были, в частности, выдающиеся математики Спевсипп, ставший руководителем Академии после смерти Платона, пифагореец Архит, Евдем, Теэтет, математики и астрономы Федр и Евдокс. Платоновская Академия просуществовала до 6 века нашей эры.

Платон написал речь «Апология Сократа». Большая же часть его сочинений написана в жанре диалогов. Ряд из них написаны в годы ученичества у Сократа и отражает во многом взгляды Сократа. Для нас же важны более поздние диалоги, в которых развито собственное учение Платона. Учение о философии Платон развивает, главным образом, в диалогах «Пир», «Федр», «Софист», «Теэтет», «Парменид», «Тимей», «Государство», «Законы» (Кн. X).

Творчество Платона образует в истории древнегреческой философии период *высокой* философской классики сравнительно с предшествующим периодом *ранней* классики и последующим периодом *поздней* классики, в центре которого стоит творчество ученика Платона – Аристотеля (мы следуем здесь периодизации, данной выдающимся специалистом по истории древнегреческой культуры и философии *А.Ф. Лосевым* (1893 – 1988); см.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М. 2000. С.276 – 278). Очевидно, с именем Платона потому и связан период *высокой* классики в развитии древнегреческой философской мысли, что в его творчестве философия впервые пришла к теоретическому осознанию себя как особого вида познания, а после Платона древнегреческая философия и не пыталась создать какое-либо альтернативное платоновскому учение о философии – дело ограничивалось внесением лишь нюансов в учение Платона. Это значит, что учение Платона о философии репрезентирует древнегреческий образ философии в целом и потому имеет (должно иметь) для последующей философии, – поскольку она стремится остаться сама собой, т.е. философией, – нормативный характер на все времена.

Итак, попытаемся уяснить основные положения учения Платона о философии.

Философия как любовь к самому прекрасному или прекрасному как таковому, т.е.к мудрости. Исходное и решающее значение в учении Платона о философии имеют его мысли о философии как любви к самому или к самому прекрасному – к мудрости, развитые в диалоге «Пир». Используя прием рационально продуманного («иронического») мифологизирования, Платон здесь выводит образ Эрота как олицетворения философа. Этот образ не имеет аналогий в мифологической традиции, хотя и связан с ней. Эрот олицетворяет любовь к прекрасному, но, по Платону, сам по себе Эрот не прекрасен. Ибо если бы он был прекрасным, то не нуждался бы в прекрасном, а, значит, и не стремился бы к нему. Но Эрот и не безобразен, ибо, не будучи вовсе причастным к прекрасному, он не знал бы о нем ничего, а, не зная, тоже не нуждался бы в нем и не стремился к нему. Эрот имеет промежуточную, между безобразным и прекрасным, природу. Платон, размышляя о том, что такое любовь к прекрасному, отталкивается от мысли о том, что всякая вообще любовь – это любовь к прекрасному, стремление обладать прекрасным. Но,

далее, Платон уточняет, что доброе и истинное – это тоже прекрасное. Прекрасное, доброе и истинное, или одним словом – благо, это и есть то, устремление к чему называют любовью. Совершенное обладание благом есть обладание им в соответствии с его вечной природой, т.е. совершенное обладание благом есть вечное обладание благом, что предполагает бессмертие смертного человеческого существа. Способ, каким смертные могут осуществить стремление к вечному обладанию благом, т.е., иначе говоря, каким смертное существо сможет осуществиться в качестве существа *бессмертного*, – это «стремление родить и произвести в прекрасном». Примером этого является соитие мужчины и женщины: «зачатие и рождение суть проявление бессмертного начала в существе смертном». Вообще же, любое творчество, поскольку оно есть творчество *нового*, продолжающего старое и дающее ему новую жизнь, – это способ, каким смертные осуществляют любовь, реализуют своё бессмертное начало в стремление к порождению прекрасного в прекрасном.

Но есть разные, более низкие и более высокие виды любви к прекрасному, к благу. Самый низкий вид любви – любовь к отдельному прекрасному телу, самый высокий – *любовь к прекрасному самому по себе*. Это высший вид любви и есть философия – «любовь к мудрости», стремление к мудрости. Образом Эроса Платон конструирует образец философа вообще в том смысле, что философ есть такой (смертный) человек, который способен реализовать свое бессмертное начало в возвышении от низших видов любви к высшей: к любви к мудрости, к прекрасному самому по себе.

Из того, что говорится в «Пире» о любви к прекрасному, ясно, что она является общим для всех людей устремлением их душ. Это устремление у всех и на каждой ступени любви к прекрасному направляется ценностью для них прекрасного самого по себе. Однако далеко не все люди осознают эту ценность и далеко не все готовы и способны приложить такие усилия, чтобы пройти весь путь к прекрасному самому по себе. Та исключительная категория людей, которая способна на это и есть философы.

Любовь к прекрасному, доведенная у них до способности созерцать прекрасное само по себе, изменяет сам строй их души так, что они уже не могут смириться с не благой жизнью, жизнью, которая все еще возможна на более низких ступенях душевного совершенства.

В «Пире» так восторженно говорится о созерцаемом прекрасном самом по себе: «Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе, то самое (...), ради чего и были предприняты предшествующие труды, – нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а, во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное». В отличие от прекрасного самого по себе все «другие разновидности прекрасного причастны к нему

таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» (Пир, 210e-211a.б).

Из сказанного Платоном в «Пире» понятно, что душа, влюбленная в прекрасные тела, осуществляет познание этих тел посредством телесных же органов, обладающих способностями зрения, слуха и всеми другими, которые принято называть способностями чувственного восприятия. Область реальности, являющаяся предметом этого познания, – это вся (телесная) реальность, лежащая в горизонте доступности чувственным восприятиям. Предметная же область философского познания лежит, как понятно из диалога, за пределами возможностей чувственного восприятия, за пределами мира, доступного чувственным восприятиям. Значит, философия располагает и иными, чем чувственное восприятие, средствами и способами познания. Какими именно? – это предстоит уточнить.

После ступени созерцания прекрасных тел душа способна взойти на три следующие ступени – это ступени собственно философского познания прекрасного. Здесь, на пути собственно философского совершенствования, в свою очередь, наиболее глубокая грань пролегает между, с одной стороны, первыми двумя ступенями и, с другой стороны, третьей, завершающей ступенью. Первая из этих трех ступеней есть ступень любви к красоте истинных знаний (и/или к красоте учений); очевидно, что речь здесь идет об изучении уже существующих философских учений. Вторая из этих ступеней – это ступень любви к учению о самом прекрасном (и/или это – «неуклонное философствование, обильно рождающее великолепные речи и мысли»); очевидно, что здесь речь идет о формулировании философом собственного учения на основе изучения уже существующих учений. Третья, заключительная ступень – это ступень созерцания прекрасного самого по себе.

Изучение существующих учений и построение собственного учения о прекрасном – это предварительный труд умной души, благодаря которому она оказывается способной взойти на высшую ступень – ступень созерцания прекрасного самого по себе. Но должно представляться парадоксом то, что, по Платону, *основанием и свидетельством истинности (собственного) учения философа является созерцание им прекрасного самого по себе*. Парадокс состоит в том, что созерцание прекрасного самого по себе не может состояться пока не сформулировано собственное учение, но в то же время учение не может быть создано без того, чтобы не состоялось созерцание прекрасного самого по себе, ибо поистине учение о прекрасном самом по себе может быть создано только тогда, когда состоится созерцание прекрасного самого по себе, ибо именно это созерцание и лежит в основании истинности созданного учения и оно же, созерцание прекрасного самого по себе, удостоверяет истинность созданного учения. Ведь нельзя же считать учение созданным, если нет оснований считать его истинным. Парадокс разрешается, судя по всему сказанному об этом Платоном, тем, что неустанные, вновь и вновь предпринимаемые попытки на основе изучения уже существующих учений создать собственное учение о прекрасном как таковом возбуждают, активизируют способность созерцать прекрасное само по себе пока однажды и

вдруг это созерцание не состоится, состоявшись же оно, наконец, позволяет сформулировать учение о прекрасном самом по себе истинным образом.

Учение истинно, если оно *передает*, как выражается Платон, «речами и мыслями» созерцаемое прекрасное само по себе. «Речи и мысли» – только средство передать и предъявить другим это созерцаемое нами прекрасное. Озаренность прекрасным самим по себе придает огромную творческую продуктивность познавательной деятельности: свободно и «обильно рождаются речи и мысли».

Вполне ясно, что когда в «Пире» речь идет о познавательном восхождении души от ступени изучения существующих учений к ступени формулирования философом собственного учения о самом и самом прекрасном, то имеется в виду, что для этого душа пускает в ход свою способность *понятийного мышления* (точнее, как это раскрывается в других сочинениях Платона, – о чем еще скажем, – понятийного мышления особого рода).

Но что собой представляет познавательная способность, благодаря которой возможно созерцание прекрасного самого по себе? Между тем понятно, что это особая способность, не равнозначная ни чувственному восприятию, ни понятийному мышлению. Платон предупреждает в «Пире», что созерцать прекрасное само по себе должно особым образом: созерцать «тем, чем его и надлежит созерцать» («Пир», 212a). Звучит многозначительно, но и загадочно, ибо, по крайней мере, прямо о том, чем же надлежит созерцать прекрасное само по себе, в «Пире» ничего не говорится. Попробуем пока установить, хотя бы, что, пусть и не прямо, следует из текста «Пира». Словом *созерцание*, обычно обозначают зрительное чувственное восприятие. Но созерцание прекрасного самого по себе не есть, конечно, созерцание телесными очами, ибо прекрасное само по себе лежит за горизонтом доступности телесному зрению. Но это и не мышление, т.е. не деятельность ума посредством понятий, ибо это все же – «зрение». Это, безусловно, деятельность ума, но взятого со стороны его способности видеть без, по крайней мере, прямого посредства понятий то, что лежит за горизонтом возможностей телесного зрения, вообще – телесно-чувственных восприятий. То есть это – некое *умозрение*. В общем-то, как видно из других сочинений, Платон, когда он хочет отличить более высокую, чем понятийное мышление, познавательную способность, они называет ее зачастую *умом* (разумом), а понятийное мышление – *рассудком* (рассудительностью). Как познавательная способность умозрение адекватно своему предмету: реальности, лежащей за пределами доступности органам чувств. Об этой предметной области умозрения, об этой реальности из «Пира» тоже не многое узнаешь: это реальность, в которой располагается прекрасное само по себе, или шире – благо само по себе. Она, эта реальность, резко отлична от чувственно доступного мира. Забегая вперед, скажем, что в других сочинениях Платон противопоставил ее миру, доступному чувственным восприятиям, как идеальный мир, мир идей, в котором идея блага играет определяющую роль, миру телесному.

Интуиция – основная познавательная способность в философском познании. Обсуждая вопрос о платоновском понимании созерцания прекрасного самого по себе как особой познавательной способности, скажем, что в послеантической философской литературе, в том числе – в современной философской, а также и научной литературе, по существу, именно эта познавательная способность известна под названием *интуиция*: от латинского *intuitus* – взгляд, вид. Платоновское толкование способности созерцания прекрасного самого по себе (шире – *благого*, а еще шире, как увидим, – *единого*; *единого* в смысле – мирового, космического целого) как способности, порождаемой *любовью* (*philia*), приоткрывает завесу загадочности феномена интуиции.

В «Федре» представления Платона об интуиции дополняются моментом, который, по крайней мере, сколько-нибудь внятно не разработан в «Пире». Речь идет об экстатическом характере интуиции, об одержимости, неистовстве (*μανία* / *mania*) как свойствах той способности души, которая персонифицирована образом Эроса. Мифологический образ Эроса, надо думать даже, потому-то и понадобился Платону в его размышлениях о природе философии, что эротическая любовь, в отличие от ровной, так сказать, дружелюбной, любви-*philia*, обязательно экстатична, неистова. Притом, по Платону, есть несколько видов неистовства, из которых наилучший – любовь к прекрасному. Неистовство любви к прекрасному наилучшее – для человека, и, видимо, наилучшее, как говорится, по определению: оно ведь направлено на соединение человека, его души с занебесной прекрасной реальностью, каковое (соединение), как мы помним еще по «Пиру», есть способ обретения человеком самого глубокого счастья и бессмертия. Но в «Федре» Платон разрабатывает специально учение о душе и ее бессмертии.

Тема бессмертия души в связи с темой интуиции. Центральное в учении о душе положение Платона: душа есть самодвижущее(ся) начало, а потому – бессмертна. Обосновывается этот тезис таким соображением: всякое тело, движимое извне – не одушевлено, а движимое изнутри – одушевлено. Но то, что движет тело изнутри, а это – душа, само должно быть самодвижущимся. Движение, поскольку его источником является внешний источник, прерывно, а значит, его носитель смертен. Движение самодвижущегося начала непрерывно, оно, следовательно, не возникает и не уничтожается. А, значит, то, что движет себя и других, бессмертно, то есть, душа бессмертна. «Всякая душа бессмертна» (Федр, 245de). Бессмертна и душа бессмертных – богов, и смертных – людей.

С демифологизированной рациональной точки зрения эта аргументация Платоном бессмертия «всякой души»; аргументация, сама претендующая на рациональную доказательность, может показаться весьма сомнительной в той, по меньшей мере, части, которая предполагает, что речь идет, в том числе, о душах отдельных телесных существ. В самом деле, если душа отдельного телесного существа и есть самодвижущее(ся) начало, то откуда следует, что ее жизнь не прекращается вместе со смертью тела? Ведь такая душа существует как движущее начало именно данного тела.

Однако в «Федре» есть и другая линия аргументации в пользу бессмертия человеческой души, значительно менее уязвимая для рационального мышления. Имеется в виду, что, – как можно истолковать Платона, – отдельные души есть некие проявления того, что можно назвать мировой душой, и что в других сочинениях Платон так и называл. Конкретно же в «Федре» Платон говорит о том, что «всякая душа» распространяется «по всему небу, принимая порой разные образы», «она парит в вышине и правит миром». Каждая душа, воплотившись в земное тело, в силу своего происхождения от мировой души, сохраняет память о небесной красоте (Федр, 246 в, с; 249 в, с). Коль человек, смертное существо, причастен каким-то образом вечному мировому бытию, – а он, скажем мы, безусловно, каким-то образом ему причастен, хотя бы потому, что обладает образом, идеей мирового бытия, то и душа человека, источник его жизни, *в каком-то смысле* бессмертна. Но в каком смысле? Мы бы, читая «Федра», сказали, что «всякий» человек бессмертен *интенционально* – в смысле внутреннего стремления его души (пусть даже она толкуется с сугубо материалистической позиции как, например, психический склад личности) к обретению бессмертия.

Неистовство, по Платону, это и погружение в глубины души, собирание их в единое энергичное целое, и одновременно экстаз – как бы выходение через эти глубины души из себя за пределы телесности. Эротический, в платоновском смысле, экстаз – это энергия порыва ума, подчинившего себе все силы души; порыва, в котором он обретает способность интуиции – схватывания, узрения предмета, лежащего за пределами доступности органам чувств.

«Прекрасное само по себе», являющееся предметом философствования, это, как становится ясным из диалога «Федр», то же самое, что и «истинное бытие» как целое космоса. Но мы уже знаем, что само слово «космос» несет в себе этот смысл: вселенная, ставшая прекрасным (живым, стройным, упорядоченным) целым. Слово с этим смыслом в понятийный строй философии задолго до Платона ввел Пифагор. Понятно, что уже Пифагор в своем творчестве руководствовался интуицией прекрасного мирового целого, космоса. Но не только о Пифагоре и Платоне нужно было бы говорить в этой связи – это *общефилософская интуиция. И даже – общечеловеческая*. Ведь и Платон о способности ума созерцать «прекрасное само по себе», а, значит, и созерцать космос как прекрасное целое, говорит как о природной способности души «всякого человека». Другое дело, насколько осознан и явным образом раскрыт источник происхождения интуиции прекрасного целого. Платон впервые обстоятельно провел эту работу, усмотрев источник интуиции непосредственно в любви к прекрасному в ее высшем, на его взгляд, выражении – любви к мудрости.

Действительно, уже то, что мы, люди, *знаем* о существовании мира в целом, свидетельствует о том, что мы в каком-то смысле причастны этому бесконечному в пространстве и вечному во времени миру, в каком-то смысле бессмертны и, тем самым, некоторым образом соразмерны космосу. Платон утверждает, по сути, что это порыв любви к мировому прекрасному целому, в котором концентрируются, собираются воедино все силы человеческой души, и создает ту особую структуру личности, то ее особое состояние, в

котором она становится соразмерной космосу и оказывается способной созерцать его не телесными очами.

К сожалению, это платоновское открытие до сих пор не является хорошо воспринятым достоянием теорий интуиции. В различных теориях интуиции, в общем, описывается один и тот же феномен: речь идет о познании какого-либо предмета, хотя бы некоторые стороны которого недоступны для чувственного восприятия. Благодаря интуиции они становятся доступными познанию, и предмет предстает умственному взору как целое во всех его существенных свойствах и в существенных взаимоотношениях всех его сторон. Обычно отмечаются все те моменты интуитивного озарения, которые были отмечены уже Платоном: внезапность этого озарения, его экстатический характер, познавательная продуктивность. Едва ли не во всех теориях фактически признается, как это раскрыто было уже Платоном, что интуиция – особая познавательная способность наряду с чувственным восприятием и (понятийным) мышлением, ибо об интуиции говорят как о внечувственной и непонятийной форме познания. Но, вместе с тем, обычно, если не предполагается некий мистический источник интуиции, то на роль такового выдвигают опять-таки чувственные восприятия и/или (понятийное) мышление. Например, ограничиваются указанием на то, что интуитивное озарение, созерцание есть результат обретения большого опыта (так сказать, большой суммы данных чувственного восприятия) и/или результат напряженных размышлений о познаваемом предмете. Безусловно, способность интуиции взаимосвязана и взаимодействует с другими познавательными способностями, но апеллировать исключительно к ним, объясняя, как возможна интуиция, это значит – редуцировать ее к чувственному восприятию и/или (понятийному) мышлению, лишая интуицию статуса особой познавательной способности, а, значит, и противоречить исходной посылке.

Между тем, любовь как источник, как движущая сила интуиции дает о себе знать любому исследователю, каким бы предметом он не занимался. Всякий предмет исследования имеет стороны, по каким-либо причинам недоступные чувственному восприятию. Не обязательно принципиально недоступные – они могут оказаться при определенных условиях чувственно доступными, и в некоторых случаях – благодаря той же интуиции. И всякий предмет реконструируется исследованием как целое во всех существенных свойствах и взаимосвязях сторон. В этом и состоит цель любого исследования. Так вот, без любви к познаваемому предмету, то есть без концентрации всех сил души на его изучении, без одержимости предметом, неотступной – днем и ночью – захваченности предметом не наступит то озарение, когда предмет вдруг предстает перед умственным взором как прекрасное целое. Конечно, чтобы интуиция оказалась возможной, мы используем в своих эротических исследовательских усилиях чувственные данные о доступных сторонах предмета и соответствующие понятийные средства. Но предмет капитально преобразуется в акте интуитивного прозрения. Конечно, опять-таки и после того, как увидели предмет в его целом, мы пускаем в ход для разработки, передачи результатов интуиции – строения, структуры предмета как целого – все те же познавательные способности чувственного восприятия и мышления. Но все это не должно заслонять особое и самостоятельное значение способности к интуиции, ее ключевую роль в познании. Так что, платоновское учение о любви, как об энергичном источнике интуиции подтверждается неисчислимым множеством примеров исследовательской практики. Нельзя не подчеркнуть, следовательно, актуальность для теорий интуиции платоновских идей о любви как ее источнике.

Среди немногочисленных в истории философии примеров того, когда любви прямо придавалось фундаментальное значение в теории познания нельзя обойти вниманием творчество таких мыслителей как Аврелий Августин (Августин Блаженный) (354 – 430), Л. Фейербах (1804– 1872) и К. Маркс (1818– 1883) – в той большой мере, в какой Маркс воспринял в своей философии учение Фейербаха, М. Шелер (1874 – 1928).

Из-за того, что учения философов различаются в плане принадлежности различным направлениям и течениям философской мысли, имея при том

индивидуально-своеобразный характер, не следует ставить под сомнение всеобщность интуиции космоса, как прекрасного целого. Это такое прекрасное целое, которое имеет бесконечное множество граней и может быть увидено в бесконечном множестве ракурсов. Различие между философскими учениями и состоит в том, какие именно грани космического прекрасного целого увидел тот или иной философ, в каких именно ракурсах и с какими конкретно подробностями оно предстало перед его умозрением. Конкретный и своеобразный характер результатов интуитивного видения тем или иным философом космического целого определяется сложно взаимосвязанными многообразными обстоятельствами его жизни: принадлежностью определенным направлениям и течениям мысли, социокультурным контекстом данных эпохи и страны, выбором позиции в политической борьбе и т.п., а, в конечном счете, – индивидуальностью философа.

Правда, Платон, предполагая, что интуиция мирового целого или, платоновскими словами, – созерцание «прекрасного самого по себе» является общечеловеческой способностью, ограничивается тем, что раскрывает только философский путь к реализации данной способности – путь, на котором данная способность пробуждается, актуализируется, а затем ее результаты прорабатываются особыми средствами собственно философского мышления. Однако Платон должен был бы согласиться, что сама по себе интуиция мирового целого не является исключительным достоянием философского мировоззрения, ведь о мировом целом знают не только философы и, больше того, люди знали о мировом целом еще до появления самого «рода философов». То есть интуиция мирового целого является основанием не только философского, но и других типов мировоззрения. Только в других типах мировоззрения интуиция мирового целого *подготавливается* и *оформляется* иными, чем в философии, познавательными средствами.

Специфика философии заключается именно в решающем значении понятийно-мыслительных средств подготовки возможности интуитивного озарения и последующей проработки результатов интуиции, в *теоретической* форме данного мировоззрения. Причем, как вскоре увидим, это *особые* понятийные средства и, соответственно, *особая* теоретическая форма.

Диалектика (διαλεκτική / dialektike) как собственно философский метод познания. Способность понятийного мышления, по Платону, раздваивается на «способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому сделать ясным предмет поучения» и на способность разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них» (Федр, 265d»). Раскрывая эту способность рассудка строить отображение «предмета поучения» в соответствии с родо-видовыми и *одновременно* (в этом-то всё дело!) с видо-родовыми отношениями понятий, отражающих различные стороны предмета, Платон (устаами Сократа – персонажа диалога) подчеркивает, что такому-то ходу мысли у него подчинены высказывания об Эроте. Тем самым, по сути, Платон подчеркивает как раз подчиненность в его философии мифологической образности понятийному строю мышления. Ясно,

что необходимость этого он распространяет на философию вообще. Тип мышления, способного разделять все на виды и возводить виды к общему, к родам, и одновременно, наоборот, различать виды в родах, Платон называет *диалектикой*. Ясно также, что, по Платону, диалектика – это не просто то, что само собой реализуется в ходе понятийного мышления, но это то, что предписывается преднамеренно осуществлять философу, приступающему к изучению интересующего его предмета: *диалектика*, следовательно, это *метод философствования*. В «Федре» даже чувствуется, что диалектика – это метод философии и только философии. А в диалоге «Софист» это уже прямо утверждается: «диалектику никому другому не припишешь, кроме как искренне и справедливо философствующему» (Софист, 253 e).

Платон под диалектикой понимает не только установление родо-видовых и одновременно видо-родовых отношений. В «Федре» Платон намечает, а в «Софисте» углубляет понимание диалектики, с учетом чего он с полным правом как раз в «Софисте» возводит диалектику в ранг исключительно философского, собственно философского метода познания.

В «Федре» Платон, рассуждая о том, что должны представлять собой видовые понятия, подлежащие объединению в родовые понятия (возведению к «одному общему виду»), обращает внимание на то, что они по отношению друг к другу являются *естественными* частями *естественного* целого (т.е. рода): «Подобно тому, как в едином от природы человеческом теле имеются две одноименные части, лишь с обозначением «левая» или правая» <...> («Федр», 265 e-266 a). Фактически здесь указывается на необходимость выделять при образовании видовых понятий такие, которые составляли бы *естественные противоположности естественного единого целого*, хотя само слово «противоположности» в данном фрагменте не фигурирует.

В «Софисте» родо-видовые и видо-родовые отношения реальности, выступающие предметом диалектического познания, предполагаются в качестве системы, имеющей сложную структуру, которой и должно соответствовать философское учение или, как мы бы сказали – философская *теория: система понятий, отражающих предмет исследования*. Не только виды различаются и объединяются в роды разными типами взаимодействий, но и роды различаются и объединяются в более общие роды также более тесными или менее тесными связями – вплоть до полной отделённости друг от друга. Есть роды или идеи, как говорит Платон, пронизывающие и охватывающие многие другие, есть и роды или идеи, которые, напротив, существуют в качестве связи, создаваемой между собой многими идеями. Диалектик должен уметь различать, в какого рода взаимодействиях находятся между собой роды и виды, виды и роды. В тексте диалога об этом говорится так: кто в состоянии применить диалектику, «тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Все это

называется уметь различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать (с другим) и насколько нет». («Софист, 253 d, e).

Диалектический метод и категориальность философии. Есть также «главнейшие» (там же, 254 с), «величайшие» и «изначальные» роды (там же, 243 d), которые пронизывают и охватывают *всё* в мировом бытии, в космосе как целом. Понятия, соответствующие этим родам – наиболее, как сейчас говорят, общие, самые общие, предельно общие. Позже, после того, как Аристотель сделал популярным термин «категория (- и)», понятия такого типа стали называть *категориями* (хотя вопрос, требующий специального рассмотрения, – являются ли аристотелевские категории предельно общими понятиями). Платон, раскрывая предмет диалектического исследования (еще читай: собственно философского познания, собственно философской теории), использует *пары противоположных категорий*: бытия и небытия, единства и множества, телесного (т.е., в принятой позже терминологии, – материального) и идеального, движения и покоя, тождественного и иного. Как отмечалось ранее на основании анализа текстов Платона, в философии понятийный строй учений о ее предмете играет решающую роль по отношению к связанным с чувственностью познавательным средствам. В свою очередь, такую же роль в самом этом понятийном строе играют особые понятия – категории. То есть *категориальность* – существенный признак философской теории и диалектики как ее метода.

Диалектика содержания и взаимосвязей категорий, группирующихся вокруг категории бытия как системообразующего начала философской теории, есть способ экспликации, структурного упорядочения и проработки содержания интуиции космоса как прекрасного целого, есть внутренняя форма неразрывного единства понятийного мышления и интуиции в философском познании.

Дискурсивность философии. К исследованию предмета философской теории, как можно видеть из многих текстов, но особенно отчетливо из текста «Софиста», Платон предъявляет требование, которое в современной литературе было бы сформулировано как требование обязательной *дискурсивности* (от позднелатинского, восходящего к древнегреческому *discursus* – рассуждение, довод, аргумент; фр. *discours* – речь). Необходимо, считает Платон, со всей возможной, или хотя бы достаточной, полнотой, последовательно (в духе Аристотеля надо было бы сказать: логически последовательно) и убедительно раскрывать и обосновывать явным образом, «в речи» (у Платона «речь» – это и устные, и письменные высказывания) особенное содержание каждой отдельной категории, особый характер взаимоотношений категорий в парах и, в конце концов, со всей системой категорий и других понятий и значимых образов, отражающих предмет теории.

Основной вопрос философии в платоновском видении философии. «Софист» и другие тексты Платона дают все основания утверждать, что он достаточно ясно осознавал существо и значимость вопроса о соотношении материального и идеального мировых начал для философии вообще и для обоснования каждого философского учения – в частности. Так что вопрос,

который к настоящему времени стали называть *основным вопросом философии*, Платон тоже при случае мог бы назвать основным.

Платон четко формулирует вопрос о соотношении материального и идеального начал в (мировом) бытии. В «Софисте» он говорит о двух группах философов, спорящих друг с другом о природе бытия: телесна она или бестелесна. Среди тех, кто считает природу бытия телесной, т.е. среди материалистов, есть такие философы, которые, которые вообще отрицают существование бестелесного. Заметим от себя, что ныне таких философов называют *вульгарными материалистами*. О них-то вначале и упоминает Платон: «Они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же» (Софист, 246 а, б). Представители же противоположной группы, т.е., как сейчас говорят, идеалисты, решительно настаивают на том, что истинное бытие – это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же, о которых говорят первые, и то, что они (т.е. первые, материалисты – В.М.) называют истиной, они (т.е. вторые, идеалисты – В.М.), разлагая в своих рассуждениях на малые части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением» (Софист, 246 в, с).

Здесь уместно ненадолго отойти от анализа текста «Софиста», чтобы привести такие замечательные формулировки Платоном вопроса о существовании спора материалистов и идеалистов, которые даны в диалоге «Законы». Сторонники материализма, говорит здесь Платон, «смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала всех вещей, и именно это-то они и называют природой. Душу же они выводят позднее из этих первоначал» (Законы, X, 891 в, с). «Но если обнаружится, что первоначало и есть душа, а не огонь и воздух, ибо душа первична, то, пожалуй, всего правильнее будет сказать, что именно душа по преимуществу существует от природы» (там же, 892 с). Замечательны эти формулировки таким, акцентируемым обычно и в современных постановках основного вопроса философии, нюансом как указание на первичность, либо вторичность в определенном смысле материального или идеального начала. Замечательно еще то, что Платон рассматривает в «Законах» положение с решением вопроса о соотношении материального и идеального в большом историческом времени, квалифицируя, по существу, весь доплатоновский период в истории философии как период преобладания материализма, в то время как сам он ставит впервые задачу по настоящему доказать состоятельность идеализма.

Возвращаясь к анализу текста «Софиста», видим, что Платону известны не только «вульгарные материалисты», но и материалисты, не отрицающие существование бестелесного. Хотя эти последние, в передаче Платона в данном сочинении, признают существование души на том основании, что считают ее телесной, но все же и такие проявления души как справедливость, разумность и т.п., идеальность которых они не отрицают, считают также существующими (Софист, 247 в, с). Мы же заметим, что если даже какие-то античные материалисты полагали душу телесной, то поступали они (если учесть, что душа всей античностью понималась как источник жизненности, движения) весьма последовательно. Их материалистическое истолкование

природы бытия нисколько не теряет в последовательности от признания существования идеальных проявлений души, ибо идеальное начало оказывается вторичным по отношению к материальному началу бытия: оказывается идеальными свойствами материальной души и, соответственно, всего вообще телесного. Платон и не предъявляет претензии в непоследовательности позиции этой разновидности материализма. Напротив, для него важно то, что в определенном пункте его собственное понимание природы бытия не расходится с позицией этих материалистов – в том, что существование, бытийствование чего-либо следует определить, как его способность воздействовать на что-то другое или испытывать воздействие со стороны другого (Софист, 247 d).

Что же касается идеалистов, с которыми имеет дело Платон в «Софисте», то им Платон указывает как раз на такую принципиальную непоследовательность в их толковании природы бытия, которой он не мог бы предъявить материализму. Идеалисты, устранив из бытия становление, тем самым лишают истинное бытие движения, изменения, жизни. В этом идеалистическая позиция предшественников Платона не сообразуется для него с представлением о существовании как о способности воздействовать или подвергаться воздействию (Софист, 248 с – е). Они не могут его убедить «в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны к совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое» (Софист, 248 е).

И тем не менее, несмотря на то, что, по существу, Платон не находит внутренних теоретических изъянов в трактовке материалистами, – по крайней мере теми из них, кто признает существование идеального, – природы бытия как телесной, а также несмотря даже и на то, что идеализм его предшественников проигрывает обеим известным ему разновидностям материализма; тем не менее, Платон с самого начала изложения в «Софисте» темы столкновения материализма и идеализма открыто заявляет (а с самого начала своего творчества, если не обязательно заявляет, то, конечно, обязательно проводит) свою приверженность идеализму. Обнаруженный им принципиальный изъян предшествовавшего ему идеализма не отвращает Платона от идеализма как такового, а, наоборот, мобилизует его на преодоление этого изъяна путем введения категории движения (и соотносительной с ней категории покоя) в, скажем так, область бытия. И, далее, – на реализацию намерения до конца последовательно провести линию идеализма через всю систему категорий.

Уже одна только непреклонная приверженность Платона идеализму свидетельствует о том, что его отношение к вопросу о соотношении материального и идеального в бытии капитально отличается от отношения к любым другим вопросам, которыми он занимался. Он мог менять, и не раз менял позицию по многим вопросам, но никогда – по этому. Уже в этом смысле данный вопрос для него – основной вопрос философии. Сугубому теоретику, видящему и в философии одно только теоретизирование, такая непреклонность может показаться компрометирующей философию. Разве,

скажет он, не разумно отказываться от менее убедительной и принимать более теоретически убедительную на данный момент позицию, пусть она тебе даже и не нравится?

В том-то и дело, что философский разум не сводится к способности теоретизировать, теоретический философский разум опирается и на вне теоретическую почву жизненных ценностей. В заявлениях Платона в «Софисте», демонстрирующих его приверженность идеализму, звучат мотивы этой приверженности, сформулированные по принципу: «нравится – не нравится». Материалисты ему не нравятся, они «ужасные люди», «худшие» люди, для них характерна насильственность. А вот идеалисты ему нравятся: «они более кротки», это «лучшие люди». Платон признается, что «благодаря близости с ними», хорошо их понимает (246 в, d; 248 в).

Открыто заявляемую личностную приязнь к философским сторонникам и этикетную некорректность инвектив Платона в адрес философских противников нельзя объяснить только чертами его характера или особенностями поэтики жанра его диалогов. Ясно, что за этим стоит глубинная захваченность Платона идеализмом: он ведь, в конце концов, собственным умственным взором увидел однажды или не однажды мир так, как увидел: в ослепительном свете идеального начала. (Но, конечно, мы-то были бы не справедливы, если бы не предполагали, что и его противникам интуиция открывала мир, но с другой стороны – со стороны материального начала). Нужно понимать также, что оценочные перехлесты, эмоциональная взвинченность Платона, сопровождающие выбор им позиции в противостоянии идеализма и материализма, есть выражение общего высокого накала борьбы двух этих линий в философии, ее неизбежности и неустранимости из философии. Платон подчеркивает, что по вопросу о телесной (материальной) или бестелесной (идеальной) природе бытия между философами *«всегда происходит сильнейшая борьба»* (Софист, 246 с; выделено мной – В. М.).

Основной вопрос философии и рефлексивность философской теории.

То, что *выбор* в пользу одной или другой позиции при решении основного вопроса философии совершается однажды и надолго (в принципе – на всю жизнь: случаи изменения позиции в этом вопросе, думается, связаны только с периодом становления теоретика собственно философом), что этот выбор является глубинным убеждением, основанным и на внетеоретической почве, не только не исключает, но, напротив, прямо предполагает, что само *решение* данного вопроса строится как теория, предельно критически относящаяся к своим собственным предпосылкам, основаниям, методам и способам обоснования своих положений и выводов. Иначе сказать, *философская теория имеет предельно рефлексивный характер*. И первым, центральным пунктом, определяющим рефлексивность философской теории, является именно необходимость решения основного вопроса философии. Так, при всем том, что Платон заявляет свою идеалистическую позицию открытой демонстрацией неприязни к материалистам, он, однако, принимает в полной мере существование материализма как факт, с которым нельзя не считаться. Он не

мыслит проведение своей идеалистической линии без того, чтобы она не была одновременно направлена и на убеждение его противников – материалистов в состоятельности его, платоновского, идеализма. Это значит, что и на свою собственную позицию он смотрит предельно критически: глазами философских противников. Предполагается, что перед лицом истины философские противники равно достойны ему. Убедительные доводы, если они окажутся действительно убедительными, убедят и их. Например, в «Софисте», Платон замечает, что исправить представления материалистов возможно «при помощи рассуждения, предположив у них желание отвечать нам более правильно, чем доселе» (246 d).

Платон имеет в виду, что философы, независимо от их расхождений в позициях, должны иметь одну общую цель: не победу в споре ради победы, а поиск истины. А истина не обязательно то, что уже кажется доказанным, но ради нее может потребоваться исправление выработанных представлений о ней и одной, и другой стороной участников спора. Скажем, в «Софисте» после нахождения отмеченного нами выше общего пункта во взглядах Платона и материалистов (существование – это способность воздействовать или испытывать воздействие), допускается и такое: «Позже, может быть, и нам и им представится иное» (Софист, 247 e). Вспомним и предположительную форму цитированного нами выше из «Законов» суждения о душе как мировом первоначале: «Но *если обнаружится, что первоначало и есть душа (...)*» (выделено мной – В. М.).

Вообще же Платон зачастую пересыпает рассуждения в своих текстах рефлексивными формулами, предполагающими признание им возможной ограниченности, неполноты, даже ошибочности тех или иных его собственных представлений; формулами, содержащими сомнения в собственной правоте и др. Вот примеры из диалога «Софист»: «Мы все же возьмемся за опровержение учения [Парменида], если только мы его опровергаем» (242 в); «пусть это, однако, остается здесь под сомнением» (250 e); «о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно, или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно» (258 e, 259 a); если кто-либо не верит тому, что дело обстоит так, как утверждает мною, Платоном, «то ему надо произвести исследование самому и привести нечто лучшее, чем сказанное теперь» (259 в). Но такого рода примеры рефлексивных рассуждений – это только явный слой рефлексивного характера учения Платона. На самом же деле оно все пронизано рефлексивностью, свидетельством чего является избранная им жанровая форма его сочинений – диалоговая форма. Резоны и препятствия, выставляемые участниками диалогов «за» и «против» платоновских идей, заставляющие его вновь и вновь возвращаться к обсуждению вроде бы уже решенных вопросов, – это ведь не просто внешняя форма творений Платона, а сам способ его теоретизирования.

Рефлексивность как критическое отношение человека к собственной познавательной деятельности предполагается, конечно, изначальным замыслом философии как *стремления* к мудрости в противоположность представлениям о мудрости как абсолютном знании, которым будто бы могут обладать некие

мудрецы. Но теоретически осмысленной и теоретически артикулированной внутренней формой философских учений, порождающей рефлексивность во всех ее разновидностях, выступает постановка и решение вопроса о материальности или идеальности мирового первоначала. Из того же корня растет и понимание того, что этот вопрос нельзя решать отдельно от других теоретических вопросов философского учения, что его решение настолько убедительно, насколько убедительно данное философское учение как целое и в целом. Но степень убедительности данного философского учения – это, в свою очередь, критерий состоятельности данного интуитивного видения мира как целого и в целом. По сути дела, *стремление провести идеализм или материализм через всё данное философское учение представляет собой тоже особую форму рефлексии – рефлексию над интуитивными основаниями теории*, т.е. над тем, что составляет самое прочное, самое достоверное и заветное убеждение автора данной теории. Безусловно, стремление построить такое учение, которое как целое и как всё в целом теоретически убедительно обосновывало бы идеалистическое видение мирового бытия, нельзя не заметить у Платона.

Предмет философии – космос как прекрасное целое и происхождение космоса по Платону. В соответствующих сюжетах «Тимея» и «Законов» (Кн. X) на первом плане, в отличие от «Федра» и особенно – от «Софиста», находится не тема познавательных способностей и средств философской познавательной деятельности, а тема того, что философия познает, т. е. тема предмета философии. Основополагающим принципом структурирования процесса возникновения и устройства космоса выступает взаимоотношение идеального первоначала и материального начала. Платон изображает картину образования и устройства космоса «сверху», отправляясь от идеального первоначала и с «низа» – отправляясь от материального начала. Так что вся картина происхождения и устройства космоса оказывается «расположенной» в «пространстве» между идеальной и материальной сторонами.

Идеальное первоначало Платон называет первообразом. Первообразец – то, в соответствии с чем, по образцу чего строится космос. Первообразец обладает качествами вечного истинного (совершенного) бытия. Здесь, в соответствующих сюжетах «Тимея» и «Законов», у Платона нет и речи о том, чтобы какие-то категории рядоположить бытию – все они внутренни бытию, иначе сказать – это качества бытия. Что касается первообразца, то это – вечное идеальное прекрасное (шире – благое) (само)тождественное (в противоположность иному) целое или, как выразился Платон, – единое целое. (Тимей, 30 d – 31 a, 32 c, d и др.; Законы, 897 c). Если сказать коротко, первообразец – это идеальное прекрасное целое.

Первообразец Платон называет также живым существом. В соответствии с таким образом и мир (космос) строится как живое существо (Тимей, 30 c – 31 a). Но живое существо ведь *рождается*, в то время как платоновский первообразец *не рожден, ибо вечен*, а платоновский космос не рождается, а *строится*. Именно в этом пункте Платон вводит в картину происхождения космоса мифологический мотив: космос по модели первообразца строится

демиургом, богом-творцом. Платон сам специально разъясняет условность своего мифологизирования, заявляя, что довольствуется в изображении возникновении космоса «правдоподобным мифом», поскольку в столь сложном вопросе нельзя достигнуть «полной точности и непротиворечивости» (Тимей, 29d).

Демиурга Платон в «Тимее» именует ещё умом-демиургом (47 e). Совершенно понятно, что платоновский демиург в «Тимее» есть просто псевдоним вселенского ума, обозначение созидательной способности этого Ума. Демифологизируя платоновское изображение происхождения космоса, вполне правильно будет прочитать «Тимея» так, что в нем речь идет о строительстве космоса вселенским умом по подобию самому себе – по подобию Уму как истинному бытию, идеальному прекрасному целому. К тому же ум-демиург не может действовать по произволу, как действуют существа – персонажи мифологии и религии. «Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим (...)» (Тимей, 30 a). Ясно, что в точном, а не мифологически условном смысле, первообразец и его подобие – космос это, конечно, не личные существа, а существа безличные, т.е. сущности.

В «Тимее» Платон начинает изображение происхождения космоса с сюжета о сотворении вселенским умом телесного, видимого космоса: неба – сферы, вращающейся вокруг некоего центра(31 a – 34 в). Но затем оговаривается, что на самом деле прежде тела космоса была созданы его ум и душа.

Все это строительство вселенским умом космических ума и души происходит в чисто идеальных формах. Оно осуществляется вселенским умом-демиургом с помощью диалектического метода рассудочной деятельности и с помощью математических расчетов. Стрoение идеального космоса структурировано категориально и арифметически-геометрически (об арифметически-геометрическом аспекте строения космоса по Платону будем говорить подробнее позже – в разделе о платоновском вкладе в античную преднауку).

Телесный космос создан умом-демиургом путем воплощения вложенных в космические ум и душу категорий единого и тождественного, многого (бесконечное множество идей отдельных вещей и душ живых существ) и иного в совечном вселенскому уму материальном начале. Видимый телесный космос устроен как сферавнутри сфер космических ума и души; устроен как их, ума и души, иное (Тимей, 36 с – 32 a). Демиург создал телесный космос единственным и совершенно круглым для того, чтобы ничего телесного не осталось вне него, иначе бы оно подтачивало и разрушало видимый космос. «По такой причине и согласно такому усмотрению он построил космос как единое целое, составленное из целостных же частей, совершенное и непричастное дряхлению и недугам» (Тимей, 33 a). То есть телесный космос – самое совершенное, самое гармонично устроенное тело, ибо все другие тела внутри космоса не только возникают, но и гибнут, в то время как телесный космос возник, но может, в принципе, существовать вечно, – конечно, не сам

по себе, а при условии попечения об этом вселенского ума-демиурга, действующего через посредство космических ума и души.

Платоновское понятие материи. Тому началу, в материале которого из материала которого первообразом строится тело космоса; началу, в отношении которого Платон еще не использует общий термин *ὕλη* / *hylē* (буквальный перевод с древнегреческого – лес, древесина; также – строительный материал; у Аристотеля – то, из чего всё состоит, телесно-вещественная основа чувственно данных вещей), закрепленный позже в философской традиции Аристотелем и дошедший до нас в переводе на латинский язык как *materia* (материя). Зато Платон дает много других наименований телесно-вещественному, т.е. материальному началу: восприимница, мать, кормилица, хаос, небытие, пространство, необходимость, беспорядочная причина. Одни именованья передают представления Платона о материи, выраженные им в образно-мифологическом ключе. Материя воспринимает в себя идеи (*ἰδέαι* / *idea*) или – формы (*εἶσδη* / *aisde*). Будучи оплодотворена идеями, материя рождает тела и выращивает («вскармливает») их. Материя как «пространство» – вечна и неразрушима, дает место каждому рождаемому телу. Но материя как «пространство» (*χώρα* / *hōra*) сама по себе хаотична, бесформенна (потому-то и способна рождать тела любых форм), а тела, что в ней, как в пространстве, рождаются – это отпечатки образцов (идей, форм), тем более совершенные, чем она податливее, пассивнее (Тимей, 50 – 51 а). Материя сама по себе способна рождать лишь четыре рода – стихии воды, огня, земли и воздуха. Эти стихии отделились друг от друга в результате действия взаимно неуравновешенных сил и неравномерных сотрясений материи, которые приобрели эффект сита, отсеивающего стихии друг от друга по степеням плотности и тяжести, рыхлости и легкости (Тимей, 52 d – 53 b). Дальше рождения стихий материя сама по себе продвинуться неспособна. Притом и стихии, поскольку они порождаются самой по себе материей, остаются неупорядоченными как по отношению друг к другу, так и во внутреннем для каждой из них плане. Материя – «беспорядочная причина» стихий и образуемых из стихий тел (Тимей, 48 а, 53 а,в). Потому-то ум-демиург, «приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел» (Тимей, 53 в).

Платон не был бы идеалистом, если бы не стоял на точке зрения определяющей роли идеального по отношению к материальному началу. Это пункт, где его идеалистическая трактовка содержания категорий материи и идеального начала неизбежно должна расходиться с трактовкой материалистов.

Однако тем, что Платон, по сути, признает энергийную, пусть и не равномогущую, но все-таки сопоставимость идеального и материального начал, он проясняет общие для идеалистов и материалистов основания для определений того и другого начала. Особенно же замечательно, что Платон преодолевает предшествовавшую идеалистическую (а отчасти – и материалистическую) традицию сведения материального мирового начала к телесно-видимой (телесно-чувственной) его форме. Отличив материю как

основу телесности от чувственно данной телесности, Платон тем самым «поместил» ее, как и идеальное начало, в то измерение бытия, которое только и составляет предмет философской мысли. Материя – это не просто телесное, но и *энергийно-активное телесно-вещественное мировое начало. Адекватным способом постижения материального мирового начала, как и идеального, может быть только философское познание, реализующее непосредственно способности ума, но не чувственного восприятия.* Платон и говорит, что материя «воспринимается вне ощущения» (Тимей, 52 в). Именно Платон в линии идеализма впервые создал такое теоретическое понятие материи, которое не только более четко, чем прежде, позволило противопоставлять материалистические и идеалистические ее трактовки, но заложило общие для материализма и идеализма теоретические основания этой категории.

Происхождение и сущность человека по Платону. В картину космостроительства в «Тимее» Платон включает также тему создания человека и других живых существ. Иронически мифологизируя, Платон сообщает о том, что дело творения человека демиург перепоручил прежде созданным им божественным существам. Они, подражая демиургу, приняли от него бессмертное начало души и поместили его в смертное человеческое тело. Но, кроме того, они «приладили» к человеческому телу и смертную душу с присущими ей аффективно-чувственными проявлениями: удовольствием, страданием, дерзостью, боязнью, гневом, которые «смешали с неразумным ощущением и готовой на все любовью», т.е. с половым влечением (69 с, d). Бессмертная душа была помещена в голову, а разделенная на две части смертная душа – в туловище. Одна часть смертной души, более благородная, способная внимать голосу рассудка, исходящему от бессмертной души, была заключена в область груди. А другая, вожделеющая к еде, питью и всему, «в чем она нуждается по самой природе тела», водворена «между грудобрюшной преградой и областью пупа, превратив всю эту область в подобие кормушки для питания тела» (69 е – 70).

Человек способен «ходить прямо», не клонясь к земле, потому что его голова, обиталище бессмертной души, влечет его к небесам и в занебесную вселенную. И в этом учении о человеке Платон не забывает центральную мысль «Тимея» – мысль о значимости телесного, материального начала в устройении космоса, или, в данном случае, – в устройении гармонической, космической сущности человека как человека. Гармония устремлений бессмертной души и телесного строения возможна, только при условии, что тело здорово и путем гимнастических и иных физических занятий приобретает прекрасное состояние и прекрасный облик. О теле нужно заботиться, подражая примеру Вселенной. Все члены тела надо упражнять, приводить в движение, ибо будучи неподвижными, они будут осилены внутренними и внешними воздействиями, и тело погибнет. «Напротив, тот, кто, взяв за пример кормилицу и пестунью Вселенной (т.е. материю – В.М.), как мы ее в свое время назвали, не дает своему телу оставаться праздным, но без усталости упражняет его и так, или иначе заставляет расшевелиться, сообразно природе поддерживает равновесие между внутренними и внешними движениями и

посредством умеренных толчков принуждает беспорядочно блуждающие по телу состояния и частицы стройно располагаться в зависимости от взаимного сродства, как мы об этом говорили раньше применительно ко вселенной, – тот, кто все это делает, не допустит враждебное соединиться с враждебным для порождения в теле раздоров и недугов, но дружественное сочетает с дружественным во имя собственного здоровья» (88 d, e). Как видим, и в учении о человеке Платон в «Тимее» проводит идею о раскрытом выше основополагающем характере взаимоотношений идеального и материального мировых начал. В этом отношении он развивает и дополняет мысли о смертно-бессмертной природе человека, которые были изложены им в «Пире» и в «Федре» и которые мы уже проанализировали ранее.

Сопоставление платоновского учения о философии со смысловым содержанием слова *φιλοσοφία/philosophia*. Теперь пришло время сопоставить платоновское понимание того, что представляет собой философия, с реконструированным нами прежде смысловым содержанием слова *φιλοσοφία/philosophia*. Проведя сопоставление по трем основным позициям: фигура субъекта философствования, предмет философствования, познавательные способности и средства философствования, обнаружим, что в принципиальных контурах имеется соответствие первого второму. Из этого следует, что общезначимый для древнегреческой культуры, прежде всего – культуры философского сообщества, смысл этого слова предполагался Платоном, направлял его в его трактовке философии. Вместе с тем, специальная теоретическая проработка Платоном понимания философии, само собой, содержательно богаче исходного смысла слова *φιλοσοφία* и уже потому несводима без остатка к этому смыслу, расширяет и определенным образом трансформирует исходный смысл. Сопоставим платоновское понимание философии с исходным для него смысловым содержанием слова *φιλοσοφία* по каждой из обозначенных выше позиций.

Фигура субъекта философствования. Платон, в соответствии со смыслом слова *φιλοσοφία*, утверждает, что философское дело есть дело человеческое (дело «любителя философии», но не «мудреца», которого, в силу его претензий на абсолютное знание, следовало бы уподобить богу), затрагивающее глубинные, личностные структуры человека. Но Платон, кроме признания способности философствовать за человеком вообще, обращает внимание еще на то, что эта способность от рождения бывает большей или меньшей у разных людей. А потому не обязательно, чтобы она сама по себе стала действенным стимулом ее реализации – чтобы ее реализовать, необходимы особые усилия, определяемые индивидуальным выбором философствования как самого важного человеческого дела. То есть, по Платону, субъект философствования – не просто человеческая личность, как это предполагается смыслом слова *φιλοσοφία*, но личность особого, уникального типа. Философствование – *индивидуально-личностное* человеческое дело, мотивом которого является любовь к познанию прекрасного мирового целого как высшей ценности.

Предмет философствования. Платоновская трактовка философии в точном соответствии с исходным смыслом этого слова полагает в качестве

предмета философствования происхождение космоса – упорядоченной вселенной. Как и смыслом слова *философия*, платоновской концепцией возникновения космоса предполагаются две возможных версии: либо возникновение космоса как процесса его самопорождения изначальным природным хаосом, либо сотворения космоса из природного хаоса внешней хаосу силой, внешним ему вселенским началом.

Если смысл слова *философия* должен был выкристаллизоваться путем снятия персонифицирующей происхождение космоса формы мифологического мышления мышлением понятийным, то у Платона мы, как раз, и наблюдаем результат такой демифологизации исходного смысла этого слова, замену «существ» «сущностями». Женская, софийная линия божеств фиксируется категорией «материя» (хотя слово *материя* еще и не употребляется Платоном систематически, но, как отмечалось, дается совокупность ее характеристик: хаос, пространство, необходимость, беспорядочная причина и др.); мужская, «техническая» линия – категорией «идея» (идеальное «прекрасное целое», «образец», «истинное бытие», «единое», «благо» и др.). Мы еще могли бы сомневаться в том, что дело обстоит именно так, если бы сам Платон своей иронической мифологизацией не развеивал наши сомнения, называя материю, кроме прочего, «матерью», «родительницей», «кормилицей» и т.п., а идеальное начало – «богом», «отцом», «демиургом» и пр.

Реконструируя смысл слова *философия* нельзя было не предположить, что демифологизация картины возникновения космоса должна была повлечь обнажение, осознание альтернативности двух версий происхождения космоса. Но сама по себе реконструкция смысла слова *философия* не давала возможности предположить следующий аспект образа философии, имеющий место в учении Платона о философии. А именно то, что противоположность материалистической (софийной) и идеалистической («технической») версий возникновения космоса и составляет основополагающую проблему философии(ее «основной вопрос»). Это открытие – дело исключительно по философски теоретизирующей мысли, теоретизирующей мысли Платона.

Одна из сторон предмета философии – человек в космосе, в отношении к космосу. В мифологической картине происхождения космоса, конечно, содержатся и представления о происхождении человека, его образ как соразмерный образу космоса (человек – «микрокосмос» в отношении к «макрокосмосу»). Казалось бы, тем самым и содержанием слова «философия» человек должен предполагаться как «принадлежащий» предметной области философствования. Но в том-то и дело, что сама по себе демифологизация как замена в основном персонифицирующе-образного стиля мышления мышлением по преимуществу понятийным на первом ее шаге, который и позволил изобрести слово «философия» с его исходным смысловым содержанием, напротив, «изъяла» человека из той области, по поводу которой философствуют, поскольку возвысила человека до ранга субъекта философствования. Потребовалась разработка специальных средств собственно философского понятийного мышления – категориально-дискурсивного и, что особенно важно в данном случае, категориально-

рефлексивного, чтобы оказалось возможным вновь «ввести» человека с его «космической сущностью», выражающейся в особом, познавательно-ценностном, отношении к миру в целом в предметную область философствования. Конкретнее сказать, это стало возможным, когда Платон отличил философа как исключительный тип человека, как человека, способного состояться в качестве субъекта философствования, чтобы действовать особыми философскими познавательными средствами, от человека вообще, человека как всеобще-родового существа.

Прямо зависело от разработки специально философских средств познавательной деятельности и такое, не предполагаемое, – по крайней мере, не предполагаемое сколько-нибудь явно, – исходным смыслом слова *φιλοσοφία*, платоновское уточнение контуров предметной области философии, как отнесение ее, этой предметной области, к реальности, лежащей за пределами чувственно-доступного («видимого») мира.

Познавательные способности и познавательные средства философствования. Платоновское учение о философии как познавательной деятельности в соответствии со смыслом слова *φιλοσοφία* основывается на идее сочетания в этой деятельности двух познавательных способностей: софийной, выражающейся во влечении, любви (*philia*) к собственно мудрости (*sophia*), и «технической», выражающейся во влечении к мудрости как *techné* – искусству мышления.

Платон, отправляясь от смысла слова «философия», глубоко и всесторонне разработал учение о существе и взаимосвязи софийной и «технической» познавательных способностях. Напомним, что в трактовке Платоном софийной познавательной способности подчеркнуты эротические моменты («неистовство», экстаз) влечения к *sophia*-мудрости, что получило развитие в учении об этой познавательной способности как способности, которую, – для ее узнаваемости современными авторами и читателями, – следовало бы назвать способностью интуиции мирового целого. «Техническая» познавательная способность философствовать (умение рассуждать) была развита Платоном в диалектический метод: искусство-*techné* (Федр, 266 d; Софист, 253 в – е) рассудочного понятийно-категориального мышления.

Но Платон нарушает, как кажется, соответствие своего учения о философских познавательных способностях и средствах смыслу слова *φιλοσοφία*, давая отступающую от мифопоэтической традиции трактовку характера взаимоотношений софийной и «технической» познавательных способностей, взятых в их зависимости от соответствующей версии происхождения космоса. В мифопоэтической традиции предполагается, что софийная мудрость преобладает над мудростью в смысле *techné* в женской версии происхождения космоса, т.е. в версии самопорождения космоса вселенским хаосом; и, наоборот, «техническая» мудрость преобладает над мудростью софийной в версии происхождения космоса посредством его сотворения из вселенского хаоса. Платон же вполне однозначно придерживается точки зрения, что определяющей познавательной

способностью в философии является софийная способность – интуиция мира как целого и в целом, а «техническая» способность, диалектика, играет подчиненную интуиции роль. Он без колебаний проводит линию идеализма в философии, соответствующую мифологической версии происхождения космоса путем сотворения, считая при этом основополагающей философской способностью интуицию – мудрость в смысле *sophia*, подчиняя ей диалектическое искусство, *techne*, мышления. Дело здесь в том, что познавательная позиция философии к тому времени, когда ее застал, осознал и развил Платон, выросла уже за пределы даже понятийно снятой смыслом слова *философия* мифо-логики; выросла и трансформировала соотношение познавательных способностей и средств философствования. Диалектика как искусство-*techne*, как *метод* познавательной деятельности сравнительно с интуицией-*sophia* молодая, новая формация деятельного ума, сложившаяся не в рамках мифологического мировоззрения, а на почве уже собственно философии, философского мировоззрения. Поскольку диалектика как метод рассуждения о мировом бытии генетически вторична по отношению к интуиции мира как целого и в целом, постольку вполне правомерно полагать и функциональную ее вторичность – усматривать в ней способ оформления прежде данного содержания интуиции мирового бытия. Потому-то открытый Платоном порядок соотношения диалектики и интуиции мирового бытия следует признавать независимо от материалистической или идеалистической позиции в философии.

О значении, по Платону, чувственного восприятия для философского познания. Нам остается завершить начатый ранее разбор позиции Платона по вопросу о существовании и познавательном значении чувственного восприятия, взятого в его отношении к философствованию. Мы уже знаем, что Платон проводит ту точку зрения, что чувственное восприятие является низшей ступенью постижения прекрасного: ступенью восприятия телесной красоты. И как таковое чувственное восприятие не может иметь значения для философского познания, предметная область которого, отождествляемая Платоном с бестелесным миром, лежит за пределами доступности органам чувств.

Однако ведь чувственное восприятие в качестве способности души хотя бы уже потому, что душа едина, находится в связи с другими ее познавательными способностями: интуицией и понятийным мышлением. Если это так, то связь интуиции и мышления с чувственным восприятием является, как минимум, *необходимым условием* философствования. Но могут сбивать с толку многочисленные отрицательные оценки Платоном чувственного восприятия для философского познания – можно подумать, что, по Платону, чувственное восприятие это необходимое, но исключительно отрицательное условие философствования, так сказать – неизбежное зло.

На самом же деле, нужно иметь в виду, что Платон впервые начинает проработку темы, для которой он не мог привлечь традицию, даже традицию, связанную с рационализацией смысла слова *философия*. Не случайно он, обстоятельно рассматривая эту тему в диалоге «Теэтет», делает это в сугубо

рациональном ключе, вовсе не прибегая к приему мифологизирования. Анализ содержания этого диалога подводит к выводу, что отрицательная оценка Платоном чувственного восприятия относительна. Представления, основанные на чувственном восприятии, это лишь *мнение – докса* (δοξα / *doxa*), но ни в коем случае *неистинное знание – эпистеме* (ἐπιστήμη / *episteme*) о мире. Истинное знание – это знание философское, относящееся к миру, не доступному органам чувственного восприятия. (Т.е. истинное знание относится к той области и является результатом познавательных действий, пригодных для исследования той области, для обозначения которой позже последователи Аристотеля стали применять слово «метафизика»). Подобно тому, как в Новое время для позитивистов существует только один вид истинного знания, для Платона в его время – тоже; только у первых это научное знание, а у Платона – философское. Но Платон, поскольку он был великим диалектиком, все же не мог быть столь категоричным, как позитивисты. Он все же волей-неволей приходит к выводу, что *определенный вид* мнения-докса *может быть* истинным. Истинным не может быть мнение, состоящее непосредственно из данных наших чувственных восприятий – ощущений, как говорит Платон. Но истинным может быть мнение, которое он называет *мнением с объяснением*; т.е. речь идет не о мнении, состоящем из «голых» ощущений, а о мнениях, в которых чувственные данные определенным образом осмыслены, подверглись понятийной проработке (см.: Теэтет, 206 d – e, 207 a) . Истинность «мнения с объяснением», по Платону, ниже, конечно, рангом, чем истинность философского знания, ибо оно относится к более низкой, чем изучаемая философией, области – области доступных чувственному восприятию вещей. По существу, Платон разграничивает две области знания: философского знания о мире в целом, основанном на интуиции, и знания о части мира, доступной чувственному восприятию и основанном на нем.

Рассуждая об истинности «мнения с объяснением», Платон фактически открывает как раз ни что иное, как путь к способу построения теории, основанной на чувственных данных. Изложение представлений («мнения») о вещи в речи, *раскрытие ее, вещи, сущности как целого путем определения ее чувственно доступных «основ» – существенных признаков и отличительных признаков, – все это необходимые приемы построения теории эмпирически-обобщающего типа*. Платон, рассуждая в «Теэтете» о возможности истинного знания о чувственно доступных вещах, подготавливает разработку принципов построения именно такого типа теории – теории, сводящейся к обобщению эмпирических данных, т.е. данных чувственного восприятия. Но это значит, что на деле платоновская познавательная позиция предполагает и необходимую положительную связь между двумя типами теории – между теорией эмпирически-обобщающего типа и философской теорией. Из «Теэтета», взятого в контексте других сочинений Платона, с полной ясностью выступает то, что связующим звеном между этими типами теории выступает (понятийное) мышление («рассудительность»), уже потому, что это одна и та же познавательная способность, лишь по разному «оснащенная». В теории,

состоящей в обобщении чувственных данных (или, как выражается Платон, во «мнении с объяснением») – это систематическое мышление посредством «обычных» понятий. В философской теории – это систематическое мышление, прежде всего, посредством категорий и с помощью диалектического метода.

В этой связи надо подчеркнуть, что не правильно было бы поддаваться соблазну отождествления теории эмпирически-обобщающего типа, как она подготовлена размышлениями Платона о познавательном значении чувственного восприятия, и собственно *научной* теории. Научная теория, как мы будем еще об этом говорить, – это теория, которая, в частности, не только строится на эмпирическом базисе, обобщает эмпирические данные, но и, будучи так построенной, сама позволяет расширять этот базис, формировать новый эмпирический базис и в отношении к нему проверять истинность (достоверность) собственно теоретических результатов исследования. Уже поэтому принципы построения той теории эмпирически-обобщающего типа, которая предстает перед нами в размышлениях Платона об ощущениях и соответствующих им «мнениях», если и необходимы, то недостаточны для ее квалификации в качестве научной теории. То есть мы, по всей вероятности, имеем дело здесь с *протонаучной*, а никак не с научной теорией.

1.2.3. Определение философии и комментарии к нему. Подытожим наше рассмотрение вопроса о том, что такое философия как особый вид познавательной деятельности.

Мы начинали обсуждение вопроса о существовании философии с констатации, что согласие в этом вопросе сводится к пониманию философии как теоретического познания мира. Это общепризнанное понимание философии корректно, но недостаточно, поскольку в нем не отражено, что собой представляет мир как предмет философского познания и в чем состоит специфика самой этой познавательной деятельности (в чем специфика философской «теоретической формы познания»). Между тем, именно в толкованиях указанной специфики философии как вида познания имеют место многочисленные разногласия, как среди философов, так, естественно, и в комментаторской и учебной литературе. Мы попытались обосновать, что отмеченные неясности следует преодолевать на пути реконструкции древнегреческого образа философии, предпосылки которого содержатся в изначальном смысле самого слова *философия*, а теоретическое содержание наиболее полно развернуто и обосновано в учении Платона о философии. Ибо именно древнегреческий образ философии является образцовым для философии вообще – этот образ является своего рода генотипом философствования, благодаря которому философия способна воспроизводиться во всей последующей истории как философия.

Осуществляя намеченный подход, мы уяснили, что под предметом-миром философии следует понимать мир в целом, лежащий как целое за горизонтом доступности чувственному восприятию. Притом это мир, как он выступает в ракурсе познавательного и ценностного отношения к нему человека. Выяснилось также, что человека вообще как субъекта познавательно-ценностного отношения к миру, относящегося в этом качестве к предмету

философского познания, следует отличать от человека-философа, субъекта философской познавательной деятельности. Наконец, были выявлены и специфические характеристики философской познавательной деятельности, философского теоретизирования.

В итоге, стремясь к краткости и пытаясь, по возможности, не упустить ни один из существенных моментов, сформулируем следующее определение философии как особого вида познания.

Философия это индивидуально-личностная, но обращенная к обществу, мотивированная высшими ценностями, теоретическая познавательная деятельность, предметом которой является мир в целом, как он предстает в познавательном и ценностном отношении к нему человека. В качестве особого вида познания философия основывается на интуиции и направляется интуицией мирового целого, предстающего в интуитивном видении либо как порождённое материальным началом, либо как созданное началом идеальным. Указанная альтернатива интуитивного видения мира лежит в основе постановки и теоретического решения основного вопроса философии: вопроса о первичности или вторичности материального или идеального мирового начала. Методом философского теоретического мышления является диалектика. Философскому мышлению внутренне присущи черты категориальности, предельной дискурсивности и рефлексивности.

Философия, возникнув, отличила от себя теорию эмпирически-обобщающего типа, признав за последней способность давать истину о вещах окружающего мира, т.е. мира, доступного чувственному восприятию, но не о мире в целом.

Прокомментируем некоторые моменты данного определения, имея в виду, в частности, контекст современных нам мнений и суждений по поводу определения предметной области философии, специфики ее познавательных средств и др.

Сначала комментариев, относящийся к определению предметной области философии.

В философской литературе, особенно – учебной, зачастую для обозначения предметной области философии используется выражение «*окружающий мир*». Например, утверждается, что философия является теоретическим отражением отношения человека к окружающему миру. Но почему – к «*окружающему миру*», а не просто – к «*миру*»?

Если прилагательное *окружающий* в сочетании с существительным *мир* имеет вообще какой-то смысл, то этот смысл, очевидно, подразумевает, что речь идет о мире *вокруг* человека, т.е. о мире, *примыкающем* к человеку, а, значит, доступном ему в качестве чувственно воспринимаемого им мира или, иначе говоря, речь идет об *эмпирически доступном мире*. Но эмпирически доступный мир – только часть мира или часть, как принято уточнять, *мира в целом* и *мира как целого*. И предметная область философии лежит как раз не в пределах эмпирически доступного «*окружающего мира*», а именно за этими пределами – в горизонте мира в целом.

Правда, иногда, когда для обозначения предметной области философии используют выражение «окружающий мир», то, может быть, подразумевают, что тем самым говорится не об эмпирически доступном мире, а о том, что человек относится к миру, находящемуся *перед ним*, за пределами его *внутреннего* мира. Но и такое, может быть, предполагаемое представление о предметной области философии являлось бы не удачным, ибо в том-то и дело, что в мир в целом как в свою предметную область философия включает и самого человека с его внутренним миром, взятом в его отношении к миру в целом – и к внешнему ему миру и к его собственному внутреннему миру.

Вообще-то, говоря слово *мир*, мы тем самым уже обязаны подразумевать, что речь идет о мире в целом и как целом, а, потому, казалось бы, и не обязательно было бы дискурсивным образом вводить в обозначение предметной области философии формулы «мир в целом», «мир как целое» – достаточно сказать просто: «мир». Однако именно потому мы в нашем определении философии и вынуждены уточнить, о каком «мире» в нем идет речь, что, как оказывается, такая, вроде бы, самоочевидная экспликация значений слова «мир», на самом деле, не всем очевидна. Ведь если бы она была для всех очевидна, то едва ли были бы в ходу для обозначения предметной области философии выражения вроде словесного клише «окружающий мир».

Но, между прочим, если с помощью выражения *окружающий мир* совершенно не корректно и не уместно обозначать предметную область философии, то, напротив, им вполне корректно и вполне уместно обозначать предметную область эмпирически-обобщающего познания вообще и науки, как развитой формы эмпирически-обобщающего знания – в частности, поскольку, как мы еще будем об этом говорить, наука занимается познанием как раз чувственно, эмпирически доступного мира и притом, так сказать, внешнего человеку мира, а именно, мира, существующего объективно, т.е. независимо от отношения к нему человека – пусть даже речь идет о, казалось бы, внутреннем психическом плане человеческой жизни, являющемся предметом научной психологии.

Теперь прокомментируем моменты определения философии, относящиеся к специфике ее познавательных средств и теоретической формы.

Не все философы после Платона осознавали значение интуиции космоса, мирового целого в качестве основополагающей познавательной способности и познавательного средства философствования. Философы, акцентировавшие основоположную роль интуиции в философствовании (*А. Бергсон*, 1859 – 1941; *Н.О. Лосский*, 1875 – 1965; *Э.А. Жильсон*, 1884 – 1978; *Н. Гартман*, 1842 – 1906; *М. Шелер*, 1874 – 1928; и др.), в историко-философской и комментаторской литературе обычно квалифицируются как приверженцы будто бы только особенной тенденции в теории познания – тенденции интуитивизма, а не общезначимой для философии позиции. Вероятно, вследствие этого в справочной и учебной литературе интуиция в означенном качестве чаще всего не упоминается в определениях философии. Известную

роль в таком положении дел играет, вероятно, и то, что интуиция как познавательная способность и познавательное средство значима не только в философском познании, но и в других видах познания – не в последнюю очередь, в таком виде теоретического познания как наука. И потому может казаться, что не стоит упоминать об интуиции, когда стоит задача определения философии как особого вида познания. Но в случае философии речь должна идти не просто об интуиции вообще, но, прежде всего, именно об особой форме интуиции – об интуиции мирового целого. Интуиция мирового целого – это предельная форма интуиции. В то время как в той же науке познаваемые предметы как целые даны теми или иными сторонами эмпирически и затем в процессе научного познания эмпирически становится доступным все большее число сторон этих целых, мировое целое никогда и никакой из своих сторон не выступает эмпирически, не становится доступным чувственному восприятию. Мировое целое доступно только интуиции – потому-то эта интуиция и имеет основополагающее значение для философствования и является особой, предельной формой интуиции вообще. Особенность философской интуиции определяется спецификой предметной области философского познания – мира в целом и как целого.

Но и интуиции мир в целом доступен лишь принципиально проблематичным образом: мир в целом выступает в интуиции в качестве (само) порождаемого материальным первоначалом, либо творимого идеальным первоначалом. Общим интуитивным убеждением философов является убеждение, что мир в целом имеет два начала – материальное и идеальное, разделяет философов интуитивное видение того, какое именно из этих начал является первоначалом. Это различие в интуитивном видении мира и составляет то, что называют основным вопросом философии. Выражение «основной вопрос философии» впервые употребил Ф. Энгельс (1820 – 1895) в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». Энгельс писал: «Великий, основной вопрос всей <...> философии есть вопрос об отношении мышления и бытия». (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд. второе. М. 1961. Т. 21. С. 282). И далее: «Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали *сотворение* мира, <...> составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма». (Там же. С. 283; курсив мой – В. М. Выделение курсивом сделано для того, чтобы попутно обратить внимание на то, что Энгельс осознает идеализм как философский аналог мифологической версии происхождения мира путем его сотворения. Правда, Энгельс здесь имеет в виду аналогию идеализма и религиозного мировоззрения, а не непосредственно идеализма и мифологической версии сотворения мира. Но религиозное представление о сотворённости мира преемственно связано с соответствующей версией мифологического мировоззрения, о чем ещё у нас пойдет речь в следующем вопросе лекций). Употребленное однажды Энгельсом выражение «основной вопрос философии»

позже стало закрепившимся в философии, особенно – в марксистской традиции, термином. Некоторые комментаторы утверждают, что будто бы философия не имеет никакого основного вопроса, а упомянутый вопрос будто бы является лишь изобретением Энгельса. Но мы видели, что данный вопрос изначален для философии. Что изобрел Энгельс, так это только выражение «основной вопрос философии», получившее после него статус термина. Верно, что большинство философов такой термин не использовало, и доньше далеко не все философы его употребляют. Верно также, что и по существу вопрос о первичности или вторичности материального или идеального мирового начала большинством философов специально не ставится в центр внимания. Однако все это не отменяет существования основного вопроса философии, ибо необходимость его решения неявно предполагается при решении всех других существенных вопросов философии. Принципиальная проблематичность каждого из двух возможных решений основного вопроса философии предопределяет принципиальную проблематичность всех существенных вопросов философии, почему философские проблемы и признаются вечными проблемами.

Диалектический метод внутренним образом присущ философскому познанию, поскольку решение основного вопроса философии сводится к теоретическому воспроизведению изначальной противоположности двух мировых начал.

Отметим в этой связи, что принятую в философской литературе квалификацию так называемого «диалектического материализма» как философской позиции исключительно марксизма следует воспринимать *cum grano salis* («с крупницей соли»). Ведь из самого факта хождения клише «диалектический материализм» буквалист мог бы вывести нехитрое умозаключение: раз говорят о диалектическом *материализме*, а о диалектическом *идеализме* умалчивается, то последнего и в природе не существует. Кроме того, из факта существования клише «диалектический материализм», относимого исключительно к позиции марксизма, буквалист выведет заключение, что *диалектический* материализм есть только одна из разновидностей материализма наряду с другими известными разновидностями, как, например, – *механическим* (*механистическим*) материализмом и *вульгарным* материализмом. Но философия вообще насковзь диалектична, а, значит, во-первых, диалектическим является и идеализм, а не исключительно марксистский материализм. А, во-вторых, диалектический характер материализма, как, разумеется, и идеализма, является господствующей, преимущественной формой мышления, т.е. материализм вообще, как и идеализм, является диалектическим. Разновидности, *оттенки* материализма в виде исторически известных форм механического и вульгарного материализма представляют собой только определенные модификации диалектического характера материализма. Что же касается диалектического материализма как позиции марксизма, то приписывание этой позиции исключительно марксизму имеет оправдание только в том, что в марксизме эта позиция, пожалуй, впервые была принята *осознанно* и марксизм стремится к *последовательному*

проведению этой позиции в материализме. Это, безусловно, открывает дополнительные познавательные возможности и является исторической заслугой марксизма в философии, но эту заслугу не следует гипертрофировать.

Диалектический метод адекватен задачам постижения реальности, лежащей в горизонте мира в целом и потому не может выступать непосредственно в качестве метода научного познания, поскольку предметы наук относятся к области окружающего мира. (Далее мы еще будем говорить об этом подробнее: см. раздел 1.5).

Спецификой предмета познания определяется и специфика таких характеристик философского теоретического мышления как его категориальность, дискурсивность, рефлексивность.

Философское мышление, реализуя диалектический метод, в качестве адекватных себе познавательных средств использует категории – предельно общие, т.е. соразмерные миру в целом, понятия. Философское мышление пользуется, конечно, и иного рода понятиями, а также и чувственно-образными познавательными средствами (и даже такими среди них как мифологические образы-персонификации, как мы это видели у Платона). Но философское мышление подчиняет понятия, имеющие частное содержание, и чувственно-образные средства познания категориальному строю теоретизирования. Теоретическое мышление вообще заключается в систематическом оперировании понятиями, теория и есть отображение предмета в системе понятий. Но при этом только в философской теории центральную роль играют особого рода понятия – категории.

Предельность философского дискурса выражается в том, что он, по сути, не завершим в рамках отдельных философских теорий. Стоит пояснить отличие дискурсивного мышления от мышления не дискурсивного. Это отличие ясно выступает при сравнении философского мышления с типом мышления, которому философия себя противопоставила, т.е. с типом мышления мудрецов. Согласно преданию в Греции до возникновения философии было известно творчество семи знаменитых мудрецов. Правда, списки имен этих мудрецов в разных источниках несколько отличаются. Но, например, имя Фалеса, который первоначально имел славу мудреца, а затем был признан и философом, с которого обычно начинают историю древнегреческой философии, упоминается во всех дошедших до нас списках семи мудрецов. Возьмем для примера знаменитое изречение кого-то из легендарных древнегреческих мудрецов, возможно, как раз Фалеса: «Познай самого себя». Известно, что это изречение стало исходным принципом философского учения Сократа. Нам это изречение может показаться банальным – но это только потому, что мы утратили уже ощущение новизны и глубины данного изречения, поскольку являемся наследниками итогов творчества Фалеса, а, главное, – Сократа, растолковавшего для последующей истории человеческой мысли содержание и значение мысли о необходимости познания индивидуальным человеком самого себя. На самом деле, это очень глубокая мысль – мысль, содержащая в себе великое открытие. Ведь, казалось бы, зачем мне, вот этому индивидуальному человеку, познавать самого себя:

разве это нужно делать, если я вот здесь, совпадаю с самим собой; разве я могу не знать самого себя, если я дан себе столь непосредственно, так что и не должно бы быть никаких преград между мной самим и моим знанием о себе? Другое дело, необходимость познания чего-то вне меня, а особенно – чего-то удаленного от меня, скажем, необходимость познания звезд, которые так удалены, что и разглядеть-то их не так просто. А вот мудрец, очевидно, открыл, что мы сами себе не ближе, а даже дальше, чем звезды, что мы, может быть, бездонно, как вселенная глубоки и не менее, чем она, трудно постижимы, иначе почему бы он призывал каждого из нас познавать самих себя. Но в том-то и дело, что мудрец, открыв необходимость познания нами самих себя, не растолковал, не обосновал, не доказал нам, почему это необходимо – первым попытался это растолковать философ Сократ. Вот это отличие между мудрецами и философами отмечалось уже древними греками. Один античный автор, сообщая о творчестве Фалеса, в связи с этим говорит о мудрецах: «Так, до Фалеса Милетского ходили по устам немногие изречения самого Фалеса и других мудрецов <... > изречения полезные и содержащие изрядный смысл, даже максимум смысла, выразимого в двух словах, но все же бездоказательные, похожие на приказ <... >». (Фемистий. Речь 26, 317 а (II, 127 Downey – Norman) // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989. С. 107). То есть, мудрец лишь констатирует содержание интуиции, в то время как философ обосновывает это содержание явным образом – в знаковых формах, иначе говоря, в «речи» в широком смысле этого слова или, говоря языком термина, – в дискурсе. Притом философский дискурс, в отличие от дискурса в науке, не завершим в рамках отдельной теории. Чем дальше продвигается обоснование того или иного положения в философии, тем яснее становится, что теория, в рамках которой совершается это обосновывающее движение, не окончательна; в науке же, – скажем об этом, забегаая вперед, – чем дальше продвигается обоснование, тем более окончательной, завершенной выступает данная теория. Это так, поскольку философское обоснование есть раскрытие таких предпосылок суждений, которые уходят в горизонт всегда бесконечной вселенной, а научное обоснование относится к конечным вещам, лежащим в горизонте в каждый данный момент исторического времени конечного окружающего мира.

Предельная рефлексивность философского мышления видна из того, что философ как субъект познания выступает в функции рефлексивной инстанции, представляющей человека вообще, человека в качестве родового человеческого существа в его отношении – познавательном и ценностном – к миру. Ведь, собственно, все определение философии, как оно нами сформулировано, есть схема рефлексии существом человеческого рода, так сказать, человеком человечества – в лице философа – собственного отношения к миру. Действительно, обычная схема познания: S – O (познающий субъект – познаваемый объект); рефлексивная схема познания: S – O, где O = [S – O], т.е. рефлексивная схема познания предполагает, что субъект познает не только объект как таковой, но познает еще и собственную познавательную деятельность: ее основания, предпосылки, средства, методы,

последовательность протекания и др. (Иначе говоря, рефлексивный субъект познания занимает критическую позицию по отношению к собственной познавательной деятельности). Но ту же схему рефлексивной познавательной позиции мы легко распознаем в определении философии. Обычную познавательную (и ценностную) позицию по отношению к объекту-миру занимает субъект-человек как родовое человеческое существо, но это же человеческое существо в лице философа – ибо философ есть, конечно же, в первую очередь родовое человеческое существо и только во вторую очередь – индивидуальное существо, обладающее специфически развитыми познавательными способностями, – имеет предметом познания как объект-мир, так и свое субъектно-познавательное (и ценностное) отношение к объекту-миру.

Нужно отметить, наконец, что сформулированное нами определение философии охватывает собой всю исторически сложившуюся к настоящему времени дисциплинарно-тематическую структуру философского знания. Причем структура содержания определения и дисциплинарно-тематическая структура философии взаимно изоморфны, т.е. между ними существует однозначное соответствие.

В дисциплинарно-тематическую структуру входят четыре основные (суб)дисциплины: *онтология*, *антропология*, *гносеология*, *аксиология*. (*Онтология* – учение о бытии, теория бытия: от греч. *on*, *ontos* – бытие и *logos* – слово, понятие, разум; для обозначения этой области философского знания используется также термин *метафизика*, хотя область метафизики понимают и шире: как единство онтологии и гносеологии, а зачастую слово *метафизика* используют и для обозначения философии вообще, всей философии. *Антропология* – учение о человеке: от греч. *anthropos* – человек и *logos* – см. выше; слово *антропология* служит также для обозначения науки или комплекса наук о человеке, вследствие чего для обозначения антропологии как собственно философской дисциплины используют часто выражение *философская антропология*; выражение *философская антропология* является также самоназванием философского учения М. Шелера и названием философского течения его последователей. *Гносеология* – теория познания: от греч. *gnosis* – знание, познание и *logos* – см. выше; иногда в значении, тождественном *гносеологии* используют термин *эпистемология*, что в буквальном переводе значит – теория истинного знания: от греч. *episteme* – истинное знание и *logos* – см. выше; но часто термин эпистемология используется в значении – *философская теория научного* (по)знания. *Аксиология* – теория ценностей: от греч. *axia* – ценность и *logos* – см. выше.) Онтологии в определении философии соответствует мир в целом как предмет философского познания; антропологии – человек, взятый в его отношении к миру в целом; гносеологии – познавательное отношение человека к миру; аксиологии – ценностное отношение человека к миру. Основные философские субдисциплины взаимно проникают, будучи лишь относительно самостоятельными. Так, бытие, постигаемое онтологией, есть бытие мира в целом, но бытие мира в целом включает в себя и бытие человека,

выступающего в его отношении к миру, т.е. онтология включает в себя некоторым образом и антропологию, но, кроме того, – и гносеологию и аксиологию, ибо человек ведь выступает именно в *познавательном* и *ценностном* отношении к миру. И, наоборот, человек, предмет философской антропологии, исследуется ею как субъект отношения к миру или, иначе говоря, – как существо, бытийствующее в мире в целом, а, следовательно, антропология некоторым образом включает в себя и онтологию, а, вместе с тем, – и гносеологию и аксиологию. Взаимное проникновение дисциплин мы увидим также, если начнем очерчивать предметные сферы каждой из этих двух последних – гносеологии и аксиологии. Можно сказать и так, что каждая из основных философских дисциплин некоторым образом распространяется на весь предмет и на все познавательные средства философии, но ставит то и другое под особый угол зрения – угол зрения данной, определённой дисциплины. Определение же философии позволяет видеть, какова именно структура взаимосвязей ее основных дисциплин, взятых в их единстве.

Некоторые авторы, принадлежащие, главным образом, к марксизму, считают, правда, что структура основных философских дисциплин, к которым традиционно причисляют четыре названные дисциплины, не полна и, что ее надо дополнить еще одной дисциплиной – *праксеологией* (от греч. *praxis* – практика и *logos* – см. выше; на русском языке встречается также написание: *праксиология*). То есть, эти авторы полагают, что кроме познавательного и ценностного отношения человека к миру философия должна отображать также его *практическое* отношение к миру. Действительно, в марксизме понятие *практики*, т.е. *предметно-преобразовательной деятельности*, играет существенную роль: согласно учению Маркса, практика в ее различных формах определяет все стороны человеческой жизни, определяет, в конечном счете, сам способ собственно человеческого существования в мире. Тем не менее, даже и с марксистской позиции, на наш взгляд, настаивание на включение праксеологии в состав основных философских дисциплин является недоразумением. Это недоразумение, поскольку с точки зрения марксизма познавательное и ценностное отношение к миру *в целом* – это и есть идеальная форма выражения практического отношения человека к миру в целом и как целому. Никаким иным образом практическая деятельность и не может быть отношением к миру в целом. Мы полагаем, что поставить праксеологию просто в ряд с гносеологией и аксиологией – это значит, если мы стоим на позиции марксизма, устранить из практики ее собственные существенные качества. Но то, что после этого останется от практики будет не отношением к миру в целом, а отношением к *окружающему* миру, ибо практика, взятая без идеальной формы ее выражения, есть не более чем добывание средств воспроизводства непосредственной жизни, которое осуществляется не иначе чем в границах чувственно доступного мира. С точки зрения марксизма, в отличие от других философских течений, гносеология и аксиология должны составлять внутренние разделы праксеологии, но поскольку речь идет об отношении именно к миру в целом, то и в марксизме, как и в философии вообще, прямо и непосредственно в субдисциплинарное ядро философии

следует включать именно гносеологию и аксиологию, но не праксеологию. В противном случае это стало бы неуместным «умножением сущностей», ничего не добавляющим по существу дела. Рядом с познавательным и ценностным отношением к миру в целом, каковое в марксистском понимании как раз и является, в конечном счете, единственно возможным выражением, единственно возможной особой, а именно – идеальной, формой практического отношения человека к миру, было бы поставлено опять-таки то же самое практическое отношение. Отношение к миру в целом может быть только познавательным и ценностным или, точнее, оно не может быть иным, нежели познавательно-ценностным.

1.3. Философия как особый тип мировоззрения

Философия является не только особым видом познания, но и особым типом мировоззрения, поскольку мировоззрение это и есть познавательное и ценностное отношение человека к миру. В литературе можно встретить упоминания наряду с философией еще о многих других типах мировоззрения. Однако в строгом смысле к особым типам мировоззрения следует относить лишь мифологию, философию и религию. Только данные формы сознания выступают в точном смысле в качестве особых типов познавательного и ценностного отношения человека (человеческих сообществ) к миру, именно – к миру в целом. Правда, в случае квалификации религии в качестве мировоззрения, на наш взгляд, требуется существенное дополнение, относящееся к содержанию данного типа мировоззрения, что мы вскоре обсудим отдельно.

Особый интерес для нас представляет бытующее в литературе выражение «научное мировоззрение». Научные знания как теоретические знания, основанные непосредственно на эмпирическом базисе, относятся не к миру в целом, а к горизонту доступного чувственному восприятию окружающего мира. С этой точки зрения, очевидно, что выражение «научное мировоззрение» есть выражение теоретически некорректное. Между прочим, это обнаружилось, в частности, в неудаче попыток разработки концепта «научное мировоззрение» в отечественной философской и научной литературе начала 20 века (см.: Огурцов А.П. Философия науки в России: марафон с барьерами // Человек, наука, цивилизация. К семидесятилетию академика В.С. Степина. М., 2004. С.270 – 273). И, однако, выражение «научное мировоззрение» по-прежнему находится в обращении. Дело в том, видимо, что в причислении науки к разряду мировоззрений сказывается сциентистский дух эпохи Нового времени – реально существующая и в самой науке неправомерная претензия быть неким всеобъемлющим видением мира.

Итак, исторически известны три типа мировоззрения: мифология, философия и тот тип мировоззрения, в содержание которого входит религия; назовем этот последний тип – *вера*; или, уточняя, – *вера как мировоззрение*, а в своем месте обоснуем выбор такого названия и разъясним, что за ним стоит.

Мифология исторически и генетически первичный и исходный тип мировоззрения. Философское мировоззрение и вера как мировоззрение возникают на почве разложения мифологии, снимая, т.е. преодолевая и вместе с тем сохраняя, каждое по-своему, форму и содержание мифологического мировоззрения. Сразу можно предположить, что поскольку философия и вера как мировоззрение исторически сосуществуют, возникнув из общего корня – из мифологии, постольку между ними происходит взаимодействие, в результате которого складываются связи, значимые для каждой из них как типов именно мировоззрения.

Начнем с генетически исходного типа. Мифологическое сознание – сознание первобытного общества. Оно является формой массового сознания, т.е. это плод непосредственно коллективного творчества, в котором индивидуальный вклад настолько частичен, что индивидуально-авторский характер этого творчества не различим. Фундаментальной и вместе с тем элементарной целостной структурой коллективной жизнедеятельности первобытных людей вообще и их коллективного мифологического творчества, в частности, является родоплеменная общность – первая стадияльно-историческая форма народа. Народа – в смысле древнегреческого слова *этнос*, означающего, что речь идет, например, не о так называемом *простом народе* или, например, о *толпе*, а о *народе в целом как исторически устойчивой общности*.

Мифологическое сознание вырабатывается и функционирует в непосредственной практической жизни первобытных этносов. Вследствие этого оно имеет синкретический характер, иначе сказать – все аспекты его содержания находятся в слитном, структурно нерасчлененном состоянии. Тем не менее, с помощью исследовательских приемов, находясь извне этого сознания, можно вычленив в нем собственно мировоззренческий аспект. Этот аспект образован интуицией мирового целого.

С точки зрения *формы*, т.е. того как, какими познавательными способностями и средствами отражено и выражено содержание интуитивного видения вселенского целого, в мифологическом мировоззрении доминируют результаты мышления посредством антропоморфных (и зооморфных) образов-персонализаций, материалом для которых служат образы чувственного восприятия, а результаты понятийного мышления имеют периферийное значение.

С точки зрения *содержания* в первобытном мировоззрении центральную роль играют, пожалуй, две мифологемы. Одну из них можно назвать мифологемой «хаос – космос», другую – «жизнь – смерть – жизнь». Эти мифологемы представляют собой сюжеты, устойчиво, на протяжении всей первобытности, воспроизводящиеся в рамках мифологии каждого народа. Смысл мифологемы «хаос – космос» состоит в представлениях о возникновении космоса – упорядоченного, гармоничного состояния вселенной из предшествовавшего космосу состояния вселенского хаоса. Мы уже знакомы с этой мифологемой на материале древнегреческой мифологии. Но вообще, в мифологическом сознании каждого народа-этноса сосуществуют

одновременно две версии происхождения космоса. Одна версия состоит в представлениях о том, что космос творится из хаоса благим богом-демиургом, выступающим обычно в образе мужского существа. Согласно второй версии, космос порождается самим вселенским природным хаосом, олицетворяемым обычно женским образом. Эти версии неразрывно и диалектически, по принципу взаимопроникающих и взаимно дополнительных противоположностей, связаны. Перед носителями мифологического сознания не стоит проблемы выбора предпочтительной версии происхождения космоса, они просто не осознают их как альтернативные. Соответственно, в ритуале, в котором участники словами и действиями разыгрывают мифологические сюжеты с целью соучастия в космогоническом процессе и поклонения космогоническим существам, люди поклоняются одновременно как равно достойным фигурам и богу-творцу и матери-родительнице космоса.

Проблема, фиксируемая мифологемой «хаос – космос», но не осознаваемая самим мифологическим сознанием, пока оно сохраняет свою первобытную цельность, заключается в вопросе: что первично во вселенском бытии – хаос или космос? Ведь мифологический благой демиург космоса сам по себе изначально является олицетворением сил порядка и гармонии, составляющих внутренние моменты его *благости*. То есть, согласно версии сотворения космоса, вселенскому космосу предшествует, а по отношению к вселенскому хаосу играет определяющую роль тот космос (порядок, гармония, благо), который олицетворен в образе бога-демиурга. В версии же порождения космоса в образе его матери-родительницы олицетворяются силы природного хаоса и те же силы в качестве потенциалов вселенского бытия стать космосом и находиться в состоянии космоса; состояние хаоса здесь генетически и логически первично по отношению к состоянию космоса. Вопрос о творении или порождении космоса, или иначе – о первичности/вторичности хаоса или космоса, хотя он и не осознавался мифологическим сознанием, но, тем не менее, в силу центрального положения мифологемы «хаос – космос» фактически определял весь смысловой строй мифологического мировоззрения. Поэтому аналогично основному вопросу философии, правильным будет назвать его основным вопросом мифологии. Нужно подчеркнуть, что основной вопрос философии есть ни что иное, как теоретически переосмысленный тот же основной вопрос мифологии.

Смысл второй центральной мифологемы мировоззренческого содержания первобытного сознания, мифологемы «жизнь – смерть – жизнь», состоит в убеждении, что человек по своему существу бессмертен: смерть данного человека есть лишь переход к новой жизни. Идея бессмертия человека может быть, как мы уже говорили ранее, рационально истолкована, даже если не разделять представления о бессмертии души, как будто бы способной существовать отдельно от смертного тела. Человек бессмертен, говорили мы, по крайней мере, интенционально – в смысле устремления к бессмертию, к вечному существованию, подобно тому, как вечно существует мир. Именно благодаря бессмертию, хотя бы интенциональному бессмертию, человек и оказывается способным иметь интуицию мирового целого. Уже отсюда ясно,

что мифологема «жизнь – смерть – жизнь» есть просто другая сторона мифологемы «хаос – космос».

Мифологема «жизнь – смерть – жизнь» полагает два возможных альтернативных исхода каждой индивидуальной посмертной судьбы: положительный, благоприятный и отрицательный, неблагоприятный. Благоприятный исход состоит в повышении жизненного статуса в плане возможностей обладать большими, чем в нынешней жизни, жизненными благами, более высоким социальным положением, а в максимально благоприятном исходе – даже стать причастным божественной жизни. Неблагоприятный исход означает снижение жизненного статуса после смерти: урон в обладании жизненными благами, понижение социального положения, даже биологическая деградация – превращение в животное, вплоть до насекомого, как в древнеиндийской мифологии, а в самом неблагоприятном, экстраординарном исходе – так сказать, полная окончательная гибель. И эта альтернатива, в отличие от альтернативы мифологемы «хаос – космос», осознается очень хорошо, ибо миф ее втолковывает каждому, ритуал направлен на то, чтобы каждый ее усвоил, а каждый человек и сам кровно в этом заинтересован. Ведь в соответствии с мифологемой «жизнь – смерть – жизнь» то, каким будет исход посмертной судьбы данного лица, зависит от его собственного поведения в теперешней жизни. Если данное лицо будет соблюдать нормы коллективной жизни, способствовать успеху и процветанию коллектива, то тем самым оно будет обеспечивать благоприятный исход своей судьбы после смерти. И наоборот.

Как бы не обстояло дело в плане внутренней проблематичности мифологического видения происхождения космоса, обе его версии в качестве безусловно благодатного состояния вселенной полагают состояние космоса в противоположность состоянию хаоса. Соблюдение индивидами норм коллективной жизни, способствование процветанию упорядоченной коллективной жизни есть вместе с тем соучастие индивидов в божественной космогонической деятельности, содействие возникновению космоса, поддержание состояния космоса в борьбе против сил хаоса. Здесь мы вновь видим, как смыкаются смыслы мифологем «хаос – космос» и «жизнь – смерть – жизнь». Благодаря этой смысловой цельности, мифологическое мировоззрение функционирует в непосредственной практической жизни первобытных этнических коллективов, выполняя практически-регулятивную функцию: нормирует, побуждает, контролирует действия каждого и всех индивидов так, чтобы они соответствовали потребностям и интересам коллективной жизнедеятельности.

В цельном мировоззренческом содержании мифологического сознания наличествуют все те моменты, которые в трансформированном виде после первобытности выступают в качестве предмета философии. Эти моменты: мир, человек в его отношении к миру: в познавательном отношении, доминирующем в содержании мифологемы «хаос – космос», и в ценностном отношении, доминирующем в содержании мифологемы «жизнь – смерть –

жизнь». Но в философском мировоззрении воспринятое из мифологии содержание выступает исключительно в теоретической форме.

Теперь перейдем к характеристике того типа мировоззрения, который было предложено называть верой или верой как мировоззрением.

Почему недостаточно говорить о вере как мировоззрении, имея в виду только религиозную веру? Дело в том, что религия составляет лишь одну из двух сторон содержания того типа мировоззрения, в обозначении которого обычно фигурирует она одна. К сожалению, в культурной традиции и в исследовательской литературе не существует специального слова, которым обозначался бы в целом тип мировоззрения, включающего в свое содержание вместе с религией и богословием как теоретической формой религии также и противоположную сторону: язычество и атеизм, который, на наш взгляд является теоретической формой язычества. Поэтому мы и ввели для обозначения данного типа мировоззрения в целом не общепринятый термин, а, так сказать, по необходимости изобретенный нами самими – вера как мировоззрение. Вводя искомый термин, мы стремились, конечно, к тому, чтобы он насколько возможно точно отображал суть дела. Выбирая слово «вера», мы опираемся на не раз высказывавшиеся в философской, религиозной и другой литературе суждения о том, что не только религия, но и противостоящие ей язычество и атеизм также являются верой.

Язычество, как и религия, является, прежде всего, обыденным, возникающим в непосредственной практической жизни, массовым народным сознанием. В этом отношении в целом вера как мировоззрение подобна мифологическому мировоззрению.

Правда, известно, что слово «язычество» несет в себе уничижительную оценку того явления, которое им обозначается. Такая оценка объяснима, поскольку она исходит от религиозного института – церкви, противостоящей языческой вере и третирующей ее. Мы исходим из того, что вера, называемая языческой, равно достойна религиозной вере, едина с ней, но и отлична от нее до противоположности.

Что касается атеизма, то под ним обычно справедливо понимается преимущественно теоретическая форма сознания, не имеющая характера массового, народного сознания. Атеистами в Древней Греции, в общем-то, и стали, по-видимому, впервые называть отдельных мыслителей, критически относившихся к религии и отрицавших существование бога или богов, как они представлялись в мифологическом и массовом народном религиозном сознании (атеизм – древнегреческое слово; *a* – отрицательная частица, *teos* – бог, т.е. атеизм буквально – безбожие). О том, что атеизм является теоретической формой именно языческой веры, будем вскоре говорить особо.

Оправдывая обозначенное выше сопоставление религии и язычества, заметим, что должен наводить на размышление хотя бы такой факт: язычество сохраняет, несмотря ни на что, в том числе – несмотря на гонения со стороны церкви, свои позиции, сопутствуя церковной религии в течение тысячелетий вплоть до нынешних времен и заставляя церковь считаться с собой. Так, христианство, мировая религия, достигшая в своей эволюции едва ли не

предела возможного для религии совершенства, терпит язычество рядом с собой от начала и донныне как неразлучного спутника. Известно, что вера народов или, по крайней мере, широких народных масс в так называемых христианских странах на самом деле является, как принято говорить, *двоеверием*, то есть двуединством христианства и язычества. Подобное этому положение существует, конечно, и в странах с другими религиями.

После этого предварительного обозначения общих контуров феномена веры как мировоззрения, приступим к более углубленному анализу его специфики, начав с фиксации хорошо изученных в исследовательской литературе характеристик религии.

Религия это вера в Бога – всеблагу и всемогущую сверхъестественную личность, творящую и направляющую мир к благой цели. Бог стоит вне природы, над природой. Он, как предполагается, *не порождает* мир, ибо мир, согласно религиозным представлениям, не соприроден Богу. Бог именно *творит* мир, творит орудием Слова. (См., напр.: Барт К. Очерк догматики. СПб. 1997. С. 84). Религия становится сама собой или, как говорят религиозно-верующие люди, истинной религией, когда на месте политеизма утверждается монотеизм. Бог религии как таковой один и един, если даже и триедин как в христианстве. С утверждением монотеизма и связано проведение идеи всемогущества Бога. Бог всемогущ, что и означает, что он безмерно превосходит все силы природного мира – своего творения. Согласно религиозным представлениям, Бог создает мир, благоустроенную вселенную из материала изначального природного хаоса. Так, христианство, восприняв из древнееврейского монотеизма представления о творении мира, восприняло вместе с тем и представление о том, что Бог сотворил небо и землю, а затем и все остальное в мире, следующим образом: «И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. [И стало так.] И создал Бог твердь, и отделил воду, которая над твердью, от воды, которая под твердью. <...> И назвал Бог твердь небом. <...> И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. <...> И назвал Бог сушу землею, а собрание вод морями». (Библия, Бытие, 1, 6-10) То есть христианский Бог, как и Бог древних евреев, творит мир из водного хаоса. Правда, позже богословская христианская мысль пришла к выводу, что природный мир до творения его богом есть абсолютное ничто, Бог богословия, теоретического монотеизма, творит мир буквально из *ничего*. Но это ничто все-таки есть ни что иное, как теоретически редуцированное представление о том же хаосе.

Человек, творение божие, верующий в Бога и следующий нормам жизни, соответствующим идеалам божественного блага, спасает свою бессмертную душу после телесной смерти для вечного райского блаженства, а верующий, но живущий не должным образом, как и не верующий в Бога, обрекает душу на адские страдания после смерти тела.

Религия, повторим, формируется в результате коллективного народного творчества и в процессе непосредственной практической жизни. Теоретическая форма религиозного сознания, следовательно, не является единственной и исключительной формой существования религии. Теоретическая форма этого

сознания вторична, богословское учение, возникая позже, лишь оформляет уже готовое, по сути, содержание религиозной народной веры. Так, христианство как вера широких народных масс сформировалось в 1-2 веках н.э., а христианское богословское учение – только к 4-5 векам, когда оно было догматизировано Вселенскими соборами: Никейским (325 г.), Константинопольским (381), Эфесским (431) и Халкидонским (451).

Не трудно распознать, что религиозная форма мировоззрения преемственна по отношению к мифологическому мировоззрению и в плане мифологемы «хаос – космос», и в плане мифологемы «жизнь – смерть – жизнь», но в плане мифологемы «хаос – космос» преемственна только к одной из двух ее версий – версии *сотворения* космоса из хаоса. А в теоретической форме религии идея первичности космоса доводится до абсолютного предела – хаос редуцирован к абсолютному ничто, то есть совершенно лишен бытийствования, а тем самым недвусмысленно, явным образом лишен каких-либо потенций самопорождать космос. Иначе сказать, теоретическое религиозное умозрение с прямолинейной последовательностью лишает вселенскую *природу* способности *рождать*, как внутренне присущей ей способности; как способности спонтанно порождать из своего состояния относительного хаоса свое состояние относительного космоса.

Что касается народной веры, имеющей языческий характер, то заслуга ее глубокого новаторского исследования принадлежит, как никому другому, выдающемуся отечественному мыслителю *М.М. Бахтину* (1895 – 1975). В труде «Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» Бахтин, не пользуясь словом «язычество», а, предпочитая исследовательские термины «народная культура», «смеховая культура», «карнавальная культура», «народный материализм», раскрыл существенные черты, мировоззренческий смысл и характер взаимоотношений с церковной религией именно того культурного явления, той формы народного сознания, которые принято называть язычеством. Анализируя типологические особенности календарных праздников, карнавала, он обращает внимание на то, что всякий церковный календарный праздник сопровождается народными праздничными и карнавальными действиями, представляющими собой круто пародированные, как бы вывернутые наизнанку официальные религиозные ритуалы. Особенно наглядно это обнаруживается в сценарии карнавала.

Карнавал начинается с инсценировки отмены всякого социального и установленного церковью порядка и иерархии, земной и небесной. После этого участники карнавала своими физическими, танцевальными, песенными и речевыми действиями импровизируют на темы пира и оргии, попирая в игровой, конечно, но далеко заводящей манере, все нормы, соблюдаемые в обычной жизни. Обыгрывается свободное удовлетворение потребностей, как выражается Бахтин, материально-телесного низа: совокупления, родов, питания, органического роста. Все это происходит в атмосфере разгульного веселья, безудержной радости. Постепенно карнавал входит в плавное русло, устанавливая порядок, альтернативный существующему порядку, освященному церковью. Этот карнавальная форма предполагает, что

королем может стать шут, королевой – красавица из низов, священником – кутила и распутник; даже образ Христа может оказаться сниженным и развенчанным. Бахтин не оставляет без внимания и то обстоятельство, что в неофициальной народной праздничной и карнавальной культуре особо акцентирована роль женщины как родительницы, женского начала как рождающего и обновляющего мир. Важно подчеркнуть, что участниками праздников и карнавалов являются по большей части те же самые люди, которые отмечают и официальные религиозные праздники, будучи прихожанами церковных храмов. То есть это люди с двойственным, религиозно-языческим сознанием. Церковь, как уже отмечалось, вынуждена так или иначе терпеть рядом с собой язычество.

После издания в 1965 году указанного труда М.М. Бахтина его идеи, разработанные на материале западноевропейской, главным образом – французской, культуры периода средних веков и Возрождения, положили начало исследованиям подобного рода, относящимся к другим культурам и эпохам. И, в общем, эти исследования показывают, что в результатах работы Бахтина отражаются универсальные, действительные для разных эпох и наций, черты неофициальной народной праздничной и карнавальной культуры. Так, у нас была опубликована монография известных специалистов в области изучения традиционной русской культуры, вдохновленных идеями Бахтина. Это монография Д.С. Лихачева, А.М. Панченко и Н.В. Поньрко под заглавием «Смех в Древней Руси» (Л., 1984). На самом деле материал данной работы относится не к не достаточно неопределенному «древнерусскому» периоду, а ко всему периоду после христианизации Руси вплоть до настоящего момента истории русской культуры, что особенно справедливо, по крайней мере, в части, касающейся традиционной народной праздничной культуры. Хотя в русской культуре карнавал не развился, но, как видно из книги названных авторов, практически все элементы смеховой культуры, описанные Бахтиным, обнаруживаются и в русской традиции, особенно в календарных праздниках годового цикла – святочных и масленичных.

Отдельно хотелось бы упомянуть о недавней работе англоязычных авторов Н. Пенника и П. Джонса «История языческой Европы» (С.-Пб., 2000; изд. на англ. – 1995), не зависимой, по всей вероятности, от влияния Бахтина. Здесь, как видно из названия работы, речь идет прямо о язычестве, а именно о язычестве как движении более или менее организованном, имеющем собственные ритуалы и культы. А значит, – о языческих верованиях, адепты которых осознают свою приверженность язычеству (как бы они сами его не называли) и отличие своей веры от религиозной, официально-церковной веры. То есть, это другая категория язычников, нежели та, о которой мы говорили ранее и для которой характерна, скорее всего, не осознаваемая религиозно-языческая двойственность мировоззренческих ориентаций, естественная в условиях, когда язычество как бы прячется в тени церковной ограды.

Пенник и Джонс рассматривают историю язычества от античности до наших дней (конечно, не во всей возможной полноте, а на отдельных выразительных примерах). В своем исследовании они приходят к следующим

выводам по поводу типологических черт и особенностей язычества. Язычество это «религия почитания природы» (надо бы сказать: вера, связанная с почитанием природы – В. М.). Это вера, «которая стремится привести человеческую жизнь к гармонии с великими циклами, воплощенными в ритмах времен года». Значение слова «язычество», по словам авторов, таково: «<... > местные <... > духовные традиции поклонения природе. И именно так воспринимают язычество и его нынешние приверженцы и последователи. В этом смысле языческие религии (надо бы сказать: верования – В. М.) обладают следующими общими характеристиками:

1. Они политеистичны, т.е. признают множество божеств <... >
2. Они рассматривают природу как теофанию, манифестацию божества, а не как его «падшее создание».
3. Они признают женский божественный принцип, Богиню с большой буквы (в отличие от многих индивидуальных женских божеств), наравне с мужским божественным началом, Богом, или вместо него». (Указ. соч. С. 13 – 14).

Таким образом, типологические характеристики язычества, выявляемые Пенником и Джонсом, совпадают, по существу, с характеристиками, раскрываемыми Бахтиным, за исключением того, что у них речь идет о язычестве, осознаваемом его приверженцами как вера, отличная от религии – от официально признаваемой веры в Бога.

Языческая вера включает и представления о бессмертии человека. Человеческий индивид бессмертен как телесное существо, слитое с телом народа и телесно-материальным космосом. Смерть напрямую соотносится с рождением, смерть – условие рождения; данный индивид, умирая, продолжает жить в рожденных им потомках. Могила – лоно Матери-земли, куда отправляют мертвеца, чтобы он был рожден в обновленной телесности подобно всем другим плодам земли. Смерть в единстве с рождением есть момент не завершающейся и обновляющейся жизни индивида. (См.: Бахтин М. М. Указ. соч. С. 28, 30, 32-33, 59, 228, 241, 265, 363, 372, 389-392, 405-406 и др.). Идея индивидуального бессмертия, состоящая в отождествлении его с бессмертием телесной природы человека как частицы народа, человечества, космоса, ясно выступает в языческих похоронных обрядах: покойника в посмертный путь наделяют тем, что необходимо для телесной жизни, на могиле устраивают совместную с ним трапезу, как если бы он был живой, и т.п. Поскольку «с м е р т ь и н д и в и д а – только момент торжествующей жизни народа и человечества, момент, н е о б х о д и м ы й д л я о б н о в л е н и я и с о в е р ш е н с т в о в а н и я и х» (там же, с. 377), постольку понятно, что индивидуальная посмертная судьба человека, благоприятная или неблагоприятная для него как телесного существа, определяется в язычестве в зависимости от того, каков прижизненный вклад данного индивида в это «совершенствование и обновление» народа и человечества.

Кроме описанных выше двух категорий язычников имеется, как мы полагаем, еще одна их разновидность, как бы промежуточная между двумя указанными. Эта третья разновидность в современном обществе представлена,

по-видимому, самым многочисленным разрядом язычников. Речь идет о тех людях, которые хорошо осознают свою безрелигиозность, но не осознают того, что являются носителями языческой формы мировоззрения. Если же внимательно присмотреться, то нельзя не заметить, что большинство таких не религиозных людей ведут себя в большей или меньшей степени, но все равно в соответствии с нормами именно языческой веры. Благоговеют перед матерью-природой, видят в детях залог своего бессмертия, совершают похоронные и другие обряды по-язычески, празднуют годовые календарные и прочие праздники с языческой радостью и ликованием.

То, что *атеизм действительно представляет собой по существу теоретическую форму массового народного языческого сознания*, должно стать более очевидным после того, как мы проанализировали мировоззренческое содержание этого сознания. Если язычество есть вера в порождающую космос Природу, то в атеизме, если он на самом деле есть теория язычества, следует видеть положительное теоретическое обоснование содержания этой веры. Но беда в том, что положительное значение атеизма маскируется его категорически отрицательной направленностью – почти самодовлеющей критикой религии. Потому, видимо, до сих пор в научной и справочной литературе задачи и предмет атеизма также едва ли не целиком сводятся к критике религии, в таком же духе толкуется и история атеизма. (См. напр.: Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. М., 1986. С. 25).

Однако любое теоретизирование не имеет смысла, если оно состоит только в критике чего-либо; цель критики всегда заключается в утверждении альтернативной позиции, пусть даже она (позиция) не выступает, как в нашем случае, явно. По крайней мере, если не сами атеисты, то те, кто задумывается о положительном смысле атеизма, должны это понимать. Так, когда античные атеисты *Демокрит* (ок. 460 – ок. 371), *Эпикур* (ок. 342 – ок. 271), *Лукреций Кар* (ок. 96 до н.э. – 55 н.э.) и другие, критикуя религию, высказывали мысль, что вера в богов возникла из страха перед силами природы, то что другое они предполагали необходимым положительно утверждать, как не мысль о том, что этот страх не основателен и что природа – благое вселенское начало? Между тем, эта мысль об особой роли отношения людей к природе – отношения, в котором доминируют чувства страха и ужаса перед ее стихийными силами – в возникновении и существовании религии и о необходимости иного, не религиозного, отношения к природе в различных вариантах проходит через всю историю атеизма, сохраняясь в его основаниях.

Так, французский просветитель, атеист *П. Гольбах* (1723 – 1789) в сочинении «Система природы, или о Законах мира физического и мира духовного» предпринял попытку доказать, что в природе, как всеобъемлющем вселенском целом, все подчиняется ее законам. И человек, являясь частью природы, – тоже. Но человек вообще потому только и существует, что живет в природе и природой. Свое исследование Гольбах предпринимает для того, чтобы рассеять страх перед силами природы как причину религиозной веры в Бога. Познание природы и просвещение на этот счет народных масс, по

Гольбаху, –необходимое условие преодоления религиозной веры. Но вот что интересно: оказывается, что познание природы, есть одновременно и обоснование другой веры – веры в природу, то есть опять-таки –*веры*. Гольбах заявляет: «Чтобы стать атеистом и *поверить в силы природы*, надо предварительно изучить последнюю <...>». (Гольбах П. Избр. произв. в 2 томах. М. 1963. Т. 1. С. 659; курсив мой – В. М.). Почему нужна вера в силы природы, если природа, как считает Гольбах, должна быть и является предметом научного познания? Видимо, он полагает, что есть в природе и такой горизонт, который не может быть и никогда не станет предметом науки. Во всяком случае, мы находим в его «Системе природы», например, следующий пассаж: «Пусть же человек перестанет искать вне обитаемого им мира существа, способные дать ему то счастье, в котором ему отказывает природа. Пусть он изучает эту природу и ее законы, пусть созерцает ее энергию и неизменный образ действий. Пусть он применит свои открытия для достижения собственного счастья и молча подчинится законам, от действия которых ничто не может его избавить. Пусть он согласится с тем, что не знает причин, окруженных для него непроницаемой завесой. Пусть безропотно покорится велениям универсальной силы, которая никогда не возвращается вспять и никогда не может нарушить законы, предписанные ей ее собственной сущностью». (Там же. С. 666; курсив мой – В. М.). Эти представления выдающегося мыслителя – атеиста о природе очень хорошо подтверждают точку зрения, согласно которой атеизм является теоретической формой веры в природу, в природу как начало, порождающее вселенский порядок. Иначе сказать, –об атеизме как о теоретической форме язычества. По поводу атеизма как теоретической формы язычества необходимо еще добавить, что в отличие от богословия как теоретической формы религии, не посягающей на характерное для религии, как и для мифологии, представление о Боге как персоне, как личности, атеизм деперсонифицирует божества язычества, превращая их в безличные сущности и силы природы.

Теперь, после того, как мы рассмотрели содержание и форму язычества, мы не могли не убедиться, что язычество непосредственно преемственно по отношению к мифологическому мировоззрению в плане той версии мифологемы «хаос – космос», которая предполагает первичность хаоса и вторичность космоса. То есть, предполагает самопорождение состоянием вселенского хаоса состояния космоса, порождение природным началом как самодостаточным всего мироустройства и миропорядка.

С точки зрения содержания веры как мировоззрения единство ее противоположных сторон задано историко-генетически – происхождением каждой из этих сторон из соответствующих противоположных версий мифологической картины происхождения космоса. Вера как мировоззрение, подобно философии, с точки зрения ее, веры, содержания изоморфна, т.е. тождественна по внутренней смысловой структуре, мифологии – генетически исходному типу мировоззрения. Некоторые же различия в содержаниях разных типов мировоззрения, не затрагивающие тождества их смыслов, определяются существенными различиями в формах, т.е. в способах и познавательных

средствах отображения и выражения отношения человека к миру в каждом из них.

Вера как мировоззрение, прежде всего и преимущественно, также, как и мифологическое сознание, является продуктом массового народного духовного производства и поэтому выступает тоже, прежде всего, в форме обыденно-практических представлений. Вследствие этого вера как мировоззрение наследует, сравнительно с философией, больше черт сходства с мифологией. Тем не менее, вера как массовое народное мировоззрение в какой-то степени охватывается процессом институционализации, общим для всех, возникающих после первобытного строя, государственно устроенных и классово-профессионально структурированных обществ. Но охватывается неравномерно. Религиозная вера воспроизводится посредством исторически устойчивого института – церкви. Широкие массы религиозно верующих людей объединяются церковью в общины, имеющие масштаб от местного уровня до уровня национального. Служители религиозного культа объединяются церковью в профессиональную корпорацию, выполняющую функции организации повседневной религиозной жизни широких масс верующих и воспроизводства теоретической формы религиозного мировоззрения.

Языческая вера в институциональном отношении гораздо аморфнее религии. Либо сообщества язычников, в случае их двоеверия, организуются вокруг той же церкви как некие ее теневые структуры. Либо в случае, когда языческая идентичность более или менее осознается верующими, они по традиции или в порядке личных массовых инициатив, а чаще – в результате инициативной деятельности отдельных личностей лидерского типа, объединяются в общины, которые обычно не приобретают масштабы больше местного. Значительные массы язычников, а именно массы тех людей, которые совсем не осознают свою приверженность языческой вере, оказываются соответственно вовсе не причастными и к ее институциональной организации. Производство теоретической формы языческой веры, атеизма, в течение многих веков осуществлялось вне самостоятельных институциональных структур. Если сообщества атеистов и существовали, то лишь в качестве частей философских сообществ, собственно атеистами обычно и были философы, а именно – философы-материалисты. Но нужно подчеркнуть, что теоретическая деятельность философов в качестве атеистов, была иной по типу, нежели собственно философствование. (Каково основание для такого утверждения, станет понятно позже). Атеисты только отчасти осознавали, что занимаются созданием теоретической формы массового народного мировоззрения – язычества. Лишь в 19 – 20 веках появляется возможность для инициативного объединения атеистов в профессиональные сообщества, занимающиеся пропагандой и развитием атеизма как теории. Но по-прежнему плохо осознается, что атеизм является теоретической формой язычества.

То, что в институциональном плане способы воспроизводства веры как мировоззрения в ее противоположных сторонах: с одной стороны, в форме религии (и богословия), а, с другой стороны, – в форме язычества (и атеизма), так сильно, как видно из сказанного, различаются, это, по всей вероятности,

является результатом воздействия на массовое народное мировоззрение ряда факторов. Но, в первую очередь, следует учесть то, что в отличие от покровительственного отношения к религии отношение государства и других официальных инстанций к язычеству с давних времен, со времен утверждения религии как монотеистической веры, не отличалось, мягко говоря, режимом благоприятствования.

То, что в истории человечества доминирует такое положение, что государство поддерживало и поддерживает религию в ущерб язычеству, объясняется тем, что монотеизм религии, в противоположность политеизму язычества, наилучшим образом соответствует задачам идеологического санкционирования иерархической структуры обществ классового неравенства, в которых государство выражает, прежде всего, интересы господствующего класса.

Надо подчеркнуть, что не верно было бы смешивать веру как мировоззрение с мифологическими представлениями о богах, поскольку эти представления не являются *верой* в богов. Ведь вера предполагает проблематичность как преграду для себя, как преграду, которую она преодолевает. *Вера есть напряженное усилие, во что бы то ни стало, разрешить проблему*, но для мифологического сознания, как отмечалось, не существует проблем. С некоторой долей условности мифологические представления о богах можно назвать *уверенностью* в их существовании, имея в виду, что эта уверенность есть не результат разрешения проблемы происхождения космоса посредством мышления, а результат решения проблем непосредственной практической жизни, направляемой идеальным горизонтом процесса происхождения космоса, олицетворяемого образами божественных персон. То есть уверенность первобытных людей в существовании богов есть следствие практической значимости мифологических представлений, а не следствие размышлений о проблеме их существования.

Вера как мировоззрение на уровне массового народного сознания продолжает обходиться во многом теми же познавательными средствами, что и мифологическое мировоззрение. Ключевую роль в мыслительном оформлении содержания интуиции мирового целого, как и в мифологии, играют и в религии, и в язычестве образы-персонификации. Но, в общем, мышление, создающее форму мировоззренческой веры, в значительно большем, чем мифологическое мышление, объеме использует в своей деятельности понятийные средства. Особо надо отметить, что в народной толще верующих получает распространение также и письмо как средство знакового оформления мировоззренческих представлений. Это последнее обстоятельство способствует тому, что усиливающаяся роль понятийного мышления начинает проявляться в формировании в народном сознании механизмов дискурса и рефлексии по поводу представлений о происхождении космоса, выраженных в образах-персонификациях. Иначе сказать, альтернативные версии происхождения космоса начинают осознаваться как проблема.

Но поскольку массовое народное сознание по понятной причине не может владеть категориальными средствами мышления, постольку дискурс и

рефлексия распространяются только на периферию мировоззренческого содержания сознания, оказываясь не способными охватить ядро этого содержания. Так как наличие альтернативных версий происхождения космоса осознается как проблема, а ее решение на пути дискурса и рефлексии оказывается невозможным, то потребность в разрешении проблемы находит удовлетворение на пути выбора веры в истинность одной из версий возникновения космоса. Так человек оказывается либо религиозно верующим, либо верующим по-язычески. Выбор либо религиозной, либо языческой веры определялся бы только личным интуитивным предпочтением, если бы не влияние определенной культурной традиции, к которой принадлежит данный человек, и если бы – и это главное – не определенное отношение государства к религии и язычеству.

Позицию государства и классовый характер общества особенно важно иметь в виду при рассмотрении отличительных особенностей теоретических форм веры как мировоззрения: атеизма и богословия.

И атеистическое мышление, и богословское мышление, имея предметом содержание интуиции мирового целого, в качестве познавательных средств используют, конечно же, не образы-персонификации, являющиеся главным познавательным средством народной веры, а понятия. Вопрос в том, какого рода понятия играют решающую роль в теоретических формах веры – в атеизме и богословии.

Исходя из того, что атеизм, собственно, и есть философия, материалистическая философия, но только выступающая, так сказать, в особом повороте, в особом применении, можно, вроде бы, было думать, что и в атеистическом мышлении решающую роль играют понятия-категории. Прежде всего, это могло бы относиться, как можно было бы думать, к такому центральному понятию атеизма как понятие природы. И к некоторым другим понятиям, связанным с понятием природы: вселенная, мировой закон, силы природы и др. Но тут все дело именно в этом самом «особом повороте»...

Что касается богословского мышления, то не должно вводить в заблуждение богословское представление о Боге как личности. В отличие от народной религии, в которой Бог мыслится посредством образа-персонификации, богословское мышление представляет Бога посредством понятия сверхъестественной всемогущей всеблагодетельной личности, лишенной антропоморфных и зооморфных черт. Но какой статус имеет это центральное для богословия понятие и гнездо других понятий, сопряженных с ним? Если богословие, в свою очередь, подобно атеизму, представляет собой философию, взятую в «особом повороте», но только, в отличие от материалистического «поворота» атеизма, богословие есть идеалистический философский «поворот», то, опять-таки встает вопрос: не являются ли богословское понятие Бога и ряд других понятий (всемогущество, всеблагодетельность, мир, творение, ничто и т.п.) категориями?

На наш взгляд, центральные понятия атеизма и богословия являются не понятиями-категориями, а *квазикатегориями*, *категориенеподобными* понятиями. Как и категории, эти понятия атеизма и богословия обладают

предельной всеобщностью, вселенской, космической размерностью, но, в отличие от категорий, они лишены возможности быть используемыми в контексте дискурса и рефлексии, ограждены от дискурсивной и рефлексивной сути теоретического применения.

В богословской теории ряд центральных положений, особенно тесно связанных с понятием Бога, прямо огражден от вмешательства дискурса и рефлексии, будучи выделенным в совокупность *догматов*. Догматы, согласно установлениям церкви, обязательным для принадлежащих к ней теоретиков, не должны быть предметом критического анализа и не нуждаются в логическом обосновании, они должны быть исключительно предметом веры.

В атеизме, как будто, не существует каких-либо декретированных запретов на дискурс и рефлексии. Но фактически и в атеизме зона центральных понятий, а именно понятие природы и понятия, непосредственно связанные с ним, не подвергаются рефлексии и дискурсу, выступая предметом веры. Что хорошо было видно на примере цитированных тезисов из «Системы природы» П. Гольбаха. Вопрос: почему дело так обстоит в атеизме, хотя, как будто бы, здесь не видно препятствий для дискурса и рефлексии?

Существенно значим для понимания характера теоретизирования в богословии и атеизме именно план социокультурной обусловленности процесса формирования и способа функционирования данных форм теории.

Когда напряжение в отношениях между религиозными и языческими массами достигает заметного накала, актуальной становится задача мобилизации новых ресурсов для защиты каждой из сторон своей веры и для борьбы с иной верой. Но эту задачу решают не массы, а функционеры институциональных структур. Среди институциональных структур важное место занимает созданный церковью институт богословия. Он предназначен для теоретической защиты религиозной веры и борьбы с инаковерием в своей среде – с так называемыми *ересями* (от греч. *hairesis* – особое вероучение) и за ее пределами – с язычеством, прежде всего. (Впрочем, ереси зачастую смыкаются с язычеством). В богословском теоретизировании не потому не работают дискурсивно-рефлексивные механизмы, что такова внутренняя природа этого типа теоретизирования. Поскольку это мировоззренческое теоретизирование, оно по своей природе есть та же самая философия, внутренне предполагающая дискурс и рефлексии. То, что богословию не присущи дискурс и рефлексия и что оно представляет собой *особый* тип мировоззренческой теории, это определяется тем, что богословие есть *церковный* институт. Церковь предписывает богословию устанавливать определенные границы теоретизированию. Поэтому богословие не имеет права покушаться на центральное представление народной религии – представление о Боге как личности, хотя и выражает его в понятийной форме. Поэтому же оно ограждает догматами от необходимости эксплицировать, логически обосновывать и подвергать критике и самокритике основоположения богословской теории. Весь дискурсивно-рефлексивный потенциал богословия оказался направлен на теоретическое ниспровержение язычества.

Институционально слабое язычество в условиях неравенства сил в борьбе с религиозными институтами не смогло создать – по крайней мере, не смогло создать сколько-нибудь влиятельные – институциональные формы для теоретического противостояния религии. Атеизм, как отмечалось, возникал, по всей видимости, вне институциональных форм язычества, скорее всего, – в рамках философских сообществ, если не совсем вне каких-либо институтов. Атеисты, повторим, вероятно, далеко не всегда вообще осознают свою идейную связь с народной языческой верой. Все это обусловило то, что атеизм обладает большей теоретической свободой, чем богословие. Это, в частности, выразилось в том, что в атеизме центральный языческий образ – образ Матери-Природы – не только был освобожден от антропоморфного вида, но и по-философски представлен в качестве безличного мирового начала. Но и в атеизме, пусть и не так сильно, как в богословии, оказались заблокированными механизмы дискурса и рефлексии. Атеизма направлен почти исключительно на теоретическое развенчание и критику религии и богословия, что провоцируется ситуацией борьбы не на жизнь, а на смерть, поскольку для атеизма перед лицом могущества церкви вопрос стоит о самом праве на существование, праве на мировоззренческую позицию, отличную от церковно-религиозной позиции. Такая направленность атеизма оборачивается тем, что его собственные основоположения он оставляет вне критического внимания, должного прояснения и логически убедительного обоснования. Потому-то его собственные основоположения атеизм вынужден укрывать за будто бы «непроницаемой завесой», оставаясь верой – теоретической формой языческой веры.

Сопоставим теперь характер отношений противоположных сторон в содержаниях философского мировоззрения и веры как мировоззрения, чтобы затем на этой основе рассмотреть взаимоотношения самих этих двух типов мировоззрения.

Единство содержания философского мировоззрения суть единство противоположных позиций в постановке и решении основного вопроса философии. Эти противоположности находятся и в отношениях взаимного исключения, и в отношениях взаимного дополнения, взаимного полагания. Но отношения взаимоисключения, «сильнейшей борьбы», по выражению Платона, между материализмом и идеализмом по поводу основного вопроса философии, в этом мировоззрении постоянно – хотя и не гладко, не без перерывов и задержек – преодолеваются, снимаются посредством дискурса и рефлексии. Всякий раз обнаруживается, что окончательная истина о мире не достигнута ни одной из спорящих сторон и что достижение этой истины отодвигается в горизонт бесконечности. Так что борьба материализма и идеализма предстает, в конечном счете, только в качестве момента их сотрудничества в вечном поиске истины (абсолютной истины) о мире.

Философия возникла и продолжает существовать в обществе социального неравенства и классовых антагонизмов. Но в этом обществе

философам удалось и удастся создавать свои немногочисленные сообщества, характер отношений в которых и между которыми относительно независим и существенно отличен от характера отношений в обществе в целом. Философские сообщества создаются людьми исключительными в смысле способностей и преданности делу поиска истины. Философия при этом добилась признания официальным обществом, государством в виду того, что система образования создается во многом усилиями философских сообществ, а высшие формы образования самых разных профилей не могут обходиться без усвоения культуры философствования. Благодаря всему этому философия обеспечила себе социальные условия для дискурсивного и рефлексивного теоретизирования, адекватного её принципиально проблематичному предмету, сумела достичь относительно гармоничного единства содержания мировоззрения.

Содержание веры как мировоззрения тоже представляет собой единство противоположностей, состоящих, как и в философском мировоззрении, в отношениях взаимного дополнения и взаимоисключения. Но в противоположность философскому мировоззрению в содержательном единстве веры как мировоззрения над отношениями взаимного полагания и взаимного дополнения доминируют отношения взаимоисключения и неравенства противоположных сторон: религиозной веры и веры языческой. Единство содержания веры как мировоззрения имеет, сравнительно с философским мировоззрением, характер не относительно гармоничный, а, напротив, характер антагонистический. Предпосылки этого антагонизма складываются в мировоззренческом содержании массового народного сознания, не располагающего познавательными средствами, необходимыми для рационального разрешения мировоззренческой проблемы. То, что на уровне массового сознания является только предпосылками, на уровне теоретических форм веры как мировоззрения, возводится – вследствие заблокированности в этих теоретических формах механизмов дискурса и рефлексии – в догму (богословие) и в постулируемый или не постулируемый принцип (атеизм) будто бы абсолютной несовместимости противоположных мировоззренческих позиций. Движущей и направляющей силой теоретической реализации предпосылок антагонистического характера содержательного единства веры является, как мы видели, процесс ее, веры, институционализации, определенным образом санкционируемый государством. Отсюда ясно, что антагонизм во взаимоотношениях противоположных сторон содержания веры как мировоззрения есть духовное выражение социального антагонизма – антагонизма классов в классовом обществе.

Философское мировоззрение и вера как мировоззрение составляют целое в качестве духовных подструктур мировоззрения народа, национальных мировоззрений. Философия и вера являются двумя особыми типами мировоззрения, но ведь особыми типами одного и того же: мировоззрения. Содержания разных типов мировоззрения, еще раз подчеркнем, по существу изоморфны, структурно однородны, то есть их различия сами по себе не доходят до противоположности. Определяющую роль в различии типов

мировоззрения играют различия в их формах, вследствие именно этого философское мировоззрение и вера как мировоззрение доходят до противоположности. В качестве такого рода противоположностей стороны находятся и в отношениях взаимного полагания, взаимопроникновения и в отношениях взаимоисключения, взаимного отталкивания.

Взаимное полагание философского мировоззрения и веры выражено уже в том, что вера, как и философия, приобретает, в том числе, и теоретическую форму. Кроме атеизма и богословия, бывших до сих пор в центре нашего внимания в качестве связующих философию и веру звеньев, надо указать еще на те своего рода промежуточные разновидности мировоззрения, которые являются формами и результатами взаимопроникновения веры и философии.

Эти формы суть *религиозная философия*, *пантеизм* (от греч. pan – все, theos – бог; всебожие), *деизм* (от лат. Deus – Бог), *теософия* (от греч. theos – бог; sophia – мудрость; божественная мудрость) и, возможно, еще какие-то другие: мы называем наиболее известные. Раскроем кратко характерные черты упомянутых разновидностей мировоззрения.

Религиозная философия связывает богословие и философский идеализм. Для религиозной философии характерна тенденция мыслить Бога как безличную сущность, хотя эта философия остается религиозной только до тех пор, пока не доводит данную тенденцию до конца. Религиозная философия ревизует часть богословских догматов. Вообще, с точки зрения богословия религиозная философия либо балансирует на грани ереси, либо прямо впадает в ересь. Тем не менее, философский идеализм кое-что воспринимает от формы религиозной философии. Происходит это потому, что далеко не всегда и не всем авторам философских учений удается проработать теоретически последовательно все аспекты своих учений. Наличие теоретических лагун в некоторых случаях является для философов-идеалистов, особенно – верующих, мотивом использовать религиозно-догматические представления, обычно берущиеся не в строго догматической, а в философски ослабленной форме, для заполнения таких лагун.

Пантеизм отождествляет Бога со «все», со всей природой, «помещая» Бога в мир. В пантеизме ревизуются богословско-догматические представления о Боге как личности и о его сверхъестественном бытии.

Некоторые разновидности пантеизма сближаются с атеизмом и материалистической философией (например, учения *Д. Бруно* (1548 – 1600) и *Б. Спинозы* (1632 – 1677)), другие – с религиозной философией и идеализмом (например, учение *Ф. Шеллинга* (1775 – 1854)). Пантеизм привнес в философию довольно устойчивую традицию богословского по словесной форме теоретизирования. Например, использование в качестве философских понятий слов: Бог, всемогущество, божественная природа и т.п.

Деизм исходит из идеи, что Бог, сотворив космос, в дальнейшем не вмешивается в дела мира, который после творения существует в соответствии с собственными естественными законами. В деизме богословское учение так трансформировано, что оно оказывается более или менее совместимым с философией, причем не только с идеализмом (например, с идеализмом *Г.*

Лейбница (1646 – 1716)), но даже и с материализмом (например, с материализмом *Д. Толанда* (1670 – 1722)). Значение деизма для философии в плане вклада в теоретическую форму философствования совпадает отчасти со значением пантеизма. Кроме того, деизм внес вклад во включение в арсенал философского теоретизирования научных понятий: (мировой) закон, причинность, механизм и др.

В богословских сочинениях неизвестного автора конца 5 – 6 веков, выдававшего себя за некоего *Дионисия Ареопагита*, «теософия» означала то же, что и «теология». Теософия и есть преобразованное богословие. Теософские учения исходят из того, что основанием истинного знания о божестве являются не богооткровение и догматы, а данные мистической интуиции духовно одаренной личности. Теософия оказала значительное влияние на философию в целом, и материалистическую, и идеалистическую. Так, учение выдающегося немецкого мыслителя-теософа *Я. Бёме* (1575 – 1624), века спустя, оказало влияние на творчество таких крупных философов, как идеалисты *Гегель* (1770 – 1831) и *В. С. Соловьев* (1853 – 1900), с одной стороны, и материалист *Л. Фейербах* (1804 – 1872) – с другой. Недаром *Ф. Энгельс* (1820 – 1895) назвал Бёме «предвестником грядущих философов». Да в учении и самого Бёме имеет место синтез религиозно-теоретической позиции и с материалистическими, и с идеалистическими идеями. Еще точнее будет сказать, как бы парадоксально это не выглядело: Бёме, отправляясь от богословской теории, трансформирует ее в материалистическое философское учение, пусть и проведенное не совсем последовательно, с уступками идеализму, и выраженное не совсем в соответствии с нормами философского теоретизирования, а именно – выраженное во многом в мифологической форме. На самом деле, взять хотя бы картину происхождения космоса. У Бёме она такова: изначальное бесформенное, неопределенное «ничто» (Nichts), «бездна» (Ungrund) порождает Бога, Бог порождает вечную природу и – это трудно понять у Бёме – то ли устраивает, то ли порождает ее мировой порядок. Нельзя не опознать в такой картине в качестве ведущей одну из двух версий возникновения космоса – версию порождения хаосом космоса, понятийно переработанную философией в материалистическую позицию. Хотя отдается и определенная дань версии творения космоса. *В. И. Ленин* (1870 – 1924), читая сочинение Беме, очень метко заметил: «Якоб Бёме = “материалистический теист“: он обожествляет не только дух, но и материю. У него бог материален – в этом его мистицизм». (Ленин В. И. Полн. Собр. соч. Т. 29. С. 53). Если говорить о значимости для философского мировоззрения собственно теоретической формы мышления Бёме, то особенно высокую оценку заслужил диалектический характер его мышления: эта сторона его учения, больше, чем какая-либо другая, оказала влияние на творчество Гегеля. Вообще же, особое значение теософии для развития философского теоретизирования заключается в актуализации теософией необходимости признания основополагающей роли интуиции как индивидуально-личностной способности в философском теоретическом познании.

Все это примеры взаимного дополнения и взаимопроникновения противоположностей – мировоззренческой веры и философского разума.

Но те же противоположности, безусловно, находятся и в отношениях исключения друг друга, в отношениях взаимного отторжения. Мировоззренческая вера и философский разум несовместимы постольку, поскольку вера не сомневается в том, что уже обладает абсолютной истиной о мире, а философский разум исполняет миссию вечного поиска этой же истины. Вера, не сомневаясь в обладании истиной, заявляет монополию на нее и расценивает поиск истины философией как неправомерное покушение на свою, веры, собственность. И притом такую позицию по отношению к философскому разуму занимает, прежде всего, вера в ее теоретических формах, в формах богословия и атеизма. Ведь именно эти, теоретические, формы веры возводят в принцип и догмат монополию на обладание истиной. Массовая, обыденно-практическая, народная вера сама по себе, без воздействия на нее извне, со стороны богословия и атеизма, в плане отношения к истине о мире не столь категорична. Как вера она, конечно, тоже заявляет претензию на обладание истиной. Но массовые верующие являются верующими в известном смысле по необходимости, в силу социальных условий, которые помимо их воли делают недоступными для них средства теоретического мышления. В соответствии же со своей человеческой природой, которая выражается в стремлении к свободе, и, не в последнюю очередь, в стремлении к свободному поиску истины, обычные верующие – по крайней мере, многие из них – испытывают также и неудовлетворенность «готовой» истиной веры. В этом своем общечеловеческом качестве они готовы были бы быть причастными к поиску истины о мире. Но преградой на пути философии к массовому сознанию и на пути массового сознания к философии встают те же самые теоретические формы веры, которые в других социальных ситуациях выступают, напротив, посредствующими звеньями во взаимопроникновении веры и философии, философии и веры.

Потребовалось бы специальное исследование, чтобы выяснить, какие конкретно социальные условия способствуют тому, что в отношениях философского мировоззрения и веры как мировоззрения доминирует то отношения взаимного дополнения и взаимопроникновения, то взаимоисключение и отталкивание. Но, в общем, ясно, что в истории общества и культуры чередуются периоды доминирования то одного, то другого характера взаимоотношений двух типов мировоззрения.

Известна большая эпоха, эпоха Средних веков, на протяжении которой во взаимоотношениях философии и веры доминировала тенденция их взаимоисключения. Обычно, говоря об этой эпохе, отмечают стремление богословия и институтов церкви подчинить себе, а тем самым и уничтожить философию как особую форму сознания и познания. Это случилось вследствие того, что религия, прежде всего, – в своей богословской форме, поощряемая и поддерживаемая государством, могла применять для утверждения монополии на истину о мире огромную институциональную мощь церкви. В итоге в Средние века отношения взаимоисключения двух типов мировоззрения

приобрели чрезвычайную, антагонистическую, остроту, вера пыталась полностью подавить философский разум. Но нужно понимать, что этот антагонизм веры и разума сам стал проявлением антагонизма в содержании веры, т.е. антагонизма религии и язычества, острием которого является противоборство богословия и атеизма. Эпоха Средневековья нам и показывает, как, с одной стороны, церковь, т.е. институт религии и богословия, преследуют еретиков, язычников и атеистов, а, с другой стороны, пытается превратить философию, не особенно-то различая материализм и идеализм, в «служанку богословия». Антагонизм во взаимоотношениях веры и философского мировоззрения есть, следовательно, как теперь понятно из сказанного сейчас и сказанного ранее, духовное выражение, в конечном счете, социального антагонизма – антагонизма классов в классовом обществе, стремления господствующих классов подавить протест эксплуатируемых классов, сохранить существующий социальный порядок.

Язычество и атеизм не адекватны задачам государства классово-антагонистического, эксплуататорского общества. Но случись такое парадоксальное положение дел, что государство позаботится об институциональном оформлении и укреплении язычества и атеизма, поддержит их в борьбе с церковью как институтом религии и богословия, не нужно думать, что язычество и атеизм не сыграют роли в чем-то подобной той, которую в антагонистическом обществе играют религия и богословие. Сыграют они такую роль именно потому, что являются формами веры. Это суждение не совсем из разряда только гипотетических. Необычное положение складывается в периоды революционной борьбы эксплуатируемых классов за освобождение от эксплуатации, когда эксплуатируемые классы в лице представляющих их партий используют создаваемое ими государство как политический инструмент в классовой борьбе, а атеизм и стоящее за ним язычество (последнее обстоятельство, кстати, далеко не всегда осознается революционными партиями) – как инструмент идейной борьбы против церкви, институционально сросшейся с прежним государством и с ниспровергаемым революцией социальным строем. Такое положение складывалось отчасти в ходе буржуазных революций, но особенно отчетливо в ходе самых радикальных революций – революций социалистических, целью которых является полное устранение социального неравенства и классовой эксплуатации. И вот тогда обнаруживалось, что гонения на церковь и религию сопровождаются гонениями на философию. Ошибочно считать, что преследования при этом затрагивают только философский идеализм, поскольку он с очевидностью близок к богословию и религии. Нет, ущерб терпит философия в целом, т.е. и материализм тоже, поскольку изгоняется сам дух философии, ее особая теоретическая форма, предполагающая, что истина о мире не может быть достигнута однажды и навсегда, что не завершающийся поиск истины о мире возможен не иначе, чем в борьбе-сотрудничестве материализма с идеализмом. Если идеализм изгоняется, то тем самым материализм принуждался к признанию того, что истина будто бы уже

найдена. То есть, материализм принуждался к тому, чтобы он обратился в теоретическую форму веры, а именно – в атеизм.

Тем самым, и марксизм, с полным правом воспринятый революционными социалистическими партиями как их собственная философия, поскольку на ее основании Марксом была создана теория социалистического переустройства общества, лишился революционного духа, превращался в веру. Думается, что в этом состоит одна из причин нынешнего поражения социализма в России, его глубокого кризиса как мировой системы. Если революции и революционеры учатся на опыте неудач и поражений, надо полагать – временных, то должны были бы понять, что требуется последовательное проведение в жизнь принципа отделения веры как мировоззрения от государства; всякой веры, не только религии и богословия, но и язычества и атеизма тоже.

Только такое условие может стать условием не антагонистических отношений, а, напротив, отношений взаимного полагания между противоположными формами народной веры, создающих почву для взаимной терпимости. И, далее, – условием взаимопроникновения специализированного философского мировоззрения и веры как массового народного мировоззрения; взаимопроникновения, ведущего к усилению рационального начала в массовом сознании.

1.4. Философия как сфера культуры и социальный институт: функции философии

Культура и общество – понятия, фиксирующие один и тот же феномен под разными углами зрения, выделяющие два разных плана, два существенно значимых и существенно зависимых друг от друга измерения одного и того же: коллективной жизни людей. *Культура – это коллективная жизнь, взятая с той точки зрения, что она организуется, упорядочивается, регулируется ценностями: идеалами и нормами человеческой жизни. Коллективным субъектом – носителем ценностей является человеческий коллектив, а именно – народ, в смысле – этнос, или нация, если речь идет об этносе, обладающем государственностью.* Вплоть, пожалуй, до 19 века в исследованиях коллективной жизни людей, ее разнообразных форм в различных регионах планеты, в различные периоды и эпохи ее исторической эволюции центральным теоретическим понятием, так сказать, базовым концептом было как раз понятие народа как субъекта-носителя культуры. Собственно, понятия народа и культуры часто в исследованиях выступали как взаимно заменимые. Говоря о народах, имели в виду культуры, говоря о культурах подразумевали народы. Еще Гегель в начале 19 века в труде «Философия истории» и других трудах, отображая историческое развитие человечества, в качестве центрального понятия, фиксирующего феномен коллективной жизни, использовал понятие «народ» и как синонимы использовал слова «народ» и «культура», «народы» и «культуры».

Но Гегель был и одним из первых мыслителей, кто почувствовал потребность отобразить коллективную жизнь людей со стороны ее объективности, независимости от сознания людей, от того, что они о ней думают, и даже само сознание представить в его объективных формах, т.е. в его независимости от сознаний отдельных людей. Только отобразив коллективную жизнь людей в ее объективности, а формы коллективного сознания как объективные формы, можно получить основания для того, чтобы раскрыть законы ее исторической эволюции. Это и попытался сделать Гегель в своей «Философии истории» и других трудах. Но поскольку Гегель продолжал в качестве базовых понятий для отображения коллективного бытия людей пользоваться в основном понятиями «народ» и «культура», за которыми закрепились значения, предполагающие, что речь идет, когда их употребляют, о субъектно-ценностном плане коллективной жизни, постольку исполнение его замысла раскрыть объективный характер и закономерности истории коллективного бытия людей наталкивались на трудности. Усилиями О. Конта, К. Маркса, Э. Дюркгейма (1858 – 1917), если назвать только тех, чей вклад был особенно значительным, в 19 веке *понятие общество и стали использовать, имея в виду задачу отображения объективного, закономерного характера коллективной жизни.* Маркс как-то заметил, что общество это не объединение людей, а система общественных отношений между ними. В этом высказывании кратко резюмируется его теория общества. Дело не обстоит так, что в зависимости от того, хотят или не хотят люди, намерены они или не намерены, они и объединяются в коллективы. Коллективные формы человеческой жизни существуют объективно, независимо от воли и сознания людей, люди не могут существовать вне коллективной жизни. Коллективная жизнь людей есть система отношений между ними. Хотя люди сами вступают в эти отношения, сами создают их, сами создают условия и средства для поддержания и развития этих отношений, тем не менее, эти отношения существуют объективно, так как полагаются в предметных формах (в орудиях труда, предметах потребления, средствах познавательной деятельности, предметах искусства и т.д.), по поводу которых они и складываются. А так как каждое новое поколение застаёт определенные предметные формы уже существующими, то не может с их данностью не считаться. Конечно, люди могут изменить и изменяют отношения между собой, но не иначе, чем путем изменения предметных форм, в которых эти отношения положены. А изменять и изменить предметные формы можно, лишь считаясь с тем, каковы они, какие изменения они допускают. Тем самым, объективный характер отношений между людьми предполагает закономерный характер их воспроизводства и изменения. Среди предметных форм, по поводу которых складываются отношения между людьми, Маркс выделяет средства производства. Отношения собственности на них определяют внутреннюю структуру коллективной жизни: классовую, профессиональную, институциональную. Прежде всего, этот-то план коллективной жизни, повторим, и раскрывается понятием общества, а внутренняя структура человеческой коллективности – понятием социальной структуры.

На какое-то время концепт «общество» в качестве базового в исследованиях коллективного бытия людей отодвинул на задний план концепт «культура». Но постепенно растет понимание, что оба эти концепта должны играть базовую роль в исследованиях коллективного бытия людей, его функционирования и развития, дополняя друг друга. Выражением этого понимания стало, в частности, образование и введение в широкий исследовательский оборот составного слова *социокультурный*: социокультурный феномен, социокультурный процесс, социокультурные исследования и т.п.

Имея в виду сделанные сейчас разъяснения, относящиеся к понятиям культуры и общества, а также то, что нам стало известно ранее о философском мировоззрении как об особом плане содержания сознания и об особенностях институционализации философии, рассмотрим далее вопрос о месте философского мировоззрения в культуре и общественной жизни, о его социокультурных функциях.

Философское мировоззрение в единстве с верой как мировоззрением является мировоззренческим содержанием сознания и самосознания народа-этноса и, в качестве полагающего вместе с верой высшие ценности – идеалы красоты, добра и истины, занимает ключевое место в культуре, наполняя и определяя собою всю остальную систему культурных ценностей народа.

Ближе всего к мировоззренческому уровню ценностей выступают те же высшие ценности, идеалы, как они культивируются искусством. Здесь под искусством имеется в виду не то, что значит древнегреческое слово *techne*: умелость, техническое совершенство произведения – все это тоже важно, но здесь речь идет об особом рода *techne*, о том, что греки звали мусическим искусством, в котором умелость подчинена задаче отображения красоты, т.е. об искусстве в послегреческом и современном смысле этого слова. Речь идет о поэзии и других жанрах художественной литературы, музыке, танце, живописи, скульптуре, архитектуре и др. В искусстве задача отображения красоты стоит на первом плане, а задачи выражения идеалов добра и истины рассматриваются через призму идеала красоты. Искусство ближе всего к мировоззренческому уровню сознания народа, хотя само по себе не является мировоззрением, поскольку отображает не мир в целом, а окружающий, чувственно данный мир, в котором искусство обнаруживает красоту. В искусстве важным, может быть, даже самым важным, познавательным средством обнаружения красоты является интуиция, а точнее – художественная интуиция, называемая также художественным чутьем или вкусом. Содержание художественной интуиции, то есть те или иные картины окружающего мира вместе с явленной в нем красотой, передается чувственно-образными средствами.

Наука, являющаяся высшей формой развития эмпирического теоретизирования, и система образования представляют собой в первую очередь социальные институты, но также это и сферы культуры в той мере, в какой в них культивируется отношение к истине как одному из высших идеалов.

В непосредственной практической жизни мировоззренческие идеалы воспроизводятся массовой народной верой. Эти идеалы определяют ценностные смыслы многообразных установок, правил и норм повседневной жизни: ритуально-обрядовых, моральных, этикетных, народного искусства, моды и пр. Характер связи философского типа мировоззрения и массовой народной веры мы анализировали в предыдущем разделе нашей темы и чуть позже еще возвратимся к данной проблематике под углом зрения вопроса о формах реализации функций философии.

Как социальный институт философия имеет своим предназначением исследовательскую, познавательную деятельность. Как нам уже приходилось отмечать, философия сумела институционализироваться в этом качестве, поскольку играла решающую роль в формировании системы образования. А затем философия сумела упрочить свой институциональный статус благодаря востребованности системой образования в части высшего образования. Так что, философия как социальный институт в значительной мере срастается в указанной части с системой образования. Поскольку, в свою очередь, главное предназначение системы образования, прежде всего – высшего образования, как социального института со времени возникновения института науки состоит в межпоколенной трансляции научных знаний, в обучении навыкам и приемам научного познания, постольку через систему образования осуществляются связь и взаимодействие философии и науки как социальных институтов, занимающихся производством двух соответствующих типов теоретического знания. Это взаимодействие двух институтов подготовлено историко-генетической связью философии и науки. Но философия и наука как уже сложившиеся исследовательские социальные институты взаимодействуют, конечно, не только через систему образования, но и напрямую.

Занимая очерченное выше место среди сфер культуры и социальных институтов, философское мировоззрение выполняет определенные социокультурные функции. В исследовательской и особенно в учебной философской литературе можно встретить упоминания о большом числе функций философии.

На одной часто упоминаемой якобы функции философии остановимся специально. Речь идет о так называемой мировоззренческой функции. На наш взгляд, причисление к разряду функций философии так называемой мировоззренческой функции является очень выразительным примером некорректного понимания того, что вообще есть функция чего-либо и что есть функции философии – в частности. Функция чего-либо это всегда его роль по отношению к чему-то другому. Не имеет, например, смысла высказывание, что функция сердца – сжиматься и разжиматься. Сердце, конечно, есть орган, периодически сжимающийся и разжимающийся – это есть присущее ему свойство. Но функция сердца – перекачивать кровь. Философия есть мировоззрение и потому не имеет смысла говорить о ее мировоззренческой функции. Это высказывание такое же по типу как выражение «масло масляное».

Функции философского мировоззрения – это та роль, которую она играет по отношению к тому, что лежит за ее пределами. С этой точки зрения философское мировоззрение выполняет две основные функции: духовно-практическую и эвристическую (от др.греч. *heurisko* – *отыскиваю, открываю*). Думается, что остальные функции, на которые указывается в литературе, если вообще есть смысл о них говорить, сводятся к этим двум основным.

Духовно-практическая функция – это та роль, которую философское мировоззрение играет по отношению к практической жизни людей. Эту функцию философия способна выполнять преимущественно потому, что является сферой культуры и благодаря тому, что занимает определенное, описанное выше, место в культуре. Полагая вместе с верой высшие ценности – идеалы красоты, добра и истины – в качестве мировоззренческого содержания сознания народа, но, в отличие от веры, в особой форме – в теоретической дискурсивной и рефлексивной форме – философия *через взаимодействие* с другими сферами культуры, культивирующими ценности, в конечном счете, оказывает особое воздействие и на ценностные нормы, функционирующие в непосредственной практической жизни народных масс и регулирующие эту жизнь.

Эвристическую функцию философия способна выполнять преимущественно как исследовательский социальный институт. Данная функция заключается в том, что философия оказывает воздействие на другие виды познавательной деятельности, побуждая последние, давая им импульс к нахождению способов творческого решения задач и проблем, наводя их на познавательно продуктивные идеи, методы, подходы. Такую функцию философия выполняет, в частности, по отношению к науке.

Мы не зря уточняем, что философия *преимущественно* в качестве сферы культуры выполняет духовно-практическую функцию, а функцию эвристическую – *преимущественно* в качестве социального института. Дело в том, что на реализацию духовно-практической функции влияет познавательная форма ценностного содержания философии, воспроизводимая философией как социальным институтом, а реализация эвристической функции направляется культивируемыми философией идеалом истины, прежде всего, но и идеалами добра и красоты – тоже.

Философское мировоззрение, как исключительно теоретическая форма сознания, может осуществлять свою духовно-практическую функцию лишь опосредствованно – через взаимодействие с другими сферами культуры. Естественно, что исторически первым способом ценностного влияния философского мировоззрения на массовое народное сознание и повседневную народную жизнь, является влияние путем взаимодействия с теоретическими формами веры. В предыдущем разделе темы мы уже анализировали характер этого взаимодействия. Но сейчас нам необходимо рассмотреть данное взаимодействие специально в плане его роли в трансляции ценностного содержания философского мировоззрения в массовую народную культуру. Мы уже отмечали, что в процессе взаимодействия философии и теоретических