



Уральский
федеральный
университет

имени первого Президента
России Б.Н.Ельцина

Институт социальных
и политических наук

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

Коллектив авторов

История философии

«БИБКОМ»

2014

УДК 1(091)(075.8)
ББК 87.3(0)я73-1

Коллектив авторов

История философии / Коллектив авторов — «БИБКОМ», 2014

ISBN 978-5-7996-1177-4

В учебном пособии представлена история развития западной и отечественной философии от Античности до современности, раскрыты самые значительные и влиятельные в истории философии и мировой духовной культуре учения философов и философские проблемы.

УДК 1(091)(075.8)

ББК 87.3(0)я73-1

ISBN 978-5-7996-1177-4

© Коллектив авторов, 2014

© БИБКОМ, 2014

Содержание

ОТ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА	5
1. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ	6
1.1. Возникновение философии в Древней Греции: ионийские натурфилософы	6
1.2. Появление метафизических представлений в философии элеатов	9
1.3. Становление двух философских направлений в учениях Демокрита и Платона	12
1.4. Оформление философии в творчестве Аристотеля	16
1.5. Эллинистическо-римская философия	19
Вопросы для самопроверки	22
2. ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА	23
2.1. Периоды средневековой философии в Западной Европе	23
2.2. Основные особенности средневековой философии	26
2.3. Образцы средневекового философствования	28
Конец ознакомительного фрагмента.	29

История философии

ОТ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА

Предлагаемое учебное пособие не просто отличается инновациями, но и является непосредственным результатом слияния классического и политехнического университетов в единый УрФУ. Неизбежные сложности, сопровождающие этот процесс, компенсируются возможностью новых, необычных подходов к традиционным темам. А именно: учебное пособие адресовано прежде всего студентам нефилологических направлений подготовки; более того, студентам естественно-научных и технических институтов УрФУ, которые изучают философию. До сих пор преподавателями философии в Политехническом университете, по понятным причинам, делался упор на философию науки и техники. Авторы данного учебного пособия попытались представить философию в ее историческом развитии еще и с «человеческой», гуманитарной стороны. Мы исходили при этом из того, что современный журналист, инженер, биолог не может быть узким специалистом, если он оканчивает федеральный университет: он должен обогатиться не только специальными, но и общегуманитарными, общекультурными знаниями.

Для того чтобы достаточно сложные философские темы мог успешно освоить студент-негуманитарий, авторы учебного пособия стремились не перегружать его терминологией и доступно излагать рассматриваемый материал.

В результате возникала другая опасность: чрезмерного упрощения философских проблем. То, что авторскому коллективу удалось справиться с этой опасностью, засвидетельствовано решением Совета учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию присвоить данному учебному пособию гриф: «Допущено УМО по классическому университетскому образованию в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений, обучающихся по направлению подготовки ВПО 030100 – «Философия» (бакалавриат)».

Иными словами, ведущие специалисты Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова и других лучших российских университетов признали, что это учебное пособие годится *для философов*, а это значит, что некоторая популяризация основных тем русской и зарубежной философии проведена корректно.

Авторами данного пособия являются: Звиревич В. Т., д-р филос. наук, проф., проф. кафедры истории философии и философии образования (глава «Античная философия»); Крапивина Т. В., асс. кафедры истории философии и философии образования (глава «Философия в средние века»); Черепанова Е. С., д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философской антропологии (главы «Философия эпохи Возрождения», «Философия Нового времени», «Философия эпохи Просвещения»); Перцев А. В., д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой истории философии и философии образования (глава «Классическая немецкая философия»); Кудрявцева В. И., канд. филос. наук, доц. кафедры истории философии и философии образования (глава «Современная западная философия»; в соавторстве с А. В. Перцевым); Циплакова Ю. В., канд. филос. наук, доц., доц. кафедры истории философии и философии образования (глава «Философия постмодерна»); Ионайтис О. Б., д-р филос. наук, проф., проф. кафедры истории философии и философии образования (глава «Русская философия XVIII–XIX веков»); Емельянов Б. В., д-р филос. наук, проф., проф. кафедры истории философии и философии образования (глава «Русская философия XX века»).

Как руководитель авторского коллектива желаю студентам всех факультетов нашего вуза успехов в изучении истории философии.

Профессор А. В. Перцев

1. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1.1. Возникновение философии в Древней Греции: ионийские натурфилософы

Процесс становления древнегреческой философии начинается в конце архаической эпохи на рубеже VII–VI вв. до н. э. и совпадает с завершением перехода от микенской дворцовой цивилизации к цивилизации полисной¹.

Среди греческих полисов VII–VI вв. наиболее развитыми были города восточного Средиземноморья, основанные греками ионийского племени на западном побережье Малой Азии и прилегающих к нему островах. Самым значительным из этих городов так называемого Двенадцатиградия был Милет. В Милете прежде всего, а затем и в других городах Ионии появились первые греческие философы.

Греческая философия стала складываться как натурфилософия, т. е. в виде одного из основных разделов философии вплоть до настоящего времени, в виде учения (слова) о природе, фюсиологии (φύσις – природа). Основателями *ионийской натурфилософии* были милетские философы VII–VI вв. до н. э.: **Фалес** (правильнее – Тхалес – Φαλῆς) (~625–547 гг. до н.э.), **Анаксимандр** (Анаксимандр по-греч.) (~ 610–540 гг. до н. э.) и **Анаксимен** (2-я пол. VI в. до н. э.). Их сочинения не сохранились; имеются только свидетельства о их воззрениях (так называемая доксография; δόξα – мнение).

Наследуя логику мифологии, которая была занята вопросом о происхождении богов (вопросом теогонии; θεός – бог; γονή – рождение), а вместе с ними – и мира, философы стали искать ответ на вопрос о возникновении прежде всего мира (κόσμος), а уже только во вторую очередь – богов. Таким образом, философы, в отличие от мифологов, искали источник возникновения мира уже не в богах, а в самой природе, находя в ней некое главенствующее начало или начальствующую власть (силу), «начальствующий» элемент – «архэ» ἀρχή; от ἀρχεῖω — предводительствовать, начальствовать)², в виде вещественной сущности, выступающей как источник возникновения всего существующего.

Итак, Фалес, согласно свидетельствам, началом всего считал воду. Следующий из милетских философов, Анаксимандр, по сообщениям доксографов, полагал, что начало сущего есть нечто беспредельное (ἀпейрон) или бесконечная природа. В качестве вещественной субстанции беспредельное (апейрон) выступает как нечто неопределенное или абстрактное. По словам древнего автора Диогена Лаэртского, Анаксимандр «не определял его (беспредельное. – *Авт.*) ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо иное» (II, 1)³. Обычно апейрон в этом смысле понимают просто как вещество, материю в виде смеси теплого и холодного, сухого и влажного, части которой являются неразличимыми, неявленными. Третий милетский философ, Анаксимен, объявил началом тел воздух. Сгущаясь и разрежаясь, он кажется различным и ощутимым вследствие своего движения, холода, тепла и влажности. Стягивающийся и сгущающийся воздух становится холодом, а тонкий и расслабленный – теплотой. В итоге из воздуха возникают земля, вода, огонь, а затем уже из них образуется все остальное сущее.

Милетскую линию космогонии, существо которой, как мы видим, состояло в поисках материальной основы мира, продолжил один из самых знаменитых ионийских философов –

¹ См.: Андреев Ю. В. Греция в архаический период и создание классического греческого полиса // История древнего мира. Расцвет древних обществ. М., 1982. С. 70–94.

² Слово ἀρχή – не из языка самих первых философов, а из языка передающих их мнения доксографов.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

Гераклит (~ 520–460 гг. до н. э.) из города Эфеса, что несколько севернее Милета. Сохранились фрагменты (числом до 150) высказываний Гераклита и значительное число свидетельств о нем.

В качестве первоначала Гераклит избрал такое природное явление, как огонь, процесс горения. Изменения огня описываются как угасание, «недостаток», «уплотнение»; вспыхивание, «избыток», «разрежение». Эти противоположно направленные превращения огня происходят циклически: «Из огня... возникает [все] существующее... и снова [все] разрешается в огонь» (12 А 5)⁴.

Мир и его составляющие элементы возникают в ходе уплотнения огня: огонь превращается в воздух, затем в воду (море), которая есть «семя мироздания», и, наконец, – в землю. Этот порядок изменения огня при возникновении мира в источниках называют «путем вниз». «Путь вверх» таков: земля рассыпается, и из нее появляется вода. Затем вода (море) и вместе с ней все остальное испаряется, поднимаясь вверх.

Круговорот огня выражает диалектический характер космологии Гераклита в виде перехода противоположных сущностей и явлений друг в друга в едином мировом процессе: теплое (огонь) становится холодным (водой). И такие переходы сущностей в свою противоположность повсеместны, охватывают все в мире: «Ведь это, изменившись, есть то, и, обратно, то, изменившись, есть это» (12 В 90). Подобный ход мысли подводит Гераклита к тому, что противоположности не только переходят одна в другую, но и создают некое противоречивое единство. Таково единство дня и ночи, верха и низа, прямого и кривого и т. д. Противоположности составляют нечто целое; «день и ночь – одно», – говорил Гераклит (№ 57)⁵.

На этом мы завершаем изложение первой основной идеи ионийских философов – учения о возникновении мира из вещественных начал природы. Учение о мировом законе – вторая основная идея ионийских натурфилософов, которая состоит в том, что начало не только создает мир, но и «начальствует» над ним, имеет над ним власть и управляет им, что прямым образом и выражает уже приводимое нами его обозначение словом «архэ» – власть.

Наиболее ясно мысли о существовании мировой закономерности представлены в высказываниях Анаксимандра и Гераклита. Управляющим началом они заменяют господство богов. Анаксимандр заявлял, что беспредельное «всем правит». Вполне понятно, что всякое управление опирается на закон, поэтому Анаксимандр считал, что мировой цикл возникновения вещей из первоначала, а затем возвращения в него поддерживается возмездием за несоблюдение этого порядка, как это имеет место в случае нарушения закона, преступления (2 В 1). Конкретно действие этого закона представлено в источниках на примере порядка смены времен года, в основе которого лежит чередование теплого и холодного. Итак, избыток холодного и влажного появляется зимой, и это – несправедливость! Он наказывается уменьшением холодного и влажного летом, когда, соответственно, происходит увеличение горячего и сухого, а это – опять несправедливость, за которую следует новое наказание, и т. д. Таким образом регулируется равновесие, равноправие природных сил, восстанавливается справедливость в природе. Подобно Анаксимандру и Гераклит говорил об управляющей функции своего начала – огня и об «издаваемом» им законе мироздания. Среди свидетельств об учении Гераклита есть такое: огонь разумен и является причиной управления всем (№ 64; ср. № 41). Собственно законом, который определяет порядок происходящих в мире событий, является «логос» (разум) первоначала – огня. Закон – логос означает, что все происходящее, совершающееся, все изменения должны соблюдать некую меру. И сам мировой огонь подчиняется этому логосу, ибо вспыхивает и гаснет мерами, когда превращается в воду, землю, воздух (12 В 31). Положения милетцев и Гераклита о вещественном начале и его управляющей функции означали принципиаль-

⁴ Здесь и далее фрагменты Гераклита приводятся по изданию: *Маковельский А. О.* Досократики. Ч. 1. Казань, 1914.

⁵ Здесь и далее фрагменты Гераклита приводятся по изданию: *Материалисты Древней Греции.* М., 1955.

ный разрыв с мифологическим мировоззрением, ибо таким образом из природы устранялись соответствующие функции богов и в корне менялось представление и о богах, и о явлениях природы.

Указывая на разрыв философии с мифологией, нужно отметить, что это был только начальный момент их принципиального расхождения, и их связывало еще множество общих мировоззренческих положений. Мифологическая составляющая ионийской натурфилософии в основном выражается в обожествлении самой природы, что вытекало из замены божественных сил природными: природа заняла место богов; божественными были объявлены сами материальные начала. Приведенные положения дают основание назвать воззрения ионийцев природотеизмом или пантеизмом, суть которого заключается в отождествлении вселенной (παν) и божества (θεός).

В целом ионийская натурфилософия показывает нам и первый шаг становящейся философии, и особенный характер понимания природы, который базируется на научно-философском подходе, создает картину мира, опирающуюся на опытные, конкретно-чувственные представления о природе.

1.2. Появление метафизических представлений в философии элеатов

Следующим шагом становления греческой философии стала *италийская метафизика*, существо которой заключается в переходе от непосредственного опытно-чувственного представления о природе, от фюсики, или фюсиологии, к отысканию неких ее сверхчувственных принципов и оснований⁶. Иными словами, это был переход от описания явлений природы, от натурфилософской феноменологии⁷ к решению вопроса о подлинном бытии, к философской онтологии⁸.

У истоков этих воззрений стоял **Ксенофан** (565–473 гг. до н. э.) из города Колофона, расположенного севернее Эфеса. Последние годы жизни он провел в Элее, греческой колонии в Италии, и в силу этого обстоятельства считается основателем элейской философской школы.

Метафизическая сторона воззрений Ксенофана представлена его теологией, вернее, теокосмологией, которая послужила основанием и вместе с тем стала одной из первых исторических форм метафизики.

Начинает Ксенофан с критики мифологических представлений о богах и с разработки своего, философского, понимания бога. Во-первых, он отрицает, что боги рождаются (11 В 14)⁹. Во-вторых, Ксенофан (возможно, первым) попытался подвергнуть критике политеизм, который разрушает общее понятие бога, представление о боге как таковом: если повсюду мы видим множество изображений несходных друг с другом богов, то становится неясно, что же такое бог вообще, каков его подлинный образ. В итоге Ксенофан выдвинул свое известное положение о существовании некоего высшего бога: есть «единый бог, величайший между богами и людьми, неподобный смертным ни внешним видом, ни мыслью» (11 В 23). Это высказывание означает отказ философа от антропоморфной внешности бога и движение к монотеизму. Главным, в философском смысле, моментом здесь было отождествление «единого бога» с окружающим миром как целым, со Вселенной. Это уже знакомая нам позиция пантеиста, которую Ксенофан классически представил и в содержании, и в словах, его выражающих: «Бог сросся со всем». «Все» (Вселенная) по-гречески *πάν*, а «бог» – *θεός*, вот и получается, что в этом высказывании как бы складывается сам термин «пантеизм». Данная пантеистическая формула божественности мироздания и становится основанием метафизических воззрений, ибо выводит такую Вселенную – бога за пределы конкретных, чувственно постигаемых явлений природы и опыта человека. Достигается это за счет того, что на мир переносятся свойства «единого бога», противоположные свойствам вещей и явлений в пределах природного мира. В результате такого переноса и появляются метафизические, т. е. сверхчувственные и сверхопытные, черты мира как целого: подобно богу мир не рождается, вечен и неуничтожим (11 А 37); бесконечен, един, повсюду однороден, ограничен, имеет форму шара (11 А 3). Ксенофан стал говорить о некоем абстрактном «мире вообще» в виде «единого бога».

Метафизические идеи Ксенофана продолжил и развил **Парменид**. Он родился между 544 и 515 гг. до н. э. в Элее и был одним из видных государственных деятелей этого полиса; учился у Ксенофана (28 В 1)¹⁰. В его философской поэме «О природе» метафизика пред-

⁶ Таким образом, формальное название ряда текстов Аристотеля *τάμετά τὰ φυσικά* («то [те сочинения], что [которые] после физики») стало термином с глубоким философско-логическим содержанием.

⁷ См.: Fenomenología // Abbagnano N. Diccionario de filosofia. Habana, 1963. P. 531.

⁸ Онтология, согласно Н. Аббаньяно, – это одна из «трех фундаментальных форм» метафизики. См.: Metafisica // Abbagnano N. Diccionario ... P. 793.

⁹ Здесь и далее ссылки на фрагменты сочинений Ксенофана приводятся по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.

¹⁰ Здесь и далее ссылки на фрагменты сочинений Парменида и последующих философов-элеатов приводятся по изданию:

ставлена в концепции достоверного, истинного бытия. Тем самым он заложил основания второй, онтологической¹¹, формы метафизики. Раздел поэмы Парменида, трактующий о бытии, обычно называют «Путь Истины». Сам он говорит «путь Убеждения». В этом разделе излагается истинная (достоверная) картина мира (бытия), создаваемая, в отличие от ощущений, мышлением. Развивая эту рационалистическую установку, Парменид выдвигает, пожалуй, самый знаменитый свой тезис: «Мыслить и быть одно и то же» (28 В 3). В результате слияния мышления и бытия разум становится основным инструментом изображения последнего, и поэтому не случайно в Пармениде видят одного из зачинателей логики с ее основным законом – принципом противоречия, согласно которому признание чего-либо существующим означает, что оно не может не существовать, т. е. несуществования нет. Означенная логика тождественности приводит Парменида, во-первых, к противопоставлению бытия и небытия: «Спор... вот в чем: ЕСТЬ или НЕ ЕСТЬ?» (28 В 11). Решение он принимает в пользу «мысленного пути [который гласит]: “ЕСТЬ”» (28 В 8, 1). Оно же означает утверждение существования «ЕСТЬ» и отрицание существования «НЕ ЕСТЬ», что Парменид выразил в таких суждениях тождества: «Ибо есть – бытие, / А ничто – не есть» (28 В 6, 1–2). Тождества призваны подчеркнуть строгую однозначность терминов: слово «есть» означает только само событие (факт) существования.

Обратимся теперь к тому, каким образом Парменид характеризует бытие. Он называет много «знаков» сущего: оно не рождено, не подвержено гибели, целокупное, однородное, бездрожное и законченное; «оно есть сейчас – все вместе [~ одновременно], / Одно, непрерывно» (28 В 8, 2–6). Эту суммарность и интегральность бытия Парменид выражает как его монолитность: он уподобляет его «глыбе шара», так как оно заключает все внутри себя и так как мышление не вне его, но в нем самом (28 В 3).

На введенном Парменидом четком размежевании умопостигаемой истины и мнения, основанного на чувственном опыте, и, соответственно, действительно существующего и лишь кажущегося таковым строил свои рассуждения следующий элейский философ – **Зенон** (~ 490–430 гг. до н. э.).

Зенон стал доказывать, обосновывать выдвинутые Парменидом метафизические положения, касающиеся бытия. Содержание его рассуждений образуют знаменитые «безвыходные положения», по-гречески «апорий», которые показывали беспомощность ощущений в постижении истины, а следовательно, и невозможность признать истинно существующими множественность и движение. Итак, попытка найти аргументы, доказывающие достоверность чувственного восприятия множества вещей, приводит к апориям. Вот наиболее простая из них. Допускающие существование множества удостоверяют это на основании очевидности: существует конь, человек и любая другая единичная вещь, совокупность которых составляет множество. Таким образом, множество, например, людей состоит из отдельных людей, и люди эти – единицы. Но отдельный человек – единица, входящая в множество, например Сократ – это не только «Сократ», но также «белый», «философ», «пузатый» и «курносый». Получается, что тот же самый человек будет одним и многим, следовательно Сократ не есть одно (единица), а значит, не будет и множества, состоящего из единиц. Из сказанного вытекает, что сущее по необходимости одно. Эту апорию мы изложили по византийскому философу VI в. Филопону (29 А 21).

Подлинность движения, т. е. возможность отнести его к бытию, опровергается с помощью ряда апорий, из которых опять же приведем одну, наиболее простую. Это – дихотомия (деление пополам): если нечто движется вдоль конечной прямой, то, прежде чем оно пройдет ее всю, оно по необходимости должно пройти половину, а прежде чем пройдет половину, по

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1.

¹¹ Онтология – учение о бытии: *tá ónta* – существующее + *lógos* – слово, учение.

необходимости должно сначала пройти четверть, а до четверти – восьмую часть и т. д. до бесконечности, так как непрерывное делимо до бесконечности. Но бесконечное нельзя пройти из начала в конец. Данная апория также изложена по Филопону (29 А 25). Это рассуждение показывает, что движение недоказуемо, и надо признать неподвижность истинно сущего.

В заключение отметим, что атории Зенона имели не только конкретно-историческое, ситуационное значение для защиты метафизических тезисов Парменида, но и общее историко-философское значение, касающееся основного философского вопроса об отношении мышления и бытия, вопроса об отражении бытия в сознании.

1.3. Становление двух философских направлений в учениях Демокрита и Платона

В дальнейшем происходит синтез натурфилософских и метафизических идей, ставший характерным признаком ряда философских учений, в частности учения Демокрита.

Демокрит (~ 460–370 гг. до н. э.), уроженец фракийского города Абдеры, впоследствии живший в Афинах, – создатель *философии атомистического материализма*, одного из значительных направлений античной философии. Сочинения Демокрита не сохранились. Демокрит предложил считать первоначалами вещей бесчисленные мельчайшие вещественные частицы, тельца, пребывающие в пустоте и отделенные друг от друга пустотой (№ 17, 21 и др.)¹².

Вообще говоря, пустота является принципом разделенности бытия и существования его как множества составляющих. Кроме того, пустота является условием движения бытия (№ 45).

Основополагающими характеристиками первоначальных телец являются, во-первых, их неделимость; во-вторых, бескачественность.

Итак, исходные тельца, или первочастицы, неделимы, так как пустота – принцип делимости – находится вне их, а не внутри их (№ 20), в результате чего они становятся пределом деления, исчерпания пустоты. Отсюда их обычное наименование – «атомы», «неделимые» (греч. – букв. «неразрезаемый»). В источниках они называются еще «неделимые формы» (№ 26). Неделимость первочастиц говорит о том, что атомы Демокрита – абсолютно простые, лишённые пустоты образования, в связи с чем можно сказать, что атомы – это превращенное в элементы природы бытие Парменида.

Бескачественность атомов заключается в том, что они лишены тех свойств вещей, которые воспринимаются органами чувств, и в этом отношении являют собой противоположность составленным из них вещам. Демокрит говорил, что атомы не нагреваются, не охлаждаются, не делаются ни сухими, ни влажными, ни черными, ни белыми (№ 11). Но бескачественность атомов – не абсолютная, ибо им все же приписываются характеристики особенные, исключительно механико-геометрические: вес, величина, пространственная форма (фигура). Демокрит считал, что первоначала находятся в вечном движении, в процессе которого происходит их соединение и разъединение, т. е. возникновение и гибель вещей. При этом он не отделял причину движения от самих атомов, полагая, что движение свойственно им вследствие некой присущей им необходимости (*ἀνάγκη*) двигаться, соединяться и расходиться. Таким образом, движущиеся, сцепляющиеся и разъединяющиеся атомы – вот причина образования Вселенной и всех происходящих в ней изменений. Поскольку атомы бесчисленны по количеству, а вмещающая их пустота (пространство) беспредельна по величине, постольку и Вселенная бесконечна, и в ней существует множество миров (№ 12). Вывод Демокрита о существовании множества миров надо признать очень важным научно-материалистическим положением, потому что ни до Демокрита, ни после него, исключая его последователей, никто из античных философов не говорил о множестве миров, но только об одном-единственном нашем мире.

Миры возникают из атомов, находящихся в вихревом движении, под воздействием которого они разделяются, как смеси в сепараторе, и приходят в определенный порядок. Атомы распределяются в вихре в зависимости от веса, величины и формы: легкие шарообразные атомы огня отлетают к периферии вихря и составляют огненную оболочку мира (небо). Затем возникает воздушная оболочка, а тяжелые атомы остаются в центре вихря и создают землю и воду. Так в вихре появляются элементы мира: огонь, вода, воздух, земля (№ 12). Вихрь – причину происхождения мира (№ 31) Демокрит называет «необходимостью» (*ἀνάγκη*) (№ 28).

¹² Ссылки на фрагменты Демокрита приводятся по изданию: Материалисты древней Греции. М., 1955.

Подобным же образом возникают разного рода объекты и в пределах мира. Атомы кружатся в вихре, носятся как попало, «мечутся во все стороны», «трясутся во всех направлениях» (№ 41, 45). Носящиеся в пространстве атомы встречаются, сталкиваются и переплетаются друг с другом, сцепляются между собой. Такие сочетания (смеси) атомов образуют вещи (№ 42). Сочетания атомов создают также все те качества вещей, которые воспринимают наши органы чувств (№ 71). В частности, цвет тела зависит от формы атомов, его составляющих, например черное состоит из атомов шероховатых, неровных и неодинаковых.

Изложенные положения учения Демокрита относятся во многом к истории науки, к истории физики (космологии) и химии. Собственно же философский, мировоззренческий итог его учения состоит в том, что оно построено на принципах материализма и детерминизма.

Материализм Демокрита выражается в том, что мир, согласно его мнению, возникает исключительно из самодвижущейся и самоорганизующейся материи – атомов. Следовательно, космогония Демокрита обходится без всякой разумной и целеполагающей причины, т. е. без бога-творца.

Согласно второму основоположению философии Демокрита – детерминизму, все, что происходит в мире, обусловлено причиной – необходимостью. Мир рождается, растет, гибнет и уничтожается в силу некоторой необходимости. В силу необходимости атомы предваряют прошлое, настоящее и будущее (№ 16). Все предопределено и не могло совершиться иначе, чем произошло, так как причина событий – необходимость. Таков фаталистический (от лат. *fatum* – рок) характер детерминизма Демокрита. Наиболее он заметен тогда, когда Демокрит заявляет, что в жизнедеятельности людей господствует необходимость, или судьба. Все события человеческой жизни причинно и необходимо обусловлены, и в ней нет ничего случайного. Демокрит удаляет случайность «из жизни людей и порицает, как глупцов, тех, которые чтят ее» (№ 37).

Завершая характеристику учения Демокрита, отметим два важнейших положения. Во-первых, Демокрит в сравнении со своими предшественниками – натурфилософами наиболее органично (абсолютно) слил натурфилософию ионийцев с метафизикой элеатов, объединил чувственно воспринимаемую реальность с умопостигаемой – с вечными первоначалами – атомами и пустотой. Его учение уже не распадается, не разделяется на натурфилософскую и метафизическую часть; оно едино. Во-вторых, Демокрит создал последовательную материалистическую натурфилософию, заложил основы для развития научно-материалистического мировоззрения во всей последующей философии вплоть до наших дней.

Афинский философ **Платон** (427–347 гг. до н. э.) в противоположность Демокриту разработал доктрину *идеалистической философии* и тем самым довершил оформление философии как системы двух главных направлений: материализма и идеализма.

При создании идеалистического учения Платон, соответственно, придал идеалистический характер и натурфилософии. Тем не менее он сохранил представление прежних натурфилософов о двух основаниях космоса: вещественном первоначале и воздействующей на него силе. Кроме того, его взгляды на них очень близки взглядам Демокрита: Платон говорит о пространстве (аналоге пустоты атомизма, форме существования материи), которое «дарует обитель всему рождающемуся» (Тимей, 52-b)¹³. Да и само первовещество в его понимании – это нечто достаточно абстрактно-метафизическое, как и атомы Демокрита. Платон описывает его так: это «восприимница и как бы кормилица всякого рождения» (Тимей, 49), она «принимает любые опечатки, находясь в движении и меняя формы под воздействием того, что в нее входит» (Там же). Сказанное Платоном можно понимать как выражение представления о некоем пластичном вещественном начале в качестве основы мира.

¹³ Здесь и далее приводятся ссылки на издание: *Платон. Сочинения*. В 3 т. Т. 3, ч. 1. М., 1971.

Это материальное первоначало, подобно атомам, находится под воздействием необходимости – *ананкэ* – «беспорядочной причины» вместе с соответствующим способом действия (Тимей, 49). Силой этой необходимости из первоначала возникли четыре элемента: огонь, воздух, вода, земля, – которые обособились в пространстве еще до рождения Вселенной. Таким образом, мы видим превращение абстрактного первовещества в конкретные материальные стихии и вправе сказать, что в этой части натурфилософии Платон придерживается вполне традиционных взглядов.

Идеалистические нововведения Платона в натурфилософии начинаются с того момента, когда он дополняет пару: «кормилица» – необходимость парой: идеи – ум-демиург (мастер-творец). Идеи – это второе основание вещей наряду с материальным, это некие образцы (модели вещей), согласно которым вторая действующая сила – ум – создает космос во всей его целостности.

Слова «идея» и «эйдос» означают «вид, облик, образец». От них и происходит термин «идеализм». Идеи представляют собой некие бестелесные, вечные, неизменные и совершенные (идеальные) объекты (Тимей, 51d). Конкретно (содержательно) идеи являются мысленными сущностями – понятиями о предметах (человеке, быке, знании), свойствах (прекрасное, справедливое), отношениях (равенство, подобие). Идеи находятся вне пределов космоса, в особой «занебесной области», составляя свой особенный, идеальный, мир. В общем, идеи – это «смыслообразы» вещей, которые должны найти свое воплощение в «кормилице», отпечататься в ней.

Причину, одаренную умом, или просто ум, Платон делает «творцом и родителем этой Вселенной». В этом состоит его принципиальное расхождение с Демокритом. Ум воздействует на вещество, опираясь на идеи – понятия, знание о вещах, т. е. действует рационально.

Ум-демиург творит космос, руководствуясь идеей самого прекрасного из творений, каким является разумное живое существо; но это – разумное живое существо вообще, а не существо частного вида, как замечает Платон, т. е. не человек. Действительно, в представлении античного человека живым разумным существом является не только человек, но и бог. Согласно этому образцу ум-демиург устраивает ум в душе, а душу – в теле. Поэтому он сначала создает душу для ума, составляя ее из невещественных элементов отношений: тождественного и иного. Затем образует из материальных элементов тело какместилище души. Но прежде чем производить непосредственно тело, ум-демиург преобразует четыре стихии, которым неразумная необходимость не смогла придать законченную и совершенную форму. Ум же превращает их в тела правильной геометрической формы, можно сказать, в прекрасные кристаллы: земля получает форму куба, огонь – пирамиды, воздух – восьмигранника, вода – двадцатигранника. И уже после этого, смешивая стихии в определенной пропорции, изготавливает тело космоса. Итак, сначала создается космос в целом как некое особое образование: «Наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом» (Тимей, 30b). После этого создаются живые существа, выражающие его животворную природу, в таком порядке: боги, люди, животные. А завершает этот ряд сотворение неживой природы.

Мировоззренческий итог натурфилософских построений Платона таков: материальное первоначало и необходимость сами по себе не в состоянии сформировать ничего завершенного и упорядоченного; подобное может совершить лишь творческая разумная сила при посредстве идей. Из этого можно заключить, что идеалистическое мировоззрение Платона выступает в виде техноморфной модели образования космоса: ум-демиург создает космос, подобно тому как человек производит вещи. Как мы видим, космогоническая модель Платона прямо противоположна модели Демокрита.

Платон создал концепцию, согласно которой составляющие мира образуют лестницу убывающих совершенств, высшую ступеньку которой занимают идеи и ум. Ниже располагается космос (он менее совершенен, чем идеи), боги (они не столь совершенны, как космос), люди, уступающие богам в совершенстве (при этом мужчина совершеннее женщины: женщина

– это потерявший мужество, «обабившийся» мужчина), животные как деградировавшие люди (птицы, например, появились из легкомысленных, «порхающих» по жизни людей), растения и, наконец, неодушевленные тела.

Эту концепцию можно объяснить тем, что Платон смотрит на природу с точки зрения идеала, совершенства, целесообразности. В итоге историческая последовательность в развитии природных форм заменяется логической последовательностью, имеющей телеологическое основание.

1.4. Оформление философии в творчестве Аристотеля

Продолжателем и одновременно оппонентом Платона выступил **Аристотель** (384–322 гг. до н. э.) – уроженец города Стагира во Фракии. Долгое время он принадлежал к философской школе Платона, затем основал свою школу в Афинах.

Аристотель стал безусловным новатором в части того, что касается специализации философского знания и оформления многих его разделов. Прежде всего отметим, что Аристотель сделал особым предметом исследования язык самой философии, философские категории. Работы Аристотеля, посвященные данной проблематике, античные издатели его сочинений объединили под названием «Метафизика» (букв. [труды, помещенные], после физических [сочинений]). «Метафизика» по праву считается ядром философии Аристотеля, так как посредством анализа категорий в ней представлены главные разделы философского знания: онтология и гносеология.

Из всего множества категорий первостепенное значение имеют четыре, которые не только описывают структуру бытия, но и указывают на его основания и причины и служат универсальным инструментом анализа самых различных философских проблем.

Эти категории (причины) – форма, материя, начало движения и цель. Учение Аристотеля о четырех причинах показывает, что он окончательно перешел от натурфилософии к онтологии, от конкретного представления о началах и причинах к абстрактному, категориальному.

Названные причины образуют ядро онтологии Аристотеля. Они раскрывают бытие вещи в четырех аспектах: что представляет собой вещь (форма), из чего она состоит (материя), чем или кем она произведена или приведена в движение (начало движения), ради чего она произведена или приведена в движение (цель). Теперь рассмотрим эти причины по отдельности.

Форма – это свойства предмета, главным образом, характерные для него, а именно родовые, позволяющие классифицировать, определить предмет, дать понятие о нем. Из сказанного следует, что категория «качество» называет несущественные свойства вещей (первых сущностей), а категория «форма» – существенные. Это означает, что наличие формы указывает нам на существование предмета, и поэтому форма рассматривается как действительное (актуальное) бытие вещи.

Источник учения Аристотеля о форме – философия Платона, его понятие идеи. Но, в отличие от Платона, Аристотель не считал, что формы существуют в неких небесных областях. Формы находятся в нашем мире, в самих вещах. Ничто всеобщее, согласно Аристотелю, не существует отдельно, помимо единичных вещей. В виде понятия вещи формы могут существовать в мышлении.

Материя непосредственно – это вещество, из которого состоит предмет. Материя как таковая, первичная материя, является неопределенной и образует субстрат четырех первоэлементов: земли, воды, воздуха и огня. Материя определенная (она называется вторичной или последней) – это какой-нибудь конкретный природный или произведенный человеком материал, из которого состоит вещь. Например, медь – материя статуи, дерево – ящика. В сравнении с формой материя – не более чем возможность (потенция) появления вещи. Действительно, материя может быть налицо, но вещи не будет, пока материя не получит форму. Так, статуя – это медь, принимающая «очертание образа».

Но Аристотель не ограничивает содержание категории «материя» веществом. В широком смысле слова материя – это все, что способно принимать какие-либо свойства (форму) дополнительно к уже имеющимся. Например, образованный человек складывается из человека (материя) и образованного (форма). Таким образом, содержанием термина «материя» становится просто возможность чем-то быть. Для обозначения материи в таком смысле Аристотель использует слово «подлежащее», которое соответствует слову «субстанция».

Оформление материи производит причина, именуемая началом движения. Началом движения является природа. Она – источник возникновения и первого движения естественных тел. Природа действует изнутри материи. Поэтому материя или природные тела предстают самодвижущимися, самоформирующимися. Так, семя развивается в растение, животное, человека. Начало движения содержится как в отдельных природных телах, так и в природе в целом.

«Общеприродное» начало движения Аристотель называет «первым движущим» (см. например: *Метафизика*. Кн. 12, гл. 3; 8). Поскольку движение в природеечно, то и первое движущее должно быть вечным иечно двигать. Но само первое движущее неподвижно, как вообще неподвижно любое начало (источник) движения. Например, душа – начало движения живых существ, но сама она неподвижна. Объясняя такую ситуацию, мы сошлемся на то, что логика Аристотеля требовала строгого разделения того, что движет, и того, что движется: можно либо двигать, либо двигаться, т. е. движущее не движется. Например, у Аристотеля встречается такое суждение: обучающий не научается, что означает: учитель только учит. Сам Аристотель объясняет неподвижность первого движущего тем, что оно движет подобно предмету стремления (благу). В самом деле, мы движемся к предмету стремления, но ему совершенно нет никакой необходимости находиться в движении. В конце концов, Аристотель отождествлял первое движущее с мыслящим себя умом – богом в духе Платона. Уже древние комментировали учение Аристотеля о первом движущем в теологическом смысле.

Второе начало движения, наряду с природой, – искусство (а также ремесло). Фактически речь, конечно, идет о человеке, обладающем навыками какого-нибудь ремесла. Ведь, например, человек просто как человек создать статую не может; ее создает человек, обученный искусству ваяния. Так можно объяснить то, что Аристотель заменяет человека в качестве начала движения искусством. Искусство – причина тех предметов (лож, плаща), которые не имеют движения в себе, не носят в себе начал своего производства. Начало движения находится вне их. Так, причина здоровья – врач, причина статуи – скульптор. Это же касается и материи, с которой имеет дело искусство, т. е. природного материала, который также не включает в себя начала своего изменения. Аристотель пишет, что землю, камень, дерево приводит в движение строительное или плотничье искусство. Форма создаваемых искусством вещей находится в душе их творца.

Наконец, существование вещей детерминировано целевой причиной, которую Аристотель выражает так: «то, ради чего и благо», т. е. вещи возникают в стремлении достигнуть своей цели, своего блага. Достижение цели является мотивом действия движущего начала. Завершение действия и достижение цели Аристотель обозначает известным в истории наук, и термином «энтелехия»¹⁴; оно образовано из слов *τέλος* (цель) и *έχω* (имею).

Целью в своих действиях руководствуется не только человек (известный пример Аристотеля: здоровье – цель гуляния), но и природа. Это значит, что Аристотель заменяет свойственный наукам о природе детерминизм телеологией. Природа производит свои объекты «ради чего» и потому что «так лучше» (благо), а не в силу необходимости, как это было, например, у Демокрита. Согласно телеологическому объяснению все вещи появляются и изменяются (движутся) вследствие того, что стремятся достичь завершения, т. е. формы, что является их целью и благом. Скажем, рост дерева вызван стремлением к созреванию, образованию цветка и плода. Знанию целевой причины Аристотель придавал очень большое значение. Мудростью он считал науку о цели и благе, ибо ради этого последнего существует все остальное.

Учение Аристотеля о четырех причинах – это явным образом выраженная техноморфная модель существующих вещей. Сам Аристотель вполне определенно говорит об этом, приводя в пример дом: у дома началом движения является строительное искусство и строитель, целью – продукт, материей – земля и камни, формой – понятие о доме. На этом мы завершаем обзор

¹⁴ См.: Древнегреческо-русский учебный словарь. СПб., 1997. С. 190.

онтологической составляющей философии Аристотеля – составляющей самой знаменитой и оказавшей большое воздействие на последующую философию.

1.5. Эллинистическо-римская философия

После Аристотеля греческая философия развивалась уже в новую историческую эпоху – эпоху появления эллинистических монархий, что привело к превращению граждан полиса в подданных монарха и сужению поля их общественно-политической деятельности¹⁵. Соответственно усилилось их погружение в религиозную и личную жизнь. И философы стали значительно больше уделять внимания антропологической и этической проблематике. Яснее всего это проявилось в учениях Эпикура и стоиков, наиболее влиятельных учениях этого времени.

Эпикур (341–270 гг. до н. э.), выходец с острова Самоса, обосновался в Афинах в 306 г., где сложилась его философская школа. Главная задача философии Эпикура – наставлять людей в том, какую жизнь человека должно считать счастливой, в чем нужно видеть его благо. Согласно Эпикуру благо – это наслаждение (такое понимание блага называют гедонизмом – от греч. ἡδονή – наслаждение). Но еще выше, чем состояние наслаждения, Эпикур ставил состояние покоя, невозмутимости, которое наступает после удовлетворения желаний либо после избавления от неприятных переживаний.

Для счастливой жизни необходимо избирательное, рациональное отношение к наслаждениям и неприятностям. Нельзя жить приятно, если не жить разумно, говорил Эпикур. И – предлагал ограничивать желания естественными и необходимыми, довольствоваться малым¹⁶. Кроме этого человека надо освободить от страхов перед властью богов, рока, смерти, которые мешают ему спокойно жить.

В решении этих проблем Эпикур опирался на атомистику Демокрита. Она позволила ему отбросить представления о богах как творцах и правителях мира. Используя положение Демокрита о множестве миров, Эпикур переместил богов из мира в пустые межмировые пространства – «междумирья» (μετακόσμια) и лишил их возможности воздействовать на людей.

Освобождение человека от власти рока достигалось тем, что Эпикур дополнил концепцию движения атомов новым положением о случайном и самопроизвольном (свободном) отклонении (παρέγκλισις) атома от необходимой прямолинейной траектории падения под действием силы тяжести. Таким образом, он отошел от фатализма Демокрита, полагая, что многие события происходят случайно или зависят от нас самих.

Страх смерти Эпикур объясняет незнанием людьми того обстоятельства, что смерть есть распадение атомов души и прекращение всяких ощущений: и приятных и неприятных. Поэтому ни живой человек, ни мертвый не может ощущать (знать) своего состояния после смерти.

Как мы видим, наиболее сильной стороной философии Эпикура было ее устремление решить вечные вопросы человеческого существования: вопросы свободы и счастья.

В одно время с эпикурейской школой стала складываться еще одна влиятельная школа эллинистической философии – стоическая. Ее основатель – **Зенон** (336–264 гг. до н. э.). Название «Стоя» его школа получила по месту ее пребывания в одном из афинских портиков.

Стоики считали этику самой важной частью философии и соответственно определяли философию как упражнение в добродетели. Достижение последней предполагает разумное поведение в жизни, заключающееся в искоренении страстей и переходе в состояние бесстрастия (апатии). Апатия дает человеку возможность спокойно (равнодушно) принимать все, что с ним происходит, примириться с роком. Стоики были, наверное, самыми яркими сторонниками фатализма.

¹⁵ См.: История Европы. Древняя Европа. М., 1988. С. 410, 418.

¹⁶ См.: Письмо к Менойпею // Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 210, 212.

Итак, все соответствующее разуму и исключаящее страсти стоики объявляли благом и добродетелью, а все противоположное этому – злом и пороком. Они считали, что для счастливой жизни человеку достаточно одной добродетели. При этом, делая уступку реальной жизни и ее ценностям, стоики вывели за пределы зла и порока жизнь и смерть, здоровье и болезнь, богатство и бедность и т. п., но объявили все это безразличным для мудреца¹⁷.

Стоическая философия создала образ человека-мудреца, руководствующегося разумом, а не страстями, способного пренебречь обычными земными радостями и легко перенести все беды, воспринимая их как должное, посланное ему судьбой.

Во II–I вв. до н. э. в римскую культуру начинает входить греческая философия, в результате чего, в конце концов, складывается по существу единая эллинистическо-римская философия. Видной фигурой в этом процессе был **Марк Туллий Цицерон** (106–43 гг. до н. э.). Как многие греческие философы того времени, Цицерон уделял большое внимание этическим проблемам. В подходе к ним он в основном придерживался точки зрения стоиков, но смягчал ее в некоторых случаях, учитывая реалии жизни.

Цицерон опирался на стоическое положение о господстве разума над страстями, но при этом считал правомерными положительные эмоции. Что же касается телесных зол (болезней и т. п.) и отрицательных эмоций, то тут он строго следует стоикам: все это должно быть предано забвению, ибо не оказывает никакого воздействия на жизнь мудреца, не уменьшает его счастья. Ведь счастливая жизнь складывается на основе добродетели, согласной с разумом, при удовлетворении «первых природных потребностей». В то же время Цицерон полагал недопустимым присоединять к нравственно-прекрасному (*honestum*) наслаждения¹⁸.

В целом этические взгляды Цицерона пронизаны гуманизмом, требованием руководствоваться человеколюбием, участием, добросердечием и т. п. в межличностных отношениях, что он и выражал соответствующим термином «*humanitas*», являясь одним из его создателей.

В период перехода к поздней Античности – это так называемый кризис III в. н. э. в Римской империи – возникла новая и последняя значительная философская школа – неоплатонизм. Основатель этой школы **Плотин** (205–270 гг. н. э.), выходец из Египта, поселился в Риме в 244 г.

Плотин построил систему бытия, опираясь преимущественно на воззрения Платона и Аристотеля. В основу ее он положил учение Платона о существовании идеального и материального миров, выразив их полярность и несовместимость с категориями Единое и Материя, которые обозначают два запредельных (трансцендентных) начала бытия: высшее, сверхбытие – это Единое; низшее, небытие – это Материя. Между ними располагается бытие в виде Ума, Души и Космоса. Они возникают, точнее, истекают из переполненного бытием Единого. Такая концепция возникновения бытия называется в истории философии учением об эманации (от лат. *emanare* – истекать). Ее суть заключается в том, что источник возникновения обладает энергией и деятельностью созерцания и способен творить предметы созерцания, т. е. бытие. Плотин поясняет это на примере геометров, которые сначала имеют в уме образ геометрической фигуры, а затем чертят ее, материализуют образ, дают фигуре предметное бытие¹⁹.

Таким образом Единое создает Ум, а Ум, в свою очередь, – Душу, Душа же творит Космос. Они образуют иерархию убывающих совершенств: Ум менее всего затронут Материей, а именно, его материя – мышление. Влияние Материи на Душу возрастает по мере движения от ее высшей части – разумной души через животную душу (ощущающую) к растительной душе – природе, функции которой – питание, рост, размножение. В этой последней части Душа теряет способность созерцания и переходит к практической деятельности – к созданию Кос-

¹⁷ См.: Фрагменты ранних стоиков. М., 1998. Т. 1. С. 80–81, п. 190.

¹⁸ См.: Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. Свердловск, 1987. С. 18.

¹⁹ См.: Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 1. С. 546 (III 8, 4).

моса, который предстает уже чисто материальным образованием, потерявшим всякую духовность «разукрашенным трупом»²⁰.

Один из последних крупных неоплатоников **Прокл** (410–485 гг.) завершил концепцию эманации, превратив последнюю в циклический процесс, имеющий триадическую структуру, первая стадия которого – пребывание произведенного (например, Ума) в производящем (Едином); вторая – выход произведенного из производящего; третья – возвращение произведенного в производящее.

Школа неоплатоников в Афинах была закрыта императором Юстинианом в начале VI в. Это событие считается концом античной философии. Но идеи неоплатоников продолжили свою жизнь в средневековой христианской и мусульманской философии.

²⁰ См.: Антология мировой философии. С. 542.

Вопросы для самопроверки

1. В чем заключается принципиальное расхождение между мифологическим мировоззрением и натурфилософией ионийцев?
2. В чем состоит различие между ионийской натурфилософией и элейской метафизикой?
3. Какие гносеологические проблемы поставлены в апориях Зенона?
4. В чем именно натурфилософия Демокрита коренным образом отличается от натурфилософии Платона?
5. Сравните учение Демокрита об атомах и учение Платона об идеях.
6. Сравните учение Платона об идеях и учение Аристотеля о формах.
7. Какое мировоззренческое значение имеет телеология Аристотеля?
8. В чем заключается расхождение между этикой эпикурейской и этикой стоической?
9. Какие представления Платона и Аристотеля использовал Плотин?
10. Где проходит граница между идеальным и материальным бытием согласно учению Плотина?

2. ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА

2.1. Периоды средневековой философии в Западной Европе

Средневековая философия на Западе – исключительно важный период в истории европейской мысли. Без знакомства с ним невозможно понимание в полной мере философских традиций в сквозной преемственности европейской культуры. Осталось в прошлом то пренебрежительное отношение к средневековой философии (схоластике), которое, возникнув впервые у итальянских гуманистов, было подхвачено и распространено просветителями в XVIII в. Средневековая философия в наши дни вызывает большой интерес, о пренебрежении не может быть и речи, скорее, напротив: средневековье стало своего рода интеллектуальной модой. Впрочем, такое внимание к средним векам оправдано. Несмотря на огромное значение Античности, которая дала европейской культуре философию как способ отношения к миру, образ мышления и поведения, исторически феномен западной философии окончательно формируется именно в средние века. Как и многие явления западной культуры (европейский город, европейский университет), философия в Европе есть прямая наследница средних веков.

Вопрос об истоках средневековой философии остается дискуссионным. Вряд ли оправдано в научном плане связывать начало развития средневековой мысли (как философской, так и теологической) с тем или иным историческим событием, определенным общественным процессом или преобразованием (в качестве таковых в литературе указывались, например, падение Рима в конце IV в., период формирования средневекового способа хозяйствования, воцарение Карла Великого и пр.). Многие авторитетные исследователи (среди них Э. Жильсон, М. Грабман, у нас – Г. Г. Майоров) считают правильным отнести зарождение средневекового философствования к I или II вв. н. э., когда на историческую арену выходит и расширяет свое влияние христианство. Христианство как особый тип религии – монотеистической, основанной на идее откровения, – подготавливает главные черты средневекового способа философствования. Эти же черты (специально о них говорится ниже) будут свойственны и философской мысли, связанной с исламом и иудаизмом.

Первые христианские мыслители (как богословы, так и философы) появляются во II в. в среде апологетов (особая точка зрения на этот счет – у протестантского теолога Р. Бульмана, который находит философское учение у апостола Павла и даже в евангелиях²¹). Итак, II–IV вв. – период формирования христианской мысли на основе усвоения и критики античной философской традиции. Именно в это время и возникает парадокс под названием «христианская философия»²². Этот же период отмечен возникновением различных форм синтеза христианства и поздних традиций античной философии, из которых самым заметным явлением был гностицизм.

Отметим, что IV в. – это и новая глава в истории христианской церкви, и начало становления первого этапа христианской мысли. Обращение императора Константина в христианство, связанное с ним изменение в социальном положении церкви, выработка единой вероисповедной формулы (Символа веры), подготовка и проведение двух церковных соборов –

²¹ См.: Бульман Р. Теология апостола Павла // Бульман Р. Избранное : Вера и понимание. М., 2004.

²² Показательно мнение Ж. Боффре в его работе «Христианская философия»: «“Христианская философия” – это выражение, которое в определенном смысле звучит так же странно, как и “христианская наука”. Дело не в том, что христиане не могут быть учеными. Тем не менее они являются ими не как христиане...» (Боффре Ж. Диалог с Хайдеггером. Новоевропейская философия. СПб., 2007. С. 5).

Никейского (325 г.) и Константинопольского (381 г.) обусловили необходимость преобразования или пересмотра также и философских взглядов. Период, начинающийся с IV в., часто называют периодом патристики (от лат. *pater* – отец). Вряд ли это вполне правомерно: еще до Никейского собора видные мыслители являлись одновременно и видными деятелями церкви («отцами церкви»). Но период с IV в. до VIII в. на Востоке, в грекоязычном мире, как и на латинском Западе, дал крупнейших учителей веры, бывших и выдающимися философами. Это каппадокийские отцы церкви Василий Великий (Кесарийский), Григорий Богослов (Назианзен), Григорий Нисский, блаженный Августин (Августин Аврелий), Боэций, Дионисий Ареопагит (Псевдо-Дионисий), Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, если называть только самых влиятельных.

В дальнейшем история средневековой христианской мысли разветвляется на два русла: одно из них связано с европейским Западом, католицизмом, другой – с греческим Востоком (Византией) и православием. После того как вслед за падением Рима и вступлением в историю новых народов латинский Запад в VI–VIII вв. утратил значительную часть античного наследия, философский элемент средневековой мысли, в силу исторического парадокса, стал, в целом, активнее развиваться именно в католическом мире. Запад словно пытался наверстать то, что им было утрачено и в полной мере возвращено лишь в эпоху Возрождения. Именно на Западе философская мысль оказалась, в конечном итоге, более свободной, чем на православном Востоке. При всей опасности таких сопоставлений следует, все же, признать, что в Византии, которая никогда не теряла связи с античным миром, владея наследием Платона, Аристотеля, неоплатоников, дело часто ограничивалось начетнической эрудицией или полным растворением философии в богословии. Конечно, и для западных ученых богословие как *doctrina sacra* («священное учение») превосходит философию, знание, полученное естественным путем, но роль диалектического и аналитического (рационального) элемента на Западе в целом гораздо шире, чем на Востоке. Более богатой и пестрой потому и является здесь палитра философских или философско-богословских мнений.

Особую роль в истории средневековой философии в Западной Европе сыграл период, называемый Каролингским возрождением (VIII–IX вв.). Именно в это время (в творчестве, в первую очередь, Иоанна Скота Эриугены) зарождается западная *схоластика*. В этот же период появляются и основные культурные формы средневекового философствования. Схоластика как форма учености безусловно преобладала в Западной Европе до конца Средневековья. Именно с ней связаны самые значительные достижения средневековой мысли. Схоластика как «учение школы» (лат. *schola* – школа) тяготеет к последовательному, систематическому изложению и к интеллектуальному синтезу. Проясняя и согласуя, сводя вместе различные положения Библии и противоречивые высказывания отцов церкви, схоластика доводит до напряженной изошренности логику, давая тем самым мощный стимул работе мысли на границе рационального и иррационального. Область схолистического мышления, как то явлено, например, Фомой Аквинским (XIII в.) в его «Суммах», располагается где-то в узком пространстве между выразимым и невыразимым, постижимым, рационально обосновываемым – и сверхразумным. В западноевропейской схолистике, таким образом, наиболее ярко проявляется и до предела обостряется главное противоречие религиозной мысли в средние века – противоречие между верой и благодатным знанием, с одной стороны, и знанием, получаемым естественным путем, – с другой.

Схоластику также принято делить на периоды: раннюю (IX– XII вв.), высокую (конец XII–XIII в.) и позднюю (XIV–XV вв.)

Ранний период связан с именами **Иоанна Скота Эриугены** (IX в.) и **Ансельма Кентерберийского** (XI в.). Крупнейшее явление XII в., несомненно, – творчество **Петра Абеляра**. Абельяр был не только блестящим диалектиком, но и выдающимся писателем, оставив-

шим миру знаменитую «Историю бедствий», где личное чувство, пожалуй, впервые выражает себя с такой остротой и силой.

В XII в. происходит встреча западноевропейской мысли с арабо-мусульманской и еврейской философией. **Авиценна** (Ибн-Сина) (X–XI вв.), **Аверроэс** (Ибн-Рушд) (XII в.), **Моисей Маймонид** (XII–XIII вв.) оказывают мощное влияние на католический мир, инициируя постановку новых проблем и новые споры. Благодаря арабским философам, опиравшимся на труды Платона и Аристотеля и комментировавшим их, западный мир расширяет свои знания об античной философии, заново знакомится с текстами великих философов языческой древности.

Вершина схоластической мысли – труды живших в XIII в. **Альберта Великого** (Большетедта) и, в особенности, его ученика **Фомы Аквинского**. Последний на основе переработанного в христианском духе учения Аристотеля осуществил универсальный синтез всех философских и богословских взглядов («Сумма Теологии», «Сумма против язычников»).

Поздняя схоластика представлена работами **Иоанна Дунса Скота** (XIII–XIV вв.) и **Вильяма Оккама** (XIII–XIV вв.).

Тесно переплетается со схоластикой *мистическая традиция* западноевропейской средневековой философии. Ее главный источник – труды **Псевдо-Дионисия Ареопагита**, жившего на рубеже V–VI вв. Вряд ли правомерно противопоставлять мистическую философию схоластике, как это делалось раньше: с одной стороны, схоластические учения, как правило, содержат мистический элемент, проявляющийся в том, что в них (за очень редкими исключениями) подчеркивается приоритет благодатного знания, знания, превышающего возможности рассудка, а с другой стороны, мистические учения прибегают к диалектике и рациональным средствам обоснования²³. Тем не менее можно говорить о мистическом направлении в философии средних веков, для которого свойственно подчеркивание внерационального элемента и создание особой напряженной, эмоционально окрашенной атмосферы. Мистики апеллируют к формам познания и опыта, связанным с переживанием. Они говорят об экстазе, погружении в глубины собственного Я, о мистической любви. Выдающимися мистиками средневековой мысли являются **Бернард Клервоский** и **Гуго Сен-Викторский** (XII в.), **Иоахим Флорский**, **Бонавентура** (XIII в.), **Мейстер Экхарт** (XIV в.).

Завершение средневековой традиции (так же, как и ее начало) не является каким-то одномоментным событием, но разворачивается в целую эпоху – эпоху Возрождения²⁴ (XIV–XV вв.), когда наряду с постепенно исчезающими чертами средневекового способа мышления появляются черты мышления нового.

²³ Приведем также мнение Л. П. Карсавина: «Высочайшие ступени мистики соединяются с философским творчеством, идя рядом со схоластикой и неразрывно переплетаясь и сливаясь с нею, потому что нет противоречия между схоластикой и мистикой, и сам “рационалист” Абеляр говорил о непостижимости Бога разумом...» (Карсавин Л. П. Мистика и ее значение в религиозности средневековья // Малые сочинения. СПб., 1994. С. 13).

²⁴ Подробнее см.: Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М., 1996.

2.2. Основные особенности средневековой философии

Средневековая мысль, мысль, связанная с христианством, рождается (как было указано выше) в эпоху поздней Античности. Сосуществование двух традиций мысли – античной и средневековой – в недрах Античности обуславливает наложение двух перспектив, возможность двух точек зрения на формирующуюся средневековую философию, двух ее оценок. Одна точка зрения есть ракурс видения «из прошлого». С позиций античной философской культуры зарождающаяся христианская мысль представляет собой очевидный упадок. Симптомы этого упадка – ссылка на авторитетное свидетельство вместо рационального обоснования, риторический или «поэтический» стиль. Но в ракурсе «из будущего» именно эти черты христианской философии – черты нового, непредвиденного исторического подъема. Важнейшей, хотя и с трудом фиксируемой с помощью дефиниций чертой средневековой философии является именно это включение субъективного элемента в философское мышление. Причем субъективный элемент становится здесь самым существенным, необходимым. Человеческое сердце, «субъективная страсть», «бесконечная личная заинтересованность» (С. Кьеркегор) впервые в истории мысли в полной мере получают права.

Так в круг философии впервые вводится вера. В классической греческой философии, например у Платона, вера рассматривалась всегда как ненадежный свидетель и приравнивалась к шаткому мнению²⁵. Вопрос о вере в ее отношении к знанию становится важнейшим в средневековой философской традиции и может, в свою очередь, расцениваться как ее отличительная черта.

Вместе с верой получает в философии свои права и авторитет. Вера всегда обращена к авторитету. Разве не естественно, рассуждает Григорий Богослов, что в самых важных вопросах сын полагается на авторитет отца, друг доверяет другу. Сильнейший авторитет – это, в первую очередь, авторитет Священной книги, слова Божии. Но также и свидетельство учителей веры, отцов церкви, авторитет положений, установленных церковью. Очевидно, что в средневековой философии происходит пересмотр и переоценка естественных способностей человеческого разума. Истина не может быть достигнута лишь самостоятельным разворачиванием и совершенствованием этих способностей. Человеческому духу необходима помощь свыше. Истина есть встреча усилий человеческого разума и сердца и благодатной помощи.

Эти особенности средневековой мысли во многом противоположны тому, что было связано с философской установкой ума в Античности. Понятно, поэтому, насколько парадоксально (даже до сих пор) словосочетание «христианская философия». Становится ясным также, что и зарождение средневековой христианской мысли было возможно только как коренное преобразование традиции, когда само слово «философия» приобретает существенно иной смысл, нежели в Античности. Значение веры как основной установки духа и авторитета напрямую связано с пониманием Бога в христианстве. Бог как источник и первопричина всего бесконечно превышает все существующее. Он непознаваем и может быть доступен человеку только в том случае, если Он сам пожелает открыть себя.

Средневековая философия, как и все средневековое мышление в целом, глубоко традиционалистична²⁶. Она даже более детерминирована традицией, чем, если здесь возможно сравнение, философия Античности. Античная философия (как на то указывает само греческое слово *philosophia*) есть искание истины. Традиция задает направление поисков, которого придерживается последователь школы. Но для средневекового мыслителя истина уже открыта.

²⁵ См. у Платона в «Государстве»: «...как мышление относится к мнению, так познание относится к вере» (Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 318).

²⁶ См.: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 9.

Она – в природе человеческой души, созданной Богом. Ничего заново искать не нужно. Традиция обращается назад, мышление идет вспять, к своим истокам. Чем древнее, тем истиннее. Но самое древнее на земле – это слово Божие, переданное через патриархов, учителей избранного народа, пророков. Именно эту, уже открытую, истину нужно усвоить. Основным философским текстом в самом прямом смысле становится текст Библии. На него опирается, к нему постоянно обращается средневековый мыслитель. Мысль становится своего рода замечаниями, «маргиналиями» (лат. *margo, marginis* – край, кромка), оставляемыми читателем Библии на ее полях.

Средневековая философия не знает современного представления об авторстве, об авторской оригинальности. Ценность книги вовсе не связывается с очевидной ее новизной. Новое проявляется иначе, чем в наши дни, – в перемещении акцентов, в авторской интерпретации уже давно известного. Средневековый автор никогда не обходится без цитат и ссылок. Его собственная мысль обязательно должна явиться в обрамлении цитат.

Средневековая культура в целом – культура, опирающаяся и ориентирующаяся, в первую очередь, на письменное слово. Данная особенность средневековой культуры сказывается также и в средневековой философии. Основная книга – это Библия. Истина, как было сказано выше, уже открыта в Библии. Важно до-открыть эту истину, важно уметь читать священный текст. И глубоко не случайно то, что в лоне средневековой философии, еще в позднеантичный ее период, развивается наука понимания и толкования священных текстов – герменевтика.

2.3. Образцы средневекового философствования

Первые философы-христиане появились, как отмечалось ранее, в среде апологетов, защитников христианской веры в эпоху, когда христианство еще не стало официальной религией империи (это произошло в IV в. при императоре Константине) и часто подвергалось преследованиям. Первым христианским философом и богословом считают **Иустина Философа**

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.