

ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

Богословский факультет
Кафедра философии

В. П. Лега

История западной философии

Часть вторая

Новое время. Современная западная философия

2-е издание, дополненное и переработанное

*Допущено Министерством образования РФ
в качестве учебного пособия для студентов высших
учебных заведений, обучающихся по направлению
подготовки 520200 «Теология»
и специальности 020500 «Теология»*

Москва
Издательство ПСТГУ
2009

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
Л-33

Лега В. П.

Л-33 История западной философии. Часть вторая. Новое время. Современная западная философия: учеб. пособие / В. П. Лега. 2-е изд., доп. и перераб. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — 456 с.

ISBN 978-5-7429-0433-5

Настоящая книга подготовлена на основе курса лекций по истории западной философии, которые автор — заведующий кафедрой философии и кафедрой основного богословия и апологетики — читает в ПСТГУ. Подробно излагая основные философские учения Нового времени, а также знакомя с наиболее влиятельными философскими направлениями современной мысли, В. П. Лега показывает связь рассматриваемых философских вопросов с христианским богословием. Там, где это необходимо, особое внимание уделяется проблемам христианской апологетики (критике атеизма, вопросам доказательств бытия Бога, соотношению христианства и науки и т.п.).

Книга снабжена именованным указателем к двум томам.

Рекомендована учащимся высших учебных заведений, а также всем, интересующимся философией.

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)

ISBN 978-5-7429-0433-5

© Лега В. П., 2009

© Оформление. Издательство

Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета, 2009

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

С отходом от религии новое естественно-научное мышление явно не имело ничего общего.

Вернер Гейзенберг

Глава I

ФИЛОСОФИЯ XVII В. ВОЗНИКНОВЕНИЕ НАУКИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

В конце XVI — начале XVII в. в Европе происходят серьезные изменения. Пока эти изменения заметны лишь небольшому числу интеллектуалов, но пройдет не так много времени, и все увидят, к чему приведут появившиеся новые идеи. Речь идет о возникновении совершенно нового вида знания — экспериментального математического естествознания, т.е. науки в современном смысле этого слова, совершившей переворот в мировоззрении всех последующих поколений.

До XVII в. не было ни одного вида знания, которое могло бы претендовать на абсолютную истинность. Ни одна религия, ни одна философская система не могла неопровержимо доказать, что только она является истинной. Такую задачу удалось решить зародившейся в XVII в. науке, которая сразу же предложила убедительные критерии своей истинности: логическую доказуемость и экспериментальную проверяемость. С этих пор слово «истина» для многих стало прочно ассоциироваться со словом «наука». Истинность философских и религиозных положений стала подвергаться все большему и большему сомнению. И чтобы подтвердить значимость философии, многие мыслители начинают соотносить философию с наукой и пытаются построить некую «научную философию», признавая тем самым интеллектуальное первенство науки перед философией.

Таким образом, для философии Нового времени важны вопросы ее отношения с наукой. Философы пытаются построить «научную философию», опираясь прежде всего на естественнонаучную методологию (Декарт, Спиноза, Локк и др.), исследовать природу научного знания (Юм, Кант, Фихте и др.). Но следует отметить, что хотя наука и противопоставила себя впоследствии философии и религии, тем не менее возникла она из вполне философских и религиозных положений. Огромная роль в этом принадлежит таким мыслителям XVII в., как Г. Галилей, Ф. Бэкон и Р. Декарт.

§ 1. ГАЛИЛЕО ГАЛИЛЕЙ

Галилео Галилей (1564–1642) происходил из знатного, но бедного флорентийского рода. Закончил медицинский факультет Пизанского университета, впоследствии преподавал математику там же, а еще позднее — в Падуанском университете (до 1610 г.). Изучал античную математику и философию. В 1609 г. изготовил подзорную трубу, а в следующем году результаты наблюдений над небесными телами опубликовал в работе «Звездный вестник». У Галилея крепнет убежденность в правоте коперниковой системы, и в 1632 г. он издает свою наиболее известную работу «Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой». По поводу публикации этой работы в 1633 г. состоялся суд над Галилеем, на котором он отрекся от высказанных в книге астрономических воззрений.

Галилей исповедует теорию двойственной истины: есть одна истина, но открывается она двояким образом: как истина, изложенная в Священном Писании, и как истина, изложенная в книге природы. Они не противоречат друг другу, поскольку Священное Писание является книгой Божественного откровения, а книга природы — книгой Божественного творения. Но познавать эти две книги мы можем разными способами. Обе они самостоятельны: познавая Священное Писание путем откровения, путем веры или познавая книгу природы путем разума, мы приходим в конце концов к одним и тем же положениям. Священное Писание, по мысли Галилея, безошибочно, ошибаются его толкователи. Здесь Галилей занимает антисхоластическую позицию. Библию не следует понимать буквально; главное в понимании Библии — аллегорическое ее исследование. Но когда человек изучает природу, он должен изучать именно природу, а не Библию, иначе происходит подмена методов, и пользы от такого исследования не будет.

Главная заслуга Галилея — в создании основоположений современного научного естествознания. В чем же состоит та революция, которую он совершил?

Обычно смысл ее сводится к нескольким положениям. В частности, утверждается, что новая наука отошла от умозрительных принципов средневековой науки и стала больше опираться на опыт. Иногда говорят, что наука перешла от созерцания к деятельности. Утверждают также, что наука Нового времени стала отдавать приоритет физическим способам исследования. Очень часто утверждают, что наука возникла в результате борьбы с Церковью.

Но это не совсем верные утверждения, поскольку основное отличие науки Нового времени от науки средневековой и античной состоит в другом.

Современная наука возникла именно в XVII в. трудами Галилея и многих его последователей. Это факт, не подлежащий сомнению: науки в современном смысле не было ни в Средневековье, ни в Античности. Конечно, переворот, который совершил Галилей, был сделан не в одиночку. Во многом его положения существовали уже в работах Николая Кузанского, Коперника и мн. др. Галилеевская наука пришла на смену науке аристотелевской. Авторитет Аристотеля, и так весьма высокий, еще более вырос после работ Фомы Аквинского, который фактически «воцерковил» Аристотеля, так что многие положения физики Аристотеля стали считаться христианскими положениями. Именно в этом следует искать причину того, почему борьбу с аристотелизмом в науке многие стали считать борьбой с христианством. В действительности же произошла элементарная подмена понятий, и сами ученые — творцы новой науки это прекрасно понимали и полемизировали именно с Аристотелем, а не с христианством.

Одно из главных положений современной науки состоит в утверждении *однородности пространства*, однородности всего мира. Античная и средневековая физика всегда рассматривала мир иерархически. Скажем, по Аристотелю и томистской физике, принципы движения на земле и на небе совершенно различны: в эфире возможно совершенное — круговое и вечное — движение, а на земле движение несовершенно, ибо конечно. Галилей и до него Джордано Бруно полностью отвергают такую точку зрения, утверждая, что все части мира подчиняются одним и тем же законам. Одним из следствий этого античного и средневекового принципа было представление о естественных и неестественных местах. Как объяснял Аристотель и вслед за ним средневековые физики падение тела? Тело движется вниз, поскольку низ является естественным местом тела. Почему огонь поднимается вверх? Потому что верх является естественным местом огня, там же находится эфир (огнеподобная сущность, квинтэссенция, пятая субстанция). По Галилею же, естественного места не существует. Все предметы ведут себя одинаково, независимо от того, где они находятся — на земле или на небе. Доказательством этому являются астрономические наблюдения Галилея, показавшие, что на Луне есть горы, а на Венере имеется атмосфера.

Физика Аристотеля и его средневековых продолжателей была наукой качественной, изучающей умопостигаемые сущности явлений. Недаром Аристотель именовал физику «второй философией». Математическое познание не имеет никакого отношения к природе. По аристотелевской классификации наук, физика изучает подвижные сущности, существующие самостоятельно, а математика изучает неподвижные сущности, существующие несамостоятельно. Поэтому математика и физика разделены по своим предметам. Как может неподвижное число относиться к подвижным предметам? В природе не существует ни точки, ни прямой линии, ни окружности, это удобные абстракции, придуманные человеком. Математика к природе не имеет никакого отношения.

Галилей исходит из другой концепции — пифагорейско-платоновской. Для Галилея, родившегося и выросшего во Флоренции, традиции флорентийской платоновской академии были хорошо знакомы. Он изучал труды Платона, знал работы флорентийских платоников. Эти идеи Галилей сформулировал таким образом, что человек познает мир посредством числа.

Вспомним платоновский диалог «Тимей», в котором говорится, что первоэлементы мира состоят из правильных геометрических фигур. Казалось бы, странное положение. Однако если вспомнить, что античная математика не знала другой математики, кроме арифметики и геометрии, то как еще Платон мог выразить ту мысль, что в основе мира лежит число? Не какие-то качественные демокритовские атомы, а именно число, которое человек может познавать, а познавая число, человек может познавать природу. Поэтому Галилей формулирует принцип, согласно которому *книга природы написана на языке математики*: «Философия написана в величественной книге (я имею в виду Вселенную), которая постоянно открыта нашему взору, но понять ее может лишь тот, кто сначала научится постигать ее язык и толковать знаки, которыми она написана. Написана же она на языке математики, и знаки ее — треугольники, круги и другие геометрические фигуры, без которых человек не смог бы понять в ней ни единого слова; без них он был бы обречен блуждать в потемках по лабиринту» (1, с. 41). Именно от Галилея и берет свое начало современное математическое естествознание. До Галилея само понятие физической формулы, описывающей движение, было просто бессмыслицей. Если число и может что-то выразить, согласно аристотелевской физике, то лишь некую статику, сосчитать неподвижные предметы, но

описать движение — это противоречило определению. Кроме того, геометризация природы выглядела бы в глазах Аристотеля полнейшей чуждостью: реальные вещи не имеют ничего общего с идеальными геометрическими фигурами — в природе не существует ни точки, ни окружности, ни прямой. Для галилеевской же физики такие выражения, как «материальная точка», «движение по прямой или по окружности» — вполне обыденны.

Поэтому Галилей возрождает демокритовское учение о первичных и вторичных качествах: материальные тела объективно содержат в себе первичные качества (протяженность, размеры, вес и плотность), а вторичные качества (цвет, запах, вкус и т.п.) самим вещам не присущи, они возникают в человеке в результате воздействия предметов на его органы чувств. Ведь только первичные качества можно описать математическим языком, а вкус и запах — категории качественные, математическому языку неподвластные. «...Я думаю, — пишет Галилей, — что вкусы, запахи, цвета и другие качества не более чем имена, принадлежащие тому объекту, который является их носителем, и обитают они только в нашем чувствилище. Если бы вдруг не стало живых существ, то все эти качества исчезли бы и обратились в ничто» (1, с. 223).

Аристотелевская физика исходила из опоры на чувственное познание. Аристотель отошел от Платона в том, что его не устраивала теория идей и он стремился вернуться к миру чувственных вещей. Вся средневековая физика вслед за Аристотелем была также физикой, ориентированной на чувственное познание. Что мы видим в реальном мире? Мы видим, что предмет может быть приведен в движение лишь тогда, когда на него действует какая-то сила. Это и было одним из основных принципов аристотелевской и средневековой физики. Галилей формулирует принцип противоположный, известный как принцип инерции: любое тело, приведенное в движение, будет находиться в состоянии движения до тех пор, пока какое-нибудь тело не выведет его из этого состояния. То есть наоборот: толкни тело — и оно будет вечно двигаться.

Какое из этих положений основано на здравом смысле, а какое является идеалистическим вымыслом? Мы никогда не увидим, как тело движется бесконечно по прямой линии. Поэтому Галилей фактически отходит от принципа полного доверия чувственному познанию и придерживается принципа рационалистического познания. Если Галилей, рассуждая, приходит к выводу, что движение должно продолжаться бесконечно, значит, так оно и должно быть.

Галилей в данном случае является последователем парменидовско-зеноновской традиции: если разум противоречит чувствам, то нужно отдавать приоритет разуму. И к какому бы странному выводу мы ни пришли в результате анализа движения, предпочтение мы все равно должны отдавать разуму. По сути, Галилей не совсем доверяет опыту. Как пишет известный физик XX в. В. Гейзенберг, «искажая и идеализируя таким способом факты, он получил простой математический закон, и это было началом точного математического естествознания Нового времени»¹. То есть новая физика начинается не с отказа от умозрительных построений Средневековья и доверия фактам, как обычно считается, а фактически наоборот — с некоего недоверия фактам в пользу умозрительных математических конструкций.

Утверждая, что любое тело движется только тогда, когда на него действует другое тело, аристотелевская физика сталкивалась с одной трудностью — трудностью объяснения движения летящего тела, например, брошенного камня. Почему летит брошенный камень, ведь на него ничто не действует? Аристотель утверждал, что камень летит, потому что на него действует воздух, который его толкает. Если бы камень был брошен в безвоздушном пространстве, движения не было бы. Но природа не терпит пустоты (другой аристотелевский принцип), потому движение и возможно.

Галилей говорит, что камень летит по инерции. По инерции же движется и шар, если он катится по плоской поверхности, в то время когда его не толкает никакое другое тело. Более того, шар двигался бы вечно, если бы ему не мешали силы трения, сопротивления воздуха и т.п. Откуда он взял этот парадоксальный принцип? Все помнят его эксперименты со знаменитой Пизанской башней: бросая предметы, Галилей измерял скорость их движения, ускорение и т.д. Однако камень летит слишком быстро, измерить время его падения крайне трудно (особенно во времена Галилея при помощи водяных или песочных часов), поэтому Галилей начал делать эксперименты на наклонной плоскости. Это именно эксперимент, а не просто опытное наблюдение. Прежде чем начать наблюдение, Галилей выдвигает свою гипотезу и строит для ее проверки экспериментальную установку. Таким образом, если Галилей и доверяет опыту, то только опыту разумному, т.е. эксперименту. В эксперименте Галилея если шар движется по наклонной плоскос-

¹ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 274.

ти вниз, то всегда можно вычленить некоторую его вертикальную и горизонтальную составляющие и посчитать, за какое время он пройдет эту вертикальную прямую. Соответственно, если тело будет двигаться вверх, оно так же будет двигаться по вертикальной и горизонтальной составляющим с замедленной скоростью. Если вниз тело движется, ускоряясь, а вверх — замедляясь, то, пустив его по плоскости, мы приходим к выводу, что оно будет двигаться без ускорения, т.е. с одной и той же скоростью. Опыт этому противоречит: любое тело, двигаясь по горизонтальной плоскости, рано или поздно остановится, — но Галилей настаивает, что в идеале тело будет двигаться вечно. Поэтому Галилей формулирует принцип инерции фактически наперекор чувственным данным.

Итак, вклад Галилея в построение современного научного естествознания можно свести к следующим положениям: 1) метод науки независим от религиозных положений, хотя и не противоречит им; наука, таким образом, самостоятельна в своих исследованиях; 2) научные положения можно согласовать с христианскими путем аллегорического толкования Священного Писания; 3) пространство однородно, природа предметов во всей вселенной одинакова; 4) языком описания природы является математика; 5) следует доверять не простому наблюдению, а тщательно продуманному эксперименту.

Галилей лишь начал процесс создания новой науки. В его научных взглядах пока нет понимания социальной роли науки, да и само здание науки без таких фундаментальных понятий, как закон природы, сила и др. пока еще достроено им не до конца. Продолжат дело Галилея по формированию новоевропейской науки Ф. Бэкон и Р. Декарт.

§ 2. Фрэнсис Бэкон

Фрэнсис Бэкон (1561–1626) был знатного происхождения — родился в семье лорда-хранителя печати (выражаясь современным языком — министра юстиции), учился в Кембридже на юриста, какое-то время работал адвокатом, был членом английского парламента, лордом-хранителем печати и лордом-канцлером английского парламента. Однако карьера Бэкона не была успешной. Его обвинили во взяточничестве, дело дошло до короля, и Бэкона посадили в тюрьму. Правда, вскоре он был освобожден, но к политике утратил интерес и решил заняться философией, точнее естество-

вознанием (собственно философию Бэкон не любил, понимая под ней философию схоластическую и противопоставляя ей свободное исследование природы). Бэкон настолько увлекся исследованием природы, что от этого и погиб: проводя опыты по замораживанию продуктов, он простудился и умер.

Среди произведений Бэкона выделяется «О достоинстве и приумножении наук». Оно, правда, не является главным в его творчестве, хотя сам он считал иначе, посвятив ему большую часть своей жизни. Наиболее известное его произведение — «Новый органон» (понятно, что само заглавие предполагает противопоставление метода Бэкона старому аристотелевскому, который излагался в логических работах Аристотеля, совокупно называемых «Органом»). У Бэкона есть и другие работы, в частности, несколько эссе, объединенных заглавием «О мудрости древних»; каждое из этих эссе посвящено некоему богу или герою: «Орфей, или Философия», «Пан, или Природа», «Нарцисс, или Себялюбие» и др. В то время были популярны разного рода описания идеальных государственных устройств (уже вышел «Город солнца» Ф. Кампанеллы, «Утопия» Т. Мора), и Бэкон пишет свою утопию — «Новая Атлантида», где описывает выдуманное им государство, в котором люди посвятили все свои силы изучению природы и на основе сделанных ими открытий могут жить комфортно, не изнуряя себя тяжелым физическим трудом.

Основная направленность мыслей Бэкона состояла в развитии естествознания и вообще наук. К этому времени сделано достаточно много очень важных открытий: известен порох, изобретено книгопечатание, создан компас. Эти открытия Бэкон считал главными и призывал не останавливаться на достигнутом и стремиться к новым изобретениям.

Однако в отличие от Галилео Галилея, который создавал экспериментальное математическое естествознание, Бэкон развивает опытное естествознание, указывая, что именно опыт должен быть основой науки. Любая наука, которая будет строиться на каких-то измышлениях, гипотезах, пустых построениях разума, обречена на неудачу. Наука может быть истинной только тогда, когда опирается на опыт, именно опыт есть, по Бэкону, и источник знания, и критерий истины, и единственное основание науки. Такая концепция называется *эмпиризмом*.

В работе «О достоинстве и приумножении наук» Бэкон указывает, что человечество накопило слишком много лишних знаний.

Особенно преуспело в этом Средневековье. Схоластика дала человечеству совершенно не нужные ему знания и отошла от научного познания природы, которое было в Античности.

В Античности он разделяет досократовскую и послесократовскую философию. Досократовская философия была честным исследованием фактов, когда не существовало никаких школ, основанных на непроверенных гипотезах. Философы, собственно говоря, были не философами, а исследователями природы. Этот период, по Бэкону, продолжался около 200 лет. Затем усилиями Сократа, Платона и Аристотеля философия начинает заниматься не тем, чем нужно, а именно создавать системы. Платон и Аристотель нанесли наибольший вред науке, ибо говорили не о фактах и опыте, а о системах и школах. В этом смысле особенно «достается» Платону, которого Бэкон считает наибольшим врагом науки.

Затем наступает третий период античной философии — древнеримский, который становится самым благоприятным для развития науки. Философы отказываются от системопостроения, в философии преобладает прагматизм, необходимый истинной науке, которая всегда ищет полезное. Это самая благоприятная эпоха для развития научной философии. Именно идеи досократиков, с одной стороны, и эклектиков Древнего Рима — с другой составляют светлые моменты истории (600 лет: 200 лет досократиков плюс 400 лет Древнего Рима).

Главным исходным пунктом для Ф. Бэкона является природа. Первая афоризм «Нового органа» так и гласит: «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может» (2, т. 2, с. 12). Знаменитый третий афоризм гласит: «Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие» (2, т. 2, с. 12) (афоризм, который в краткой форме звучит так: «Знание — сила»). Поэтому только из понимания того, что человек не превосходит природу, а является ее частью, слугой, и поэтому может быть лишь ее толкователем, вытекают основные положения философии Бэкона: вся наука должна быть опытной, даже те науки, которые всегда строились на рассудочных началах. Среди последних Бэкон перечисляет психологию, историю, поэзию.

Ф. Бэкон строит классификацию наук на основе познавательных способностей человека. Таких способностей три: память, воображение и рассудок. Каждая из наук может быть отнесена к одной из

трех познавательных способностей. *Память* порождает исторические науки (история, по Бэкону, является архивом фактов и должна копить для человечества то, что недоступно прямому наблюдению). Должны быть истории природных и человеческих фактов. Историю фактов Бэкон противопоставляет истории систем (собственно, истории философии). По Бэкону, история систем — совершенно бесполезное занятие. *Воображение* порождает такую науку, как поэзия. Поэзию Ф. Бэкон считает наукой, дающей исходные факты для экспериментальной психологии — переживания, эмоции. Основная познавательная способность — *рассудок*. Она порождает разные науки, главным образом философию, которую Бэкон понимает не как схоластику (сам термин «философия» Бэкон не отбрасывает, считая, что он создает истинную философию). Философия может быть метафизикой и физикой. Первая исследует основание всего сущего, т.е. форму («закон чистого действия», т.е. собственно закон, понимаемый вне его конкретного проявления в мире вещей). Познанием этих законов и занимается метафизика. Физика занимается изучением проявления этих законов в материальном мире, среди частных вещей.

Бэкон признает аристотелевское учение о четырех причинах, отрицая лишь целевую причину и признавая другие три (формальную, действующую и материальную). Материальную причину исследует физика, а формальную — метафизика.

Науки могут быть теоретическими и прикладными. Первые исследуют и открывают законы как формы чистого действия, и на основе этих законов или их проявлений в конкретных случаях (как в физике) создаются прикладные науки. Скажем, прикладную физику Бэкон называет механикой, а прикладную метафизику — магией (не в колдовском, а в сугубо научном смысле; многие ренессансные философы, например, Пико делла Мирандола, Дж. Бруно, использовали термин «естественная магия» для обозначения учения о способах воздействия на природу; за неимением других терминов философы часто использовали уже имеющиеся понятия, в которые вкладывали совершенно иной смысл. Если обычно под магией понимается некое колдовство, то это не значит, что Пико делла Мирандола или Ф. Бэкон были сторонниками колдовской магии).

В свою классификацию наук Бэкон, в отличие от Аристотеля, не включает математику, поскольку она имеет огромное значение для всех наук — и для физики, и для метафизики, и для механики, и для магии.

Первая часть «Нового органона» — критическая. В ней Бэкон не предлагает новое учение, он собирался сделать это во второй части, но не закончил ее. Бэкон показывает неправильность методов философии и раскрывает причины того, почему не была создана истинная опытная наука. Одна из основных причин и состоит в том, что не был найден истинный метод. Философы всегда пользовались дедуктивным методом и в качестве инструмента для дедукции использовали аристотелевскую силлогистику.

Дедукция — метод, состоящий в переходе от общих положений к частным выводам. А поскольку общие положения всегда рассудочны, умопостигаемы, то, будучи взяты в качестве основы для рассуждения, они не основываются на опытных фактах и являются результатом некоей философской интуиции. По Бэкону, нужно идти обратным путем: изучать частные случаи, факты, обобщать их и приходить таким образом к более общим правилам, на основе которых открывать законы, т.е. формы чистого действия. Это — *индуктивный* метод. Во второй части «Нового органона» Бэкон разрабатывает метод индукции, а в первой подвергает критике дедуктивный метод.

Бэкон критикует аристотелевскую силлогистику и противопоставляет ей свою новую логику. Силлогистика и вообще дедукция, по Бэкону, обладают лишь проясняющей способностью. При помощи дедуктивных методов, в частности при построении силлогизмов, человек может лишь объяснить то, что он уже знает, — открыть новые знания при помощи дедукции невозможно. Эта логика может быть логикой доказательства того, что уже известно, а нужно развивать не логику доказательства, а логику открытия.

Но есть и другие причины, приведшие к тому, что долгое время господствовало ложное учение. Эти причины Бэкон называет *идолами* (опять же не вкладывая в этот термин никакого религиозно-языческого смысла). Человеческое сознание загружено четырьмя видами идолов: *идолами рода, нещеры, площади и театра*. Эти образные названия хорошо отражают суть учения Бэкона.

Идолы рода (идолы племени) — это идолы объективные, которых мы не можем избежать и которые можем только учитывать. Идолы рода происходят от самой природы человека. Возникают они от смешения различных познавательных способностей, в том числе из-за влияния эмоций и ощущений на разум. Например, Бэкон указывает, что «человеческий разум в силу своей склонности лег-

ко предполагает в вещах больше порядка и единообразия, чем их находит» (2, т. 2, с. 20). Он переносит порядок своей собственной души, свою собственную целесообразность на природу. В человеке есть свой порядок, своя целеполагающая деятельность, но это еще не значит, что эту свою особенность человек должен переносить на природу. (Попутно замечу, что немногим позднее Р. Декарт, гениальный ученый и философ, призывал, наоборот, искать в природе порядок даже там, где он не виден.) Другой пример: человек больше любит утверждать, чем отрицать. Эта особенность приводит к созданию догматических систем. Человек должен более критически подходить к своим знаниям.

Ощущения также накладывают отпечаток на разум, поскольку, перенося особенности своей познавательной природы на человеческий рассудок, они мешают разуму прийти к обобщениям и осмыслению фактов: «Но в наибольшей степени запутанность и заблуждения человеческого ума происходят от косности, несоответствия и обмана чувств, ибо то, что возбуждает чувства, предпочитается тому, что сразу чувств не возбуждает, хотя бы это последнее и было лучше. Поэтому созерцание прекращается, когда прекращается взгляд, так что наблюдение невидимых вещей оказывается недостаточным или отсутствует вовсе» (2, т. 2, с. 22–23).

Идолы пещеры возникают на основе личных индивидуальных особенностей каждого человека. Каждый из нас имеет свой талант, свое воспитание, каждый привык к определенному образу жизни, его интересует определенная профессия. То есть человек смотрит на мир как бы из своей пещеры. «Люди любят или те частные науки и теории, авторами и изобретателями которых они считают себя, или те, в которые они вложили больше всего труда и к которым они больше всего привыкли» (2, т. 2, с. 24).

Идолы площади (или рынка, fori) создаются (сознательно или бессознательно) самим человеком. Возникают они из-за того, что общение людей происходит при помощи слов. По мнению Бэкона, это самые тягостные идолы. «Люди верят, что их разум повелевает словами. Но бывает и так, что слова обращают свою силу против разума» (2, т. 2, с. 25). Слова создаются людьми, и многие из этих слов бессмысленны. Большинство философских терминов относятся именно к этим бессмысленным словам. Существуют три вида слов: истинные слова, ничего не обозначающие слова и плохо образованные слова. Большинство философских терминов относятся к ничего не обозначающим словам, многие научные термины

ны являются словами, плохо образованными, и потому мешают человеку познать истину.

Идолы театра созданы засильем авторитетов. Человек имеет слабость преклоняться перед авторитетами, которые, как актеры на сцене театра, подавляют человека своим талантом. Поэтому люди доверяют гениальным философам, создавшим свои системы, и подвергаются их воздействию. Некоторые философские системы, в частности системы Платона и Аристотеля, особенно вредны, потому что своей мощью, красотой и логичностью подавляют человека и отвлекают его от поиска истинной картины мира. Все ложные философские и научные учения Бэкон делит на три типа: софистические, эмпирические и суеверные. К софистическим Бэкон относит все послесократовские философские системы и единственного досократика — Пифагора. Эмпирические ложные учения создаются алхимиками — людьми, которые слишком большое значение придают единичным случаям, не пытаясь их обобщить, классифицировать. Суеверны те учения, которые основываются на религиозных истинах, в том числе и христианских.

Бэкон остается в рамках теории двойственной истины, указывая, что истина откровения — это одно, а истина науки — совершенно другое. Истина науки и истина религии не связаны; они не отрицают одна другую, но и не обосновывают друг друга, а развиваются параллельно. А смешение наук, в частности философии и религии, приводит к созданию суеверной философии, или еретической религии. Хотя Бэкон не отрицал взаимодействия науки и религии, ему принадлежит известная фраза: «Поверхностная философия склоняет ум человека к безбожию, глубины же философии обращают умы людей к религии» (2, т. 2, с. 386), или, в другой работе: «...легкие плотки философии толкают порой к атеизму, более же глубокие возвращают к религии» (2, т. 1, с. 89). Действительно, можно согласиться с Бэконом: мы часто видим, как человек, нахватавшийся научных фактов, считает, что он знает все, что наука якобы доказала, что Бога нет. А истинный ученый, пришедший к вершинам научной истины, всегда в той или иной степени религиозен, хотя и не обязательно исповедует именно православную веру. Наука, по Бэкону, должна служить религии, доказывая бытие Бога исходя из анализа мира. Бэкон пишет: «...укажем на две важнейшие услуги, которые гуманистические науки оказывают вере и религии помимо того, что они способствуют их украшению и разъяснению. Прежде всего, науки еще сильнее и эффективнее побуждают нас

превозносить и прославлять божественное величие. Ведь псалмы и все остальное Священное Писание неизменно призывают нас к созерцанию и прославлению великолепных и удивительных творений Божьих, но, если мы сосредоточимся только на их внешнем облике, каким он является нашим чувствам, мы совершим такую же несправедливость по отношению к божественному величию, как если бы мы стали судить о богатстве знаменитого ювелира по тому, что выставлено на показ у входа. С другой стороны, философия дает замечательное лекарство и противоядие против неверия и заблуждения. Ведь Спаситель наш говорит: «Вы заблуждаетесь, не зная Писания и могущества Бога». И для того чтобы мы не впали в заблуждение, он дал нам две книги: книгу Писания, в которой раскрывается воля Божья, а затем — книгу природы, раскрывающую Его могущество. Из этих двух книг вторая является как бы ключом к первой, не только подготавливая наш разум к восприятию на основе общих законов мышления и речи истинного смысла Писания, но и главным образом развивая дальше нашу веру, заставляя нас обратиться к серьезному размышлению о божественном всемогуществе, знаки которого четко запечатлены на камне Его творений» (2, т. 1, с. 122). В этом смысле в классификацию наук Бэкон включает то, что он называет экспериментальной, или естественной, теологией (теологией, которая основывается на знании мира). «Подлинные цели этой науки сводятся к изобличению и опровержению атеизма, а также к раскрытию законов природы» (2, т. 1, с. 204).

Бэкон предлагает образное описание трех различных путей развития науки и философии: путь *наука*, или путь догматика (любой догматик, как паук, плетет из своего разума паутину философской системы); путь *муравья* (путь эмпирика, который только собирает факты, не делая из них выводов); и истинный путь — путь *пчелы*, которая собирает нектар с цветов, сносит их в улей и рассортировывает по сотам. Так же и истинный ученый собирает факты, классифицирует их, обобщает и приходит к открытию законов.

«Самое лучшее из всех доказательств есть опыт» (2, т. 2, с. 35). Опыты, по Бэкону, бывают двух типов: плодоносные и светоносные. Нужно ценить светоносные опыты, которые могут помочь открытию неких аксиом. Они не дают сразу результаты, как плодоносные опыты. Такие опыты дают свет для лучшего понимания и обобщения других опытов. «Бог в первый день творения создал только свет, отдав этому делу целый день и не сотворив в этот

день ничего материального. Подобным же образом прежде всего должно из многообразного опыта извлекать открытие истинных причин и аксиом и должно искать светоносных, а не плодоносных опытов. Правильно же открытые и установленные аксиомы вооружают практику не поверхностно, а глубоко и влекут за собой многочисленные ряды практических приложений» (2, т. 2, с. 36).

Таково вкратце содержание первой части «Нового органона». Во второй части описываются различные науки, которые Ф. Бэкон приводит в своей классификации, и приводятся разнообразные таблицы в качестве примера для будущих экспериментаторов по классификации различного рода данных по разным характеристикам (скажем, по теплоте, по весу и т.п.). Это малоинтересно, потому что наука пошла по иному пути, хотя Бэкон и оказал определенное влияние на развитие экспериментальной науки.

Бэкон многое сделал для развития науки в духе создания индуктивной логики. Существует два вида *индукции* (что было известно еще во времена Аристотеля) — *полная* и *неполная*. Полная индукция, или индукция по перечислению, означает примерно следующее. У меня в комнате, скажем, есть столько-то книг. Я их взвешиваю и обнаруживаю, что все они весят от 100 до 500 граммов. Я делаю вывод: все книги, находящиеся в комнате, весят не больше 500 и не меньше 100 граммов. Это абсолютно истинное утверждение и, разумеется, абсолютно бесполезное для науки.

Очевидно, что интерес для науки может представлять лишь неполная индукция, построенная на обобщении ряда фактов. Я беру, скажем, один кирпич, который весит четыре килограмма, а потом второй и третий, которые весят столько же, и делаю вывод: все кирпичи весят четыре килограмма. Чем больше данных я соберу, тем больше вероятность того, что этот вывод будет истинным. Но эта истина не абсолютна, а вероятностна, ибо всегда среди тех кирпичей, которые я не видел, может найтись такой, вес которого отличается от четырех килограммов. Любое количество фактов, как бы много их ни было, не сможет привести человека к уверенности в истинности выдвинутого обобщения.

Все это было известно еще до Бэкона, и он предлагает различные методы построения неполной индукции, чтобы ее выводы были правомерными. Здесь, в частности, Бэкон предвосхитил методологию многих современных эмпирических наук, например, социологии. В этой науке очень важно правильно сделать выборку. Скажем, если я хочу узнать мнение по некоему вопросу всего об-

щества, то в выборку я должен включить тоже все слои населения: стариков, женщин, детей, людей и с высшим, и с начальным образованием и др. Поэтому можно узнать мнение всего общества, опросив лишь его часть. Если же я опрошу лишь детей в детском саду, а потом скажу, что это есть выражение взглядов всего общества, то, очевидно, это будет пример неправильной индукции. От этого и предостерегает Бэкон, приводя много полезных примеров того, как пользоваться индуктивным методом. Но основного он все-таки не заметил: как бы замечательно ни были построены его таблицы, индукция всегда будет давать статистическую вероятность, но не точную и полную истину. Поэтому Бэкон не стал создателем новой науки. Своими трудами он помог распространению науки, но не явился ее создателем.

§ 3. РЕНЕ ДЕКАРТ

Жизнь и произведения

Гораздо больше для создания естественной науки, кроме Галилея, сделал другой философ XVII в. — Рене Декарт (31 марта 1596 — 11 февраля 1650). Он родился в городке Лаэ в центральной Франции, с восьми лет учился в весьма престижном иезуитском колледже, о чем пишет в «Рассуждении о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» (в первой части этого произведения, автобиографической, Декарт описывает систему преподавания в колледже и предметы, которые там изучались). Затем Декарт в университете города Пуатье изучает право и медицину, после чего в 1618 г. уезжает в Нидерланды. В 1619—1621 гг. служит в армии, принимает участие в военных действиях в качестве офицера. В 1620-х гг. знакомится с известным ученым и философом Мареном Мерсенном, и эта встреча, перешедшая в дружбу, повлияла на них обоих. В 1628 г. Декарт поселяется в Голландии и живет там, но под конец жизни переезжает по приглашению двадцатилетней шведской королевы Христины в Стокгольм, чтобы обучить ее началам философии. Декарт, привыкший к мягкому климату Франции, не выдержал сурового северного климата, сильно простудился и умер. «Пора в путь, душа моя», — были последние его слова.

Декарт принадлежит к тем людям, которые сыграли ни с чем не сравнимую роль в истории человечества. Он стал создателем ряда

наук, совершил переворот не только в философии, но и в науке вообще. Он явился создателем современной физики, развив идеи Галилео Галилея (ему принадлежит открытие законов, которые предвосхитили законы Ньютона), он совершил революцию в математике, создав систему координат и переведя математику на привычный нам язык (ввел понятие переменной, функции, обозначив ее буквой f , степени, обозначив ее при помощи надстрочного знака, ввел буквы для обозначения констант [a, b, c] и неизвестных [x, y, z]). Декарт также создал аналитическую геометрию (то, что называется алгеброй в геометрии); оптику (науку о распространении и преломлении света); физиологию (впервые разработал учение об организме животного, в том числе и человека; И. Павлов считал Декарта автором учения о рефлексгах, а себя лишь его последователем). В каждой науке, которой занимался Рене Декарт, он стал создателем новых направлений. То же было и в философии.

Среди философских произведений у него можно выделить «Правила для руководства ума» (1627–1629), «Рассуждения о методе» (1637), «Размышления о первой философии» (1641), «Первоначала философии» (1644), «Метафизические размышления» (1647).

Собственно, к своим положениям Декарт приходит лишь в «Размышлениях о первой философии», когда прошло уже 14 лет после написания первой философской работы. Далее он пишет ряд произведений, где по-разному излагает свои философские идеи, поэтому, чтобы иметь представление о мировоззрении Декарта, достаточно прочесть одну из его работ — «Первоначала философии», «Размышления о первой философии» или «Метафизические размышления».

Декартовская философия совершила революционный переворот в философии Нового времени. После Декарта невозможен возврат к средневековому или античному способу мышления. Декарт заложил основы новой философии, дав метод, указав предмет и задав цели философии, поэтому все более поздние философы находились под огромным воздействием его гения и развивали принципы, заложенные в его философии. Вплоть до XIX в. вся философия практически была развитием идей и принципов Декарта.

Поиски метода

В своих автобиографических «Правилах для руководства ума» и «Размышлениях о методе» Декарт показывает, что главное для философа — найти истинный метод. Он пишет, что изучал в коллед-

же разные науки и это ему весьма нравилось, ибо читать разные книги, знакомясь с мнениями разных ученых и философов, — это все равно что путешествовать. Но, в конце концов, пишет Декарт, чем больше он читал, тем яснее ему становилось, что ни один из философов истины не нашел: в философии «доныне нет положения, которое не служило бы предметом споров и, следовательно, не было бы сомнительным». Декарт не находил истину нигде: ни в математике, так как ее положения до сих пор не привели ни к каким возвышенным истинам; ни в богословии, ибо Божественная истина сокрыта от человеческого ума; ни в нравственности, ибо убеждался в том, что даже то, что кажется нам очевидным, для других народов таковым не является. Поэтому «принимая во внимание, сколько относительно одного и того же предмета может быть разных мнений, поддерживаемых учеными людьми, тогда как истинным среди этих мнений может быть только одно, я стал считать ложным почти все, что было не более чем правдоподобным» (3, т. 1, с. 254). Декарт не называет имен, но то, что он читал «Апологию Раймунда Себундского» Монтеня, которая повергла его в еще большие сомнения, — это известный факт.

Как пишет Декарт, еще со времени учебы в колледже в юношеские годы его интересует вопрос о познаваемости истины, о том, можно ли достичь абсолютно достоверного, точного научного знания. Тогда же он решил пойти по пути построения и поиска истинной методологии, ибо главное — найти четкий метод достижения истины.

Среди правил, которые формулирует Декарт, следует выделить следующие. 1-е правило: «Целью научных знаний должно быть направление ума таким образом, чтобы он мог выносить твердые истинные суждения обо всех тех вещах, которые ему встречаются» (3, т. 1, с. 78). 2-е правило: «Нужно заниматься только теми предметами, о которых наши умы очевидно способны достичь достоверного и несомненного знания» (3, т. 1, с. 79). Правило 4-е: «Для разыскания истины вещей необходим метод» (3, т. 1, с. 85).

Декарт пишет, что недостаток всех предыдущих философов состоял в том, что ведомые любопытством, стремлением к познанию истины они вели свои умы по неизведанным путям. Не зная, как направлять свой ум, они делали это, как бы пользуясь случайными попутными метками и знаками. А нужно иметь четкий метод, чтобы это любопытство получило строгую основу. Декарт ограничивает область своего исследования только теми предметами, ко-

торые позволяют достичь знания, и вопросы гносеологии выдвигается им на одно из первых мест.

Для достижения истины нужно тщательнее исследовать предметы познания и обращать внимание только на то, что является несомненным и ясным. Как говорит Декарт в 3-м правиле, «касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе» (3, т. 1, с. 82). То есть критерием знания для Декарта уже в этой ранней работе является не внешнее знание, не авторитет, каков бы он ни был (даже Божественный), а только данные, исходящие из нашего собственного ума. Источниками знания могут быть непосредственное ясное умозрение и очевидное доказательство. И то и другое может познать истину, никакие другие способы, в том числе авторитеты, для Декарта не годятся.

В правиле 5-м Декарт формулирует особенности того метода, который он хочет найти. «Весь метод состоит в порядке и расположении тех вещей, на которые надо обратить взор ума, чтобы найти какую-либо истину. Но будем строго придерживаться его, если шаг за шагом сведем запутанные и темные положения к более простым, а затем попытаемся, исходя из усмотрения самых простых, подняться по тем же ступеням к познанию всех прочих» (3, т. 1, с. 91).

В 6-м правиле он рассматривает, как нужно отделять простые вещи от запутанных: важен порядок, последовательность, понимание того, что является простым, а что — сложным. 7-е правило является также развитием 5-го правила поиска метода. Если в 6-м правиле говорится о простоте, то в 7-м — о полноте; нужно рассматривать все исследуемые предметы так, чтобы нигде не было прерывающегося движения мысли, чтобы мысль ничто не могла упустить.

В 8-м правиле Декарт ставит себе жесткое ограничение: «Если в ряде вещей, подлежащих изучению, встретится какая-либо вещь, которую наш разум не в состоянии достаточно хорошо рассмотреть, тут необходимо остановиться и не изучать другие вещи, следующие за ней, и воздержаться от ненужного труда» (3, т. 1, с. 102).

Декарт формулирует различные правила, в числе которых есть одно, отличающее его правила от метода Ф. Бэкона. Как мы помним, Бэкон говорил, что познание человеком истины ограничено

существованием ряда идолов, в том числе тем, что человеческий ум всегда ищет гораздо больше порядка там, где порядка на самом деле может и не быть. Декарт же формулирует противоположный принцип: всегда надо искать порядок даже там, где его не видно, «допуская существование порядка даже среди тех (предметов. — *В.Л.*), которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу» (3, т. 1, с. 260). Как показывает история развития науки и философии, прав оказался Декарт, потому что современная наука базируется именно на том убеждении, что весь мир упорядочен и подчиняется законам природы.

Итак, сформулировав в своей ранней работе эти знаменитые правила, Декарт начинает применять их на практике. Следующая его работа — «Размышления о первой философии, в коей доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом». Написав эту работу, Декарт рассылает ее выдающимся современным философам, в том числе своему другу М. Мерсенну, английскому философу Т. Гоббсу, французскому логичу А. Арно, французскому философу П. Гассенди, католическому философу М. Катеру, чтобы получить возражения на свою работу со всех позиций — и со стороны материалистов (Т. Гоббс и П. Гассенди), и со стороны логиков (А. Арно), и со стороны католиков (М. Мерсенн и М. Катер). Получив от них возражения, Декарт ответил им и учел их замечания при следующем издании работы.

Методологическое сомнение

Декарт исходит из того, что нужно следовать только тем положениям, которые абсолютно очевидны и ясны. Но, разыскивая таковые, он сталкивается с огромной трудностью. Оказывается, что данные наших чувств не могут быть столь непосредственными и ясными, чтобы дать истину. Декарт приводит ряд примеров, взятых им из книги Монтеня (в том числе знаменитый пример о том, что палка в воздухе кажется прямой, а опущенная в воду — изломанной; но оба факта даются нам одними и теми же органами чувств — когда же они обманывают?). Данным чувств, даже если они обманывают нас в каком-то одном опыте, мы не имеем права доверять вообще, так что само существование внешнего мира ставится под сомнение. Данные органов чувств настолько не вызывают доверия, что даже наше тело мы не можем воспринимать как некую истину, ибо когда мы спим, нам может сниться, что мы летаем или что-то другое, столь же необычное. А иногда сон быва-

ет настолько ярким, что недоумеваешь, проснувшись, где же явь. У больных людей бывают галлюцинации и бредовые состояния, когда они также не могут отличить вымысел от яви. Инвалид часто испытывает «фантомные боли» в ампутированной конечности — так что, может быть, и тела у нас нет. Может быть, недоумевает Декарт, вообще весь мир устроен так, что им правит некий злой гений, который направляет все наше сознание в сторону лжи и ошибки? Может быть, мы созданы таким существом, которое всегда нас заставляет обманываться?

Декарт обращает внимание на свое «я», на самопознание, и говорит, что истину может дать только естественный свет разума (так гласит и одно из правил «Размышлений о первой философии»: истину можно найти только в себе при помощи ясных отчетливых положений или при помощи доказательств). То есть для Декарта основным источником истины является интуиция, которую он понимает несколько иным способом, чем понимали раньше. Под интуицией у Платона и христианских философов, в частности у Августина, понималось некоторое необычное состояние, сверхестественное откровение. Декарт под интуицией понимает совсем другое: это естественный свет разума, указывающий на то, в чем невозможно сомневаться. Нашему разуму присущ некоторый естественный свет, естественная способность познания; поэтому разуму должна быть присуща истина. Декарт исходит из этого положения — он не просто ищет истину, а надеется ее найти, верит, что истина есть в разуме, «ибо все, на что указывает мне естественный свет (*lumen naturale*), никоим образом не может быть сомнительным» (3, т. 2, с. 32).

Чтобы найти, где же в нашем сознании содержится истина, Декарт обращает внимание на следующее: можно во всем сомневаться; можно сомневаться в правильности данных органов чувств, даже в том, есть ли тело. Но нельзя сомневаться в одном, говорит он: в самом факте сомнения. Это состояние сомнения является несомненным фактом.

Но что такое сомнение? Это есть некоторая разумная деятельность, т. е. сомнение есть мышление. Следовательно, Декарт считает, что невозможно сомневаться в одном: в том, что я мыслю. Именно из того, что я мыслю, я заключаю, что я существую. Что это не сон, не галлюцинация, не бред, а ясное, отчетливое понимание моего собственного существования: «я мыслю — следовательно я существую» (знаменитое «*Cogito, ergo sum*»).

Правда, Антуан Арно упрекает Декарта в том, что это положение задолго до него высказал св. Августин: «...приходится с удивлением отметить, что досточтимый муж устанавливает в качестве главного принципа всей своей философии то же самое, что установил до него св. Августин, человек острейшего ума, достойный великого изумления не только в области теологии, но и в чисто философских вопросах. Во 2-й книге „О свободе воли“ (гл. 3) Алипий в споре с Эводиём, доказывая существование Бога, говорит: „Прежде всего — дабы начать с вещей очевиднейших — я тебя спрашиваю, существуешь ли ты сам, или, быть может, ты боишься, не ошибаешься ли ты в этом вопросе — хотя, если бы тебя не было, ты ведь не мог бы и ошибаться?“ Это место очень напоминают слова нашего автора: „Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую“» (3, т. 2, с. 156). Арно цитирует работу Августина «О свободе воли», хотя это же положение содержится и в трактате «О граде Божиём»: «Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: а что, если ты обманываешься? Если я обманываюсь, то поэтому я уже существую, ибо кто не существует, тот не может, конечно, обманываться. Я, следовательно, существую, если обманываюсь. Итак, поскольку я существую, если обманываюсь, то каким образом я обманываюсь в том, что существую, если я существую несомненно, коль скоро обманываюсь? Поскольку я должен существовать, чтобы обманываться, даже если бы и обманывался, то нет никакого сомнения, что я не обманываюсь в том, что знаю о своем существовании. Из этого следует, что я не обманываюсь и в том, что я знаю то, что я знаю. Ибо как знаю я о том, что существую, так равно знаю и то, что я знаю. Поскольку же эти две вещи я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, я присоединяю эту самую любовь как третью, равную с ними по достоинству» (О граде Божиём, XI). Но игнорирование Декартом исторического факта неслучайно: Декарту важно прийти к несомненно истинным положениям, а для этого необходимо во всем сомневаться — в том числе и в мнениях самых авторитетных философов.

Декарт приходит к выводу, что человек все-таки существует, ибо несомненное в человеке — это его мышление. То есть человек — это существо мыслящее, или, как говорит Декарт, «мыслящая вещь». Именно мышление есть то, что делает человека человеком,

поскольку именно мышление убеждает нас в нашем существовании. Мышление есть некий процесс, который протекает сам по себе; мысль ни от чего не зависит. У нее нет ни протяженности, ни веса, ни других характеристик. Но об одном мы можем сказать: у мысли есть содержание; мы не просто мыслим, а мыслим что-то: понятия, логические фразы, суждения, доказательства. Мышление невозможно представить себе без его содержания — понятий, аксиом и т.п., которые поэтому можно считать врожденными понятиями. «...Я никогда не писал и не считал, будто ум нуждается во врожденных идеях, являющихся чем-то отличным от его способности мышления; но когда я отмечал, что обладаю некоторыми мыслями, кои я получил не от внешних объектов и не благодаря самоопределению моей воли, но исключительно благодаря присущей мне способности мышления, то, поскольку я отличал идеи, или понятия, кои являются формами этих мыслей, от других, внешних, или образованных, я назвал первые из этих идей врожденными» (3, т. 1, с. 472). Среди таких идей Декарт называет идею вещи, числа, тождества, истины, мышления и т.п. Но среди множества понятий Декарт выделяет одно: понятие Бога. Он подвергает исследованию именно эту идею. Может быть, это ложная идея, идея о чем-то несуществующем? Можем ли мы сказать, что эта идея отражает реально существующее Божество?

Существование Бога

Да, утверждает Декарт, идея Бога есть отражение реально существующего Бога. Ибо что есть идея Бога? Идея Бога есть идея Существа абсолютно совершенного, обладающего всеми положительными характеристиками. Если это так, то среди этих характеристик должна быть идея существования. Следовательно, Бог существует. Значит ли это, что Декарт повторяет онтологическое доказательство Ансельма Кентерберийского? Да, но он вставляет это доказательство в совершенно иной контекст: у Ансельма это доказательство было в сугубо богословском трактате и служило способом укрепления веры, а у Декарта оно служит совсем другой цели.

Декарт приводит еще доказательства существования Бога: любое понятие, имеющееся в нашем уме, возникает не само по себе, а вследствие своего соответствия некоей вещи; понятие Бога как некоего совершенного существа существует, значит у этого понятия совершенства есть и совершенная причина, т.е. Бог. Декарт выдвигает и доказательства из анализа своего собственного «я». Анали-

зируя свое «я», человек приходит к выводу: я являюсь лишь субъектом своего собственного познания, но как субъект, я не могу быть объектом. Я могу быть объектом только для какого-то другого «я». Этим высшим «я» является именно Бог. Отсюда вывод: Бог есть не просто мыслящее Существо, но Существо, имеющее свободную волю.

Бог есть единственное Существо, Которое включает в Себя все Свои атрибуты. Декарт приводит сравнение: как идея треугольника включает в себя сразу все свои положения (в том числе то, что сумма углов треугольника равна 180°), так и идея Бога включает в Себя все Его свойства (в том числе Его совершенство, а следовательно, и Его существование). От всех остальных существ Бог отличается самым главным: у Бога сущность предполагает существование, у всех остальных сотворенных предметов существование и сущность разделены.

На эти суждения Декарта о Боге было получено наибольшее количество возражений. С одной стороны, Декарта упрекали в том, что его пример с треугольником неудачен, поскольку то, что сумма его углов равна 180° , не вытекает из понятия треугольника, а доказывается определенной теоремой, поэтому вначале следует доказать, что существование, вернее полнота всех характеристик, должна быть присуща Богу. С другой стороны, говорят Декарту, почему вы считаете, что только Богу присуще нераздельное единство сущности и существования? Разве можем мы представить себе сущность Платона отдельно от существующего Платона? Каждый человек, в том числе и Платон, есть цельное существо, существующее благодаря тому, что у него есть своя собственная сущность, а разделить сущность и существование мы можем только в уме. Поэтому этот аргумент Декарта его противники не приняли.

Декарт продолжает свое рассуждение. Откуда у нас взялась идея Бога? Эта идея нам врождена, ибо если бы было иначе, то непонятно, как люди (и верящие в Бога, и отрицающие Его существование) под Богом всегда имеют в виду одно и то же: Всесовершенное, Всемогущее, Всеблагое Существо. Следовательно, если все люди согласны с тем, Кто такой Бог, каковы Его характеристики, то эта идея нам врождена.

Кроме нее, нам врождены и другие идеи: идеи математических положений ($1 + 1 = 2$), законы логики (закон тождества, противоречия и др.), очевидные положения, что часть меньше целого, понятия, позволяющие нам мыслить, — бытие, категории и т.д.

Если идея Бога нам врождена и Он существует, то каковы свойства Бога? Бог не есть тело, ибо Он один и един; если бы Он был телом, то Его можно было бы разделить, но поскольку Он неделим, то Он не есть тело. У Бога есть разум и воля (об этом мы также знаем исходя из знаний о Нем как о Существо совершенном, ибо не может совершенное существо не иметь разума и воли). Бог бесконечен, человек же конечен, поэтому понимание Божественной природы человеку никогда не может быть дано в полном объеме. Бог всегда превосходит наше понимание, и есть некоторые положения, о которых человек ни в коем случае не может рассуждать. Декарт приводит ряд общеизвестных христианских догматов (в том числе догмат о Пресвятой Троице) и положений (о том, что такое причастие, литургия). То есть существуют положения, для постижения которых недостаточно способностей человеческого разума.

Но есть еще одна существенная характеристика Бога, которая важна для Декарта в аспекте построения его философии: Бог правдив, Бог есть Истина, Бог не может лгать. А если Он существует, если Он присутствует во мне в качестве врожденной идеи, то, следовательно, Бог, создавая меня с моим собственным мышлением, созданным по образцу мышления Божественного, не мог создать меня существом ошибающимся.

Таким образом, Декарт приходит к выводу, что его гипотеза о том, что человек был сотворен неким злым гением и вынужден всегда ошибаться, оказывается, к счастью, ошибочной. Поэтому все, что нами воспринимается посредством органов чувств, оказывается истинным. Бог, будучи правдивым и любящим Существом, создал человека таким, что он при помощи органов чувств и разума может познать истину. Однако очевидно, что человек может ошибаться и весьма часто это делает. Но ошибки происходят не от Бога, ибо Он есть Истина и не мог сотворить человека ошибающимся. Если человек и ошибается, то только из-за того, что у него кроме разума есть еще и воля. Так же как у Бога, у человека есть разум и воля, но в менее совершенном качестве, не в бесконечном, как у Бога, а в конечном, и человек не может правильно сочетать свой разум с волей. Отсюда и возникают человеческие ошибки.

Итак, то, что каждый человек судит о внешнем мире, является истинным: то, что нам кажется существующим, оказывается действительно существующим. И будучи существами, созданными правдивым Богом, мы с уверенностью можем сказать, что внешний

мир — так, как он дается нам в наших органах чувств, — действительно существует.

Учение о субстанции

Но внешний мир отличается от мышления. Поэтому Декарт ставит вопрос о субстанции: есть ли у мира некая субстанция, которая объединяла бы столь большое количество разнообразных явлений? Если субстанция существует, то только одна, ибо субстанция есть «вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» (3, т. 1, с. 334). Такой субстанцией может быть лишь Бог — несотворенная субстанция.

Кроме несотворенной субстанции, есть и сотворенные субстанции: есть мыслящая субстанция и протяженная субстанция. Материальное и духовное, тело и ум.

Что такое ум? Что ему присуще? Уму, мыслящей субстанции, присущ один атрибут — мышление. А что присуще материальной субстанции? Можем ли мы найти какую-нибудь характеристику в вещах, без которой вещи не могут существовать? Можно себе представить вещи без запаха, вкуса, цвета — без чего угодно. Но не может быть вещи без протяженности. Если мы будем убирать все характеристики, о которых мы говорили, то вещь не перестанет существовать; если же мы уберем протяженность, то останется одна лишь точка. Поэтому единственным атрибутом сотворенной материальной субстанции является протяженность.

Таким образом, есть две сотворенных субстанции: мышление и протяженность. Поскольку главное свойство материи есть ее протяженность, то возможен геометрический и математический подход к познанию материи. Для Декарта это весьма важно, чтобы подвести прочную основу для физики и математики.

Отсюда возникает и другой принцип философии Декарта, характеризующий науку Нового времени: поскольку протяженность есть и атрибут материи и ее субстанциальное свойство, то материя везде одна. Нельзя говорить, что материя на земле отличается от небесной материи по своей сущности. Везде есть одна материя, ибо у нее один атрибут — протяженность, поэтому все свойства вещей во всем мире одинаковы.

Декарт настаивает на том, что именно протяженность является единственным атрибутом материи, и по очереди рассматривает различные другие свойства материи (движение и др.), утверждая, что они не могут быть субстанциальными свойствами. Движение

не есть субстанциальное свойство материи, ибо можно представить себе вещь и недвижущейся. Но тем не менее движение в мире существует, поскольку мир был приведен в движение Богом. Декарт в данном положении является чистым деистом, т. е. для него вопрос об участии Бога в движении мира рассматривается только с точки зрения первоначального толчка. Бог сообщил миру некоторое количество движения и в дальнейшем в процесс движения мира не вмешивается.

Создание новой физики

Декарт — не только философ, но и ученый. Для него философия не противоречит науке (как сейчас считают многие не разбирающиеся в философии ученые), но, наоборот, тесно связана с ней. «...Вся философия подобна дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике. Последнюю я считаю высочайшей и совершеннейшей наукой, которая предполагает полное знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости, — пишет Декарт в предисловии к «Первоначалам философии». — Подобно тому как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а только с концов его ветвей, так и особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец» (3, т. 1, с. 309). Поэтому Декарт идет далее в своих рассуждениях и продолжает процесс создания новой науки, начатый Галилеем. Признавая положения, введенные Галилеем (математичность языка природы, изоморфность пространства, экспериментальный характер науки), Декарт подходит к ним более основательно, философски и дает им соответствующие обоснования. Так, Декарт обосновывает необходимость эксперимента тем, что «наши умственные способности весьма посредственны и что нам не следует чересчур полагаться на себя»; поэтому попытка постичь все только разумом, методом чистой дедукции не может увенчаться успехом. Необходима проверка правильности наших рассуждений, для чего ученый должен обращаться к наблюдению за миром, стремясь увидеть в нем подтверждение (или опровержение) нашим рассуждениям и гипотезам.

Кроме этого, Декарт вводит очень важное положение — закон природы. «Из того, что Бог не подвержен изменениям и постоянно действует одинаковым образом, — пишет Декарт, — мы можем также вывести некоторые правила, которые я называю законами

природы» (3, т. 1, с. 368). Законы мира поэтому тоже постоянны и неизменны, как постоянен и неизменен Бог. «Бог так чудесно установил эти законы, что даже если предположить, что он не создал ничего, кроме сказанного, и не внес в материю никакого порядка и никакой соразмерности, а, наоборот, оставил лишь самый запутанный и невообразимый хаос, какой только могут описать поэты, то и в таком случае этих законов было бы достаточно, чтобы частицы хаоса сами распутались и расположились в таком прекрасном порядке, что они образовали бы весьма совершенный мир, где мы смогли бы увидеть не только свет, но и все прочее, как важное, так и неважное, имеющееся в действительном мире», — пишет Декарт в работе «Мир, или Трактат о свете» (3, т. 1, с. 198). Познание законов природы возможно, потому что Бог дал их не только природе, но и вложил в наши души понятия об этих законах. В силу же того, что материя везде одинакова, то и законы действуют во всем мире также одинаково, так что, познавая законы на земле, мы можем с уверенностью сказать, что они точно таковы же и в других частях вселенной. И «даже если бы Бог создал много миров, то между ними не было бы ни одного такого, где они (законы. — *В.Л.*) не соблюдались бы» (3, т. 1, с. 275).

Декарт вводит понятие законов природы не на пустом месте. Задолго до него это положение выдвигалось и многими отцами Церкви. Например, свт. Василий Великий в толковании на Шестоднев пишет: «...в сих творениях людьми, имеющими ум, созерцательно постигнутый закон служит восполнением к славословию Творца... и она (сотворенная природа. — *В.Л.*), по вложенным в нее законам, стройно возносит песнопение Творцу»¹. Свт. Григорий Богослов также говорит, что существует «Божий закон, прекрасно установленный для всего творения и видимого, и сверхчувственного», и что этот «закон... дан однажды, действие же и ныне постоянно продолжается»². Так что принцип законосообразности природы является вполне христианским. Поэтому наука возникает не только не в борьбе с Церковью, но, наоборот, как применение некоторых положений христианского вероучения к познанию природы³ и

¹ *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // *Василий Великий, свт.* Творения. М., 1845. С. 58–59.

² *Григорий Богослов, свт.* Слово о богословии, 4-е // *Григорий Богослов, свт.* Собр. творений: В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 436.

³ Современные ученые, отказавшиеся от идеи о Божественной причине законов, оказываются в странном положении: они сами не уверены,

в полемике с аристотелевской физикой, в которой понятие закона совершенно отсутствовало.

Исходя из этого положения, Декарт вывел различные законы движения, в том числе закон сохранения количества движения (закон сохранения импульса). Правда, впоследствии Лейбниц будет критиковать Декарта, утверждая, что нужно говорить не о законе сохранения количества движения, а о законе сохранения энергии. Если уж говорить о Боге как первоначальном толчке, то нужно говорить о Нем как о Существо, давшем некоторое количество энергии. Но, как мы знаем, в физике существует и закон сохранения количества движения, открытый Декартом, и закон сохранения энергии, открытый Лейбницем.

Кроме этого, Декарт завершает разрушение аристотелевской физики, изгоняя из мира целевые причины. Он пишет: «...мы не будем, таким образом, останавливаться на конечных целях, поставленных Богом или природой при созидании естественных вещей: ведь мы не должны позволять себе притязать на участие в Его замыслах» (3, т. 1, с. 325). Отныне вопрос «зачем?» в применении к физическим проблемам звучит совершенно бессмысленно.

Учение о человеке

Таким же образом, как и к познанию мира, Декарт подходит и к познанию человека. Говоря о том, что в мире существуют две субстанции (протяженность и мышление), которые не имеют ничего общего, кроме того, что являются сотворенными, Декарт рассматривает с этой точки зрения и человеческую природу. Тело человека и мышление, т.е. его душа, оказываются совершенно различной природы и поэтому не взаимодействуют. Декарт является классическим выразителем психофизического дуализма, поскольку ни телесные функции не могут иметь причину в душевных процессах, ни наоборот — явления нашей душевной жизни не могут иметь причину в телесных проявлениях. Хотя проблема взаимодействия души и тела Декарта весьма интересовала. Противореча сам себе, он в одной из своих работ делает предположение, что существует

насколько обосновано их убеждение в существовании законов природы. Так, известный физик XX в. Ричард Фейнман пишет: «Почему природа позволяет нам по наблюдениям за одной ее частью догадываться о том, что происходит повсюду? Конечно, это не научный вопрос; я не знаю, как на него правильно ответить» (*Фейнман Р.* Характер физических законов. М., 1987. С. 158).

одно место (так называемая шишковидная железа), где и происходит соединение души и тела. Несколько странное предположение, явно противоречащее декартовским принципам.

Из того, что действия тела не зависят от действия души и наоборот, вытекают различные следствия. Так же как из предположения о самостоятельной деятельности нашей души Декарт выводит доказательство бытия Бога, истинности нашего существования и т.д., так и не менее важные выводы для философии и главным образом для науки Декарт делает из факта независимого существования тела. Если материя не связана с духом, все познание материальных явлений может вестись только с точки зрения причинно-следственных связей. Никаких целевых причин, которые существуют в человеке как существе духовном, в природе быть не может. Природа есть механизм, в котором есть причина и следствие, поэтому и познание природы может вестись только на причинно-следственном языке.

Поэтому же в теле животного действуют свои собственные законы (ибо оно не имеет души). Организм животного есть просто машина, считает Декарт. Поэтому для объяснения его деятельности достаточно только естественных каузальных (причинных) объяснений. Русский физиолог И. Павлов считал Декарта основоположником физиологии и предтечей своего собственного учения о рефлексах.

Декарт говорил, что телесная и мыслящая субстанции могут соединиться лишь в Боге как в несотворенной единой субстанции. То же и с человеком: познать его как существо, состоящее из души и тела, можно на почве того, что человек является существом, сотворенным Богом, и только понимая его как существо, существующее в Боге, можно понять, как человеческое тело соединяется с человеческой душой. Этот вывод гораздо более логичен для Декарта, чем предположение о шишковидной железе.

Картезианство

Несмотря на многочисленные возражения, присланные Декарту на «Размышления о первой философии», его философские идеи мгновенно получили поддержку и одобрение практически всей мыслящей Европы. У Декарта появляется множество учеников, хотя от многих из них, если бы он о них узнал, Декарт сам отказался бы. Так, философы увлеклись учением Декарта о теле как некоей машине и стали применять их и к человеку, рассматривать

все особенности человеческой жизни, в том числе и психических явлений, на основе его физиологических действий. Одним из представителей такого направления в картезианстве был французский философ Ле Руа, который утверждал, что все психическое в человеке является выдуманным, а главное — физические законы, которым подчиняется его тело. Впоследствии французский философ-материалист Ламетри напишет книгу «Человек-машина», созданную под влиянием декартовских идей.

Но есть и другое направление в картезианстве — идеалистическое, основным представителем которого был католический философ Н. Мальбранш, создавший теорию окказионализма (лат. «окказио» — «случай»). В своем учении он исходил из декартовского положения о том, что между психическими и физическими явлениями не может быть никакой связи; нет никакого взаимодействия между душой и телом — все, как говорил Декарт, есть взаимодействие, обусловленное тем, что оно устанавливается Богом. Следовательно, делает вывод Мальбранш, все, что происходит в мире, в частности с человеком, происходит не по человеческой воле, не потому, что человек своей душой якобы может повлиять на свое тело, а вследствие того, что Бог всякий раз производит некий акт нового взаимодействия души и тела, т.е. всякий раз делает новое творение мира. Нет никакого движения, нет причинно-следственных связей — есть ежесекундное, ежесекундное творение мира Богом. А мы наблюдаем этот мир так, как будто есть движение и взаимодействие вещей. Если бы Мальбранш жил в XX в., он употребил бы сравнение с кинематографом: в действительности есть набор отдельных кадров, и нам лишь кажется, что на экране существует движение. Так же и в настоящем мире: есть ежесекундное творение мира Богом, а мы наблюдаем это творение как движение.

Примерно так же мыслил и арабский философ аль-Газали, который, критикуя аль-Фараби, Ибн Сину и других философов с точки зрения номинализма, утверждал тот же самый принцип: для всемогущего Бога не нужны никакие идеи и универсалии, при помощи которых он управлял бы миром. Бог всемогущ, поэтому Он управляет миром непосредственно, и настолько всемогущ, что может творить этот мир каждый раз заново.

Философия Рене Декарта оказала очень большое влияние на последующую философскую и научную мысль. Это было не случайно, поскольку Декарт действовал методологически последовательно и свою рационалистическую философию выводил из одной

очевидной и достоверной аксиомы, в которой никто не мог сомневаться.

Влияние Декарта было обусловлено еще и тем фактом, что XVII век, названный «веком гениев», или «веком философов», был веком, в котором начинался культ разума, когда человек открывал перед собой безбрежность научного познания, когда, как всегда бывает в начале пути, мыслилось, что разум может все, что человек, открывая при помощи своего мышления законы природы и собственной мысли, может познать весь мир. Разуму представлялось открытым все: и природа, и человеческая душа — может быть, за исключением лишь Божественной природы, хотя многие философы-богословы и здесь пытались найти рациональные объяснения.

§ 4. БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

Жизнь и произведения

Дух преклонения перед разумом не был присущ замечательному философу и ученому Блезу Паскалю (1623–1662) — младшему современнику Декарта. Время Паскаля — это время абсолютистской монархии, правление Людовика XIII и кардинала Ришелье. Паскаль происходил из знатной семьи, его отец, Этьен Паскаль, принадлежал к дворянству мантии и кроме того, что был близок к королевскому двору, был еще и видным математиком, входил в круг Марена Мерсенна, друга Декарта.

У Блеза Паскаля было две сестры, с которыми его связывала тесная дружба. Этьен Паскаль сам занимался образованием и воспитанием сына. С ранних лет Блез был болезненным, и это во многом определило его жизнь. Паскаль всю жизнь страдал от жестоких головных и кишечных болей (у него была опухоль мозга и болезнь кишечника), хотя никогда не показывал, как мучительно его состояние. Наоборот, он всегда благодарил Бога за то, что Он так к нему благоволил, показывая, что все его устремления должны быть в мире не земном, а Божественном.

Отец Блеза понимал, что математика настолько увлекательная наука, что может заполнять собою все сознание человека. Поэтому он скрывал от сына свои книги по математике и даже запретил домочадцам упоминать само название этой науки. Отец считал, что сначала надо изучить языки, прежде всего два-три древних, чтобы в дальнейшем освоить другие языки, а уж затем браться за

остальные науки. Понимая, что отец скрывает от него какую-то важную науку, Блез как-то спросил, что такое математика? Этьен ответил только, что математика — это наука о правильных фигурах. Тогда двенадцатилетний Блез стал размышлять о том, что такое правильные фигуры, и рисовать их; он определил, что правильными фигурами являются, по всей видимости, квадрат, ромб, окружность. Он не знал их названий, поэтому окружность называл «колечком», отрезок — «палочкой» и т.д. Отец однажды неслышно вошел в комнату и спросил, чем занимается Блез; тот, опешив от неожиданности, ответил, какая проблема его интересует. Так Этьен Паскаль обнаружил, что его юный сын размышлял над 32-й теоремой Евклида, а до этого самостоятельно доказал тридцать одну теорему Евклида, т.е. сам фактически создал эвклидову геометрию. Отец понял, что у сына необычайное дарование и отвел его в кружок математиков к Мерсенну, где Блеза приняли очень тепло, и уже в 13 лет он становится членом этого математического кружка, из которого впоследствии выросла Французская Академия наук.

Еще раньше, в возрасте 10 лет, Блез написал трактат о звуках. Его заинтересовало, почему, когда он стучит ножом по тарелке во время еды, звук получается один, а если тарелку придержать рукой — то другой. Паскаль задумался и написал небольшой трактат, удивив взрослых тем, что совершенно правильно объяснил природу возникновения звука.

В возрасте 16 лет Паскаль пишет трактат «Опыт о конических сечениях», поразивший членов кружка Мерсенна, которые рекомендовали немедленно опубликовать трактат, представлявший собой шедевр математического творчества, считая, что он еще более поразит современников, если они узнают, что автор его — шестнадцатилетний юноша. Но Паскаль был далек от стремления к славе: он тут же забыл о трактате, и при его жизни эта работа так и не была опубликована. В этой работе Блез показал себя сторонником синтетической геометрии, противостоящей аналитической декартовской геометрии.

В Париже Этьен Паскаль и его семья жили на ренту. Однако в 1639 г. Ришелье запрещает ренту. Этьен Паскаль высказывает несогласие, и тогда король назначает его на должность интенданта Руана, связанную с большим количеством вычислений. Чтобы помочь отцу, Блез в 1645 г. создает счетную машину — ту самую, которую Норберт Винер, известный математик XX в. и создатель кибернетики, считал первым в мире компьютером.

В это же время в Руане Паскаль начинает заниматься физическими экспериментами с жидкостями, обдумывает опыт Торичелли, опровергает тезис Аристотеля и согласно с ним Декарта о том, что природа боится пустоты, доказывая, что существует вакуум, и открывает атмосферное давление.

В 1646 г. Паскаль-старший сломал ногу. Чтобы лечить отца, в доме поселяются два известных врача-костоправа, которые оказались к тому же очень образованными людьми, убежденными христианами, приверженцами голландского философа и богослова Корнелия Янсения (1585—1638), написавшего книгу об Августине, где рассматривал популярный в католической философии вопрос о соотношении свободы и благодати. Янсений пытался следовать духу блаж. Августина и доказывал, что для человека, пораженного грехом, свободы не существует, что вся его жизнь, в том числе и спасение, полностью зависят от Божественной благодати. Иезуиты обвинили Янсения в приверженности ереси кальвинизма и начали борьбу против янсенистов.

Изучая философию Эразма Роттердамского и сравнивая ее с философией Лютера, мы видели, насколько современными тогда оказывались многие философские взгляды Августина и Пелагия. Так же было и во времена Паскаля. Эти споры не ослабевали — наоборот, они возникали в новых странах и в новых аспектах. Однако янсенисты не отступали от своих позиций, доказывая, что они не сторонники кальвинистов в протестантизме, хотя действительно их кое-что объединяло. Но и разделяло — хотя бы то, что, согласно кальвинистам, у человека от создания не было свободной воли, а янсенисты вслед за Августином утверждали, что человек потерял свободную волю после грехопадения. Но в остальном они были согласны, и янсенизм обычно рассматривают как протестантское направление внутри католической церкви.

Итак, Паскаль знакомится через братьев-костоправов с янсенистами, проникается идеями Янсения (и Августина) и сам становится членом христианской католической Церкви. Он убеждает и свою сестру Жаклин, гораздо более впечатлительную натуру, и та уходит в известный женский монастырь Пор-Рояль в Париже, бывший в то время центром янсенизма.

Паскаль ведет светскую жизнь, которую ему посоветовали врачи, поскольку усиленные занятия науками сильно подорвали его здоровье. Паскаль окунается в мир придворных балов и интриг. Это формирует его стиль, который мы видим в «Письмах к провин-

циалу» и в незаконченных «Мыслях», — стиль, которому присуща искрометность мысли, краткость фразы (все то, что особенно ценилось во французских высших кругах).

По просьбе друзей, азартных картежников, Паскаль занимается математическим анализом карточной игры и создает теорию вероятностей и математическую индукцию. Но самый резкий поворот в его жизни происходит, когда ему исполняется 31 год. В это время он уже знаком и с янсенистами, и с парижскими интеллектуалами, объединившимися вокруг монастыря Пор-Рояль (во главе с известными философами Арно и Николем). Нападки иезуитов против янсенистов все время усиливаются — до той степени, что папа издает буллу, обвиняющую янсенизм в ереси.

Янсенисты решили защищаться и стали думать, кому бы поручить написать опровержение, чтобы показать, что папа ошибся, приняв доводы иезуитов за истину. Кандидатура Паскаля оказалась самой лучшей, ибо он знал языки и был замечательным философом и математиком. Он пишет знаменитые «Письма к провинциалу». В 17-ти письмах он излагает возражения против иезуитов. Великолепно написанные «Письма», так логично опровергавшие все положения иезуитов (Паскаль сначала излагал точку зрения иезуитов, а потом, используя их же аргументы, показывал их нелогичность и противоречие основным христианским положениям, лживость и нечестность), взбудоражили всю французскую общественность. Они издавались не однажды — сначала под псевдонимом, потом автор стал известен. Римская церковь осудила эту книгу, внесла ее в «Индекс запрещенных книг» и даже приговорила к сожжению. Однако книга пользовалась огромной популярностью, общий тираж «Писем» достиг 10 тысяч экземпляров — по тем временам цифра неслыханная. Именно благодаря «Письмам к провинциалу» слово «иезуит» стало нарицательным, обозначающим человека неискреннего, лицемерного. Если янсенизм и не был оправдан в глазах папы римского, то авторитет иезуитского ордена оказался подорван.

Когда Паскалю был 31 год, произошло два случая, которые оказали сильное влияние на всю его дальнейшую жизнь. Как-то он ехал в карете, и лошади вдруг понесли. Гибель казалась неминуемой, карета была уже у края моста и вот-вот могла обрушиться в реку, но постромки оборвались, и карета остановилась на самом краю. С этого момента Паскаль постоянно испытывает ощущение пропасти — даже сидя в комнате на стуле, он отодвигает его от во-

ображаемого края пропасти. Конечно же, он увидел в этом случае перст Божий, что заставило его отойти от мирской жизни.

Через некоторое время произошел и второй случай — Паскалю было дано откровение, которое он не преминул тут же записать. Записку Паскаль зашил в полу сюртука, и нашли ее уже после его смерти. Начиналась она словами: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не Бог философов и ученых» (4, с. 327). Полностью эту записку можно прочесть в изданиях «Мыслей» Паскаля или в приложении к работе «Столп и утверждение истины» свящ. П. Флоренского (с некоторыми комментариями о. Павла).

Кроме того, Паскаля потрясло чудо, случившееся с его племянницей и крестницей. Дочь его сестры Маргарита Перье несколько лет страдала от гноившейся фистулы в углу левого глаза, что приносило ей невероятные страдания. Врачи были бессильны. В марте 1656 г. в Пор-Рояль привезли терновый венец, который был надет на Христа. Девочка прикоснулась к нему и тотчас же исцелилась. Это исцеление было засвидетельствовано вызванными для этой цели в Париж врачами и подтверждено решением Церкви.

После этих случаев Паскаль уходит в монастырь Пор-Рояль. Он не постригается в монахи, но живет при монастыре, хотя и не порывает с наукой, за что корит сам себя. В частности, он приписывает себе грех «влечения разума» и страдает, что не может от него избавиться.

В 35 лет Паскаль сообщает своим друзьям о замысле написать «Апологию христианства». Но осуществить его ему не удалось — через четыре года Паскаль умирает. После его смерти были обнаружены многочисленные записки, которые существовали разрозненно и без названия до тех пор, пока Вольтер не назвал их «Мыслями».

Философские взгляды

Паскаль был знаком с Декартом, но оба испытывали друг к другу взаимную неприязнь. Однако Декарт, будучи старшим современником Паскаля, оказал на него весьма сильное влияние. Это влияние проявлялось прежде всего в методе Паскаля — как и Декарт, он был рационалистом, уверенным в том, что именно разум, мысль могут возвысить человека над всем мирозданием. В «Мыслях» он говорит о том, что величие человека — в его способности мыслить, и именно в этом он должен себя совершенствовать, а не в покорении пространства: «Не в пространстве должен я искать

своего достоинства, но в правильности мысли. Владение землями не даст мне никакого преимущества. В пространстве вселенная объемлет и поглощает меня, малую точку; мыслью я ее объемлю» (4, с. 105).

Но в отличие от Декарта, который видел всемогущество разума (пожалуй, за исключением религии, да и то не всей религии, а некоторых таинств и догматов христианства), Паскаль видел и ограниченность разума. И если Декарт утверждал, что чувства обманывают человека и полностью истину человеку может дать только разум, Паскаль утверждал, что и чувства, и разум (в том числе и вера, и сердце — Паскаль признавал его органом познания) также дают человеку познание истины — каждое в своей области. «Мы познаем истину не только разумом, но и сердцем. Именно сердцем мы познаем начальные понятия, и тщетно рассудок, к этому непричастный, пытается их оспорить» (4, с. 104). И если человек обманывается, то происходит это по его собственной воле. Паскаль вообще уникален в этом плане, кроме него, никто из западных философов Нового времени не учил о сердце как органе познания; Паскаль здесь по духу ближе к русской философии, чем к западной.

По-разному относились Паскаль и Декарт и к Богу. Паскаль негодовал по поводу того, что Декарт прибегал к Богу, как к некоторой палочке-выручалочке, которая помогла ему в создании его философии и физики. И когда Декарт доказал, что именно Бог дал миру законы, что именно Он сообщает человеку истинность его знаний, он отказывается от Бога — Он оказывается ему больше не нужен. Паскаль был возмущен этим, он считал, что это нечестно и неправильно; для Паскаля Бог был не Богом философов, а Богом личным (см. его записку). Более того, вся жизнь и все творения Паскаля пронизаны мыслью, что без веры в Иисуса Христа невозможно быть по-настоящему верующим человеком. Именно Христос, а не абстрактный Бог — истинный объект веры Паскаля. Доказательству истинности христианства и историчности Христа посвящены многие рассуждения Паскаля. Например, он пишет: «Предположение, что апостолы были обманщиками, нелепо. Продолжим его до конца, представим себе, как эти двенадцать человек собираются после смерти И. Х. и сговариваются сказать, что Он воскрес. Они бросали этим вызов всем властям. Сердца человеческие удивительно склонны к легкомыслию, к переменчивости, к обещаниям, к богатствам, так что если бы хоть один из них при-

знался во лжи из-за этих приманок, не говоря уж о темницах, пытках и смерти, они бы погибли» (4, с. 164).

В отношении теории познания у Паскаля есть некоторое сходство с положениями Декарта. Паскаль высказывается, что «начала чувствуются, а суждения выводятся — то и другое с уверенностью, хотя и различными путями» (5, с. 116). Здесь можно увидеть как бы сходство с положениями Декарта об интеллектуальной интуиции, однако это всего лишь сходство, а не влияние, потому что то, что Паскаль называл чувствованием принципов, на самом деле было не интеллектуальной декартовской интуицией, а скорее психологическим феноменом. Принципы чувствуются не интеллектуальной интуицией, а некоторой бессознательной областью нашего сознания, нашей личности (ближе к тому пониманию иррациональной интуиции, которая начала разрабатываться в конце XIX — начале XX в. в философии жизни, в экзистенциализме, в психоанализе).

По-разному понимали Декарт и Паскаль и субъект познания. Если Декарт в субъекте познания видел абстрактный гносеологический субъект, абстрактное «я», лишенное каких бы то ни было психологических характеристик, то Паскаль подчеркивал, что участвует в познании конкретный человек, конкретная личность, а не некий абстрактный субъект. Поэтому, как утверждал Паскаль, надо не только доказывать истину, но и убеждать в ней других людей, а здесь важна уже не только логика, но и ораторское искусство, знание нравов и обычаев и т.д.

Еще одно отличие Декарта от Паскаля — их отношение к свободной воле и вообще к воле человека. Согласно Декарту, человек в своих поступках всегда подчинен своему разуму (Декарт развивал сократовско-платоновскую линию), свобода есть действие разумное. Паскаль возражал: человек в своих поступках руководствуется чем угодно, только не разумом, — своим эгоизмом, эмоциями, погодой, господствующими нравами. Разум может во многом убедить человека, но как только человек отвлекается от этих доказательств, он тут же о них забывает.

Вообще противоречие между человеком и его разумом всегда волновало Паскаля. С одной стороны, он, может быть, и рад был бы находиться на позициях Декарта (о чем говорит тот факт, что он пишет «Апологию христианства», надеясь обратить еретиков и атеистов к истинной вере путем доказательств), а с другой — Паскаль видит, что это невозможно, поэтому он часто не доказывает, а

обращается к конкретному человеку, иногда прибегая к слабым, с нашей точки зрения, аргументам, чтобы вывести человека из мрака атеизма.

Пытаясь вернуть людей в лоно христианской Церкви, Паскаль исходит из представления о бесконечности. Это представление было, может быть, главным движущим мотивом всего его миро-созерцания. Он переживал это в своей жизни как некую зияющую пропасть. Паскаль всегда повторял, что в мире все бесконечно — и Бог, и мир. Причем Паскаль не разделял то, что принято считать актуальной или потенциальной бесконечностью, как это было у Николая Кузанского (Бог бесконечен актуально, а мир — потенциально). У Паскаля существует только актуальная бесконечность. И если потенциальную бесконечность можно еще как-то понять (на языке математики она формулируется как множество, к которому всегда можно прибавить единицу, т.е. это формализуемо на языке рассудка), то актуальная бесконечность не формализуема, она ускользает от нашего понимания. Именно это ощущение иррациональности бесконечности и поражало Паскаля, повергало его в ужас перед бытием.

Для Паскаля мир, как и Бог, был бесконечным; он повторял сравнение, которое встречалось у Николая Кузанского и Джордано Бруно: «Вселенная — это не имеющая границ сфера, центр ее всюду, окружность — нигде». Мир бесконечен и вширь, и вглубь. Человек находится между двумя бесконечностями, и его потерянное состояние в бесконечности показывает его полное ничтожество. Эта потерянность в бесконечности — одна из основных интуиций Паскаля. Бесконечность постигается не разумом, потому что он бессилен в ее познании. Здесь человеку может помочь другая способность его познания — сердце.

Разум действительно бессилен в познании мира, но он также и всемогущ. Это противоречивое отношение Паскаля к разуму показывает как бы вторую основную характеристику его философии — стремление видеть в человеке противоположности.

На Паскаля оказал большое влияние Мишель Монтень. Это проявилось и в стилистике произведений Паскаля, и в его философствовании. Паскаль соглашался со многими соображениями Монтеня относительно скептицизма. Он также говорил, что полной истины человек никогда не сможет достичь, ибо, во-первых, мир бесконечен, а человек, затерянный между двумя бесконечностями, есть существо конечное, ограниченное, и своими ограниченными

силами познать истину целиком не может. Во-вторых — человек есть существо сложное, состоящее из души и тела, а мир состоит только из материи. Но материя сама себя познавать не может, поэтому, познавая мир (Паскаль исходит из принципа «подобное познается подобным»), человек познает не мир, а некоторый идеальный его образ. Ведь материя, в силу своего неподобия разуму, не может быть адекватно познана.

Разум тоже не может познать истину, потому что он действует также в ограниченном интервале. И разум, и другие способности человека не переносят крайностей. Сильная жара и сильный холод, сильное удаление и сильное приближение, слишком громкий и слишком слабый звук — все это человеку недоступно. Он теряет-ся. Истина достигается только в некотором очень малом интервале звуков, цветов и т.п. И, что немаловажно для Паскаля, в отличие от Декарта, в познании истины человеку всегда мешает его личный интерес.

Декарт и особенно Ф. Бэкон (в учении об идолах) надеялись, что человек избавится от личностных или родовых идолов, Паскаль же видит здесь непреодолимую преграду для познания истины. Паскаль в парадоксальной форме формулирует эти противоречия. Например, он пишет, что жужжание мухи может отвлечь величественный разум от созерцания истины. «Не удивляйтесь, что он рассуждает плохо: муха жужжит над его ухом; этого довольно, чтобы сделать его неспособным к правильному решению. Если вы хотите дать ему возможность найти истину, прогоните животное, которое беспокоит его рассудок и смущает эту могучую мысль, правящую городами и царствами» (5, с. 93).

Но нельзя соглашаться и со скептиками, которые утверждают, что истина непознаваема. Истина существует; если бы не было истины, не было бы и Бога. Паскаль возражает скептикам-пирронистам, что законченного пиррониста никогда нельзя увидеть. Пирронисты противоречат сами себе, ибо нельзя найти человека, который сомневался бы во всем; такой человек сомневался бы даже в своем собственном существовании. «Сомневаться ли во всем, сомневаться ли в том, что он бодрствует, что его щиплют, что его жгут. Сомневаться ли ему в том, что он сомневается, сомневаться ли в том, что он существует? Но это вещь невозможная, и я утверждаю, что никогда не было действительно законченного пиррониста. Нельзя дойти до этого, и я выдвигаю как факт, что никогда не было совершенного пиррониста. Природа поддерживает немощный разум и

препятствует доходить до подобной крайности» (5, с. 114). Истина доступна всем познавательным способностям человека, но доступна лишь как некоторая относительная истина. Она доступна всем человеческим способностям: разуму, чувствам, сердцу, вере. Поэтому, как и эпикурейцы, Паскаль говорил, что чувства никогда нас не обманывают. И если мы видим сломанное весло, погруженное в воду, то чувства дают нам истинную картину познания, которую разум должен объяснить.

Может быть, больше всего Паскаль уделял внимание природе человека, хотя сам же подчеркивал, что это самый сложный и самый важный из всех существующих на земле вопросов. Как говорит Паскаль, именно сложность человека заставляет ученых заниматься чем угодно, только не познанием человека.

Человек — существо парадоксальное. Паскаль предпочитает использовать парадоксы и противоречия для описания природы человека. Один из наиболее известных образов, который он использует, — это образ мыслящей тростинки. «Человек — всего лишь тростинка, — пишет Паскаль, — самая слабая в природе, но это тростинка мыслящая. Не нужно ополчаться против него всей вселенной, чтобы его раздавить; облачка пара, капельки воды достаточно, чтобы его убить. Но пусть вселенная и раздавит его, человек все равно будет выше своего убийцы, ибо он знает, что умирает, и знает превосходство вселенной над ним. Вселенная ничего этого не знает. Итак, все наше достоинство заключено в мысли. Вот в чем наше величие, а не в пространстве и времени, которых мы не можем заполнить» (4, с. 136–137).

Именно эту парадоксальную природу человека подчеркивает Паскаль. Человек есть существо, предназначенное для самых высших целей, для спасения посредством христианской Церкви. Однако человек занимается чем угодно, но не спасением себя.

Обращаясь к атеистам, Паскаль говорит: прежде чем возражать против христианской религии, надо изучить ее. Но атеисты отрицают существование Бога, не разобравшись даже в основах христианской религии. Тот факт, что самое важное — это спасение человека, а человек предпочитает заниматься сиюминутными делами, уделяя им гораздо больше внимания, чем своему спасению, говорит о том, что человек находится в плену у сатаны, поскольку действительно невозможно себе представить, что, находясь в здравом уме, можно выбрать пятиминутное развлечение взамен вечно-го блаженства.

Паскаль предлагает аргумент, известный под названием «Пари Паскаля». Он говорит воображаемому атеисту, что каждый человек независимо от его желания вынужден делать выбор, держать, так сказать, пари: есть ли Бог или нет Его: «Делать ставку необходимо: не в вашей воле играть или не играть. На чем же вы остановитесь? Так как выбор сделать необходимо, то посмотрим, что представляет для вас меньше интереса: вы можете проиграть две вещи, истину и благо, и две вещи вам приходится ставить на карту, ваши разум и волю, ваше познание и ваше блаженство; природа же ваша должна избегать двух вещей: ошибки и бедствия. Раз выбирать необходимо, то ваш разум не потерпит ущерба ни при том, ни при другом выборе. Это бесспорно, а ваше блаженство? Возьмем два случая: если вы выиграете, вы выиграете все; если проиграете, то не потеряете ничего. Поэтому, не колеблясь, ставьте на то, что Он есть» (5, с. 132).

Паскаль постоянно чувствует потерянность человека в этом мире, его ответственность перед Богом, его стояние перед Богом один на один, и главная мысль позднего Паскаля состоит в том, что человек должен познать истину о своей смертности. Он сравнивает человечество с узниками, помещенными в камеру смертников, и спрашивает, чему посвящают себя люди, знающие, что на рассвете их казнят. Конечно, они будут думать только о смерти.

Человечество напоминает ту же камеру смертников, но не знающих дату своей смерти. Люди думают о чем угодно, только не о самом главном — о смерти. Главная же задача человека состоит именно в осознании смерти, в спасении себя, а оно может быть достигнуто только на путях осознания своего ничтожества перед Богом. Только осознав свое ничтожество, человек осознает и свое величие. «Величие человека в том, что он сознает себя несчастным; дерево себя несчастным не сознает. Сознать себя несчастным — это несчастье; но сознавать, что ты несчастен, — это величие» (4, с. 105).

Мыслителей, подобных Паскалю, в XVII в. больше не было. Паскаль действительно во многом опередил свое время. Философы и ученые все же гораздо больше доверяли разуму и следовали рекомендациям Декарта. Одним из наиболее последовательных картезианцев был Спиноза.

§ 5. БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

Жизнь и произведения

Бenedикт (или евр. Барух) Спиноза родился в Амстердаме 24 ноября 1632 г. в еврейской семье (Голландия была наиболее веротерпимой страной, где евреи со всей Европы спасались от гонений). Отец — Михаил Спиноза был купцом и мечтал видеть своего сына преемником в торговом деле. Годы молодости Барух проводит в еврейском религиозном училище, после окончания которого начинает помогать отцу. Однако любви к торговому делу у Спинозы-младшего нет, он занимается чем угодно, только не торговлей: изучает латынь, входит в политическую жизнь, знакомится с республиканцами, проникается идеями либерализма. Барух не живет жизнью еврейской общины, и члены ее несколько раз пытаются образумить его и вернуть в общину, но он не слушается, и тогда его даже грозятся убить. В конце концов 27 июля 1656 г. Спинозу отлучают от общины.

После отлучения Спиноза уезжает из Амстердама в деревню, где в тиши занимается писанием книг и шлифовкой линз, из-за чего, как предполагают, заболел туберкулезом. В это время он пишет многие свои трактаты, первый из них — «О Боге, человеке и его счастье».

Впоследствии Спиноза поселяется близ г. Гааги, знакомится с главой правительства Амстердама Яном де Виттом, который оказывает ему покровительство. Спиноза пишет другие трактаты, в частности (анонимно) «Богословско-политический трактат». В 1672 г. де Витта убивают, начинаются гонения на его сторонников, и Спиноза опять уезжает в провинцию, а трактат его запрещают.

После этого Спиноза уже не занимается политикой. Он пишет другие трактаты, в том числе основной — «Этика», опубликованный в 1675 г., а также «Политический трактат». Это произведение Спиноза не успел закончить: 21 февраля 1677 г. он умер. Кроме названных работ, стоит отметить трактат «Об усовершенствовании разума», в котором Спиноза говорит о своих гносеологических воззрениях, и критическую работу «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом».

Господствовавшая в XVII в. рационалистическая философия возникает как следствие общего духа эпохи, уверенности в успехах разума и наук. Одним из родоначальников этой философии был Рене

Декарт. Но, пожалуй, никакой другой философ не может быть назван рационалистом в такой степени, как Спиноза. «Этика» имеет даже необычную для философских работ структуру. Написана она под огромным влиянием математики, которая была образцом научного знания в то время. В качестве примера Спиноза берет работу Евклида «Начала геометрии». «Этика» построена по тем же принципам, что и произведение Евклида: в начале каждой главы Спиноза дает ряд определений и аксиом, на их основе доказывает теоремы, из которых выводит следствия (схолии и королларии). При доказательстве каждой из теорем он ссылается на какое-то определение, аксиому или уже доказанную теорему или королларий — и так на протяжении всех пяти книг этой работы, так что вся «Этика» по структуре, композиции и способу аргументации напоминает математический трактат. Спиноза хотел таким образом достичь абсолютно истинного познания в философии (как в математике). Сам же он восходит к декартовскому поиску истинного метода, опоры на истинные аксиомы (такой аксиомой для Декарта была уверенность в существовании познающего субъекта), поэтому Спиноза является последователем картезианской школы.

Цель философии, по Спинозе, — счастье. Вообще счастье — цель жизни любого человека, и философия должна направлять свои усилия для достижения счастья. Поэтому этика является главным разделом в любой философии. Примерно такой же взгляд на философию существовал и в эпоху эллинизма, когда и стоики и эпикурейцы физику и логику считали вспомогательными средствами для этической части философии.

Для того чтобы определить, что такое счастье человека, нужно ответить на вопрос, что такое человек? Для этого надо ответить на вопрос, в чем сущность человека? Для ответа на этот вопрос необходимо узнать, что такое природа и сущность вообще? Так что все упирается в вопрос о субстанции. Поэтому и начинается «Этика» Спинозы с рассмотрения этих, казалось бы, далеких от насущных проблем вопросов: что такое субстанция? что такое природа? и т.д.

«Этика». Учение о субстанции, атрибутах и модусах

Спиноза начинает свою «Этику» с ряда определений. «Под причиною самого себя (causa sui), — пишет он, — я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею»

(как и философия Декарта, философия Спинозы корнями своими уходит в Средневековье). «Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» (6, т. 1, с. 361). «Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное (*ens absolute infinitum*), т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность» (6, т. 1, с. 361–362).

Забегая вперед, сделаем небольшое замечание о религиозности Спинозы. В советской философии бытовало мнение о материализме Спинозы. Это мнение вытекало из высказываний Маркса и Ленина, именно так трактовавших философию Спинозы, однако это представляется несколько странным — уже хотя бы потому, что первая книга «Этики» называется «О Боге», причем о Боге там говорится отнюдь не так, как говорил бы философ-атеист. Поэтому Спиноза, конечно же, ни в коей мере не может быть назван философом-материалистом или атеистом. Большую роль сыграли его общественно-политические мировоззрения и то, что Спиноза отождествляет Бога и природу (о том, как он понимает природу, мы поговорим немного позднее и увидим, что под природой Спиноза понимает совсем не то, что имеет в виду современный человек).

Исходя из этих определений, Спиноза доказывает ряд теорем. В частности, «не может быть двух или более субстанций одной и той же природы, иными словами, с одним и тем же атрибутом» (теор. 5) (6, т. 1, с. 363), поскольку субстанция представляется сама через себя и потому всегда является причиной самой себя. Другой вывод в отношении субстанции гласит: «...одна субстанция не может производиться другой субстанцией» (теор. 6) (6, т. 1, с. 364). Вследствие этого Спиноза доказывает, что «природе субстанции присуще существование» (теор. 7) (6, т. 1, с. 364), т. е. субстанция необходимо существует, не может не существовать. Спиноза доказывает это так: поскольку субстанция ничем иным не производится, значит, она есть причина самой себя, следовательно, ее сущность включает в себе существование, а поскольку субстанция не может производиться другой субстанцией, то, следовательно, она необходимо существует.

Еще одно свойство субстанции, которое выводит Спиноза: субстанция не может быть конечной, она «необходимо бесконечна» (теор. 8) (6, т. 1, с. 365). Субстанция одна, и если бы она была ко-

вечна, то было бы и еще кое-что помимо субстанции. По этой же причине субстанция не может быть и временной, поскольку, если субстанция была бы ограничена во времени, то тогда она сменяла бы в своем существовании что-либо другое, т. е. существовало бы две или три субстанции (чего не может быть). Поэтому субстанция вечна. Субстанция не изменяется, т. е. не развивается; она неделима. Поэтому в силу определения, что Бог есть субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, понятно, что все высказывания Спинозы о субстанции относятся и к Богу. Бог, таким образом, есть Существо, необходимо существующее; Бог есть Существо, существующее вечно; Бог есть Существо простое; Бог один; Он неделим, бесконечен и т. д. Отсюда вытекает 11-я теорема Спинозы: «Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует» (6, т. 1, с. 368). Эти рассуждения напоминают онтологическое доказательство бытия Бога, ведь по сути Спиноза, исходя лишь из понятия о Боге (точнее, из Его определения), приходит к выводу о Его существовании.

По Спинозе, в Боге существует бесконечное количество атрибутов. Что такое атрибут? По определению Спинозы, атрибут есть то, «что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность» (6, т. 1, с. 361), т.е. то, каким образом человек мыслит субстанцию; атрибут представляется существенным свойством субстанции — тем, без чего субстанция не может быть представлена. А поскольку Бог есть субстанция, состоящая из бесконечного количества атрибутов, а субстанция представляется только через себя, то сущность Бога непознаваема для человека. Познает человек Бога через Его атрибуты и модусы. Модус, по определению, «есть состояние субстанции, иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое» (6, т. 1, с. 361). То есть мы представляем Бога, или субстанцию, не самого по себе, а посредством различных атрибутов. В силу того, что субстанция одна, неделима и бесконечна, человеческий ум не может помыслить субстанцию иначе, чем посредством атрибутов.

В Боге все атрибуты совпадают — поскольку Бог есть существо неделимое и простое, в Нем нет никаких различий и Он непротиворечив. Хотя атрибутов и бесконечное множество, но Спиноза называет лишь два атрибута субстанции: протяженность и мышление. Очевидно, что таким образом Спиноза возражает Декарту, который считал протяженность и мышление двумя субстанциями,

не зависящими одна от другой. Хотя это возражение Декарт мог бы и не принять, поскольку мы помним о декартовском различии между несотворенной и сотворенной субстанцией; по Декарту, есть только одна несотворенная субстанция — Бог и две сотворенные — протяженность и мышление. Но дальше Декарт опускает понятие Бога как субстанции и говорит только о двух субстанциях — протяженности и мышлении.

По Спинозе, ни протяженность, ни мышление не могут быть субстанциями, ибо протяженность есть всегда протяженность *чего-то*; субстанция не может представляться о чем-то еще, она есть причина самой себя и, по определению, представляется сама через себя, а протяженность представляется через какой-то другой носитель протяженности.

То же самое и относительно мышления: оно не может быть субстанцией, поскольку мышление есть всегда мышление *о чем-то*. Следовательно, протяженность и мышление есть атрибуты субстанции, а не сама субстанция.

Поскольку субстанция существует реально, то реально существуют и протяженность и мышление. А поскольку в субстанции совпадают все атрибуты, то, соответственно, совпадают и атрибут мышления, и атрибут протяженности. Поэтому и оказывается возможным при помощи мышления постигать мир протяженных вещей, и ряд идей совпадает с рядом вещей. Отсюда возникает и сама возможность познания мира. Таким образом Спиноза решает проблему, казавшуюся неразрешимой для многих философов: каким образом оказывается возможным познать при помощи нематериального разума материальный мир вещей, ведь подобное познается только подобным.

Поскольку протяженность совпадает с мышлением, а протяженность сама по себе есть тот мир, в котором мы живем, и называемый природой, то можно сказать, что и протяженность, и мышление можно назвать природой. Поэтому Спиноза далее говорит: Бог, или природа. Природа понимается Спинозой не только как ее материальная составляющая; природа существует постольку, поскольку совпадает и с мышлением, и с Богом.

Отсюда легко сделать пантеистические выводы, и Спиноза тут же был обвинен в пантеизме — ведь он отождествил Бога и природу (материальную). Отсюда же и обвинение Спинозы в материализме: если мы говорим «Бог или природа», то всегда есть соблазн одну из составляющих этого тождества убрать: если природу мы

видим, наблюдаем и уверены в ее существовании, то зачем нам нужен Бог? Отсюда и материалистическая трактовка Спинозы, но такая трактовка в мировой историко-философской науке не является наиболее распространенной. Она была трактовкой, принятой лишь в советской философии. Объяснялась она во многом тем, что Маркс при разработке своей философии использовал многие положения Спинозы и находился под большим его влиянием. Разумеется, это обвинение справедливо лишь частично, и сам Спиноза стремился его избежать, введя понятия природы порождающей и природы порожденной (*natura naturans* и *natura naturata*). Бог — это не любая природа, а лишь природа порождающая. А природа порожденная — это все, что существует благодаря Его природе, т.е. его модусы и атрибуты. Поэтому «разум (*intellectus*), будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, равно как и воля, желание, любовь и т. д. должны относиться к *natura naturata*, а не к *natura naturans*» (теор. 31) (6, т. 1, с. 388), иначе говоря, мы познаем материальную природу, а не Бога.

Хотя Спиноза называет всего два атрибута (а их существует бесконечное множество), то модусов существует действительно бесконечное множество. Модус есть состояние субстанции, т. е. конкретная реальная вещь, как мы ее представляем и наблюдаем в мире. Модусы бывают простые и сложные. Простые модусы — это длина, ширина (то, что представляется само через себя). Сложный модус — это, например, модус пространства (пространство состоит из длины, ширины и других составляющих). Один из видов модуса — тело; это есть модус протяжения, а поскольку субстанция существует реально и протяженность как атрибут субстанции существует реально, то и тело как модус протяженности также существует реально. Поэтому нет смысла сомневаться в существовании чувственного мира, как это делали скептики или Декарт.

Спиноза, таким образом, сначала доказал возможность и необходимость познания мира вещей при помощи разума, а потом доказал существование мира вещей. Но поскольку протяженность в Боге совпадает с мышлением (другим атрибутом Бога), то тело как модус протяжения совпадает с душой как модусом мышления. Душа, по мнению Спинозы, есть не что иное, как идея тела: человек мыслит свое тело и таким образом имеет понятие о теле, и это есть его душа. Но это еще не вся душа, потому что кроме такого понятия о душе есть еще понятие о самосознающей душе. В этом смысле душа — это «сущность разума» (IV, теор. 26) (6, т. 1, с. 542).

Кроме конечных модусов, каковыми являются душа, тело и все многообразие вещей в мире, есть бесконечные модусы. Их всего два. Один — движение и покой (бесконечный модус, относящийся к атрибуту протяжения), а другой — бесконечный разум (модус, относящийся к атрибуту мышления). Эти модусы являются бесконечными, поскольку нет ни одной вещи, относящейся или к протяжению, или к разуму, которая не имела бы этих модусов. Нельзя представить себе ни одну материальную вещь, которая не находилась бы в состоянии движения или покоя, и нельзя представить себе ни одной мыслящей вещи, которая не обладала бы мышлением, а все мыслящие вещи объединяются бесконечным разумом.

Благодаря движению, этому бесконечному модусу, все в мире связано. Таким образом, в мире господствует полный детерминизм (объективная закономерность и причинная обусловленность всех явлений природы).

Модус бесконечного разума есть посредник между бесконечным Божественным разумом, атрибутом Бога, и нашими душами, конечными мышлениями. При помощи бесконечного разума все люди мыслят одинаково, а не так, что у каждого человека есть своя логика и свои законы мышления. Как любая материальная вещь находится в движении или в покое, и это есть бесконечный модус, присущий всем материальным вещам, так и бесконечный разум присущ каждому индивидуальному разуму, каждой душе. Поэтому все индивидуальные души мыслят одинаково. Модус бесконечного разума позволяет нам понимать друг друга, познавать мир и признавать самих себя как часть природы.

«Этика». Учение о человеке и его свободе

Человек, по Спинозе, есть действительно часть природы, а не ее венец или центр вселенной. Он подчиняется всем законам природы, а не диктует их.

В силу того, что все связано при помощи атрибутов и модусов, в мире царит всеобщий детерминизм: нет ни одного события, которое происходило бы случайно или своевольно. Причиной самой себя является только субстанция, Бог, все остальное действует постольку, поскольку причастно субстанции и существует в субстанции, т.е. в Боге. В мире нет ни случайности, ни свободной воли.

Обычно из этого учения Спинозы о детерминизме выводят и его учение о фатализме — признании неизбежности того, что все события в мире будут протекать именно так, а не иначе, и неспо-

способности человека повлиять на эти события. Однако сам Спиноза, хотя и был детерминистом и считал, что Бог всё предопределил, все же стремился к опровержению фатализма и доказательству того, что человек есть существо свободное. Здесь и возникает одна из основных проблем философии Спинозы: каким образом доказать и обосновать свободу человека в рамках этого детерминизма (а детерминизм охватывает собою все модусы, т. е. не только модус протяжения, но и модус мышления, что говорит о том, что все события, протекающие как в материальном, так и в духовном мире, как среди вещей, так и среди мыслей, обусловлены единственно Богом: ни одна наша мысль, ни одно наше представление, ни одна наша идея не имеют причины в самой себе или в другой идее; все мысли, представления и идеи восходят к субстанции, т. е. к Богу). «Примирение нашей свободной воли с предопределением Бога превосходит человеческое понимание», — пишет Спиноза в «Приложении, содержащем метафизические мысли» (6, т. 1, с. 277).

Анализу человеческой свободы Спиноза посвящает две последние главы своей «Этики». И если глава IV называется «О человеческом рабстве, или О силах аффектов», то глава V называется «О могуществе разума, или О человеческой свободе». Рассмотрим, каким образом Спиноза совмещает представление о детерминизме, о человеческом рабстве страстям, с уверенностью в человеческой свободе.

В самом начале «Этики» Спиноза дает определение свободы: «...свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» (6, т. 1, с. 362). То есть свобода противопоставляется не необходимости, а принуждению. Свободным является тот, кто сам определяет себя в своем собственном действии. Поэтому понятно, что свободным в собственном смысле является только Бог. Только Бог, или субстанция, является причиной самой себя; только Бог Сам определяет Себя к действию и действует в соответствии с необходимостью только Своей собственной природы.

Субстанция, таким образом, абсолютно свободна, но она же и абсолютно необходима, ибо ее свобода существует в силу того, что сущность субстанции включает в себе существование и потому абсолютная свобода субстанции совпадает в ней с абсолютной необходимостью. Поэтому в Боге свобода и необходимость совпадают. Противоречие между свободой и необходимостью человек

может видеть только на уровне действующего, реального мира, но поскольку реально существует лишь субстанция, то основная задача Спинозы состоит в том, чтобы доказать, что и в материальном мире свобода также не противоречит необходимости, а совпадает с ней. Отсюда другая задача — доказать существование человеческой свободы. Из всех предыдущих размышлений Спинозы вытекает, что модус в силу своей конечности не может быть свободным, ибо модус всегда появляется согласно абсолютной необходимости, вытекающей из природы субстанции. Но существует модус не с абсолютной необходимостью, ибо абсолютно необходимым существом является только Бог. Если бы модус существовал с абсолютной необходимостью, он существовал бы всегда, был бы вечным и имел бы те атрибуты, которые присущи лишь субстанции. То есть модус существует необходимо, так как он включен в причинно-следственную связь мировых событий, но не существует с необходимостью, поскольку абсолютно необходимо существует лишь Бог.

Прежде чем рассмотреть понятие о человеческой свободе или о ее необходимости, Спиноза рассматривает человеческие аффекты (страсти). Спиноза утверждает, что у человека нет свободы воли: поскольку «воля не есть вещь в природе, но лишь фикция, то я думаю, что нечего и спрашивать, свободна ли она или нет» (6, т. 1, с. 139). Чтобы доказать, что человек есть существо свободное, Спиноза доказывает, что человек есть существо, не имеющее свободы воли. Казалось бы, парадоксальный подход, поскольку практически все философы предлагали противоположный подход: если человек существо и не свободное, то, по крайней мере, свободу воли он уж наверняка имеет. Спиноза рассуждает иначе: свободы воли не существует потому, что воля и мышление есть одно и то же. Просто воля есть мышление при помощи неявных, неотчетливых идей (воля есть неотчетливая идея). Как это понимать?

Например, Спиноза пишет: «Точно так же ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убежден, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад» (6, т. 1, с. 460). Но любой здравомыслящий человек понимает, что ребенок и трус действуют не свободно, просто они не знают причин того, что делают: «...опыт не менее ясно, чем разум, учит, что люди только по той причине считают себя свободными, что свои действия они сознают, а причин, которыми они определяются, не знают» (6, т. 1, с. 460).

То есть у младенца, пьяницы и труса идея своего собственного существования является неявной, неотчетливой. Как только человек начинает иметь отчетливую идею, он понимает, что поступок обусловлен какими-то другими явными причинами. И чем более отчетливой является идея, тем более человек понимает, что в нем нет никакой свободы воли, что его так называемая свобода воли есть просто незнание всех причинно-следственных связей. Такое же представление было, скажем, у Демокрита, который говорил, что случайной вещь может казаться только по нашему неведению. Спиноза соглашается с таким представлением и также говорит, что случайным событие может казаться только тогда, когда человек не знает истинной его причины, но переносит этот подход и на внутренний мир человека, понимая под случайностью то, что называют свободой воли.

Любой человек всегда стремится поддерживать свое существование. Это стремление определяет его эмоциональную жизнь и выражается в аффектах. Спиноза насчитывает четыре вида аффектов:

- влечение (т.е. стремление к поддержанию существования);
- желание (когда человек осознает свое влечение);
- радость;
- печаль (два последних аффекта человек испытывает, когда достигает или не достигает своего влечения).

Все остальные аффекты есть частные случаи этих четырех аффектов.

Аффекты пассивны, они существуют в нас независимо от нас и потому называются страстями. Но человек может превратить страсти в действительно свободные активные аффекты. Когда человек не осознает, что он действует в рамках зависимости от аффектов, он остается существом, рабски зависимым от них. Поэтому человек, не осознающий истинной причины своих аффектов, бессилен перед своими страстями и всегда находится в рабстве у них. Но если человек начинает осознавать свои аффекты, понимать истинные причины их, тогда он становится свободным так же, как свободен Бог. И здесь нет противоречия, потому что в Боге необходимость совпадает со свободой.

Человек может действовать свободно, т.е. непринужденно (ведь свобода противопоставляется не необходимости, а принуждению). Человек может свободно выбирать, свободно действовать в рамках познанной необходимой цепи явлений. И как только человек начинает действовать свободно, понимая, что он часть природы и

включен в необходимую связь явлений, тогда он и становится действительно свободным. А свободным он становится тогда, когда он не просто понимает, но и познает необходимую связь явлений. *Свобода есть познанная необходимость* — так задолго до Маркса вполне мог бы высказаться Спиноза. Правда, в отличие от атеиста Маркса, Спиноза видел причину необходимости нашего мира в Боге. Поэтому «чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем Бога», — пишет Спиноза в V книге «Этики» (6, т. 1, с. 606). Такое познание Бога есть любовь к Богу, любовь, которую Спиноза поэтому называет интеллектуальной. Познавательная любовь к Богу (*Amor Dei intellectualis*) «есть самая любовь Бога, которой Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности (*sub specie aeternitatis*), т. е. познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя» (6, т. 1, с. 612). Именно в этой любви человека к Богу состоит и смысл жизни, и блаженство человека. Поэтому, ощущая себя свободным в Боге, человек становится и счастливым. Он живет нравственной добродетельной жизнью, понимая, что счастье не достигается посредством добродетельной жизни, но есть сама добродетель. Счастье не есть результат чего-то, сделанного человеком, — счастье есть состояние свободы, добродетельной жизни. Добродетель, как утверждает Спиноза в одной из своих теорем, не ведет к счастью, а есть само счастье. Ведь «добродетель (человека. — *В.Л.*) состоит не в чем ином, как в действовании по законам собственной природы» (6, т. 1, с. 538), и «безусловная добродетель души состоит в познании» (6, т. 1, с. 544), значит, «высочайшая добродетель души — постигать или познавать Бога» (6, т. 1, с. 544). «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель», ведь «блаженство состоит в любви к Богу, возникающей из (Его) познания» (6, т. 1, с. 617).

Свое учение Спиноза считал истинно религиозным, соответствующим правильному пониманию Бога. «...Оно учит, что мы действуем лишь по воле Бога и причастны божественной природе, и тем более, чем совершеннее наши действия и чем более и более мы познаем Бога. Следовательно, это учение, кроме того, что оно дает совершенный покой духу, имеет еще то преимущество, что учит нас, в чем состоит наше величайшее счастье или блаженство, а именно — в одном только познании Бога, ведущем нас лишь к тем действиям, которые внушаются любовью и благочестием. Отсюда

нам становится ясным, как далеки от истинной добродетели те, которые за свою добродетель и праведные действия ожидают себе от Бога величайших наград, как за величайшие услуги; как будто бы сама добродетель и служение Богу не были самым счастьем и величайшей свободой» (6, т. 1, с. 452).

Теория познания

Согласно убеждениям Спинозы, мир познаваем, причем познаваться он может как при помощи чувств, так и при помощи разума. Отличие этих двух способностей человеческого познания в том, что знания, появляющиеся при помощи чувств, смутны и недостоверны. Они истинны, но их истинность ограничена, тем более что в силу смутности идей человек не всегда может увидеть ту долю истины, которая содержится в этом знании. Идеи же, которые даются посредством разума, истинны и достоверны. Поэтому разум является основным орудием человека при достижении истины. Отсюда и упор Спинозы на рациональные доказательства.

Спиноза не отрицает достоверность чувственного познания — наоборот, он доказывает посредством своих теорем, что поскольку ряд вещей совпадает с рядом идей, а душа есть идея тела, то чувства дают нам также истинное познание. Однако истинность идей, которая постигается посредством чувственных органов, не абсолютна, это всего лишь первый этап познания. Чувственный опыт бывает трех видов: через непосредственное восприятие, через знание понаслышке и через беспорядочный опыт. Ни тот, ни другой, ни третий вид чувственного познания не даст нам абсолютной истины, но они приводят к созданию образов и абстракций, т.е. универсалий, которыми являются все категории человеческого познания, в том числе и философские категории. При помощи этих категорий человек действует на втором уровне познания — на уровне рассудочном.

Рассудок избавлен от посредника, которым является тело, и дает адекватное познание модусов природы, но познает их лишь как части природы, не будучи способным постигнуть природу как целое. Знание о модусах адекватно, поскольку рассудок пользуется истинным методом — определениями, доказательствами и т.п.

Наиболее адекватное познание — интеллектуальная интуиция. Если рассудочное познание есть познание о частях природы и всегда действует в пространстве и времени, то интеллектуальная интуиция действует, как говорит Спиноза, «под знаком вечнос-

ти». При помощи интеллектуальной интуиции человек познает всю природу и таким образом познает Бога, и двигают его к этому познанию уже не определения, не дискурсивный метод, а совсем другая способность — любовь, природный эрос, который существует в человеке в качестве отдельной познавательной способности. Это не обычная человеческая любовь, а некоторый вид интеллектуальной любви к Богу. Поскольку интеллектуальной интуицией человек познает только Бога, то это познание есть любовь к Богу, которую Спиноза именует интеллектуальной любовью к Богу. И только это знание является самым истинным, самым адекватным знанием, поскольку оно есть знание о субстанции, т.е. о том, что необходимо существует.

В теории познания Спинозы мы видим, насколько тесно связан он с религиозно-философской традицией. Даже его высшая способность познания есть не что иное, как разум Николая Кузанского, ум Плотина или мистический экстаз средневековых философов. И здесь Спиноза также является философом скорее религиозным, чем материалистическим.

Учение о религии

Выводы об атеизме Спинозы делаются во многом благодаря его «Богословско-политическому трактату», который был запрещен сразу после его выхода в свет и сыграл негативную роль в жизни Спинозы. В нем Спиноза подверг критике текст Священного Писания, прежде всего Торы. Основываясь на анализе языка (а древнееврейский язык он знал блестяще) и на логике, Спиноза пытался показать, что в Священном Писании есть много событий, которые надо толковать не так, как их толкуют католические и иудейские богословы. Он показал, что Пятикнижие Моисеево написано не Моисеем, т.е. не тем человеком, который жил в Египте и о котором повествуют книги Библии. Анализ языка и тех реалий, о которых повествуется в Торе, говорит о том, что написал эти книги человек, живший гораздо позже.

Спиноза протестовал против аллегорического толкования Священного Писания, полагая, что там содержится только религиозная истина. Он был одним из последовательных сторонников теории двух истин и говорил, что то, что доступно разуму, можно постичь только разумом, и никакая вера для этого не нужна. Вера нужна для воспитания нравственного человека; для этой цели и существует Писание. Таким образом, Священное Писание — не что

иное, как набор исторических событий, в которых повествуется о людях, чьим поступкам мы можем подражать, которые высказывали мудрые мысли и учили нас добру, отвращали от зла — но не более того. Приписывать пророкам философские мысли — значит приписывать им то, чего они никогда не знали.

Спиноза показывает, что некоторые пророки были людьми темными, не знали истину и не могли ее знать — это была не их задача. Св. Писание учит, что пророки были людьми простыми (пастухами, воинами, ремесленниками), но не философами. Поэтому понимать Библию надо так, как она написана.

Бог, по Спинозе, существо не личное, не имеющее свободы воли в том плане, как мы это понимаем. Но здесь нужно помнить, что свободы воли, по Спинозе, вообще нет и потому нельзя мыслить Бога по аналогии с человеком. Бог есть бесконечная субстанция, а наш разум конечен. Бесов нет, ибо их существование самопротиворечиво: абсолютное зло как абсолютное несовершенство не может существовать.

На основании этих взглядов Спинозу обычно считали пантеистом и даже атеистом. В XIX в. вышла статья известного русского философа-кантианца А.И. Введенского «Об атеизме в философии Спинозы». Известный русский философ В.С. Соловьев посчитал своим долгом написать ответ Введенскому, поскольку Спиноза был юношеской любовью самого Соловьева. Введенский доказывает, что Спиноза является атеистом, ссылаясь на понимание Спинозой Бога: он мыслит Бога как существо безличное, абсолютно бесконечное, как субстанцию, состоящую из множества атрибутов, поэтому Бог, по Спинозе, не действует по целям и не является личным существом. Следовательно, по Введенскому, Спиноза отрицает вообще бытие Бога. На это Соловьев в статье «Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы)» говорит, что приписывать Богу то понимание личности, которое есть у нас, значит слишком приносить Богу. Любой мало-мальски грамотный христианин знает, что Бог личен не в человеческом плане, что у Него три Лица и что если Он и личен, то не так, как мы, а сверхличен. Так что Спиноза выразил в своем учении понятие о Боге как Вседержителе (а это именно так, потому что Бог сказал о Себе: «Аз есмь Сущий»). Бог есть Тот, Кто существует Сам по Себе; весь остальной мир существует благодаря Богу. А именно это определение Бога и кладет в основу своей философии Спиноза. Поэтому обвинять Спинозу в атеизме Соловьев ни в коем случае не советует. Конечно, он согла-

шается с тем, что у Спинозы много недостатков, что он отрицает у человека свободу воли и т.д., но Спиноза отнюдь не атеист.

В XVII в. не менее популярными были не только рационалистические, но и сенсуалистические идеи. Вообще спор рационализма и сенсуализма — это один из основных споров философии того периода. Это понятно, ибо стремление философии стать наукой упиралось в методологию научного познания. На континенте многие философы считали, что поскольку образцом для естествознания является математика, наука сугубо абстрактная, не имеющая никаких оснований в опыте, то и философия должна также быть рационалистической. А на Британских островах чаще звучали иные идеи: поскольку наука основывается на опыте, то и философское познание должно основываться на чувственном опыте. Наиболее яркими представителями английского сенсуализма XVII в., таким образом понимавшими сущность философии и ее отношение к наукам, были Томас Гоббс и Джон Локк.

§ 6. ТОМАС ГОББС

Томас Гоббс (1588—1679) родился в семье сельского священника. Учился в Оксфорде, по окончании университета работал воспитателем в графском семействе, близком к королевскому роду. Во время Английской революции переехал на 10 лет во Францию, а потом возвратился на родину и занялся философией. Свою первую работу («О гражданине») Гоббс написал в возрасте 52 лет. Вместе со следующими работами — «О теле» и «О человеке» — она составила основное произведение Гоббса — «Начала философии» (1-я часть — «О теле», 2-я — «О человеке» и 3-я — «О гражданине»). После этого он пишет еще одну работу — «Левиафан», где дает общий очерк своей философской системы, но с большей социальной направленностью.

Гоббс продолжает линию бэконовской философии, развивает ее сенсуализм и эмпиризм. Сенсуализм и эмпиризм являются характерными для английской философии не только XVII в., но и современной. Однако в отличие от Бэкона Гоббс уделяет большое внимание системности своей философии. В качестве идеала он, как и Спиноза, принимает математику и пытается построить философию так же логично, как строится математическая дисциплина.

Теория познания и учение о знаках

В первой книге «Начал философии» — «О теле» — Гоббс строит теорию познания, ибо, прежде чем заниматься дальнейшими философскими исследованиями, вначале следует определить, познаваем мир или не познаваем, а если познаваем, то в каких границах, что является критерием истинности человеческого знания и т.п.

В теории познания Гоббс является последовательным сенсуалистом и утверждает, что все наши знания происходят из ощущений, и только из них. Ощущения — основной и единственный источник знания. «В конце концов основой познания является чувственное восприятие, или ощущение, и из последнего мы черпаем всякое знание. Но и исследование причин ощущения не может иметь в качестве отправного пункта никакое другое явление, кроме самого чувственного ощущения» (7, т. 1, с. 192). Однако чувства все же не ограничивают разум в его деятельности, ибо разум, получая данные от органов чувств, начинает оперировать ими и добывать таким образом новое знание. Поэтому знание, по Гоббсу, бывает двух видов: чувственное и рациональное. Истина достигается на путях рационального знания; чувственное же знание не совсем достоверно. Рациональное знание — это знание необходимое, всеобщее и достоверное. Пример его, по Гоббсу, и есть математика.

В ощущениях Гоббс отмечает два элемента: реальный и воображаемый. Реальный элемент — это физиологическая реакция тела на раздражение. Воображаемый элемент — это то, что представляется в снах, галлюцинациях и других кажущихся или ошибочных восприятиях. Поскольку воображаемого элемента в действительности не существует — ни в ощущениях, ни, следовательно, в нас, то единственным источником знания являются реальные ощущения.

В результате ощущений в уме возникают представления. Представления — это угасшие ощущения, которые производят некоторый отпечаток в душе. Он может некоторое время сохраняться, постепенно теряя свою яркость и отчетливость. Но бесследно ощущение не исчезает. Такая способность сознания, как память, может эти представления отделять, усиливать, что достигается с тем большим трудом, чем больше времени проходит от того момента, когда было ощущение. Тем не менее все ощущения хранятся в памяти и могут быть отделены друг от друга и усилены.

Рассудок начинает сопоставлять и сравнивать эти представления, что является собой рассудочную деятельность, протекающую в виде мысленной речи. Поэтому для познания, по Гоббсу, очень важна роль слов.

Для исследования роли слов Гоббс предварительно изучает теорию знаков вообще. Что такое знак, по Гоббсу? Это то, что нечто обозначает, то есть некий материальный предмет. В качестве знака мы можем выбрать любой предмет, который будет нам напоминать и обозначать другой предмет. «Знаками (signa) же друг друга нам служат обычно вещи, следующие друг за другом, предвещающие или последующие, поскольку мы замечаем, что в их последовательности существует известная правильность» (7, т. 1, с. 82). Гоббс приводит пример тучи, которая есть знак дождя, или наоборот: дождь есть знак тучи. Поэтому знак, по Гоббсу, всегда материален, и мы всегда познаем его посредством ощущений.

Один из видов знака — слово. То, что человечество в свое время додумалось в своей речи заменять вещи словами, является величайшим открытием. Поэтому и язык, при помощи которого выражаются наши мысли, обладает не самостоятельным существованием, а является отражением некоторой действительной связи между предметами, существующей в реальности.

Слова являются для памяти знаками, при помощи которых человек может вспомнить о представлениях, еще не совсем угасших, и оперировать ими при помощи слов-знаков, обозначающих те ощущения, которые возникли от воздействия предметов на органы чувств. Этот язык, при помощи которого человек мыслит и общается (а общение также является одной из главных функций языка — знаковой системы), существует для экономии мышления (мыслить при помощи языка и слов, т.е. при помощи знаков и связей между ними, гораздо удобнее, чем без них), а также для удобства. То, что выбираются именно такие знаки, а не другие, достигается посредством взаимоотношения между людьми. То есть язык вырабатывается на основе конвенции. Гоббс, таким образом, разрабатывает теорию *конвенционализма*: слова и вообще язык — это результат соглашения между людьми, он не имеет самостоятельного существования.

Язык и слова являются знаковой системой, которая возникает в результате того, что люди на определенном этапе согласились употреблять именно такие слова, а не другие. Никакого иного онтологического значения у слов нет. Слова существуют как знаки

вещей и возникают в результате договоренности между людьми. Знание формулируется всегда в языковой форме — в форме связи между словами, высказываниями, предложениями, суждениями, умозаключениями и т.д. Поэтому истинными или ложными могут быть только высказывания, а не предметы или вещи. «Истина может быть лишь в том, что высказано, а не в самих вещах... Поэтому истина — свойство не вещей, а суждений о них» (7, т. 1, с. 97). Критерием истинности, по Гоббсу, выступает непротиворечивость суждения, а не соответствие нашего знания материальному миру. Здесь вновь проявляется то влияние, которое оказала на Гоббса математика, ибо именно в математике критерием истинности является логичность и непротиворечивость ее высказываний. Соответствуют или не соответствуют математические высказывания материальной действительности — для математика это не имеет смысла. Поэтому в любой теории все положения должны быть связаны логическими законами, а все высказывания должны быть выведены одно из другого.

В мире, согласно Гоббсу, существуют единичные тела, и ничего, кроме них, не существует. Гоббс является последовательным номиналистом, ибо обобщение — слово или понятие — возникает только в качестве знака; всякое общее имя или слово как таковое не существует — оно существует только как знак в нашем уме. Имена, по Гоббсу, бывают разные: имя первой интенции (т. е. имя, обозначающее реальный предмет) и второй интенции (понятие, которое есть знак знака). Как правило, мы оперируем в нашем сознании именами второй интенции.

Бывают и бессмысленные понятия. Причиной образования бессмысленных имен является незнание механизма образования имен второй интенции, вследствие чего некоторые метафизики отделяют свойства предмета от самого предмета. Одним из таких имен является понятие субстанции. Оно появляется в силу того, что в предложениях о существовании чего-либо люди используют глагол «есть». Отрывая этот глагол от своего субъекта, философ и получает понятие субстанции. Гоббс утверждает, что никакой абстрактной субстанции в мире не существует, ибо все наше знание происходит из ощущений. Никакая абстрактная субстанция на наши ощущения не действует. Действуют только единичные материальные тела, кроме которых ничего не существует. То, что мы называем субстанцией, есть единичное тело. Поэтому можно сказать, что в мире имеется бесконечное множество субстанций.

Учение об обществе

Кроме естественных, природных тел, по Гоббсу, существуют и тела искусственные. Естественные тела — это тела природные, а искусственные — те, которые созданы человеком. В качестве примера искусственного тела Гоббс приводит человеческое общество.

В третьей части «Начал философии» («О гражданине») и главным образом в «Левиафане» Гоббс ставит вопрос о происхождении человеческого общества, его развитии и возникновении различных его институтов — таких как государство, законы, учреждения (полиция, армия и т.д.). При объяснении возникновения государства и человеческого общества Гоббс последовательно придерживается всех своих основных положений теории познания.

Исходным принципом для возникновения человеческого общества является стремление человека к самосохранению — из этого положения возникают все отношения между людьми. Первоначально все люди находились в так называемом естественном состоянии, в котором каждый человек обладал абсолютной свободой и, соответственно, абсолютным правом. Однако абсолютное право и абсолютная свобода сталкиваются с заложенным в человеке природой принципом самосохранения, вступают с ним в противоречие. Ибо любой человек, реализуя свое абсолютное право, стремится к обладанию чем-то другим, что может потребовать нанесения вреда тому человеку, кто обладает желаемым предметом, вплоть до убийства, так что каждый человек может ожидать от другого, в силу и его абсолютной свободы и абсолютного права, покушения на свою жизнь. Таким образом, в первоначальном, естественном состоянии люди были врагами друг другу. «Все крупные и прочные людские сообщества берут свое начало не во взаимной доброжелательности, а во взаимном страхе людей, — пишет Гоббс. — Причина взаимного страха заключается как в природном равенстве людей, так и во взаимном желании причинить вред друг другу» (7, т. 1, с. 287–288). Все понимают это, как и то, что для самосохранения они должны ограничить свою свободу и вместо абсолютного права ввести право относительное, ограничив его некоторыми обязанностями. Поэтому люди заключают договор, в котором они отказываются от части своих прав, ограничивая себя в свободе. Эти права и свободу они передают одному человеку, избираемому всеобщим согласием, — монарху. Только монарх обладает абсолютным правом и абсолютной свободой: он может казнить или привлечь

к наказанию за нарушение договора, который люди заключили в целях самосохранения. Впрочем, эта свобода может быть передана не одному человеку, а группе людей. Так возникают другие формы правления — демократическая или олигократическая.

Таким образом, по Гоббсу, государство, как и речь, возникает вследствие конвенции. Правда, сам Гоббс считал, что процесс отъезда людей от своих свобод происходит естественно. Поэтому этот процесс идет под руководством, как пишет Гоббс, естественного закона. Об этом же законе говорится в Библии. И вообще, естественный и нравственный закон — это одно и то же. «Установленный нами основной естественный закон, а именно нужно стремиться к миру, составляет сущность божественного закона, это явствует из следующих мест... Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими», — утверждает Гоббс (7, т. 1, с. 320). Он приводит в подтверждение своим словам и другие заповеди из Священного Писания, например: «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если вы не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф. 6, 14, 15), «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7, 12) и др. Отождествление Гоббсом естественного и Божественного законов приводит его к выводу о первенстве государства перед Церковью. Даже в церковных, богословских вопросах государственная власть имеет приоритет: именно власть может указывать, что является грехом, а что не является, как толковать Священное Писание и т.п.

Гоббс казался себе в душе истинным христианином и не собирався выступать против официальной религии. Но тем не менее религиозность Гоббса проще назвать термином «деизм» (мир создан Богом; Бог дал миру некоторые законы, в том числе и принципы устройства, но в дальнейшем Бог не вмешивается в дела мира и людей). Бога Гоббс понимает как некое философское существо типа аристотелевского Бога, чем как Бога Вседержителя и Промыслителя. Другим объектом его критики являются суеверия, которые возникают вследствие страха перед природой. Этот страх следует изгонять посредством знания. Истинное (с точки зрения Гоббса) христианство есть и истинная религия, основанная на знании, которое позволяет избегать суеверий и бороться с ними, позволяет удерживать общество в состоянии общественного договора, ибо дает человеку те нравственные принципы регулирования, которые и изложены в Св. Писании.

§ 7. Джон Локк

Локк (1632–1704) получил первоначальное образование в монастырской школе при Вестминстерском аббатстве. Затем в 1652 г. он поступает в Оксфордский колледж Крестовой церкви. Локк проявляет интерес к естественным наукам, прежде всего к математике. С 1667 г. он работает домашним врачом у лорда Шефтсберри и оказывается втянутым в политику, входит в оппозицию к королю. В 1672 г. уезжает в Париж, где знакомится с идеями Декарта. В 1679 г. возвращается в Лондон, но из-за политического преследования уезжает в Голландию. В 1689 г. возвращается в Англию, где и живет до конца жизни.

Во время этих переездов Локк пишет многие свои работы. Одна из первых — «Опыт о веротерпимости», имевшая социальную направленность, поскольку в то время Локк чувствовал себя политическим деятелем. И действительно, он оказал большое влияние на становление либеральных взглядов, явившись одним из основоположников буржуазного либерализма. Эти взгляды и изложены в его первой работе.

Впоследствии Локк пишет более развернутые «Письма о веротерпимости». Но основная его работа — «Опыт о человеческом разуме», которую он писал около 20 лет и опубликовал в 1690 г. Кроме вышеназванных, перу Джона Локка принадлежит «Разумность христианства» (1695), написанная по просьбе короля обосновать разумность англиканской религии. Локк так увлекся, что доказал не совсем то, что от него хотели, и опубликовал работу анонимно. Его же перу принадлежат два трактата: «О государственном правлении» и «Некоторые мысли о воспитании». Последний достаточно интересен, и Жан-Жак Руссо, один из столпов педагогики, говорил, что многие педагогические идеи он заимствовал у Локка.

Задача философии

Задачу философии Локк видит примерно так же, как и Гоббс: исследовать происхождение знания. Прежде чем заниматься познанием природы, нужно знать возможности и пределы человеческого познания. Если человек не будет знать, что он может знать, это может привести его или к опасности ошибочного догматизма, или в болото скептицизма. Для того чтобы проделать это исследование, считает Локк, совсем не обязательно исследовать все способности человеческого разума — достаточно знать границы его примене-

ния; как для моряка совсем не обязательно иметь столь длинный лот, чтобы он доставал до самого дна моря: «Для моряка весьма полезно знать длину линия своего лота, хотя он не может измерить им всех глубин океана. Довольно с него и того знания, что лить достаточно длинен, чтобы достигнуть дна в таких местах, которые необходимы для определения направления и для предохранения от пагубных мелей. Наша задача здесь — знать не всё, а то, что важно для нашего поведения» (8, т. 1, с. 94). А от незнания наших способностей и возникают или скептицизм, или догматические ошибки.

Локк утверждает, что если он покажет, каким образом человек получает знания, то он покажет пределы и возможности нашего знания. Поэтому в первую очередь Локка интересует вопрос о происхождении и источниках знания. Локк оговаривается, что будет часто использовать термин «идея», под которым он понимает все то, «чем может быть занята душа во время мышления» (8, т. 1, с. 95) (чтобы не придавать этому понятию никакого платоновского смысла). В то время существовала достаточно влиятельная школа кембриджских платоников, которая возрождала платонизм в теории познания и учила врожденности идей. Да и у Декарта тоже большую роль играло учение о врожденных идеях. Чтобы не путать свое понятие идеи с их понятием, Локк и дает такую формулировку: идея — это то, чем занята душа во время мышления.

Критика теории врожденности идей

Возражая платоникам и Декарту, Локк начинает свой «Опыт о человеческом разумении» с критики теории врожденности идей. Для того чтобы показать, что идеи не врождены человеку, достаточно объяснить, откуда они происходят. Среди доказательств того, что некоторые идеи человеческого познания являются врожденными, философы — сторонники теории врожденности идей приводят несколько аргументов. В частности, они говорят, что с некоторыми положениями согласны все. Таковы, например, фразы: «Что есть, то есть» и «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была». Однако Локк возражает: даже эти кажущиеся самоочевидными положения совсем неизвестны большому количеству людей, среди которых дети, умственно отсталые, неграмотные люди и т.д. Очевидным, казалось бы, является и положение: «Целое больше части». Тем не менее и оно совершенно не знакомо ни детям, ни больным, ни неграмотным людям. Поэтому принцип общеизвестности не подтверждает того, что существуют врожденные идеи.

Сторонники врожденности идей иногда говорят, что под врожденностью имеется в виду врожденность не идей, а способности к познанию. Но тогда, пишет Локк, непонятно, почему же сами философы, так утверждающие, тем не менее энергично начинают защищать врожденность положений — не потому ли, что они противоречат сами себе?

Некоторые говорят, что врожденность идеи состоит в том, что разум может эти идеи открыть сам в себе, т.е. что они врождены потенциально, а разум в процессе своей деятельности их актуализирует. В таком случае, пишет Локк, врождено все: и аксиомы, и теоремы, а не только некоторые идеи. Поэтому получается, что врождено абсолютно все.

Иногда говорят, что врожденность идей может быть доказана посредством существования нравственности. Но «где та практическая истина, которая встречает всеобщее признание без какого-либо сомнения и колебаний, как это должно было бы быть, если бы она была врожденной?» — спрашивает Локк (8, т. 1, с. 115). Он приводит примеры разных народов, у которых нравственными являются отнюдь не приветствуемые другими народами положения. Да и люди очень часто нарушают принципы нравственности. А если бы они были врождены, то люди не могли бы *«уверенно и спокойно ... нарушать эти нравственные правила»* (8, т. 1, с. 120).

Врожденной, говорят, является идея Бога. На это Локк также возражает: с одной стороны, существуют разные религии и люди верят в разных богов, а с другой — есть и многочисленная когорта атеистов, которая опровергает положение о врожденности понятия Бога.

Причиной уверенности некоторых людей во врожденности идей Локк называет леность мышления. Человеку лень отыскивать действительные источники познания, поэтому он и утверждает, что знание врождено человеку. Себя Локк ленивым не считает и начинает поиски действительных источников нашего знания.

Учение о происхождении идей

Единственным источником знания является опыт: «На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит» (8, т. 1, с. 154). Опыт бывает двух видов — внутренний и внешний. Внешний опыт дает нам посредством ощущения знание о предметах чувственного, материального мира, а внутренний — путем деятельности ума о нашем внутреннем мире, мире души. По-

этому, разделяя идеалы сенсуализма (учения о том, что все знание происходит из ощущений), Локк тем не менее строит гораздо более широкую систему, которую следует назвать эмпиризмом. *Эмпиризм* — это учение, в соответствии с которым все знание приходит из опыта, а чувственный опыт является лишь одним из видов возможного опыта; другим видом является внутренний опыт.

При рождении человека его душа представляет из себя чистую доску — «*tabula rasa*» (знаменитый термин, который употреблялся задолго до Локка философами-стоиками). Затем «*наши чувства, будучи обращены к отдельным чувственно воспринимаемым предметам, доставляют уму* разные, отличные друг от друга *восприятия* вещей в соответствии с разнообразными путями, которыми эти предметы действуют на них» (8, т. 1, с. 154–155). Поэтому в уме есть только то, что приходит в него посредством наших чувств: *нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах*. Посредством чувств в нашу душу проникают идеи. Они входят простыми и несмешанными, хотя в вещах качества соединены. Одни идеи приходят в душу посредством только одного чувства (идея света, звука, запаха, вкуса, плотности), другие — при помощи нескольких чувств (идеи пространства, формы, покоя и движения).

Есть простые идеи, которые приходят в душу посредством рефлексии. Таковы действия ума в отношении его других идей — идея мышления, идея воли (это также простые идеи, которые возникают посредством нашего внутреннего опыта). Есть простые идеи, которые возникают посредством как ощущения, так и рефлексии (идея удовольствия, идея страдания, идеи существования, единства).

Идеи возникают в уме посредством воздействия на душу какого-либо качества предметов. Качества бывают разные. Локк впервые вводит термины *первичные* и *вторичные* качества, хотя учение о первичных и вторичных качествах существовало еще у Демокрита, а позднее этого же учения придерживался Галилео Галилей. Самим телам присущи не все качества, которые порождают в нас простые идеи, а лишь те, которые неотделимы от тела, — это первичные качества. Таковыми являются плотность, протяженность, форма и подвижность. Эти качества, воздействуя на наши органы чувств, порождают в нас простые идеи. Такие же качества, как цвет, вкус, звук, запах, в самих вещах не находятся, а представляют собою силы, которые посредством первичных качеств возбуждают в нашей душе различные первичные идеи, представления. Эти качества самим телам не принадлежат, а вызываются в нашей душе толь-

ко первичными качествами, воздействующими на нас посредством органов чувств. Поэтому идеи первичных качеств суть сходство с самими телами, а идеи вторичных качеств не являются таковыми, т.е. не являют собою сходства с первичными качествами.

Ум, который в дальнейшем начинает оперировать простыми идеями, образует различные сложные идеи. Сложные идеи могут образовываться разными способами. Простые идеи могут соединяться в одну сложную, могут сравниваться одна с другой (так образуются сложные идеи отношения). Сложная идея может образовываться из другой сложной идеи посредством обособления идей от всех других идей. Качества, которым соответствуют идеи в нашем уме, соединены в самих вещах. Ум может разделять эти идеи в процессе познавательной деятельности и таким образом образовывать сложную абстрактную идею. Поэтому и общие идеи (идея белизны, идея цвета), которые не имеют никакого соответствия в материальных телах, в действительности, по Локку, образуются нашим умом из простых идей путем различного рода соединений, сопоставлений (отношений) или абстрагирования. Этими тремя действиями ограничивается все действие ума в отношении простых идей.

Не буду останавливаться на всех подробностях учения Локка о том, как образуются другие сложные идеи. У Локка, например, много места занимает анализ образования идеи субстанции, идеи истины — этих важных для философии понятий. Достаточно сказать, что под субстанцией Локк вслед за Гоббсом понимает индивидуальные тела, отрицая существование субстанции в привычном, Спинозовском смысле слова. О субстанции можно говорить только в том плане, что наш ум занимается абстрагирующей деятельностью, выделяя некоторую идею, которая показывает существование этих вещей, и эта идея существования в абстракции и приводит к созданию идеи субстанции.

В учении о познании и об истине можно было бы упрекнуть Локка в субъективизме. Поскольку единственным источником знания являются органы чувств, то, если быть последовательным, можно сказать, что чувства являются и тем единственным источником познания, который делает ненужным внешний мир, — ведь идея появляется в результате того, что ум получает данные только из наших органов чувств. А «если наше познание идей ограничивается самими идеями и не простирается дальше, то везде, где имеется в виду что-либо большее, наши самые серьезные мысли окажутся немногим полезнее, чем фантазия больного мозга, а пос-

троенные на них истины нисколько не ценнее рассуждений человека, который ясно видит вещи во сне и с большой уверенностью излагает их» (8, т. 2, с. 40–41). Поэтому Локк все-таки стремился показать, что его учение соответствует всем критериям классической теории истины, что истинным является то высказывание, которое соответствует реальной связи между вещами. Хотя Локк и развивал многие положения Гоббса, но в учении об истине был гораздо более последовательным материалистом, чем Гоббс. Сказать, насколько идея или высказывание соответствует самой вещи, достаточно сложно, ибо между идеями и вещами стоят наши органы чувств. Здесь Локк призывает на помощь здравый смысл: любому человеку понятно, что идея (особенно простая идея, как, например, идея белизны или горечи) соответствует вещи, хотя философски это нельзя обосновать. Но здравый смысл показывает, что истинным является то положение, которое соответствует действительному положению вещей. Поэтому истинными или ложными могут быть только связи между идеями и вещами, а не сами идеи и тем более не сами вещи: «...истина в собственном смысле слова означает лишь *соединение или разъединение знаков сообразно соответствию или несоответствию обозначаемых ими вещей друг с другом*» (8, т. 2, с. 51). По Гоббсу, истинными или ложными могут быть только взаимоотношения между словами как знаками, а не отношения между словами и вещами (слово есть знак вещи, а говорить об истинности знака бессмысленно). По Локку, нельзя говорить только о взаимодействии между идеями; истинным является и связь между идеями, и отношение идей с вещами. И если мы говорим об истинности в гоббсовском смысле (об истинности связи между идеями), то понимать это следует так, что эти идеи связаны так, как связаны в действительности предметы, отражением которых являются идеи.

В теории познания Локк встречается с многими трудностями, в том числе и с известной трудностью, стоящей перед любым сенсуалистом и эмпиристом: каким образом вывести из *единичных* воздействий знание *общих* вечных истин? Локк понимает эти трудности и кроме чувственного (то есть сенситивного) знания, которое сообщает нам знание простых идей и является вероятностным, а не достоверным знанием, вводит еще и интуитивное, демонстративное знание.

Истина достигается на уровне интуитивного и демонстративного знания. Интуитивное знание достигает абсолютной достовернос-

ти: это относится к созерцанию простейших аксиом, законов логики, истинности нашего существования. Это вроде бы приближает Локка к Декарту, поскольку у Декарта именно посредством интуитивного знания достигается знание о некоторых аксиомах — таких как «часть меньше целого» и др. Но Локк пытается придерживаться материалистической линии, показывая, что сами по себе эти идеи все же возникают посредством чувств, а потом уже наш разум интуитивно схватывает истинность этих положений (здравый смысл). Демонстративное знание, которое также дает абсолютную истину, получается с помощью логического доказательства: идеи сопоставляются друг с другом, одни положения выводятся из других. Поэтому демонстративное знание основывается на интуитивном и дает абсолютную истину.

Учение о религии

В отношении к религии Локк был деистом (хотя считал себя христианином), но в отличие от многих современников, исповедовавших деизм по научным соображениям, Локк был больше озабочен социальной ролью Церкви. Как явствует из названия одной его работы, Локк озабочен вопросом о веротерпимости: все люди имеют право исповедовать различные религии, и принадлежность человека к другой религии не является поводом для его преследования. Ведь такие положения христианской религии, пишет Локк, как вера в Троицу, царство Христово и др. есть личные мнения людей и не затрагивают их отношения с другими людьми. Следовательно, ни один человек не в состоянии влиять своим разумом на мысли другого человека. Тем более что, как пишет Локк в «Послании о веротерпимости», «терпимость по отношению к тем, кто в религиозных вопросах придерживается других взглядов, настолько согласуется с Евангелием и разумом, что слепота людей, не видящих при столь ясном свете, представляется чем-то чудовищным» (8, т. 3, с. 93).

Правильное мнение о Боге может быть получено только путем размышления. Понятие Бога не врождено человеку, но прийти к выводу о Его существовании вполне возможно путем размышлений: «...самые верные и лучшие понятия о Боге не запечатлены, но приобретаются размышлением и обдумыванием» (8, т. 1, с. 144). Знание о существовании Бога можно получить из простого размышления о своем собственном существовании: если человек понимает, что он существует, то он должен прийти к выводу о том, что должна быть

причина его существования. Если «есть нечто реально сущее и... от небытия не может произойти реально сущее, то это есть очевидное доказательство того, что нечто было от вечности. Все, что не от вечности, имело свое начало, а что имело начало, должно было быть произведено чем-нибудь иным» (8, т. 2, с. 98). А поскольку человек обладает знанием, то очевидно, что причина его существования должна быть не только всемогущей, но и всеведующей, т.е. Богом. Следовательно, существование Бога может быть доказано неопровержимо, и «наше знание бытия Божия достовернее, нежели познание бытия всякой другой вещи, не открытой нам непосредственно нашими чувствами» (8, т. 2, с. 99–100). Если же люди не думают, а просто принимают на веру религиозные положения, то тогда их знания о Боге принимают самые причудливые формы. Ведь даже среди христиан люди простые и безграмотные имеют столь странные, низкие и жалкие представления о Боге, «что трудно представить себе, чтобы они были сообщены разумным человеком» (8, т. 1, с. 144). Причиной подобных искажений христианства, а тем более атеизма и язычества является невежество людей и их нежелание познавать Бога.

§ 8. Готфрид Вильгельм Лейбниц

Жизнь и произведения

Готфрид Вильгельм Лейбниц без преувеличения может быть назван одним из величайших философов и ученых человечества. По образному выражению Д. Дидро, Лейбниц был для Германии одновременно и Платоном, и Аристотелем, и Архимедом.

Лейбниц родился 1 июня 1646 г. в Лейпциге, в семье профессора Лейпцигского университета. Еще учась в школе, Лейбниц проявил большой интерес к науке, особенно к логике. В 1661 г. он поступает в университет, где изучает логику и математику, но в конце концов выбирает юридический факультет, где и защищает докторскую диссертацию «О запутанных судебных случаях». Попутно он пишет диссертацию о комбинаторном искусстве, в которой разрабатывает идеи логики и математики, в частности математической логики.

В 1666 г. он заканчивает университет, а через два года поступает на службу к министру Майнцского курфюрства и в это же время продолжает заниматься математикой, разрабатывает идеи механики. Появляется у него интерес и к богословию, которое имеет у него экуменический характер: Лейбниц вынашивает планы рабо-

ты, в которой он объяснит, как можно объединить все христианские конфессии.

С 1672 по 1676 г. он живет в Париже и работает на дипломатической службе; часто наезжает в Лондон. В это время он изучает работы Декарта и Паскаля, знакомится с известным механиком Джоном Гюйгенсом, который также повлиял на становление Лейбница как ученого и философа. В это же время он развивает логические и математические идеи Паскаля, совершенствует его знаменитую счетную машину.

В эти же годы Лейбниц создает дифференциальное и интегральное исчисление, и примерно одновременно с ним такие же идеи высказывает Исаак Ньютон. Это послужило поводом для судебных разбирательств между Лейбницем и Ньютоном в плане установления научного первенства. Тяжба эта не делает чести ни тому, ни другому мыслителю, история же распорядилась так, что было признано независимое открытие этого нового раздела математики двумя учеными, и основное уравнение дифференциального и интегрального исчисления с тех пор называется формулой Ньютона—Лейбница.

Вообще вклад Лейбница в математику был велик — может быть, не менее, чем вклад Декарта, разработавшего основные положения современной математики. Лейбницу также принадлежат многие нововведения, в частности понятия функции, дифференциала, координат, алгоритма.

В 1676 г. он побывал в Голландии, где познакомился с идеями Спинозы; с этого же времени он работает в Ганновере инженером в рудниках, занимается геологией, пишет книгу «Протогея» (1691), в которой рассматривает вопросы эволюции Земли. В 1686 г. пишет «Теологическую систему», где излагает теоретическую основу для объединения различных христианских конфессий. В 1689 г. едет в Италию, где создает Итальянскую академию наук. Папа римский предлагает ему пост хранителя Ватиканской библиотеки, но Лейбниц, будучи по вероисповеданию протестантом, отказывается от этой должности, так как возражает против отношения католиков к естественным наукам (католики в то время достаточно подозрительно относились к разным научным изысканиям).

В 1697 г. Лейбниц знакомится с Петром I и по его просьбе составляет ряд записок, в том числе план создания Российской академии наук в Петербурге.

Умер Лейбниц 14 ноября 1716 г. в Ганновере.

Интересы Лейбница были достаточно разнообразными: философия, богословие, математика, механика, физика (ему принадлежит открытие закона сохранения энергии), геология. У Лейбница насчитывается огромное количество произведений (75 тысяч работ разного объема). В философском плане отметим главную, как он сам считал, работу — «Теодицею» (сам же он и ввел впервые этот термин, ныне широко используемый). В этой работе Лейбниц ставит задачу доказать, что существование в мире зла не противоречит тому, что миром правит всемогущий и благой Бог.

Другая фундаментальная работа Лейбница — «Новые опыты о человеческом разуме», опубликованная после его смерти, в 1765 г. Уже из названия следует, что эта работа направлена против локковских «Опытов о человеческом разуме». Интересна и полезна она тем, что в ней Лейбниц, строго следуя структуре локковского произведения, предлагает свои ответы на каждый из параграфов философии Локка. В частности, Лейбниц делает добавление к знаменитому тезису Локка («Нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах») — «кроме самого ума» (9, т. 2, с. 111). Таким же образом Лейбниц остроумно отвечает и на другие материалистические идеи Джона Локка.

Лейбниц не написал работы, в которой систематически изложил свое учение. Основные его идеи изложены, как правило, в небольших статьях. Одна из первых его работ, написанная им еще в университете, но свидетельствующая о зрелости ума, называется «Метафизическая диспутация о принципе индивидуации». Работы раннего Лейбница показывают его основные интересы: «Свидетельства природы против атеистов», «О первой материи». Все они помещены в первом томе русского собрания сочинений Лейбница. Здесь же помещена и его переписка с С. Кларком — последователем английского ученого Исаака Ньютона (фактически это спор Лейбница с самим Ньютоном). Много работ Лейбниц написал по логике, считая одной из своих основных задач создание универсального языка науки, универсальной логики, которая объединяла бы все научные дисциплины, ведь еще со времен Бэкона и Декарта мы видим недовольство формальной логикой, не дающей прироста научного знания. Среди этих небольших работ выделяется «Монадология». Эта небольшая работа написана в форме тезисов, как бы афоризмов, и в ней Лейбниц часто ссылается на свою «Теодицею».

Чтобы понять философию Лейбница, необходимо представить себе его как личность, не отрывая его философские взгляды от дру-

гих его воззрений — математических, физических и богословских. Лейбниц был ученым — физиком, математиком, т.е. человеком, развивавшим науку, введшим основные принципы в современную физику. Как философ, он эти принципы осмыслял и задавал себе вопросы об их сущности и значимости. О взаимосвязи своих занятий различными областями знания и своем интеллектуальном развитии Лейбниц сам написал в статье «Новая система природы и общения между субстанциями...»: «Меня увлекла их прекрасная манера объяснять природу механически, и я со справедливым презрением отвернулся от метода тех, которые только нагромождали формы и способности, не дававшие ровно никакого знания. Но затем, попытавшись углубить принципы самой механики, дабы указать основание для законов природы, познаваемых из опыта, я заметил, что для этого недостаточно принимать во внимание одну только *протяженную массу*, что необходимо прибегать еще к понятию *силы*, — понятию вполне доступному для мысли, хотя оно и относится к области метафизики» (9, т. 1, с. 272).

Учение о субстанции (монадах)

Одно из понятий, которое вводилось в XVII в. в современную науку, — понятие силы. С тех пор в физике понятие силы занимает центральное место. Понятие силы функционирует везде; именно силы оказываются теми параметрами, которые действуют в мире, которые связывают все тела и все явления.

Собственно говоря, кроме сил, размышляет Лейбниц, в мире ничего нет. Если мы что-то и наблюдаем, то лишь потому, что на нас действует какая-то сила. Все ощущения — осязание, обоняние и пр. — возникают вследствие того, что на человека, на его органы чувств действуют некие силы. Если мы ощущаем какой-то предмет, то только потому, что этот предмет оказывает нам какое-то сопротивление, т.е. действует на нас с какой-то силой. Все предметы в мире также взаимодействуют посредством силы.

Наблюдая себя, свое собственное сознание, человек обнаруживает, что его душа имеет также некоторую силу, что тело движется не само по себе, а постольку, поскольку им управляет душа. Поэтому различные силы действуют и в духовном мире, а не только в мире материальном.

Ни декартовская, ни Спинозовская философия не объясняет ни многообразия мира, ни причин его движения, ни его развития. Учение Декарта о субстанции не устраивает Лейбница по причине

того, что оно непоследовательно. Протяженность, по Лейбницу, не может быть субстанцией, ибо протяженность всегда есть протяженность чего-то (так же как и мышление всегда есть мышление о чем-то). Этот аргумент мы уже видели у Спинозы. Но учение Спинозы о субстанции также не устраивает Лейбница, поскольку если допустить, что субстанция одна и едина, то отсюда невозможно вывести многообразие мира и его развитие, движение.

Одна субстанция не объясняет наличие многообразия и движения в мире. Поэтому субстанций в мире должно быть много, а именно бесконечное множество — столько же, сколько в мире сил. Главное свойство субстанции — способность к действию. Поэтому субстанция — это и есть сила. Лейбниц называет субстанцию *монадой* (от греч. *μόνος* — «один»). Вывод о том, что в мире существует бесконечное множество субстанций, кажется парадоксальным, ведь по обычному представлению субстанция есть нечто, лежащее в основе всего, поэтому, казалось бы, должна быть одна субстанция. Но это представление о единой субстанции противоречит и обычным нашим наблюдениям, и науке. Поэтому именно научный взгляд на мир приводит Лейбница к выводу о том, что существует множество субстанций: если бы была одна субстанция, не было бы бесконечного количества постоянно взаимодействующих вещей.

Лейбниц развивает далее декартово учение о законах природы, данных Богом при сотворении мира, и постулирует существование силы, «которая и есть сам присущий ей закон, запечатленный Божеским велением» (9, т. 1, с. 301). Представить современную физику без фундаментального положения Лейбница о том, что закон природы выражается посредством взаимодействия сил, просто невозможно. Эта же мысль служит Лейбницу основой для открытия им еще одного фундаментального закона природы — закона сохранения энергии: «...постоянно существует одна и та же сила, энергия, и она переходит лишь от одной части материи к другой, следуя законам природы и прекрасному предустановленному порядку» (9, т. 1, с. 430).

Таким образом, сущностью субстанции (монады) является сила, активность, деятельность. В чем это проявляется?

Каждая монада есть некоторая способность к движению, развитию. Монада есть сила. Поэтому же на эту субстанцию ничто не может воздействовать. Монада существует так, как будто в мире существует только она одна. Поскольку сущностью монады является сила (ее способность действовать), она только действует, но

ничего не воспринимает. Поэтому, по образному выражению Лейбница, монада «не имеет окон». Она ничто не воспринимает в себя извне — она только действует. Только монада обладает активностью, поскольку она есть субстанция. Все остальное, в том числе и материя, пассивно, и поэтому не является субстанцией.

Поскольку сила — понятие нематериальное, следовательно, и монада также нематериальна, непространственна, непротяженна и неделима. Монада абсолютно проста. Монада постигается не чувствами, а только разумом, поэтому понятие силы, лежащее в основе современных наук, есть понятие не научное, а метафизическое (духовное).

По Лейбницу, существуют различные виды монад. Именно множественностью монад объясняется многообразие мира, а различными видами монад, их качественным отличием друг от друга объясняется наличие в мире качественного многообразия, в частности существования разумных, одушевленных и неодушевленных тел.

Монада, которая может сама себя созерцать, есть душа. Одна из монад, которые мы можем непосредственно наблюдать, есть наша собственная душа. На ее примере мы можем наблюдать то, каким образом монада имеет в себе источник движения, имеет в себе силу, каким образом она проста, имеет в себе различные способности, в том числе восприятие, или перцепцию.

Понимая, что у каждого человека есть своя собственная душа, мы можем понять и то, каким образом отличаются монады, будучи абсолютно простыми, но тем не менее качественно отличающимися друг от друга. Именно такая духовная монада может быть истинным атомом, поскольку материальный атом, по Лейбницу, есть понятие, противоречащее само себе, ибо невозможно представить себе, что существует материальное тело, которое нельзя было бы далее разделить. Материя всегда делима до бесконечности, лишь духовное начало может быть абсолютно простым.

Но если, как говорит Лейбниц, существуют лишь монады, то как объяснить существование материи — не духовной, а чувственной реальности? Для объяснения этого Лейбниц обращается к античной философии, в частности к Аристотелю. Лейбниц разделяет учение античного философа о том, что каждое тело имеет две причины — формальную и материальную. Форма, или, как часто повторяет Лейбниц вслед за Аристотелем, энтелехия, это и есть субстанция, монада, именно она и есть предмет нашего познания. Материя же полностью пассивна и непознаваема, и поэтому ни в

коей мере не может считаться субстанцией: «...первичная материя, взятая в чистом виде, без душ и жизней, которые едины с нею, является чисто пассивной; поэтому, собственно говоря, она не является субстанцией, но представляет собой нечто неполное» (9, т. 1, с. 556). В этом плане Лейбниц категорически не согласен с Декартом, наделявшим субстанциальностью как дух, мышление, так и материю, протяженность. Поэтому Лейбниц в понимании материи солидаризируется скорее с Аристотелем и пишет, что «тело состоит из материи и духа, если только понимать под *духом* (spiritus) не вещь, одаренную разумом (как это обыкновенно делают), но душу или форму, аналогичную душе, не простую модификацию, но пребывающий субстанциальный элемент, который я обыкновенно называю *монадой* и в котором заключается нечто вроде *восприятия* (perceptio) и *влечения* (appetitus)» (9, т. 1, с. 301).

Единственное действие монады — это ее самоопределение; монада всегда действует исходя из себя. Это самоопределение называется представлением. Так же, как каждый человек отличается от другого своими собственными идеями и представлениями, так и монады отличаются друг от друга своими представлениями. Эти представления могут иметь различные степени. У высших монад представление превращается в понятие.

Лейбниц вводит понятие о двух видах представлений: темных (или смутных) и ясных (или отчетливых). Действие монады, ее сила и активность есть ее отчетливое представление. Поскольку монада не имеет окон, но состоит тем не менее во взаимодействии со всей вселенной, то это взаимодействие оказывается возможным, ведь монада имеет в себе смутное представление о всей вселенной. То есть представление монады о других монадах есть смутное представление, а о себе самой — это ясное представление.

Для человеческой души знание мира есть смутное представление, а знание самого себя — ясное представление. Именно поэтому человек гораздо более уверен в существовании самого себя, чем внешнего мира; он может сомневаться во внешнем мире, но не в существовании самого себя (так отвечает Лейбниц на проблему, стоявшую перед Декартом). Поэтому материя в данном аспекте есть не что иное, как созерцание монадой своих границ. Когда душа как монада созерцает границы самой себя, то все, что выходит за границы этой монады, есть материя, есть внешний мир. Поэтому представление о своей границе есть представление о другом. А поскольку монада нематериальна, то другое должно

представляться как отличное от нематериального, т.е. как материя. Когда монада сознает себя и свою деятельность, то она имеет ясное представление; когда она сознает границы себя, она представляет себе материю как нечто другое. Поэтому материя есть темное представление — представление, существующее внутри монады, но что якобы воздействует на монаду. Но на монаду ничто не воздействует, она не имеет окон.

Здесь мы не должны видеть никакого противоречия: мы видим внешний мир, но его познание заложено в нас самих. Мы знаем, какие противоречия возникают при допущении существования внешнего мира: как раз именно в этом случае оказывается невозможным познание внешнего мира. Как душа может познать то, что душой не является? Как дух может познать материю? Ведь подобное всегда познается подобным — этот принцип является основным принципом философии (как и принцип тождества бытия и мышления). Поэтому познание всего мира содержится в самой душе. Даже более того: если бы монада имела в себе окна, то не было бы такого понятия, как сила. Воздействие одной силы на другую изменяло бы эту силу. Но сила не может меняться, она существует как таковая; существует взаимодействие сил, их равнодействующая, но одна сила другую изменить не может. Поэтому все монады существуют как не имеющие окон, каждая монада знает лишь себя и свои собственные представления — и больше ничего.

Как же мир существует при таком «эгоизме» монады, ведь можно подумать, что каждая монада действует, как ей захочется, но тем не менее мир существует в виде гармоничной взаимосвязи вещей?

На этот вопрос Лейбниц отвечает при помощи предложенной им *теории предустановленной гармонии*, суть которой состоит в следующем: гармония мира, в котором монады существуют совершенно независимо друг от друга, возможна лишь в том случае, если существует некое Высшее Существо, которое их упорядочивает. «Эта система предустановленной гармонии, — пишет Лейбниц, — дает новое, до сих пор еще неизвестное доказательство бытия Божия, так как совершенно ясно, что согласие стольких субстанций, из которых ни одна не имеет влияния на другую, может происходить только от одной общей причины, от которой они все зависят, и что она должна иметь бесконечную силу и мудрость, чтобы заранее установить все эти согласия» (9, т. 1, с. 372). В рамках лейбницевской теории предустановленной гармонии каждая монада действует в соответствии только со своими представлениями, но все представ-

ления, которые в ней имеются (о себе и о внешнем мире) заложены в нее Богом, поэтому все действия всех монад находятся в удивительной гармонии друг с другом. Каждая монада имеет в себе знание о всем мире («все во всем»), но как бы в темном, смутном, не отчетливом виде: «То, что приписывают воздействию внешних предметов, происходит в нас исключительно от неясных представлений, которые соответствуют внешнему миру, и вследствие предопределенной гармонии, которая определяет отношение каждой субстанции ко всем остальным» (9, т. 1, с. 381).

Но почему все-таки монада имеет знание обо всей вселенной?

Лейбницу помогает его интуиция ученого-физика, поскольку понятно, что если все в мире управляется силами, то можно сказать, что любое тело взаимодействует с любым телом, где бы оно ни находилось — хоть на границах вселенной в сотнях тысяч световых лет от Земли. Правда, сила этого взаимодействия может быть ничтожно малой, но она тем не менее существует и ее можно вычислить. А поскольку эта сила имеется, то монада имеет представление обо всей вселенной.

Это представление заложено в каждую монаду Богом — так же, как и принцип действия. Нельзя сказать, что каждая монада действует, как ей захочется. Все монады имеют ту силу и тот принцип действия, которые заложены в нее Богом. Поэтому законы, которые связывают различные монады, т.е. различные силы, это и есть способ управления мира Богом.

Монады не взаимодействуют, между ними есть только согласованность, гармония. Один из примеров такой согласованности, по Лейбницу, мы можем видеть в самих себе. У каждого человека кроме субстанциальной души есть еще и материальное тело. Управляет телом душа — не потому, что она так хочет (не монада управляет), а так Бог согласовал действия монады-души с телом. То есть Бог согласует действия души и тела.

Теология и теодицея

Однако существование Бога не является очевидным для всех людей, и Лейбниц часто обращается к проблеме доказательства бытия Бога. В принципе Лейбниц считает возможным доказать бытие Бога, но его не устраивают те доказательства, которые были предложены раньше. В частности, в онтологическом доказательстве Ансельма и Декарта Лейбниц находит существенный изъян: «Эта аргументация достигает цели, если только допустить, что су-

щество совершеннейшее, т. е. необходимое возможно и не заключает в себе противоречия, или — что то же самое — что возможна сущность, из которой следует существование. Но коль скоро такая возможность не доказана, не следует по крайней мере полагать, что такого рода аргументацией существование Бога доказано безупречно» (9, т. 3, с. 177). Следовательно, ошибка онтологического доказательства, по Лейбницу, состоит в том, что не доказана невозможность несуществования Бога. Этот недостаток Лейбниц устраняет посредством вводимого им «принципа достаточного основания», согласно которому «ничего не делается без достаточного основания, т. е. не происходит ничего такого, для чего нельзя было бы при полном познании вещей указать основания, достаточного для определения, почему это происходит так, а не иначе». Поскольку мир с его многообразием вещей существует именно таким, а не иным образом, то «такое достаточное основание существования универсума не может находиться в ряде вещей случайных, т. е. в ряде тел и их представлений в душах, ибо материя сама по себе безразлична к движению и покою, к тому или иному движению, и потому в ней нельзя найти основания движения, а тем более определенного движения. ...Таким образом, достаточное основание, которое в свою очередь не нуждалось бы в другом основании, должно находиться вне этого ряда вещей случайных и заключаться в субстанции, которая составляет причину этого ряда или есть необходимое существо, само в себе носящее основание своего бытия; в противном случае нет никакого другого достаточного основания, на котором можно было бы остановиться. Такая последняя причина вещей называется Богом» (9, т. 1, с. 408).

Принцип достаточного основания вместе с принципом предустановленной гармонии являются, по Лейбницу, наилучшим доказательством бытия Бога. В «Теодицее» он так формулирует это доказательство: *«Бог есть первая причина вещей; ибо ограниченные предметы, каковыми являются видимые и осязаемые нами вещи, случайны и не имеют в себе ничего, что делало бы их существование необходимым, так как очевидно, что время, пространство и материя, будучи едины и однообразны в себе самих и безразличны ко всему, могли бы принимать совершенно другие движения и фигуры и в ином порядке. Следовательно, надо искать причину существования мира, являющегося совокупностью случайных вещей; и искать ее надо в субстанции, имеющей в себе основание своего бытия и, следовательно, необходимой и вечной. Надо также,*

чтобы эта причина была *разумной*; ибо так как существующий мир случаен и так как бесконечное число других миров было равным образом возможно и равным образом, так сказать, заявляло притязание на такое же существование, как и настоящий мир, то необходимо, чтобы причина мира принимала все это во внимание и ставила себя в то или иное отношение к этим возможным мирам для избрания из них одного. А это созерцание, или отношение существующей субстанции к чисто возможным мирам, могло принадлежать не чему иному, как только *разуму*, имеющему идеи об этих возможностях; избрание же одного мира могло быть только актом действительной *воли*. Только *могущество* этой субстанции дает воле осуществление. Могущество приводит к *бытию*, мудрость или разум к *истине*, а воля к *благу*. И эта разумная причина должна быть бесконечной во всех отношениях и абсолютно совершенной по *могуществу, мудрости и благодати*, потому что она обнимает все, что возможно. И так как все соединено одно с другим, то нет места для допущения другой разумной причины. Ее разум служит источником *сущностей*, а ее воля служит началом *существования*. Вот в немногих словах доказательство бытия единого Бога с его совершенствами, а равно и происхождения вещей через него» (9, т. 4, с. 134–135).

Иначе говоря, поскольку в мире существуют вещи, которые могли бы не существовать (они существуют как бы случайно), то Бог является именно той Причиной, Которая дает этой случайности необходимое существование. Трактовка случайности Лейбницем отличается от той, которую дает Спиноза. Голландский философ говорил, что случайным человек называет то, причин чего он не знает. Лейбниц же понимает случайность по-другому: случайно то, противоположное чему остается всегда возможным. Если я существую, хотя мог бы и не существовать, значит, мое существование случайно. А необходимо то, противоположное чему невозможно. Существование Бога необходимо, потому что невозможно Его несуществование в качестве необходимого основания Себя и мира. А существование всех вещей в нашем мире случайно, потому что возможно их несуществование.

Единственное необходимое существо в мире — это Бог, потому что невозможно только Его несуществование. А все, что есть в мире, может существовать и не существовать, поэтому все, что в мире находится, случайно. Значит и наш мир, существующий в том виде, в каком он существует, случаен, а значит, возможно существование

и других миров. Следовательно, Бог сотворил наш мир, выбрав в Своем уме из различных других возможностей. А поскольку Бог есть существо разумное и благое, то поскольку Он выбрал именно наш мир, то наш мир есть наилучший из всех возможных миров, которые могли бы существовать. Если в нашем мире есть разные недостатки, то это не значит, что наш мир создан неправильно. Бог лучше нас знает, какой мир создать, и поэтому наш мир есть наилучший из всех возможных миров. «Из высочайшего совершенства Бога следует, что при творении универсума он избрал план наилучший, соединяющий в себе величайшее разнообразие вместе с величайшим порядком. Наиболее экономичным образом распорядился он местом, пространством, временем; при помощи наипростейших средств он произвел наибольшие действия — наибольшее могущество, наибольшее знание, наибольшее счастье и наибольшую благодать в творениях, какие только доступны универсуму. Ибо так как все возможности в разумении Бога по мере своих совершенств стремятся к осуществлению, то результатом всех этих стремлений должен быть наиболее совершенный действительный мир, какой только возможен. Иначе невозможно было бы указать основания, почему вещи сотворены именно так, а не иначе» (9, т. 1, с. 409).

Эта мысль о нашем мире как наилучшем из возможных миров является одной из основных в «Теодицее». Например, Лейбниц пишет: «Так как благодать Божия, проявляющаяся в творениях вообще, направляется мудростью, то отсюда следует, что *божественный промысел* проявляется во всем устройстве вселенной; и надо сказать, что между бесконечным числом возможных рядов вещей Бог избрал наилучший, и, следовательно, таковым является именно тот ряд, который существует в действительности» (9, т. 4, с. 474). У Бога есть три способности: могущество, воля и знание. Могущество дает основание существованию всех монад; знание дает способность восприятия, а воля — способность каждой монаде к стремлению. Своей волей Бог выбирает наилучший из возможных миров, Своей мощью Он приводит его к существованию, а Своим разумом упорядочивает этот мир, дает ему законы, истину и благо (которые познает человек и действует в соответствии с ними). А поскольку весь мир гармоничен, то, следовательно, Бог один и един.

С представлением о мире как наилучшем из возможных миров не совсем стыкуется обыденное мнение о существовании в мире

зла. Эта проблема для Лейбница — одна из основных, ей он посвящает трактат «Теодицея». Основные выводы его вполне традиционны и церковны: зло как таковое не существует, у зла нет своей субстанции, так же как нет ее у тьмы. Но есть и метафизическая причина существования в мире несовершенства. Совершенным является лишь Бог, все остальное не есть Бог, поэтому заключает в себе несовершенство уже в силу того, что это — творение. Мир не есть Бог и потому несовершенен. Если бы мир был совершенен, то он был бы равен Богу, но Бог не может повторить Сам Себя, ведь существование двух Богов невозможно. В этом, по терминологии Лейбница, состоит метафизическое зло — в ограниченности мира. Бог беспределен, мир же ограничен в метафизическом смысле, поэтому в мире необходимо существует метафизическое зло. Все остальные виды зла (физическое и моральное) не необходимы, а всего лишь возможны. Сущестующими их делает человек.

Физическое зло состоит в страданиях, а моральное — в грехе. Страдания появились с грехопадением человека, а грех (здесь Лейбниц не открывает ничего нового) состоит в отпадении человека от Бога, в его свободе. Свобода человека является основным принципом лейбницевской метафизики: поскольку каждая душа есть монада и имеет в себе принцип действия, поэтому она и свободна. Хотя Лейбниц, как и Спиноза, отрицает понятие свободы воли. Свободы воли не существует в виде «я хочу то, что я хочу» — человек может хотеть только то, что заложено в него Богом. Желания, которые Бог дает в виде возможностей, человек часто актуализирует и превращает возможность физического и морального зла в действительность.

Но почему тогда Бог творит этот мир, если Он знает, что творение Его будет несовершенным и, следовательно, в нем будет зло? Бог творит мир в силу того, что Он благ. Именно благодать Бога является основной причиной творения мира. Существовать — лучше, чем не существовать; это основное положение, лежащее в основе онтологического доказательства бытия Бога. Поэтому существовать нашему миру, даже несовершенному, лучше, чем вообще ничему не существовать, кроме Бога. Поэтому, проявляя Свою благодать, Бог и творит мир, несмотря на то, что он несовершенен и имеет в себе зло.

Лейбниц предлагает и другие объяснения существования в мире зла. Например, считается несправедливым, что праведники страдают, а злодеи благоденствуют. Но благоденствие злодеев толь-

ко кажущееся, на самом же деле злодеи испытывают страдания, несравнимые с теми, что испытывает праведник, а после смерти наказание злодеев очевидно. Далее, то, что нам кажется злом, на самом деле таковым не является; то, что есть зло для части, для целого является благом. Лейбниц проводит последовательно принцип предустановленной гармонии. Эта гармония существует не только в мире материальном, но и между миром материальным и духовным. Духи, т. е. разумные монады, образуют между собой некоторое сообщество; совокупность всех духов образует град Божий. Этот град есть мир нравственный, наиболее возвышенный и совершенный из всех творений Бога. Между градом Божиим и земным миром также существует предустановленная гармония, поэтому все поступки в земном мире связаны с событиями в граде Божием, значит, за земные грехи человек будет отвечать после смерти, и наоборот — за праведную жизнь он получит достойное воздаяние. Бог часто дает награды чисто физические, понимая, что физический мир связан и с духовным бытием. Поэтому добрые дела награждаются, а злые получают возмездие. Значит, Бог есть цель жизни человека, в стремлении к Богу и в познании Бога состоит счастье человека.

Лейбница обычно называют одним из последних метафизиков. Знаменит его ученик Христиан Вольф. У Лейбница не было строгого изложения своей системы в некоем одном трактате, подобного тому, как излагали свои учения Спиноза или Локк; все, что он написал, кроме «Монадологии», есть размышления над некоторыми проблемами. Вольф изложил систему Лейбница и тем самым, по мнению многих философов, как бы умертвил ее, лишил яркости и живости. У Вольфа учился наш русский гений М.В. Ломоносов, по учебнику Вольфа будет преподавать философию И. Кант, поэтому влияние Лейбница на философию велико, в том числе и на русскую (он был первым западным философом, оказавшим непосредственное влияние на российскую философию), а также и на западную, поскольку, как мы увидим, Кант, преодолевая метафизику Лейбница, все же во многом будет основываться на его положениях.

С учением Лейбница о монадах был согласен святитель Феофан Затворник. В одном из своих писем он писал: «Невещественные силы душевного свойства, с инстинктом производить то и то, по норме в них вложенной Богом, сопровождаемым неким тёмным

чутьем. Это Лейбницевы монады... Как всякий человек имеет свою душу, так и всякая вещь свою невещественную силу, которая её образует и держит, как ей положено Богом при создании её. ...Этих сил много. Как они не самобытны, то им необходимы подставки — субстрат, на коем держатся. Необходим ещё и общий направитель... Мне думается, гораздо удобнее субстрат им положить душу мира, тоже невещественную, душевного свойства. Она заведывает теми малыми силами и направляет их, по вложенной в неё норме» (Письмо 266) ¹.

По традиции считается, что Лейбниц был последним метафизиком. Следующие мыслители — Беркли, Юм и особенно Кант будут развивать не метафизическую составляющую в философии, а критическую.

§ 9. Джордж Беркли

Родился Беркли на юге Ирландии в 1685 г. в английской дворянской семье, учился сначала в школе, где до него учился Джонатан Свифт, а в 15 лет поступил в колледж Св. Троицы Дублинского духовного университета. В 1704 г. Беркли становится бакалавром искусств, а с 1707 г. преподает в этом же колледже. В 1709 г. его рукополагают во диакона англиканской церкви. В это же время выходит его первая работа «Опыт новой теории зрения».

Беркли интенсивно разрабатывает свою новую теорию, корнями уходящую в сенсуализм Локка. В 1710 г. он публикует трактат «О принципах человеческого знания» (основная его работа), а в 1713 г. идеи, изложенные в этом трактате, Беркли излагает в более популярной форме в работе «Три разговора между Гиласом и Филонусом». Это диалоги между вымышленными героями (Гилас — материалист, от греч. ύλη — «материя», а Филонус — «любитель ума», «философ»).

В 1728 г. Беркли уезжает в Америку на остров Лонг-Айленд, где хочет основать колледж для обучения проповедников для миссионерской деятельности в Америке, однако эту идею осуществить не удалось, и в 1731 г. он возвращается на родину. В 1732 г. выходит «Антифрон» — богословская работа, апология христианства. В 1734 г. Беркли становится епископом англиканской церкви и до 1752 г. служит в г. Клейн на юге Ирландии. В это время он практически не пишет, единственная работа — «Сейрис», где он

¹ Собрание писем святителя Феофана. Вып. II. М., 1898. С. 114–116.

подвергает критическому анализу математические идеи Ньютона и Лейбница. В 1752 г. его приглашают в Оксфорд, но в 1753 г. он умирает.

В советской литературе под влиянием В.И. Ленина сложилось мнение о Беркли как о субъективном идеалисте, каковым он, конечно же, не являлся. Субъективным идеализмом называется в марксистской литературе философское направление, представители которого отвергают существование объективной реальности, независимой от воли и сознания субъекта. Но ведь Беркли был христианином, задачу своей философии он видел в апологии христианства и критике атеизма. Именно исходя из этого и следует понимать всю его философию. В противном случае он вообще не мог бы считаться христианином, ибо для этого необходимо верить в реальность Христа и всего тварного мира. Утверждать, что кроме познающего субъекта в мире ничего нет, как это делает субъективный идеалист, для христианина абсурд.

Итак, цель философии Беркли — апология христианства и критика атеизма. Главной причиной атеизма Беркли считал материализм, т.е. веру в объективное, независимое от человека существование материи. Откуда она берется? Ответ на этот вопрос Беркли пытается найти в своей первой работе «Опыт новой теории зрения», в которой высказывает мнение, что причиной этой веры является убежденность в объективном существовании пространства, и подвергает критике ньютоновское понимание пространства как некоторого вместилища тел. В следующих работах — трактате «О принципах человеческого знания» и в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» — Беркли видит причину существования материализма в вере людей в существование материи. Критике этой уверенности Беркли и посвящает две данные работы.

Более общей причиной материализма, по Беркли, является реализм понятий. Поэтому вначале Беркли рассматривает проблему общих понятий. Он пишет, что основное заблуждение людей состоит в том, что они верят в реальное существование общих понятий. Более того, Беркли критикует вообще веру людей в существование общих понятий, даже если эти понятия существуют лишь в уме человека. Такую теорию предложил Локк, согласно которому общие понятия образуются посредством абстракции. Например, человек, наблюдая различные предметы (скажем, мел, сахар, снег), обнаруживает, что все эти предметы белые, поэтому он абстрагирует свойство белизны от носителя этого свойства и таким обра-

зом образует понятие *белизны*. Далее человек может производить следующую ступень абстракции — вводить понятие *цвета* и т.д. вплоть до самых общих понятий, наиболее общим из которых является понятие *материи*.

Беркли утверждает, что, как он иронически пишет, «обладают ли другие люди такой чудесной способностью образовывать *абстрактные идеи*, о том они сами могут лучше всего сказать. Что касается меня, то я должен сознаться, что не имею ее» (10, с. 157). Какое бы общее понятие Беркли ни пытался себе представить, он всегда представляет его в совокупности с неким материальным носителем. Если Беркли пытается представить себе белизну, он представляет себе снег или мел, если он пытается представить себе человека вообще, то это ему тоже не удастся — в его уме всегда возникает образ какого-то конкретного человека. Поэтому общих понятий не существует — это ошибка философов, которая, по Беркли, возникает вследствие неправильного употребления слов (точнее, вследствие злоупотребления словами), поскольку люди, пользуясь словами (а такие слова, как «белизна» и «человек», конечно же, существуют), считают, что эти слова действительно что-то обозначают.

По Беркли, эти слова ничего не обозначают, кроме конкретного материального предмета. Нет человека вообще — есть только конкретный индивидуальный человек. Поэтому слово является знаком (здесь Беркли согласен с Гоббсом), но знаком не общей идеи, существующей в нашем уме, а знаком идеи, соответствующей конкретному предмету. Поэтому нет и понятия материи, как нет идеи материи как наиболее общего понятия. А то, что это понятие к тому же еще вредно и противоречиво, Беркли пытается показать в своем трактате.

Беркли исходит из принципа, что о существовании вещи мы судим на основе того, что мы ее воспринимаем, т.е. утверждает, что *существовать — значит быть воспринимаемым*: «...объект и ощущение одно и то же и не могут поэтому быть абстрагируемы одно от другого» (10, с. 173). Поэтому существующие вещи — это такие вещи, которые могут быть восприняты чувствами непосредственно, а не через слова, понятия и т.д.

Что мы воспринимаем посредством чувств? Конечно же, в чувствах нам даются некие качества, но не сами предметы, поэтому чувственные вещи есть лишь набор этих качеств или сочетание их, но не сам предмет. В «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» Беркли последовательно рассматривает каждое конкрет-

ное качество, чтобы показать, что никакое из них не принадлежит предмету.

Вначале он рассматривает теплоту и говорит, что поскольку сильная теплота и сильный холод вызывают страдание, а страдание есть свойство лишь живого мыслящего существа, то теплота не может принадлежать неодушевленному материальному предмету. Например, если человек поместит одну руку в холодную, а другую — в горячую воду и затем погрузит обе руки в теплую воду, то эта вода покажется одной руке горячей, а другой — холодной. Поскольку одна и та же вода не может быть одновременно и холодной и горячей, то, значит, вода не имеет в себе теплоты или холода. Теплота и холод — это свойства воспринимающего субъекта.

То же самое Беркли проделывает и с другими вторичными качествами — вкусом и запахом. Вкуса и запаха тоже не может быть в предмете, они могут быть только в человеке. Звук также не может принадлежать самому предмету, хотя он и представляет собой, как утверждают ученые, колебания воздуха (колокол не звучит, если его поместить в вакуум). На это Беркли возражает: если звук есть колебания атомов или молекул воздуха, то тогда мы должны были бы звук видеть или ощущать его колебания. Если же мы звук слышим, то таким образом мы также отличаем звуковой образ, который возникает в нашем сознании, от тех колебаний, которые происходят в воздухе или в самом теле. Поэтому и звук также принадлежит только субъекту.

О цвете. Если цвет принадлежит объекту, то, скажем, почему облако на закате пурпурное, а не белое, каково оно днем? Еще со времен Античности существуют и другие доказательства субъективности цвета. Так, больной желтухой воспринимает цвета совсем иначе, чем здоровый человек; если на предмет, окрашенный в один цвет, посмотреть в микроскоп, то там мы увидим совсем другие цвета. Поэтому нельзя сказать, что цвет принадлежит самому предмету — цвет является свойством субъекта.

Но эти аргументы мы уже знаем, встречались они у Демокрита, Галилея, Локка, которые говорили, что объективно существуют только первичные качества, а вторичные качества субъективны. Первичными качествами Локк (а до него Галилей и еще раньше Демокрит) называет качества, принадлежащие самому материальному предмету. Таковыми являются его форма, вес, размеры и т.д., а вторичные качества (вкус, цвет, запах и т.п.) предмету не

принадлежат, а возникают в уме воспринимающего эти качества субъекта.

Беркли же утверждает, что не только вторичные, но и первичные качества предметам не принадлежат. Действительно, величина, т.е. протяженность и форма, не может быть присуща самому предмету, поскольку один и тот же предмет может казаться и большим, и маленьким в зависимости от того, вблизи или вдали от него мы находимся. Бывают мелкие животные, которым одна и та же вещь может показаться значительно большей, чем нам (вещь не может быть и большой и маленькой одновременно). Другое первичное качество, движение, также не присуще самим вещам, потому что движение относительно и мы можем сказать, что вещь движется быстро, медленно или покоится в зависимости от того, с какой точки мы на нее посмотрим. Плотность — это сопротивление тела действующей на него силе, поэтому и плотность мы воспринимаем также исходя из наших органов чувств, а значит, она не принадлежит предметам. Поэтому нет никаких первичных качеств.

Беркли утверждает, что разницы между первичными и вторичными качествами не существует, а поэтому материальным предметам не принадлежат ни те, ни другие качества. «Если достоверно, что первичные качества неразрывно связаны с другими ощущаемыми качествами, от которых не могут быть даже мысленно абстрагированы, то отсюда ясно следует, что они существуют лишь в духе. Но я желал бы, чтобы кто-нибудь сообразил и попытался через мысленное абстрагирование представить себе протяжение и движение какого-либо тела без всяких других ощущаемых качеств. Что касается меня, то для меня очевидно, что не в моей власти образовать идею протяженного и движущегося тела без снабжения его некоторым цветом или другим ощущаемым качеством, о котором признано, что оно существует только в духе. Короче, протяжение, форма и движение, абстрагированные от всех прочих качеств, немислимы» (10, с. 175).

Иначе говоря, представить первичные качества тела (скажем, его протяжение) без вторичных (например, без цвета тела) невозможно. Ведь как мы воспринимаем первичные качества — протяженность, форму и движение? Не может быть тела, имеющего протяжение, не окрашенного ни в какой цвет. Мы не можем воспринимать плотность тела без осязания. Поэтому мы всегда воспринимаем первичные качества при посредстве качеств вторичных. Если бы тело не было окрашено ни в какой цвет, то мы

не воспринимали бы ни форму, ни движение, ни размеры этого тела. Поэтому нет ни первичных, ни вторичных качеств. Причина ошибки людей, признающих объективность первичных качеств, состоит в том, что первичные качества при воздействии на человека не вызывают у него никаких эмоций, а вторичные качества вызывают у него состояние удовольствия или неудовольствия. На этом основании делается вывод, что вторичные качества существуют в человеке, а первичные объективны. Но то обстоятельство, что первичные качества не вызывают никакого удовольствия и вообще никаких эмоций, еще не говорит в защиту их объективности.

Критикуя понятие материальной субстанции, Беркли останавливается на значении самого слова «субстанция». Что означает слово «поддерживать», которое мы употребляем, говоря о субстрате, о субстанции (слово «субстанция» — в дословном переводе «то, что стоит под» — означает поддержку, основу, нечто, находящееся под всеми вещами, что поддерживает все многообразие материальных вещей)? Что такое «поддерживать», что такое «простирается под», спрашивает Беркли. Можно увидеть конкретные предметы, но что под ними находится, что их поддерживает, это воспринять невозможно. Есть ощущения об этих предметах; но никакого ощущения о материи нет. Поэтому понятие материи на основании ощущения не возникает, а потому нет и никакого материального субстрата (вспомним, что для Беркли основным принципом было *существовать — значит быть воспринимаемым*).

На основании этих аргументов можно было бы сделать вывод, что поскольку не существует материи, то нет и материальных вещей. Но это не совсем так. Беркли хочет показать, к каким абсурдным выводам можно прийти, если допустить объективное, независимое существование материи. По Беркли, получается, что «само понятие о том, что называется материей или телесной субстанцией, заключает в себе противоречие» (10, с. 175): допустив, что материя существует и что она воздействует на наши органы чувств, мы приходим к выводу, что не существует ни материи, ни материальных тел. То есть если мы допустим, что чувства отражают свойства реального материального мира, то мы приходим к выводу, что этого мира не существует. Поэтому понятие материи не только излишне (поскольку мы познаем лишь данные своих органов чувств и никакого понятия материи для этого нам не нужно), но и противоречиво, поскольку, допуская, что существует материя, мы

приходим к выводу, что никакой материи не существует. Поэтому, говорит Беркли, мы должны исходить из совершенно других принципов познания.

Беркли утверждает, что все многообразие вещей реально существует, но не как независимая от моего ума материальная действительность, а как то, что существует лишь в духе. Беркли не говорит «в моем духе», но просто: «в духе». Все люди воспринимают одни и те же предметы одинаково, следовательно, они существуют не в моей душе, но в духе вообще. Поэтому если мы уверены, что мир существует, то существует и некий дух, который порождает этот мир. «...Существует некоторая причина этих идей, от которой они зависят и которой они производятся или изменяются. ...Ясно видно, что эта причина не может быть качеством, идеей или соединением идей. Она должна, следовательно, быть субстанцией; но доказано, что не существует телесной или материальной субстанции; остается, стало быть, признать, что причина идей есть бестелесная деятельная субстанция, или дух. Дух есть простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи, оно именуется умом; как производящее их или иным способом действующее над ними — волей» (10, с. 183). Таким образом, Беркли приходит к доказательству существования Бога. «Обычно люди верят, что все вещи известны Богу или познаются им, потому что они верят в бытие божье, тогда как я, — говорит Беркли устами Филонуса, — напротив, непосредственно и неизбежно заключаю о бытии Бога на том основании, что все чувственные вещи должны восприниматься им» (10, с. 303).

Понятна логика Беркли: существовать — значит быть воспринимаемым; если я воспринимаю в себе некоторые чувства, то я делаю вывод, что мир существует; я делаю также вывод, что для этого совершенно не необходима никакая материальная субстанция. Поскольку я знаю, что этот мир воспринимается точно так же и другими людьми, я понимаю, что мир существует не только в моей душе, но и в другом духе, который объемлет и этот материальный мир, и наши души.

Примерно такая же система построения философии была у Плотина: мир существует в Уме, мы познаем чувственные объекты (материальный мир) постольку, поскольку каждая душа содержится в мировой душе и имеет в себе идеи, принадлежащие ко всеобщему уму. Поэтому Беркли не стоит на позициях субъективного идеализма (если кого и можно упрекнуть в этом, то,

наоборот, оппонента Беркли — материалиста, который, действительно, логически рассуждая, приходит к выводу, что существует лишь познающий субъект, что никакого материального носителя нет и никакого вообще внешнего мира нет).

По Беркли, внешний мир существует, он реален, как реален и каждый человек, а не только субъект, познающее я. Это доказывает, что существует Бог. Иное было бы сложно допустить, понимая, что Беркли был христианином и главную цель своей философии видел в апологии христианства.

Учение Беркли не получило поддержки со стороны англиканской церкви, но и особых возражений оно не вызвало, поскольку Беркли продолжал свое диаконское служение, а впоследствии был даже рукоположен во епископа.

Итак, Беркли подвергает критике понятие субстанции, но только материальной субстанции. Не существует материальной субстанции — существует лишь духовная субстанция, ею является Бог. Бог полностью активен, Он создает идеи и наши души. Идеи пассивны, а души могут быть и пассивными, и активными. Активны они, поскольку могут познавать идеи, а пассивны постольку, поскольку созданы Богом. Поэтому нет никакого материального мира — есть лишь Бог, и больше ничего. Бог создает души и вкладывает в них идеи; Он создает души таким образом, что во все души вкладывает одинаковые идеи. Поэтому и работают все души так же одинаково и воспринимают идеи одинаково — не только окружающий мир, но и законы нравственности, логики, эстетики и вообще того, что нельзя отнести к материальному миру.

Если исходить из веры в существование материи, то невозможно объяснить познаваемость материального мира, потому что подобное познается подобным, дух может познавать только дух. Если мы познаём внешний объективный мир, то это показывает, что мы познаём духовную природу, а не материальную, иначе бы мы его не узнали. В мире действуют законы, познаваемые науками, но законы также не могут принадлежать к материи — материя косна и недвижна; эти законы могут принадлежать только Творцу этого мира. И поскольку мы познаём эти законы, мы имеем одну природу с Творцом и с этими законами. Для Беркли очевидно, что не существует никакой материи, что существует только дух — Божественный Дух и наши души и что Бог создает в нас идеи, которые связываются, следуют одна за другой, а по их последовательности мы заключаем, что одно явление является причиной другого и т.д.

На самом деле никакое явление не является причиной другого, а причиной всего является Творец, Который располагает эти идеи в нашей душе именно так, а не иначе.

Таким образом, Беркли по-своему выполнил свою задачу, показав, что материализм самопротиворечив и признание материи как объективной реальности излишне и не вытекает ни из каких наших чувственных данных.

Положения, которые вытекали из локковского сенсуализма, развивал также и другой британский (точнее, шотландский) философ — Давид Юм.

§ 10. Давид Юм

Жизнь и произведения

Юм родился в 1711 г. в обедневшей дворянской семье. В 20 лет он поступает в Эдинбургский университет, работает некоторое время коммерсантом, а затем едет во Францию, желая получить лучшее образование (хотя английское образование считалось более совершенным), и поступает в 1734 г. в иезуитский колледж Ла Флеш, где учился в свое время Декарт. В 1737 г. он его оканчивает.

В 1738 г. Юм издает первую работу — «Трактат о человеческой природе». Издает в Англии, хотя написан трактат во Франции. Книга достаточно объемна и написана тяжеловесным языком. По этим причинам она не была замечена публикой, что несколько озадачило Юма, намеревавшегося устроить переворот в философии (переворот он устроил, но ожидал, что это будет гораздо легче).

Через 10 лет Юм выпускает другую книгу — «Исследование о человеческом познании», где повторяет многие тезисы «Трактата о человеческой природе», пишет более простым языком, отвечая на некоторые возражения, поступившие к нему в частном порядке. После этого Юм пишет множество других работ (эссе). В 1751 г. издает «Исследование о принципах морали», тогда же пишет работу «Диалоги о естественной религии» (опубликована посмертно), ряд эссе на политэкономические темы (Юм был достаточно сведущ и в этой области: Адам Смит, известный английский политэконом, говорил, что он развивал многие идеи, высказанные Юмом). В 1754 г. издается первый том «Истории Англии» Юма, а в 1756 г. — второй том, который принес автору особый успех. В 1757 г. выходит «История естественной религии». С 1763 г. он ра-

ботаает в Париже дипломатом, через четыре года возвращается в Лондон, где работает в должности госсекретаря, которую в 1765 г. оставляет. Умер Юм в 1776 г.

Задача философии

Юм был настроен более прагматично, чем Беркли, и не ставил перед собой никаких возвышенных задач типа опровержения материализма и защиты христианства. Он чувствовал себя ученым и считал, что необходимо исследовать основания наук: все науки базируются на человеческих способностях, но сами эти способности не изучают. Отсюда вытекает непрочность всех наук — и естественных и гуманитарных, — поскольку они базируются на непрочном фундаменте — неисследованных человеческих способностях. «Не требуется даже особенно глубокого знания для того, чтобы заметить несовершенное состояние наук в настоящее время... Нет ничего такого, что не было бы предметом спора и относительно чего люди науки не придерживались бы противоположных мнений» (11, т. 1, с. 54). Поэтому прежде всего нужно построить науку о человеке, о человеческих способностях, а из нее уже выводить все остальные науки (похоже на Локка). Поэтому Юм и назвал свою первую работу «Трактатом о человеческой природе», хотя в нашем понимании о человеческой природе (т.е. о сущности человека) там не говорится.

Наука о человеке, по Юму, должна быть эмпирической, а не строиться по образцу схоластических учений, которые рассматривали абстрактную сущность человека, ведь «если наука о человеке является единственным прочным основанием других наук, то единственное прочное основание, на которое мы можем поставить саму эту науку, должно быть заложено в опыте и наблюдении» (11, т. 1, с. 57). Юм согласен с тезисом Локка и Беркли, что нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах. Поэтому эмпирический метод также нужно последовательно применять к исследованию человека, и в первую очередь человеческой способности к познанию, ибо, зная пределы человеческого познания, можно поставить пределы и всем остальным наукам.

Походя Юм разбирает вопрос о врожденных идеях, которые ставили Локк, Декарт, Лейбниц и другие философы. Юм считает, что весь спор основывается на путанице в словах: философы сами не понимают, о чем они говорят. Если под врожденностью понимать естественность, то идеи, конечно же, врождены, потому что идеи возникают естественно, согласно природе человека. Если врожден-

ность означает первичность познания, то врождены впечатления, атомы познания, а не идеи. А если врожденность означает совпадение со временем рождения, то этот момент установить невозможно, потому что медицина не может установить, когда человек начинает мыслить, — настолько сложно установить рост и развитие человека в эмбриональном состоянии.

Учение о чувственном познании

Познавательный опыт, по Юму, делится на два этапа: впечатления и идеи. Идеи есть образ впечатлений в мышлении. Человек воспринимает некоторые ощущения, из которых потом образуются идеи, дающие человеку внутренний опыт. Впечатления существуют сами по себе; они просты и являются атомами чувственного познания. За впечатлениями ничто не стоит, мы не можем сделать никакого вывода о существовании их причины. Мы наблюдаем только впечатления и потому исследуем только их. Никакой связи с реальными предметами мы обнаружить не можем и потому оставляем это за рамками нашего исследования.

Впечатления, по Юму, делятся на впечатления ощущений и впечатления рефлексии. Причина ощущений неизвестна, а рефлексия возникает от воздействия на ум идей ощущения. Ощущения возникают от неизвестных причин и порождают в уме некоторые идеи ощущения, за ними следуют впечатления рефлексии, порождающие, в свою очередь, соответствующие им идеи. Память и воображение сохраняют в себе и перерабатывают в уме все впечатления в некоторые идеи. Таким образом, идеи ощущений образуются в нашем уме в результате воздействия впечатлений, которые, соответственно, могут перерабатываться во впечатления рефлексии, которые вырабатывают в нашем уме идеи рефлексии. Например, впечатление стола — это впечатление ощущения. Впечатление белизны — это уже впечатление рефлексии, т.к. белизна — это уже некоторое абстрактное свойство, получаемое в результате деятельности ума по отношению к впечатлениям ощущения. То есть впечатления рефлексии и ощущения вырабатывают идеи. А ум уже оперирует этими идеями.

Идеи появляются в результате внешнего и внутреннего опыта (ощущений и рефлексии). Вначале возникают простые идеи. Идея стола, идея белизны — это простые идеи, поскольку они соотносятся с соответствующими им впечатлениями. Кроме простых идей существуют и сложные идеи.

Ассоциация идей

Большую часть «Трактата о человеческой природе» Юм посвящает исследованию вопроса о происхождении сложных идей, ибо именно они являются предметом научного знания. Сложные идеи образуются вследствие ассоциации идей. Так же, как тела притягиваются друг к другу согласно законам притяжения, так и идеи могут стремиться друг к другу по некоторому принципу: «Мы имеем здесь дело с родом притяжения, действия которого окажутся в умственном мире столь же необычными, как в мире природы, и проявляются в первом в столь же многочисленных и разнообразных формах, как и во втором» (11, т. 1, с. 72). Юм называет семь видов отношений идей, посредством которых образуются ассоциации. Четыре вида постигаются интуитивно: посредством *сходства*, *противоположности*, *качества* и *количества*. Нет необходимости их объяснять — это достоверно и очевидно в процессе познания.

Другие три вида: *пространственно-временные*, *причинностные* ассоциации и отношения *тождества* — гораздо более сложны. Эти отношения возникают только из опыта, а не интуитивно. Лишь причинностные отношения между идеями являются такими отношениями, которые производят в уме сложные идеи, отсутствовавшие в уме, т.е. являются источником формирования новых идей. Поэтому больше внимания Юм уделяет исследованию причинностного отношения между идеями, ибо только на основании этого отношения человек делает вывод о существовании тех предметов, которые непосредственно в чувственном опыте не даются.

Попутно Юм, как и Беркли, критикует идею субстанции и говорит, что она не имеет под собой никакого впечатления, поэтому идея субстанции есть лишь ассоциация некоторых простых идей, объединенных воображением. У идеи субстанции нет никакого носителя в виде впечатлений, поэтому это есть просто некая удобная фикция воображения. Все абстрактные идеи единичны (Юм — сторонник номинализма). Общие идеи выражаются только посредством языка.

Критика понятия причинности

Причинно-следственные отношения между идеями заслуживают более пристального рассмотрения, поскольку только это отношение знакомит нас с невоспринимаемыми объектами.

Идея причинности предполагает соотношение двух идей, причем объекты, которым соответствуют эти идеи, должны быть смежны-

ми в пространстве и один объект должен предшествовать другому во времени. Кроме того, что важнее всего, должна существовать некая *необходимая* связь между этими объектами, ибо понятно, что следствие есть необходимое действие причины, иначе не будет собственно причинно-следственной связи.

В результате такой ассоциации — пространственной смежности, временного предшествования и необходимой связи — в уме появляется идея причинно-следственной связи между этими объектами. Но сама по себе идея причинно-следственной связи не имеет под собой никакого материального носителя. Поэтому на самом деле причинно-следственной связи нет, есть лишь два различных воспринимаемых объекта: «У нас нет иного представления о причине и действии, кроме представления о некоторых объектах, которые *всегда соединены* вместе и во всех предыдущих случаях оказывались неразлучными. Мы не можем проникнуть в основание этого соединения. Мы только наблюдаем сам факт его и видим, что постоянное соединение объектов обуславливает их связь в воображении» (II, т. 1, с. 149). Эти идеи можно сопоставлять и сравнивать по принципу их пространственного и временного отношения, но необходимой связи между ними усмотреть нельзя. Для того чтобы увидеть, что два соседствующих события соединены причинно-следственной связью, мы должны, во-первых, допустить, что одно событие происходит раньше другого (причина происходит раньше следствия), а во-вторых, допустить, что они соприкасаются друг с другом, т.е. они одновременны. Поэтому понятие причинно-следственной связи противоречиво. Если причина раньше, чем следствие, то она не соприкасается со следствием и не является его причиной; если причина соприкасается со следствием, то во времени они одновременны, поэтому они также не могут быть связаны причинно-следственной связью. Тем более что впечатление причинно-следственной связи не существует.

Тем не менее человек всегда делает вывод, что многие объекты связаны именно причинно-следственной (каузальной) связью. Почему? Потому что люди делают обычную ошибку: они считают, что то, что наступает *после* известного события, наступает *по причине* этого события. «После этого — значит, по причине этого». В действительности есть лишь два события, и не более того. Связь между ними эмпирически не регистрируется.

Почему мы делаем такую ошибку? Потому что события происходят достаточно часто, мы к этому привыкаем и в результате этой при-

вычки делаем соответствующий вывод. «Наши суждения о причине и действии проистекают из привычки и опыта» (II, т. 1, с. 201). Но большое количество опытных данных еще не говорит об их истинности. Юм понимает трудности индуктивного способа познания и говорит, что индукция никогда не может дать нам абсолютной уверенности. Она может дать некую относительную истину, но строить на индукции веру в абсолютную истину (а именно таковой является вера в причинно-следственные связи) ни в коем случае нельзя. Вера в причинно-следственные связи есть лишь вера, наступающая в результате привычки. Это понятие (вера) Юм обозначает термином *belief*, в отличие от религиозной веры, которую он обозначает термином *faith*. Эта вера есть свойство нашей души, а не свойство материальных предметов, тем более что мы о них ничего не знаем.

Попутно Юм разбирается и с понятием субстанции. Юм — номиналист, он согласен с Беркли, что материальная субстанция не существует, но в отличие от Беркли считает, что духовной субстанции тоже не существует, поскольку данные и о внутреннем мире тоже даются в результате опыта — только не внешнего, а внутреннего. Наблюдая свой собственный внутренний мир, мы не наблюдаем ничего, кроме смены ощущений, смены разного рода идей и восприятий, находящихся в душе. Поэтому в душе нет ничего постоянного, нет никакого единства личности, нет никакого *Я* — все постоянно изменяется. Потому и не существует никакой духовной субстанции, ибо главное свойство субстанции — постоянство. Объяснять все при помощи субстанций оказывается вредным, потому что приводит к разного рода ошибкам. И личность, и понятие *Я* — это лишь некоторые данные личного внутреннего опыта. *Я* также воспринимается как некоторое впечатление. Поэтому не существует ни тождества личности, ни *Я*. Тождество личности — такая же фикция, как и субстанция, материя, дух и все остальное.

Учение о религии

Хотя Юм себя не считал атеистом, некоторые его положения активно использовались в критике религиозных мировоззрений. Так, Юм считал, что поскольку человечество развивалось от дикого состояния до современного, то и религия также развивалась от несовершенных к более совершенным формам. «Чем дальше мы углубляемся в древность, тем больше находим человечество погруженным в политеизм; никаких признаков, никаких симптомов какой-либо более совершенной религии. Самые древние преда-

ния рода человеческого показывают нам политеизм в роли общенародного и господствующего исповедания», — пишет Д. Юм в работе «Естественная история религии» (11, т. 2, с. 317). По Юму, мы имеем столько же оснований воображать, что люди жили во дворцах раньше, чем в хижинах и хибарах, как и утверждать, будто они представляли себе, что «божество есть чистый, всеведущий, всемогущий и вездесущий дух, до того, как рисовали его в образе хотя и могущественного, но ограниченного существа, обладающего человеческими страстями и стремлениями, человеческим телом и органами» (11, т. 2, с. 318).

Эта его мысль стала впоследствии весьма распространенной среди атеистов. Правда, в отличие от современных атеистов, Юм не считал истинным неверие, ибо «весь строй природы свидетельствует о существовании разумного творца, и ни один рассудительный исследователь при серьезном размышлении не будет в состоянии хотя бы на минуту отойти от веры в изначальные принципы истинного теизма и религии» (11, т. 2, с. 316). По всей видимости, он полагал, что человек приходит к вере в Бога или богов своими силами, и тогда его рассуждения в плане развития религиозных идей представляются вполне логичными. Но в действительности религия дается людям не так, как считал Юм, — не путем естественного открытия Бога человеком, а как Откровение Бога человеку, которое человек должен понять, возвыситься до него. Вера — это дар Божий, а не создание человека. Отсюда и ошибка Юма: то, что получено в готовом виде, неизбежно подвергается риску быть огрубленным, упрощенным, искаженным. Так и вера: будучи получена как дар, как благодать, впоследствии была ослаблена, искажена, и в конце концов некоторыми даже вообще утеряна.

Литература

1. *Галилей Г.* Пробирных дел мастер. М., 1987.
2. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. М., 1972.
3. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. М., 1989–1994.
4. *Паскаль Б.* Мысли. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995.
5. *Паскаль Б.* Мысли. М.: REFL-book, 1994.
6. *Спиноза Б.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1957.
7. *Гоббс Т.* Сочинения: В 2 т. М., 1989–1991.
8. *Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. М., 1985–1988.
9. *Лейбниц Г. В.* Сочинения; В 4 т. М., 1982–1989.
10. *Беркли Д.* Сочинения. М., 1978.
11. *Юм Д.* Сочинения: В 2 т. М., 1996.

ГЛАВА II

ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

§ 1. Понятие Просвещения

Под Просвещением обычно имеют в виду такую историческую эпоху развития человечества, сущность которой состоит в широком использовании человеческого разума для реализации социального прогресса. Таким образом, суть просвещения — это вера в то, что силами человеческого разума возможно достигнуть социального прогресса и совершенствовать общество во всех его положениях (с точки зрения естественно-научного прогресса, нравственного состояния, права и т.д.). С этой точки зрения единственным регулятором прогресса является человеческий разум. Надежды на некое потустороннее, божественное вмешательство (или вмешательство неких других сил), уверенность, что у человека нет никакой свободы и все в мире детерминировано, — все эти концепции отбрасываются; человек уверен, что он — существо свободное, разумное, что разум может все, в том числе и переустроить общество на разумных, нравственных, добрых началах. В этом плане Кант считал просвещение выходом «человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» (2, т. 6, с. 25), и «для этого просвещения требуется только свобода, а притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом» (2, т. 6, с. 29).

Просвещение — понятие достаточно противоречивое. Из определения видно, что Просвещение может существовать и возникать в различные периоды существования человеческого общества. Так, Просвещением можно в некотором смысле назвать эпоху софистов и Сократа, XII век в Средневековье, когда существовали Шартрская и Сен-Викторская школы, а также эпоху Возрождения, но все это можно принять лишь с некоторой натяжкой. Просвещение же, относящееся к XVIII в. и имевшее место преимущественно во Франции, — это классическое Просвещение, являющееся концептуальной основой современной цивилизации. Как бы мы ни относились к французскому Просвещению, к таким его предста-

вителям, как Вольтер, Руссо и Дидро, нельзя не признать, что непосредственные основы современной цивилизации лежат именно в их идеях. Правовое устройство нашего общества, умонастроение большинства людей, вера в прогресс, в науку — все это уходит корнями в эпоху французского Просвещения.

Термин «французское Просвещение» не следует путать с термином «французский материализм», которые иногда используются в некотором смысле как синонимы. Это не так, ибо далеко не все французские просветители были материалистами.

Эпоху Просвещения принято делить на четыре этапа. В качестве представителей *первого* этапа называют предшественников просвещения — Пьера Бейля и Жана Мелье. *Второй* этап — это старшее поколение просветителей — Вольтер и Монтескье. Этот этап берет начало в конце 1710-х гг. XVIII в. и длится до середины 1740-х гг. *Третий* этап — с середины 1740-х гг. до конца 1780-х гг. (до Французской революции): Руссо, Кондильяк и четыре великих французских материалиста (Ламетри, Дидро, Гельвеций и Гольбах). *Четвертое* поколение просветителей жило во времена Великой французской революции — М. Кондорсе, П.С. Марешаль и Ш.Ф. Дюпюи.

Классифицируя не по времени, а по идеям, которые развивались французскими просветителями, можно сказать, что Просвещение было течением достаточно неоднородным. Просветителей можно разделить по различным лагерям: материалисты и сторонники христианского мировоззрения, существовавшего, как правило, в различных неортодоксальных формах (деизм, пантеизм). К материалистам относятся вышеупомянутые четыре французских материалиста, деистическую религию исповедовал Вольтер; новую разновидность подхода к христианству — религию чувства — развивал Руссо.

С точки зрения социальной были сторонники буржуазии (их большинство) и сторонники бедных слоев населения — утопические коммунисты. Поскольку все просветители объединены идеей переустройства общества, то возникал вопрос: каким образом это общество переустраивать? Большинство просветителей склонялись к идеям реформизма, меньшинство (например, Мелье, Руссо) были революционерами.

Рассмотрим в хронологическом порядке некоторых из названных французских мыслителей.

§ 2. ПЬЕР БЕЙЛЬ

Пьер Бейль (1647–1706) считается предшественником Просвещения. Его основной работой является «Исторический и критический словарь», который стал бестселлером своего времени. В этом словаре он пытался подвести некоторый итог развития различных христианских концепций, собрал различные подходы к познанию Бога, Его описанию и пришел к выводу: поскольку сами эти концепции противоречивы и не согласуются между собой, любой человек вправе исповедовать любую форму христианства. Ни одна из них не имеет права заставлять людей быть только ее сторонником, поскольку каждая из этих конфессий в равной степени достоверна и доказуема. Бейль был одним из первых философов, выдвинувших принцип свободы совести.

Сама по себе идея «Словаря», новая для своего времени, также основывалась на том принципе, что публикация всех знаний позволит каким-то образом изменить мнение людей на определенные, в частности религиозные, истины и будет способствовать улучшению нравственного климата в обществе. То есть в основе публикации «Исторического и критического словаря» лежала именно просветительская идея.

Бейль выдвинул еще одну идею, за которую его высоко ценили в курсах так называемого научного атеизма: он был первым в истории философии человеком, утверждавшим, что общество атеистов возможно и даже будет нравственным. До Бейля люди всегда считали само собой разумеющимся, что отрицание Бога ведет к отрицанию нравственности и что такое общество, если оно будет построено, будет саморазрушительным. Бейль в своем «Словаре» пытался доказать, что такое общество не только возможно, но и будет гораздо более нравственным, чем общество, основанное на принципах религиозной морали. К тому же существуют и естественные механизмы нравственности: боязнь позора, выгода и т.п. «Страх перед божеством и любовь к нему не всегда более действенная причина, чем все другое. Любовь к славе, боязнь позора, смерти или мучений, надежда на получение выгодной должности действуют на некоторых людей с большей силой, чем желание угождать Богу и боязнь нарушить его заповеди», — пишет П. Бейль в «Словаре» (1, т. 2, с. 143).

§ 3. ЖАН МЕЛЬЕ

Другим предшественником Просвещения является Жан Мелье (1664—1729). Это был сельский священник, живший в провинции Шампань, хотя истинных взглядов своего пастыря прихожане не знали. После его смерти обнаружили записки, которые были опубликованы не без участия Вольтера, давшего им название «Завещание», под которым они и вошли в историю.

Из «Завещания» следует, что Мелье, оказывается, был ярким атеистом, материалистом и революционером. Пожалуй, из всех просветителей он был ближе всего к марксизму. Ни материалисты Дидро и Гольбах, ни революционер Руссо не могут сравниться с Мелье в этом плане.

Мелье исходил из того, что народ отягощен страданиями. В мире царствует зло; богатые богатеют, бедные беднеют. Виновниками бедности бедняков являются богатые, которые грабят и унижают народ. Поэтому необходимо установить в мире справедливость своими силами, не уповая на Божью волю, тем более что, по мнению Мелье, Бога не существует.

Поскольку основой происхождения зла является имущественное и политическое неравенство, необходимо от него избавиться, так как люди по природе своей равны. Для этого нужно людей просвещать, ведь они темны и забиты, верят в различные вымыслы и суеверия и не знают, что их счастье — в их же руках.

Среди суеверий выделяется в первую очередь христианская религия, придуманная богатыми, чтобы держать народ в повиновении. Без какой-либо религии (а христианство лучше всего подходит для этого) трудно держать народ в узде. Поэтому необходима борьба с религией, прежде всего с христианством. Христианство есть вымысел, оно выдумано людьми, поэтому просветительскими средствами можно добиться того, чтобы люди узнали правду о христианстве.

Мелье не останавливается на просветительском реформизме, он понимает, что богатые будут держаться за свою власть, и считает необходимой революционную борьбу бедняков против своих работодателей.

Среди аргументов против существования Бога Мелье выделяет следующие. Говорят, что Бог существует, поскольку мир совершенен, в нем присутствует красота. Однако Мелье утверждает, что красота — это понятие, присущее материальному миру и является

его свойством, поэтому придумывать некий источник этой красоты совершенно не необходимо. На аргумент, что если мир совершен, то он создан совершенным существом, Богом, Мелье возражает, что это несостоятельно, поскольку предполагает бесконечную цепочку: совершенство Бога означает наличие критерия совершенства, которому подчиняется Бог, следовательно, если Бог совершен, то Он также требует своего Творца и т.д. Получается бесконечная бессмысленная цепочка.

Доказательство Фомы Аквинского от первотолчка (ибо материя не может иметь принцип движения в себе самой) Мелье тоже отвергает: материя сама в себе имеет начало движения, поэтому не нужно предполагать существование никакого неподвижного Перводвигателя.

В отношении души как непосредственно данного нам нематериальной сущности, доказывающей существование нематериального мира, Мелье утверждает, что душа также материальна, просто является тонкой материей и со смертью рассеивается. Поэтому в мире не существует ничего, кроме материи, все остальное — лишь ее свойства.

§ 4. ШАРЛЬ ЛУИ МОНТЕСКЬЕ

Одно из первых сочинений Монтескье (полное имя — Шарль Луи де Секонда, барон де Монтескье, 1689–1775) — «Персидские письма» — написано в 1771 г. В нем Монтескье подвергает критике существовавший во Франции строй (абсолютистскую монархию и феодализм), высказывается против Церкви, указывая, что духовенство не может служить примером нравственности, и приводит множество примеров развращенности духовенства. Он заявляет, что история христианской Церкви полна войн и насилия, поэтому за многие века своего существования христианство оказалось неспособным установить мир на земле. Как и Бейль, Монтескье был сторонником веротерпимости и свободы совести.

Вторая его работа — «О духе законов» (1748). Это наиболее известная из его работ, в которой он исследует причины существования той или иной формы социального устройства на Земле. Монтескье задается вопросом: почему в разных странах, расположенных в разных местах, существуют совершенно различные формы государственного устройства? Он приходит к выводу, что это не случайно, что не сами люди выбирают себе форму государства, это зависит

от того, в каком месте они живут, от преобладающего в данной местности климата, от почвы и множества других факторов.

Оставаясь на деистических позициях, Монтескье указывает, что Бог при сотворении мира дал обществу и природе некие законы. «Есть первоначальный разум; законы же — это отношения, существующие между ним и различными существами, и взаимные отношения этих различных существ. Бог относится к миру как создатель и охранитель; Он творит по тем же законам, по которым охраняет; Он действует по этим законам, потому что знает их; Он знает их, потому что создал их, и Он создал их, потому что они соответствуют Его мудрости и могуществу» (2, с. 11). Эти законы действуют не только в природном мире, но распространяются и на мир общественный. Правда, человек их не знает и поэтому постоянно нарушает, так что Бог вынужден напоминать ему об общественных законах нравственности посредством заповедей религии, а философы — философскими законами морали. Следовательно, для того чтобы жить в гармонии с миром и обществом, необходимо знать законы того и другого. Но если законы природы давно и успешно изучаются, то законы общества совершенно неизвестны, а ведь они тоже существуют и вытекают из законов природы.

Монтескье исходит из гоббсовской теории естественного договора и утверждает, что главные законы человеческого общества вытекают из слабости человека и его зависимости от природы, и поэтому люди вынуждены объединяться в общество, для того чтобы было легче сохранить свои жизни. Принципы устройства этих обществ тесно связаны с окружающей людей средой. Из этого должны исходить и правители государств и их законодатели. Законы, принимаемые ими, «должны находиться в таком тесном соответствии со свойствами народа, для которого они установлены, что только в чрезвычайно редких случаях законы одного народа могут оказаться пригодными и для другого народа... Они должны соответствовать физическим свойствам страны, ее климату — холодному, жаркому или умеренному, — качествам почвы, ее положению, размерам, образу жизни ее народов — земледельцев, охотников или пастухов, — степени свободы, допускаемой устройством государства, религии населения, его склонностям, богатству, численности, торговле, нравам и обычаям» (2, с. 16).

Монтескье заметил, что, скажем, в странах с жарким климатом людям не нужно бороться за свое существование, им не нужно строить теплые жилища, добывать пропитание с опасностью для

жизни, шить теплую одежду. Поэтому им не нужно напрягать свой разум, чтобы совершенствовать жизнь. Они живут постольку, поскольку природа им это позволяет. К тому же этот климат способствует тому, что люди гораздо более страстны, и разум не господствует над их страстями. Поэтому в жарком климате отсутствует привычка к труду, из-за чего возникает имущественное неравенство и рабство.

В странах же с очень холодным климатом люди вынуждены все время тратить на борьбу за жизнь. Люди только трудятся. Поэтому они грубы, поглощены заботой о собственном существовании, и у них нет времени друг друга поработать, а значит они свободны, но тоже не отличаются высоким уровнем развития, так как у них нет времени для занятия наукой и искусством.

И только умеренный климат способствует тому, что люди вынуждены бороться за существование (строить жилища, добывать пищу), но все же у них остается свободное время, которое они могут посвящать совершенствованию жизнеустройства. Поэтому в этих странах (Европа как раз и находится в этом климате) возможно поступательное развитие цивилизации. Здесь люди уравновешены, разум и эмоции их находятся в гармонии; здесь в меньшей степени есть и рабство и анархия.

В умеренном поясе господствуют две формы правления: монархия и республика. Монарх, так же как и деспот в южных странах, является единственным правителем, но в отличие от южного деспота, который существует сам для себя, монарх уважает законы. Республика или монархия возникают в зависимости от других географических факторов: почвы, величины территории, от наличия морей или их отсутствия. Если страна мала, люди могут сами обмениваться информацией друг с другом, и тогда возникает республиканская форма правления. В странах же с большой территорией возникает монархия. Там, где почва плодородна, развивается земледелие, что обеспечивает изобилие и богатство; здесь люди консервативны, а такому складу ума также соответствует монархия. Там же, где почва хуже, люди вынуждены передвигаться с места на место, что способствует общению людей. Поэтому здесь возникает республика.

Таким образом, у Монтескье есть много интересных и верных наблюдений, но все-таки его концепция — это яркий пример географического детерминизма, когда форма правления определяется не потребностями человека, не верой в его собственный разум, а только внешними факторами.

§ 5. ВОЛЬТЕР

Первым мыслителем, употребившим слово «Просвещение» (и потому первым просветителем в собственном смысле этого слова), является Вольтер (1694–1778). Вольтер — это псевдоним, настоящее имя философа — Франсуа Мари Аруэ. Вольтер родился в Париже в довольно состоятельной семье. Много скитался. Францию был вынужден покинуть, так как подвергался преследованиям за свой вольнодумный образ мысли и даже дважды был заключен в Бастилию. Жил в Англии, в Голландии, в Германии, но в конце концов обосновался в пригороде Женевы — городе Ферме.

Помимо литературной деятельности, Вольтер занимался бизнесом и сколотил себе достаточно большое состояние. Купил замок неподалеку от Женевы и последние годы жизни посвятил литературной деятельности.

Основные идеи Вольтера изложены им в различных книгах. Он был многогранно одаренным человеком, и его перу принадлежит множество литературных произведений — драм, поэм, а также философских работ, среди которых следует выделить «Метафизический трактат», «Философские письма», «Философский словарь».

Учение о религии

Имя Вольтера обычно ассоциируется со свободомыслием и антирелигиозной деятельностью. Однако его отношение к религии нельзя назвать однозначно атеистическим. Более того, сам Вольтер считал себя противником атеизма. Свои «Назидательные проповеди, прочитанные в приватном собрании в Лондоне в 1765 году», он заканчивает таким обращением: «Мой Боже! Избавь нас от заблуждений атеизма, отрицающего Твое бытие, и освободи нас от суеверия, бесчестящего Твое бытие, наше же превращающего в ад!» (3, с. 401). Об опасности атеизма он пишет и в статье «Атеист» в Философском словаре: «Атеизм и фанатизм — два чудовища, способные разодрать на части и пожрать общество» (3, с. 625). С последней фразой можно было бы согласиться, если бы не одно «но»: под фанатизмом Вольтер имеет в виду веру христиан. Ему столь же претит атеизм материалистов, как и церковная христианская вера. Однако ненависть к Церкви у Вольтера столь велика, что из этих «двух чудовищ» он все же выбирает атеизм, поскольку «атеист в своем заблуждении сохраняет свой разум, вырывающий зубы из его пасти, фанатик же поражен неизлечимым безумием, наоборот,

эти зубы оттачивающим» (3, с. 625). Во Христе он видит только мудрого человека, которого готов уважать, но не Бога. Вольтер боролся против Церкви, а не против религии (слова «раздавите гадину», которыми Вольтер заканчивал многие письма своим соратникам по просветительскому движению, имеют в виду не религию, а католическую церковь; религию же он пытался освободить от всех, по его мнению, кошмарных наслоений, которые принесло христианство). Вольтера, как он пишет, ужасают десятки тысяч жертв ветхозаветной религии и христианства, ему претят христианские обряды и обычаи своей бессмысленностью и бесчеловечностью.

Религия Вольтера — это последовательный деизм. Практически любой трактат Вольтера, особенно раннего, начинался с рассмотрения вопроса о том, существует ли Бог. Именно этот вопрос, считал Вольтер, является одним из основных для выработки мировоззрения. Например, в «Метафизическом трактате» он ополчается против материалистов, отрицающих Бога. Он приводит примеры существования проблем, неразрешимых без допущения Бога. Понятно, что речь идет о чисто философском Боге (перефразируя Паскаля, можно сказать: о «Боге философов, а не Боге Авраама, Исаака и Иакова»).

Первая из этих проблем — проблема источника движения. Вторая — проблема целесообразности в биологическом мире (почему все живые существа действуют исходя из некоей цели?). Третья — проблема законов природы (очевидно, считал Вольтер, что должен быть некий Законодатель или, как он Его называл, «Верховный Геометр»). Рассмотрев затем аргументы атеистов, Вольтер подвергает их критике и замечает, что «в мысли о существовании Бога есть свои трудности; однако в противоположной мысли содержатся просто нелепости» (3, с. 242). «Материалисты должны... утверждать, что движение присуще материи... Вдобавок им необходимо утверждать, будто никакой свободы воли не существует, и на этом основании они вынуждены разрушать все общественные связи, а также верить, будто предопределение столь же трудно постичь, как свободу воли, хотя на практике они сами это опровергают. Пусть же беспристрастный читатель, взвесив по зрелом размышлении все «за» и «против» относительно существования Бога-творца, посмотрит теперь, на чьей стороне вероятность истины» (3, с. 243).

В противовес материалистическим взглядам Вольтер выстраивал свою собственную концепцию, которая называется *деизмом* (Бог создает мир, дает ему законы и больше не принимает участия в

развитии мира; Бог — Творец, но не Промыслитель). Эта концепция возникает впервые у Анаксагора, хотя принято почему-то считать, что она появляется в XVII в. (среди тех ученых, которые не знают, как примирить науку и религию: с одной стороны, хотят оставаться верными и последовательными христианами, а с другой — познавать неизменные законы, которые в случае допущения Бога—Промыслителя непонятно откуда берутся).

Итак, Вольтер развивал деистическую концепцию и выдвигал в противовес материалистам несколько доказательств существования именно такого Бога. Поскольку, с точки зрения Вольтера, мир может быть уподоблен часам, где все так слаженно, что невольно приходит в голову сравнение Бога с часовщиком. Так же как часы не могут показывать время без того, чтобы их прежде не завел часовщик, так и у мира есть свой Часовщик, Который создал этот мир и завел его. Другой аргумент (восходящий к Фоме Аквинскому) — космологического плана. Он гласит: поскольку материальное бытие преходяще (оно может существовать и не существовать), то, следовательно, должна существовать некоторая сущность, существующая абсолютно, — та, которая и дает существование нашему миру.

Еще один аргумент вошел в историю в виде фразы: «Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать», высказанной Вольтером в послании к анонимному автору атеистического памфлета «О трех обманщиках» (эта фраза часто используется в ином контексте, подразумеваемом, что Вольтер был атеистом, хотя очевидно, что условное наклонение этой фразы говорит об ином: Вольтер предполагает, что было бы, если бы Бога не было; значит, Он есть). Это аргумент социально-этический, исходящий из того, что нравственность в мире не может существовать без допущения Бога. Даже если Бога не было бы, Его нужно было бы выдумать, поскольку общество атеистов не может существовать.

В последующие годы Вольтер несколько изменил свои религиозные воззрения и стал на более пантеистические позиции, считая, что Бог все же некоторым образом участвует в управлении миром, хотя и не говорил о Боге как о личном существе.

Философские взгляды

Проблема человека — одна из главных для Вольтера. «Метафизический трактат» начинается так же, как работы Юма и Локка, с постановки проблемы человека. Человек, по Вольтеру, существо

свободное, но смертное в абсолютном смысле, т.е. у него нет бессмертной нематериальной души.

Это Вольтер доказывал исходя из локковского сенсуализма: поскольку человек познает при помощи чувств, то невозможно допустить, чтобы душа, покинув тело, могла бы познавать, т.к. у нее нет никаких чувств. С таким же успехом, иронически восклицает Вольтер, я могу допустить, что эта душа будет есть, пить и справлять естественные надобности, не имея тела. Ведь чувствует только тело, а мышление невозможно без того, чтобы предварительно не возникли понятия в результате ощущений. Поэтому тело не только чувствует, но и мыслит: «Бог устроил тело для мышления точно так же, как он устроил его для еды и переваривания пищи» (3, с. 255). Современники критиковали Вольтера за эти взгляды, упрекая в том, что его религиозность непоследовательна: если он считает, что Бог необходим, то тогда зачем нужен Бог, если Он не может после смерти наказывать грешников и давать воздаяние праведникам?

Вольтер считал, что человек, будучи существом разумным и свободным, обязан самостоятельно совершенствовать жизнь на земле, а не уповать на загробную жизнь. Вольтер отрицал и пессимизм Паскаля, и оптимизм Лейбница. Он считал, что Паскаль вывел свой пессимизм из абсолютизации некоторых своих математических открытий. Познание бесконечно малых и бесконечно больших привело его к эмоциональному восприятию места человека в мире, отчего Паскаль впал в чисто эмоциональный пессимизм. Оптимизм Лейбница, выражавшийся в формуле: «Наш мир есть наилучший из возможных миров, и Бог делает все, чтобы этот мир становился еще лучше» — беспочвенный. Оптимизм неправилен и даже вреден, поскольку он делает ненужными человеческие усилия по совершенствованию этого мира.

У Вольтера есть поэма о гибели Лиссабона — о страшном землетрясении, в котором город был разрушен и погибло огромное количество людей. Вольтер со всем доступным ему сарказмом обрушивается на Лейбница, говоря, что не может этот мир, в котором гибнут ни в чем не повинные люди, являться наилучшим из возможных миров, и Бог, создавший такой мир, не может быть назван благим Богом. Критике оптимистических идей Лейбница посвящена также философская повесть «Кандид, или Оптимизм».

По Вольтеру, зло в мире существует в силу естественных законов. Бог не вмешивается в текущие события и потому не ответст-

вен за то, что сейчас происходит. Нравственное же зло исходит из людского неразумия и злой воли, поэтому за него Бог также не отвечает.

Очень высоко Вольтер оценивает философские взгляды Локка, считая себя философом, который развивает и пропагандирует его идеи, особенно сенсуализм и критику врожденных идей. Выступал против имматериализма Беркли, ибо материя существует, поскольку существует пространство (здесь Вольтер стоял на позициях Ньютона). Критиковал Лейбница и его «Монадологию» и противопоставлял лейбницевским монадам демокритовские атомы. Критиковал Декарта и стоял на позициях философии Ньютона, который считал, что нужно познавать материю и ее свойства (по крайней мере так думал о Ньюtone Вольтер, хотя на самом деле Ньютон, видимо, считал несколько иначе — сводить Ньютона к чистому материализму ни в коем случае нельзя).

Философия истории

Пессимистическим идеям Паскаля и оптимизму Лейбница Вольтер противопоставлял свой просветительский призыв усовершенствовать общество на основах разума. Просветительской была и историческая концепция Вольтера, и именно он ввел в обиход термин «философия истории», озаглавив так введение к своему многотомному труду по всемирной истории «Опыт о нравах и духе народов». Как мы помним, первым философом, введшим историю в качестве предмета философского размышления, был Августин; термин же «философия истории» ввел Вольтер. А.С. Пушкин отмечал вклад Вольтера: «Если первенство чего-нибудь да стоит, то вспомните, что Вольтер пошел по новой дороге — и внес светильник философии в темные Архивы Истории»¹.

По Вольтеру, человечество развивается прогрессивно. Имеет место прогресс знаний, культуры, хотя он может прерываться, чередуясь с эпохами упадка. Но тем не менее история человечества показывает, что прогресс все-таки существует.

Вольтер выделяет четыре эпохи расцвета: век Перикла в Древней Греции, век Августа в Древнем Риме, век Медичи в эпоху Возрождения и век Людовика XIV в современности. Существование этих периодов обнадеживает и свидетельствует о том, что прогресс

¹ Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 10 т. М.; Л., 1940–1949. Т. 10. С. 95.

действительно существует, и поскольку человечество становится умнее, то такие эпохи прогресса будут более длительными и более постоянными.

Вольтер первым из историков (а его перу принадлежит и множество исторических работ, в том числе и «История России») выдвинул положение, что нужно рассматривать не только европейские народы, но включать в исторические концепции все народы, населяющие землю, поскольку все люди равны и нельзя какой-то один народ предпочитать другим народам. История должна быть историей народов, а не политических деятелей и правительств. Вольтер указывал, что для истории и для человечества постройка шлюза гораздо важнее, чем деяния какого-нибудь полководца. Тем не менее миром правят именно великие личности — те самые полководцы, о которых так небрежно говорил Вольтер.

§ 6. ЖАН-ЖАК РУССО

Жан-Жак Руссо (1712–1778), возможно, один из самых интересных и противоречивых философов французского Просвещения. Он описал свой жизненный путь в автобиографической «Исповеди». Родился Руссо в небогатой семье, с ранних лет познал все тяготы жизни. Отец отдал его на обучение к некоему ремесленнику, но Руссо, не вынеся издевательств мастера, убежал от него и долго странствовал, пока о нем не позаботилась случайно встреченная им некая молодая богатая женщина. Она занялась его образованием и воспитанием (хотя справедливости ради следует отметить, что практически всему Руссо обучался сам), впоследствии Руссо долгое время жил с ней гражданским браком. Потом он женился на простой безграмотной женщине по имени Тереза, имел от нее пятерых детей, которых отдал в воспитательный дом¹. После написания ряда работ, особенно педагогического романа «Эмиль, или О воспитании», начались преследования Руссо. Он вынужден

¹ В «Исповеди» Руссо так объясняет этот поступок: «...не будучи в состоянии сам воспитывать своих детей и отдавая их на попечение общества, с тем чтобы из них вышли рабочие и крестьяне, а не авантюристы и ловцы фортуны, я верил, что поступаю как гражданин и отец; и я смотрел на себя, как на члена республики Платона. С тех пор сердечные сожаления не раз доказали мне, что я ошибся, однако рассудок не только не упрекал меня, но наоборот, — я часто благословлял небо за то, что оно спасло моих детей от участи их отца и от тех бедствий, которые угрожали бы им, если б я вынужден был их просто покинуть» (5, т. 3, с. 311).

странствовать, спасаясь от правительства Франции, стремившегося заточить его в тюрьму. В это время Руссо ссорится практически со всеми своими бывшими друзьями — сотрудниками по «Энциклопедии» — Вольтером, Гольбахом и даже с одним из своих лучших друзей — Д. Дидро.

Руссо был не только философом, но и очень известным писателем (роман «Юлия, или Новая Элоиза» является первым произведением, написанным в жанре сентиментального романа), и композитором (его опера «Деревенский колдун» пользовалась огромной популярностью).

Социальная философия

Знаменит Руссо стал после того, как в 1750 г. он представил свою работу на объявленный Дижонской академией конкурс на тему: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов». Работа Руссо заняла на этом конкурсе первое место, хотя и была написана в совершенно ином ключе, чем все остальные представленные работы. Руссо развивал идею о том, что ни науки, ни искусства не способствуют улучшению нравов, а, наоборот, играют совершенно противоположную роль. Он указывал, что науки вредны, поскольку создают неестественные условия жизни в обществе. Науки и искусства существуют сами для себя, для очень небольшого слоя людей. Поэтому наука и искусство, по образному сравнению Руссо, «обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы, для которой они, казалось бы, рождены, заставляют их любить свое рабство и создают так называемые цивилизованные народы» (5, т. 1, с. 45). Кроме того, они сами по себе возникли из наших пороков: «Астрономия имеет своим источником суеверие; красноречие — честолюбие, ненависть, ложь, лесть; геометрия — корыстолюбие; физика — праздное любопытство» (5, т. 1, с. 53). «Науки и искусства влекут за собой еще большее зло — роскошь, порожденную, как и они сами, людской праздностью» (5, т. 1, с. 55). Они создают ложные ценности: добродетель не ценится, вместо нее ценят изысканность стиля, никто не спрашивает о человеке, честен ли он, спрашивают — есть ли у него дарования. Хотя, конечно, науки и искусства нужны: Руссо не был таким уж мракобесом. Но в духе Просвещения он указывал на то, что нужен союз правителей и народа, дабы науки и искусства развивались так, чтобы не приводить к порче нравов.

Среди других работ Руссо выделяется «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755). Здесь Руссо развивает идею общественного договора, знакомую нам по философии Т. Гоббса. Однако идеи Руссо отличаются от тех, которые развивал английский философ. По мысли Руссо, человек по природе добр, а плохим становится в развитом, цивилизованном обществе. В первобытном состоянии люди равны, всё добывают своим трудом, и потому нет ни зависти, ни насилия. В качестве нравственного регулятива поведения людей выступает не страх, как считал Гоббс, а сострадание: «...совершенно очевидно, что сострадание — это естественное чувство, которое, умеряя в каждом индивидууме действие себялюбия, способствует взаимному сохранению всего рода. Оно-то и заставляет нас, не рассуждая, спешить на помощь всем, кто страдает у нас на глазах; оно-то и занимает в естественном состоянии место законов, нравственности и добродетели» (4, с. 98). В этом обществе все люди здоровы, счастливы, и это — самая счастливая эпоха за все время существования человечества. Начало всех бед было положено появлением собственности: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: “Это мое!” и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: “Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли — для всех, а сама она — ничья!”» (4, с. 106). Со временем появляется железо, вырастает на этих участках хлеб, начинается торговля, так что и хлеб и железо есть зло для человечества, ибо приводят к еще большему неравенству: «Золото и серебро — на взгляд поэта, железо и хлеб — на взгляд философа — вот что цивилизовало людей и погубило человеческий род» (4, с. 114).

Чтобы уничтожить неравенство, приводящее людей к несчастьям и бедствиям, пишет Руссо, нужно отвергнуть цивилизацию и вернуться в то состояние блаженства, в котором существовали первобытные люди. Вольтер тут же откликнулся на это произведение Руссо и ехидно заметил, что еще не было такого произведения, в котором человек так старался бы показать свою собственную глупость, и что, может быть, кто-то и последует идее Руссо, и лично он и рад бы, но не может, поскольку уже разучился ходить на чет-

вереньках, да и возраст у него уже такой, что он то и дело обращается к врачам.

Своеобразно отреагировал Руссо на гибель Лиссабона: ничего плохого в том, что погибло несколько десятков тысяч человек, он не видит, потому что для истории иногда полезно такое самоочищение, тем более что люди погибли по своей собственной вине — в Лиссабоне были 6–7-этажные здания, поэтому они и разрушились, а если бы люди жили в лесу, они бы этого землетрясения и не заметили.

Руссо, развивая далее положения об общественном договоре, обращает внимание на то, что «человек рождается свободным, но повсюду он в оковах» (4, с. 198). Когда люди отошли от состояния первозданной свободы и счастья, то они стали понимать, что миром начинают править сильные. Эти сильные подавляют права и свободы других людей. Поэтому, стремясь сохранить хоть какую-нибудь свободу отдельной личности, народ объединяется и приходит к договору, на основе которого власть передается некоей части народа. Каждый человек отдает часть своей свободы или одному человеку, или нескольким людям, которые наделяются правами управления. Но при этом вся власть остается у народа: сувереном, по терминологии Руссо, является народ, и суверенитет народа неотчуждаем, неотделим. Народу принадлежит вся полнота законодательной власти, а избранным ими правителям принадлежит только исполнительная власть. В мире правит общая воля людей — суверенов, и если некий человек не подчиняется этой воле, то судебная власть заставляет его подчиниться этой воле. Даже по терминологии мы видим, насколько идеи Руссо современны.

В дальнейшем, к сожалению, общественный договор стал нарушаться, поскольку правительство, не довольствуясь долей исполнительной власти, стало силой присваивать себе и законодательную власть. Часто интересы у правительств начинают главенствовать над общей волей, так что общая воля оказывается обманутой. В таком случае возможен и необходим революционный способ борьбы с таким правительством, чтобы народ-суверен, власть которого неотделима и неотчуждаема, вернул себе эту власть.

Педагогические воззрения

Руссо принадлежит ряд художественных произведений, среди них «Эмиль, или О воспитании» — работа, посвященная педагогическим проблемам. Здесь Руссо использует принцип «назад, к

природе» в области педагогики. Эти идеи Руссо во многом опередили свое время и являются довольно современными, отнюдь не просветительскими. Современная педагогика постепенно отказывается от чисто просветительского подхода, согласно которому человек своим разумом может абсолютно все, в том числе и воспитать и перевоспитать ребенка, и возвращается к идеям Руссо, который исходит из более здравых посылок: в воспитании ребенка важно прежде всего познание его природы; естественное самовоспитание — прежде всего. Нравственность присуща ребенку, она не зависит от внешних факторов. Нужно дать возможность человеку развиваться свободно, не находясь под принуждением, опираясь на свои природные задатки, а не на испорченную разумом культуру, и тогда воспитание будет наиболее успешным. Эти идеи об автономности, независимости этики от культуры оказали огромное влияние на И. Канта, развившего потом эти мысли в своей «Критике практического разума».

Религиозные взгляды

Свои религиозные взгляды Руссо излагает также в «Эмиле», в которой помещено известное «Исповедание веры савойского викаррия». Руссо всегда возражал против любой конфессиональной религии. Будучи по рождению протестантом, Руссо, для того, чтобы получить образование, легко принял католицизм, от которого впоследствии также отказался, вернувшись в протестантизм. Руссо больше размышлял не о христианстве, а о некоей естественной религии — «той чистой, святой и вечной, как ее творец, религии, которую люди осквернили, прикрываясь желанием ее очистить, и превратили своими формулами в какую-то религию слов,— потому что нетрудно предписывать невозможное, когда не даешь себе труда исполнять предписания» (5, т. 3, с. 310)¹. Основы

¹ В этой же «Исповеди» Руссо так пишет о своей религиозности: «Гуляя, я произносил свою молитву, заключающуюся не в бессмысленном бормотании, а в искреннем возношении сердца к творцу милой природы, красоты которой были у меня перед глазами. Я никогда не любил молиться в комнате; мне кажется, стены и все эти жалкие изделия человеческих рук становятся между Господом и мною. Я люблю созерцать Бога в Его творениях, когда мое сердце возносится к Нему. ... Впрочем, молитва моя состояла больше в восторгах и созерцании, чем в просьбах, и я знал, что перед лицом подателя истинных благ лучший способ получить необходимое состоит не в том, чтобы его вымаливать, а в том, чтобы заслужить» (5, т. 3, с. 210).

этой религии он и излагает в «Исповеди савойского викария». То, что Бог существует, для Руссо ясно вследствие простых размышлений, которые он называет догматами. Первый гласит, что поскольку в мире все находится в движении, а материальные вещи не обладают способностью к самодвижению, следовательно, должна существовать некая воля, приведшая материю в движение: «Мой ум совершенно отказывается допустить идею о неорганизованной материи, которая сама по себе двигалась бы или производила бы какое-нибудь действие» (6, т. 1, с. 323). Второй догмат исходит из факта удивительной упорядоченности вселенной. Предположить, что этот порядок и гармония установились случайно, это все равно что представить себе, что «что типографские буквы, брошенные наудачу, дали в результате “Энеиду” в полном порядке» (6, т. 1, с. 327). «Я не в силах верить, — делает вывод Руссо, — чтобы пассивная и мертвая материя могли произвести живые и чувствующие существа, чтобы слепая случайность могла произвести разумные существа, чтобы немыслящее могло произвести существа, одаренные мышлением» (6, т. 1, с. 328). Третий догмат — свободу воли человека — Руссо вводит для того, чтобы объяснить существование в мире зла: «...человек свободен в своих действиях и, как таковой, одушевлен нематериальной сущностью — это мой третий догмат веры» (6, т. 1, с. 334). Роптать на то, что Бог не препятствует человеку совершать зло, значит роптать на то, что Он наделил его превосходной природой, придал его действиям облагораживающий их нравственный характер, дал ему право на добродетель. И четвертый догмат — существование нематериальной души — Руссо выводит из чувства справедливости: если бы не было продолжения существования человека после смерти, бессмысленны были бы все его стенания о несправедливости мира. Эти рассуждения Руссо оказали огромное влияние на нравственное учение Канта, и эти положения мы вновь встретим в «Критике практического разума» немецкого философа.

Однако придя путем разумных рассуждений к выводу о бытии Бога и души, Руссо замечает, что о сущности божественной природы мы ничего не можем знать, как не можем знать поэтому и о том, что Бог требует от нас как от нравственных существ. Каждая религия предлагает свои заповеди поведения, свое понимание добра и зла, каждая религия утверждает, что именно она основана на божественном откровении, но предоставить этому убедительно-го доказательства не может. Единственным критерием нравствен-

ности в человеке оказывается совесть, живущая в сердце человека, а не в его разуме. «О, совесть, совесть! божественный инстинкт, бессмертный и небесный голос, верный путеводитель существа темного и ограниченного, разумного и свободного, непогрешимый ценитель добра и зла, уподобляющий человека Богу! это ты создаешь превосходство его природы и придаешь нравственный смысл его действиям; без тебя я не чувствую в себе ничего такого, что поднимало бы меня над уровнем зверей, кроме печальной привилегии блуждать от ошибок к ошибкам при помощи мышления, лишённого руководства, и разума, лишённого основ» (6, т. 1, с. 347).

Этот эмоциональный аргумент используют многие богословы — особенно протестантские. Но апелляция к чувствам может привести и к противоположному выводу — к отрицанию Бога. Такой поворот мысли вполне возможен, и поэтому совершенно понятно, почему современная Руссо католическая Церковь ополчилась на него за его роман «Эмиль, или О воспитании». Ведь религия чувства достаточно беспочвенна. Только на чувстве религию не создашь. Она не сможет существовать в виде Церкви. Ведь совесть — понятие довольно субъективное. Одному человеку не дает покая слезинка невинного ребенка, для другого смерть миллионов — просто статистика. Поэтому даже такой последовательный атеист, как Бертран Рассел, сказал: «Со своей стороны, я предпочитаю онтологическое доказательство, космологическое доказательство и остальной старый запас аргументов той сентиментальной нелогичности, которая берет начало от Руссо. Старые доказательства были по крайней мере честными; если они правильные, то они доказывали свою точку зрения, если они неправильные, то для любой критики доступно доказать это. Но новая теология сердца отказывается от доказательства; она не может быть отвергнута, потому что она претендует на доказательство своей точки зрения. В конечном счете единственным основанием для ее принятия называется то, что она позволяет нам предаваться приятным грезам, то не заслуживающая уважения причина, и, если бы я выбирал между Фомой Аквинским и Руссо, я выбрал бы Фому Аквинского»¹.

История во многом показала справедливость этих положений, поскольку французские революционеры, в частности Робеспьер, были последователями именно Руссо. Его прах (а также прах Воль-

¹ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 712.

тера) перенесли в пантеон великих людей Франции. Робеспьер насильственно ввел культ Высшего Существа, пользуясь аргументацией и мыслями Руссо, который говорил не о личном Боге христианства, а просто о высшем существе — некоем безличном Боге, высшем разуме, Высшем Геометре (говоря словами Вольтера).

Сам же Руссо был убежден, что общество атеистов существовать не может, потому и религия должна существовать, а правительство — заботиться о том, чтобы она была прочной. Если люди не соглашаются с религией, их нужно перевоспитывать, а если они упорствуют, их нужно уничтожать. Французские революционеры во главе с Робеспьером практически буквально претворяли в жизнь эти идеалы Руссо.

§ 7. ФРАНЦУЗСКИЕ МАТЕРИАЛИСТЫ (ДИДРО, ГЕЛЬВЕЦИЙ, ЛАМЕТРИ И ГОЛЬБАХ)

Из французских материалистов наиболее известен *Дени Дидро́* (1713—1784) — не столько тем, что был наиболее ярким выразителем идей французского материализма (таковым, скорее, был П. Гольбах), и даже не эпатажностью взглядов (поскольку Ламетри больше всего поражал современников неожиданностью своих воззрений), а именно организаторской, общественной и другой, в том числе литературной, деятельностью. Дидро был организатором работы над эпохальным трудом своего времени — «Энциклопедией, или Толковым словарем наук, искусств и ремесел» (*Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers*), которую по праву можно считать квинтэссенцией идей Просвещения. Вкратце история появления «Энциклопедии» такова. Дидро получает заказ от одного издателя на перевод с английского языка энциклопедического словаря, чрезвычайно популярного в Англии. Он берется за работу, но в процессе перевода понимает, что словарь имеет множество недостатков, и предлагает издателю написать собственный словарь, который в конце концов разрастается до 35-томной «Энциклопедии». Это первое в истории человечества энциклопедическое издание, в котором были собраны и обобщены все научные, философские, религиозные, культурные, литературные и др. знания. Главной целью издания было просвещение, способствование прогрессу. «Энциклопедия» пользовалась огромной популярностью, несмотря на многотомность и дороговизну. Было продано несколько тысяч экземпляров — очень большой тираж

для Франции того времени, тем более если учесть негативное отношение к ней со стороны властей и Церкви.

В круг энциклопедистов, кроме Дидро, входили в разное время Вольтер, Руссо (впоследствии отошедший из-за идейных разногласий), Монтескье, Кондильяк, Гольбах, Тюрго, Бюффон. Наиболее активное участие в работе над «Энциклопедией» принял известный математик Д'Аламбер, отвечавший за естественно-научную ее часть.

Работа над изданием заняла почти всю жизнь Дидро — с 1751 по 1780 г. (умер он в 1784 г.). Кроме статей в «Энциклопедии», перу Дидро принадлежат множество работ, в том числе и литературные («Племянник Рамо», «Монахиня» и др.). Среди философских произведений наибольшее значение имеют небольшая работа «Разговор Д'Аламбера и Дидро», в которой сформулировано мировоззрение Дидро, и «Письмо о слепых, предназначенное зрячим», где он впервые выразил свои мысли как зрелый философ, избавившийся от некоторых своих сомнений. Поскольку Дидро учился в иезуитской школе, ему прочили карьеру священника. Некоторое время он считал себя христианином и был деистом, но в «Письме о слепых» открыто выражает материалистическое, атеистическое мировоззрение.

В плане изучения отношения французских материалистов к религии, особенно к христианству, можно прочесть его небольшую работу, как бы примыкающую к другой, которая называется «Философские мысли», — «Прибавление к “Философским мыслям”, или Разные возражения против сочинений различных богословов». Работа эта написана в афористичной форме и читается легко с точки зрения стиля изложения, хотя и принадлежит перу человека, совершенно чуждого нам по мировоззрению. На мой взгляд, это одно из наиболее сильных атеистических произведений, где автор в жесткой (и даже жестокой) форме выражает свои взгляды на христианство. Этот труд может быть весьма полезным для нас, поскольку в нем собраны многие аргументы, используемые современными атеистами, и необходимость опровержения которых совершенно очевидна.

Однако начнем по порядку, и поскольку именно у Гольбаха в наиболее развернутой и последовательной форме изложено механистическое материалистическое мировоззрение, то на его примере и рассмотрим французский материализм. В наиболее систематической форме его философия изложена в его работе «Система природы».

Поль Анри Дитрих Гольбáх (1723—1789) утверждает, что материя — это единственная, никем не сотворенная, вечно существующая субстанция. Следовательно, нет и Бога-Творца. Определение Гольбаха, которое он дает в «Системе природы», звучит так: «Материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства» (7, т. 1, с. 84).

Слабость этого определения очевидна: оно дается через познавательную способность человека, а эта способность в конце концов будет даваться через определение материи, потому что кроме материи ничего не существует. Очевидно, мы видим здесь круг в определении. Более того, если человека не существует, то не существует и принципа, на котором можно строить какое-либо представление о материи. Налицо и нелогичность определения, и тяготение к *солипсизму* (представление, в соответствии с которым из положений, что человек является мерой всех вещей и критерием истины, вытекает утверждение о существовании только этого человека).

Представления о материи французских материалистов мало чем отличаются от современных (скажем, диалектико-материалистических): материя объективна, объективны и первичные и вторичные качества (возражение Галилею, Локку, Беркли и др.), кроме материи нет ничего; материя состоит из движущихся атомов, существуют причинно-следственные связи между вещами; материя делима, находится в постоянном движении, обладает различными свойствами (непроницаемость, протяженность, способностью к самодвижению). Правда, Энгельс критиковал французских материалистов за их метафизичность, говоря, что они не видели источника самодвижения материи, которым, по Энгельсу, является диалектический закон единства и борьбы противоположностей, но эта критика не совсем справедлива, поскольку принцип самодвижения они все же признавали, хотя и отрицали диалектику. Движение есть способ существования, вытекающий из сущности материи; материя движется благодаря собственной энергии; материя вечна; движение так же вечно, как и материя, а все, что существует, есть результат движения материи, в том числе и такие духовные явления, как мышление, сознание и т.п. Покой есть лишь форма движения, поэтому он также есть свойство материи. Материя существует в виде природы; природа есть некое единое целое; все явления природы связаны друг с другом, и связь эта выражается в виде законов природы. Законы существуют не только в материальном неорганическом мире, но и в органическом мире, и в че-

ловеческом обществе, поэтому ничто не происходит случайно, все имеет свою причину и в обществе, и в природе. Кроме движущих причин, нет никаких других причин, в том числе целевых; цель природы находится в ней самой, ибо вне природы нет ничего. Вначале существовала только неорганическая природа, потом из нее возникла органическая (здесь опять парадокс: что значит «вначале»? Если материя вечна, то почему жизнь возникает на каком-то определенном этапе? Даже Гераклит был более последователен, говоря, что мир то сгорает, то опять возникает). У французских материалистов часто можно увидеть очевидные нелепости, как в случае с возникновением жизни в вечном мире.

Человек — продукт природы, и его познавательная способность есть следствие материальной организации. Нет никакой способности познания, отличной от материальной познавательной способности; все познается через чувства. Разум есть также высшая форма организации материи. Для Гольбаха характерны последовательный сенсуализм и критика учения о врожденных идеях. Душа при рождении представляет собой чистую доску. Истина есть адекватное отражение внешнего мира; критерием истины является опыт. И так далее. Практически во всем последующие материалисты, в том числе и диалектического пошиба, будут повторять положения французских материалистов.

Более интересны (в смысле своей необычности, но не в смысле полезности) социально-этические взгляды французских материалистов. Здесь они не столь едины и отличаются друг от друга по некоторым воззрениям, хотя в чем-то и сходятся: в атеизме, отрицании нематериальности души, ее бессмертия, божественного происхождения морали. Но в чем именно состоит мораль, в чем смысл жизни человека — здесь появляются расхождения.

Наиболее парадоксальными и эпатазирующими общество были взгляды врача и философа *Жюльена Офре де Ламетри́* (1709—1751). Отметим, что первой работой, выражавшей идеи французских материалистов, стала работа Ламетри «Естественная история души». Поскольку, по его мнению, душа смертна, то нужно по-другому взглянуть и на мораль. Религиозной концепции нравственности не существует, ибо нет вечной жизни, а мораль существует постольку, поскольку нравственное чувство врожденно. Существует некий нравственный закон, как и законы природы. Этот нравственный закон есть даже у животных, а поскольку человек есть порождение животного мира, то он тоже подчиняется этому закону.

Далее Ламетри несколько отходит от этой концепции и в работе «Человек-машина» высказывает своеобразные и отличные от других материалистов мысли, склоняясь в сторону гедонизма. Ламетри был врачом, поэтому исследования человека с точки зрения его физиологии были следствием его профессионального интереса. Ламетри развивал точку зрения Декарта, согласно которому животное есть «машина», которая действует по своим законам; никакой души у животных не существует; у человека же есть душа, но организм его действует по тому же принципу, как и организм животных и, следовательно, независим от души. Эта концепция получила наименование психо-физического параллелизма (или дуализма): есть материальная субстанция и духовная субстанция, независимые друг от друга и друг на друга не воздействующие. Ламетри развивает в определенном направлении эту концепцию: правда, он уточняет, что души как отдельной нематериальной субстанции не существует, и человек есть «машина» — в том смысле, что все процессы в человеке обусловлены причинно-следственными связями, они необходимы и не зависят ни от какой свободной воли или душевного порыва, а также других проявлений духовной жизни человека. «Человеческое тело, — пишет Ламетри, — это заводящая сама себя машина, живое олицетворение непрерывного движения» (8, с. 199). В человеке все есть следствие его материальности: и мысли, и эмоции, и все остальное. Таково жесткое, последовательное выражение материалистической концепции, которое впоследствии будет разрабатываться многими учеными, особенно психологами, в XX в. (Фрейд и др.).

Для Ламетри характерен гедонизм: поскольку человек — это только тело, то и счастье и цель жизни нужно искать среди материальной составляющей человека, а потому таким критерием является чувственное наслаждение. Поэтому нравственность как таковая есть понятие вымышленное, предрассудок; совесть также бесполезна, нужно освободить человека от ее угрызений и объяснить людям, что это понятие несуществующее, ибо люди нравственны постольку, поскольку ищут наслаждения.

Более последовательно разрабатывал этические взгляды *Клод Адриан Гельвеций* (1715–1771) в работе «О человеке». Согласно Гельвецию, также не существует никакой врожденной нравственности (эту мысль разделял и Дидро), не врожден и порок. И добродетель и порок есть результат воспитания, поэтому именно от общества зависит, каким будет человек. Воспитание всемогуще, человек

всем ему обязан. Воспитание Гельвеций понимает широко: это не только увещательные слова родителей и педагогов, но совокупное воздействие окружающего мира — и общества, и природы.

Основой воспитательного процесса, по Гельвецию, является физическая чувствительность человека к боли и к наслаждению. Именно через восприятие того и другого человек начинает понимать, что для него хорошо, а что плохо. Каждому человеку свойственна любовь к себе, которая есть глубочайший импульс человеческой деятельности. Из любви к себе через чувствительность к боли и наслаждению вырастают все страсти. Интересы, смысл жизни, стремление к счастью — все вырастает через чувствительность к боли и наслаждению.

Апологию страстей Гельвеций нарочито выпячивает, противопоставляя ее христианскому учению о страстях, о том, что человек должен уметь управлять своими страстями. По Гельвецию, страсти нужно культивировать и понимать их необходимость, поскольку они движут миром. Гельвеций проводит анализ разных страстей. Например, такие страсти, как интересы, перекликаются с выгодой и пользой и приводят к развитию общества и появлению частной собственности.

Происхождение религии

Налицо попытка материалистов вывести мораль и все нравственные предписания из природы самой по себе, отход от точки зрения, что мораль существует как некоторое не зависящее от природы установление. Христианская церковная мораль (даже пантеистическая и деистическая) французским материалистам была чужда, поскольку они боролись не просто против Церкви, а против религии вообще. Любая религия, по их мнению, есть результат обмана, невежества и человеческого страха. Вопрос о происхождении религии наиболее систематически исследовал П. Гольбах в таких работах, как «Система природы», «Здравый смысл», «Священная зараза». Так, в работе «Система природы» Гольбах писал, что «представления о боге, первоначально порожденные невежеством, восхищением и страхом, а затем усвоенные в силу неопытности и легковерия и распространенные усилиями воспитания, примера, привычки, авторитета, стали неприкосновенными и священными» (7, т. 1, с. 432). Человек постоянно чего-то боится. Его страх становится для него привычным и делается потребностью. Поэтому появляются шарлатаны, которые поддерживают в нем этот страх, и придумывают

мывают для него различные мрачные, таинственные, ужасные басни, немислимые вещи, которые беспрестанно воздействуют на их воображение. Правители народов хотели властвовать над людьми. Наиболее легким средством для достижения этого было устрашение человечества при одновременном запрещении рассуждать.

Таким образом, по мнению П. Гольбаха, невежество и страх первых людей создают предпосылки для возникновения религии, окончательно же создают религии некоторые люди, «обманщики» — жрецы в союзе с правителями. То есть религия вырастает из обмана одних людей другими — теми, кто понимает, что своими силами удержать людей в повиновении не удастся, поэтому они придумывают всемогущее существо, которое все может и всегда все видит, и держат в повиновении при помощи этого существа темный, невежественный и суеверный народ. В страхе и надежде на посмертное воздаяние угнетенные люди пытаются найти свое счастье. Главной задачей в борьбе с религией просветители видели разоблачение «обмана» священнослужителей, а также распространение естественнонаучных знаний о природе и прогрессивное развитие общества, в том числе создание таких условий жизни, при которых человеку не нужно будет бояться природы.

Таким образом, просветители вполне могли бы произнести знаменитую формулу: «Религия есть опиум для народа». Обращаю внимание на предлог «для», поскольку отличие марксистско-ленинской концепции, о которой мы будем говорить позднее, от концепции французских материалистов состоит в отсутствии предлога «для». По Марксу, «религия есть опиум народа». Это коренное отличие марксистской концепции в вопросе о происхождении религии от просветительской: никто народ не обманывает, он сам придумывает себе религию.

Очевидно, что просветительская концепция происхождения религии (кстати сказать, до сих пор разделяемая большинством современных атеистов) основывается на невысказываемом ими предположении о существовании того времени, когда религии не было. Однако современная наука опровергла это просветительское утверждение. Как пишет известный современный ученый-этнограф В. Кабо, «нет никакого сомнения в том, что религия возникла вместе с первыми проблесками человеческого разума, что она сопровождала человека на всем его историческом пути. Вот почему человек современного типа — Человек разумный, *Homo sapiens* — может быть с полным основанием назван Человеком

религиозным, Homo religiosus»¹. Наукой установлено, что никогда не существовало безрелигиозных народов. И поэтому «большинство социальных антропологов, — пишет профессор Оксфордского университета Э. Эванс-Причард, — сегодня согласны в том, что стремление решить эту проблему — занятие бесплодное. Рассуждения о происхождении как религии в целом, так и тех или иных конкретных ее форм носят спекулятивный характер, поскольку отсутствие надежных фактических доказательств не позволяет ни подтвердить, ни опровергнуть эти теории»².

Кроме этого, концепция просветителей не свободна и от внутренних противоречий и ошибок в этом вопросе. Так, важную роль в этой концепции играет понятие «обожествление»: люди обожествляют явления природы, выдающихся людей и др. Но само слово «обожествлять» предполагает знание о Боге, хотя бы и очень смутное. Обожествляя кого-либо (что-либо), мы наделяем чертами Бога некоторое явление или человека. Но как мы можем наделить что-либо чертами Бога, не имея знания о Нем? Получается замкнутый круг. Никакое явление невозможно представить себе богом, не зная, что Бог существует. Мы можем ошибочно сказать, что то-то и то-то является богом, но для этого знание о Боге, понятие о Нем уже должно быть в нашей душе. Просто это знание очень слабое, и человек может принять за Бога то, что Богом не является, но очень на Него похоже (например, могущественно, как солнце или море, податель жизни, как земля и т.п.). Далее, что означает страх перед природой? Как правило, те условия существования, в которых люди живут с самого рождения, они воспринимают как вполне естественные и поэтому совсем нестрашные. А если и возникает опасная ситуация, то человек будет стремиться ее преодолеть, а не взывать к выдуманным богам, которые все равно не помогут, если правы атеисты. Кроме того, невежество также не могло быть причиной возникновения религии, поскольку обычный человек, как правило, вообще не задумывается о научных проблемах, будучи занят повседневными делами, а тот, кто задумывается, либо понимает свое невежество, либо (что встречается гораздо чаще) считает себя и свое поколение гораздо умнее тех, кто жил до него. А как объяснить концепцией обмана *повсеместное* распространение религии? Неужели *во всех народах* существовали такие обманщики?

¹ Кабо В. Круг и крест. М., 2007. С. 15.

² Цит. по: Кабо В. Круг и крест. С. 3.

Философские воззрения французских материалистов достаточно поверхностны и выражают скорее точку зрения обыденного сознания, а не философски мыслящего ума. Проблемы познания, вторичных и первичных качеств, законов природы и т.д. для них как бы не существуют, они их обходят, считая само собой разумеющимися. Поэтому в этом плане идеи французских материалистов не оказали сколько-нибудь серьезного влияния на последующую философскую мысль.

А вот их социально-политические воззрения оказали влияние, и достаточно серьезное, поскольку и французская демократия — то, что образовалось в результате претворения в жизнь идей французских просветителей во время Французской буржуазной революции, — и молодое американское государство, которое разрабатывало идеи своего устройства под влиянием идей Вольтера и Руссо, что выражено в конституции США, явились образцом для демократии большинства стран. И то, что сейчас на Земле существуют цивилизованные правовые государства, есть результат реализации идей французского Просвещения.

Литература

1. *Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 2 т. М., 1968.
2. *Монтескье Ш.Л.* О духе законов. М., 1999.
3. *Вольтер.* Философские сочинения. М., 1988.
4. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре: трактаты. М., 1998.
5. *Руссо Ж.-Ж.* Сочинения: В 3 т. М., 1961.
6. *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические сочинения: В 2-х т. М., 1981.
7. *Гольбах П.* Избранные произведения: В 2-х т. М., 1963.
8. *Ламетри Ж.О.* Сочинения. М., 1976.
9. *Дидро Д.* Сочинения: В 2 т. М., 1986.

ГЛАВА III

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§1. ИММАНУИЛ КАНТ

Жизнь и произведения

Иммануил Кант (1724–1804) всю жизнь прожил в Кенигсберге. Происходил из простой семьи: отец его был мастером одного из цехов. Получил обычное гимназическое образование, потом окончил университет. Долгие годы работал библиотекарем, преподавал в Кенигсбергском университете. Профессором он стал лишь в возрасте 46 лет — как раз тогда, когда наступил переломный момент в его философском творчестве. Потом стал деканом одного из факультетов Кенигсбергского университета, а затем и его ректором. В старости он отошел от преподавательской деятельности.

С детства Кант отличался слабым здоровьем и впоследствии сам разработал для себя распорядок дня. Как гласит легенда, жители города по Канту, шедшему на лекции в университет, сверяли часы. Лишь дважды он опоздал: первый раз он зачитался работой Руссо «Эмиль, или О воспитании», а второй раз его вывело из равновесия сообщение о взятии Бастилии восставшим французским народом. Собственно говоря, вся биография Канта укладывается в один абзац. Настоящая жизнь Канта — это жизнь духовная, творческая, интеллектуальная, именно здесь гораздо больше событий.

Источники кантовской философии

Творчество Канта обычно делят на два периода: докритический и критический (соответственно названиям трех его основных работ: «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения»). Первую «Критику» Кант написал в 47 лет. До этого возраста (в докритический период) он преподавал метафизику по учебнику А.Г. Баумгартена — ученика Вольфа (ученика Лейбница), то есть был, что называется, школьным метафизиком лейбницианского направления. Интересовался научными проблемами — в основном космологией и астрономией, разработал свою теорию возникновения мира, которая до сих пор входит в различные энциклопедии. Затем, как пишет сам Кант в работе

«Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука», чтение «Давида Юма было именно тем, что... прервало мою догматическую дремоту и дало моим изысканиям в области спекулятивной философии совершенно иное направление» (2, т. 4(1), с. 74).

Юм показал, что если исходить из того, что знания поступают посредством чувств, то оказывается, что никакого знания о внешнем мире нет. Научное знание — это знание о причинно-следственных связях, но знание о причинности, по уверению Юма, существует только как привычка человека, как некая вера. О самой по себе причинности в природе мы ничего не можем знать. Но возникает парадокс. Такие науки, как математика, естествознание (главным образом физика), явно оперируют понятиями причинно-следственных связей, открывают истину, но тем не менее разум неумолимо жестко указывает, что такие связи непознаваемы.

Осознание этого парадокса побудило Канта подвергнуть сам разум критическому исследованию, чего до него никто никогда не предпринимал. Он пишет «Критику чистого разума», во Введении к которой говорит о том, что он имеет в виду не критику различных философских школ и систем, «здесь дается только критика самой способности чистого разума» (1, с. 45). Чистым он называет разум, не наполненный эмпирическим содержанием, разум как таковой, как способность к познанию. Здесь явно видно влияние лейбницеvской школы, поскольку, как мы помним еще из спора Лейбница с Локком о теории врожденных идей, на сенсуалистическое положение Локка, что нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах, Лейбниц ответил: «Кроме самого ума». То есть ум, как некоторая способность мыслить, все-таки не зависит от чувств. Это разделение на разум как способность мышления, как некоторую форму мышления, и чувственный материал как содержание этого мышления, то, что приходит из опыта, — это разделение Кант переносит в свою критическую философию из докритического периода. Поэтому нельзя резко противопоставлять докритического и критического Канта — это был один философ, и на пустом месте ничто не возникло бы.

Из других философов, которые повлияли на Канта, стоит отметить Жан-Жака Руссо, но он повлиял уже на написание «Критики практического разума», в которой Кант исследует вопросы морали. В третьей работе («Критика способности суждения») Кант пытается объединить идеи, высказанные в «Критике чистого разума»,

исследующей начала науки, и «Критике практического разума», исследующей начала нравственности, соединить их при помощи анализа целеполагающей деятельности. Человек всегда действует посредством целеполагания, оно имеется и в нравственной, и в научной, и особенно в эстетической деятельности. Поэтому эта работа является заключительной из трех «Критик», отдельной проблемой которой является существование эстетического чувства в человеке: почему одни предметы представляются нам прекрасными, а другие — нет.

Кроме того, следует отметить еще одну работу позднего Канта — «Религия в пределах только разума». Кант еще в начале «Критики чистого разума» пишет, что он поставил перед собой задачу: «ограничить *знание*, чтобы освободить место *вере...*» (1, с. 24). Задача вполне благородная (хотя и похожа на учение о двух истинах), ибо проблема соотношения веры и разума (что чему подчиняется и что кого может контролировать) существовала не одно столетие, и Кант чувствовал, что у веры есть свой объект познания и что разум имеет свои пределы, за которыми он не может действовать.

Работа Канта была встречена в церковных кругах достаточно воинственно, поскольку Кант не принял многие догматы христианства, в частности догмат о Страшном суде. Христианство Канта — предмет отдельного разговора. Кант считал себя лютеранином, но слова его часто расходились с делами. Впоследствии Кант попытался смягчить свои взгляды.

Кант настолько логично ответил на многие вопросы, настолько скрупулезно исследовал проблемы, что в начале XIX века, до появления новых философских течений, учение Канта считалось образцом философского анализа. Поэтому многие богословы и философы (протестанты, католики и православные) убеждены, что не учитывать философию Канта, а оставаться лишь на уровне взглядов, как они изложены святыми отцами Церкви (а они использовали философию Платона и Аристотеля), совершенно невозможно.

Есть у Канта еще одна работа — «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки», написанная после «Критики чистого разума» и являющаяся ее авторским конспектом. Поэтому можно читать «Пролегомены» — она более краткая и, что самое главное, содержит в себе практически все мысли, изложенные в «Критике чистого разума», но в схематичной форме, без доказательств.

«Критика чистого разума»

Конкретной причиной написания этой работы послужило чтение Кантом работ Юма. Но проблема, которую поставил перед собой Кант, была все же гораздо шире, чем вопрос ассоциации идей, исследовавшийся Юмом. Дело в том, что отношения науки и философии к середине XVIII века существенно изменились. В начале XVII в. философские идеи помогали становлению новой науки (особенно в творчестве Ф. Бэкона, Г. Галилея, Р. Декарта), которая за очень короткий срок доказала свои притязания на истину. Поэтому многие философы считали, что если использовать научный метод в философии, то можно будет наконец-то построить научную философию, решив таким образом «проклятую» проблему многообразия философских систем. Одна за другой создаются философские системы, претендующие на научность: Р. Декарт, Б. Спиноза, Т. Гоббс, Дж. Локк, В. Лейбниц предлагают свои варианты «метафизики как науки». Однако к началу XVIII в. в плане решения проблемы разнообразия философских систем философы оказываются в том же положении, что и в начале века XVII, с одним лишь отличием: количество различных философских систем заметно увеличилось. Кант понимает, что прежде чем создавать научную метафизику, необходимо ответить на вопрос, а возможна ли метафизика как наука? Ошибка предыдущих философов состояла в том, что они молчаливо предполагали положительный ответ на этот вопрос, но при этом не исследовали ни науку, ни метафизику как особые области знания. Замысел Канта весьма прост и логичен: необходимо прежде всего ответить на вопрос: что такое наука? Какие имеются основания в человеческой познавательной способности, позволяющие человеку создавать доказательное, общезначимое и эмпирически проверяемое знание, называемое наукой? Затем необходимо ответить на вопрос об основаниях метафизики, а после этого, сравнив основания науки и метафизики, ответить на вопрос: возможна ли метафизика как наука?

Для достижения этой цели Кант разрабатывает строгий план исследования и разрабатывает особую терминологию.

Основные понятия и задачи работы. Работа состоит из «Введения», чрезвычайно важного для понимания всего труда, и из двух книг — «Трансцендентальное учение о началах» и «Трансцендентальное учение о методе». Последнюю мы не будем изучать, а первая делится на два больших раздела: «Трансцендентальная эс-

тетика» и «Трансцендентальная логика» (о значении слова «трансцендентальный» и об отличии его от термина «трансцендентный» скажем ниже). «Трансцендентальная логика» также делится на два раздела: «Трансцендентальная аналитика» и «Трансцендентальная диалектика». В этих двух разделах («Эстетике» и «Логике») Кант исследует соответственно две человеческие способности познания: чувственность и разум. «Эстетика» не имеет никакого отношения к искусству, этот термин Кант берет в чисто этимологическом смысле, производном от греческого слова «айстетис» («ощущение»). Поэтому «Трансцендентальная эстетика» есть раздел «Критики чистого разума», объясняющий механизм чувственного познания, а «Трансцендентальная логика» объясняет, каким образом возможно познание разумное.

Разум может применяться человеком по-разному: во-первых, строго по правилам, продиктованным самим разумом (в рамках формальной логики и конкретного чувственного опыта это будет собственно рассудочное познание, которым пользуются люди, и эта способность дает нам научное знание); во-вторых, разум (Кант не делает сущностного различия между рассудком и разумом, как это будет делать впоследствии Гегель или как это делали Плотин, Николай Кузанский или Спиноза; по Канту, рассудок и разум есть одна познавательная способность, просто рассудок опирается на опыт, а разум пытается выйти за пределы опыта). Рассудок и разум следует подвергнуть особому исследованию, поскольку у некоторых людей, философов, есть склонность выходить за пределы конкретного чувственного опыта и подвергать исследованию некоторые общие целостности, чем и занимается метафизика. Именно это стремление разума проникать в мир, не доступный опытному познанию, Кант и исследует в «Трансцендентальной диалектике».

Для того чтобы подвергнуть критическому анализу познавательные способности человека, Кант проводит сначала классификацию всех суждений. Он утверждает, что, с одной стороны, все суждения могут быть или априорными, или апостериорными. Апостериорные суждения — это суждения, выводящиеся из опыта; например, фраза «дом стоит на пригорке» явно вытекает из опыта. Суждения априорные не зависят ни от какого опыта (к таковым относятся все врожденные, как утверждали сторонники теории врожденных истин, суждения типа: «часть меньше целого» или закон тождества, закон непротиворечия). Они появляются в нашем уме независимо от всякого опыта.

С другой стороны, что очень важно для Канта, суждения бывают аналитическими и синтетическими. Аналитические — это те суждения, в которых все содержание вывода имеется уже в посылках, т.е. это суждения, в которых нет прироста знания. Синтетические суждения — те, в которых содержание вывода больше того содержания, которое находится в посылках. Понятно, что любое научное суждение ценно именно своей синтетичностью, т.е. тем, что дает прирост знания. Аналитическое суждение — то, при помощи которого поясняют что-нибудь известное, делают его более удобным и ясным. Это как раз те суждения, которые критиковали еще Ф. Бэкон и Р. Декарт, т.е. составляющие метод схоластической логики, неспособной привести к научным открытиям, а лишь растолковывающей то, что и без того всем давно известно.

Апостериорные суждения, будучи индуктивными, не обладают абсолютной истинностью, они дают лишь вероятностное знание, научные же суждения обладают свойством всеобщности, которое никогда не может быть результатом опыта. Так, взяв для примера любой физический закон, например, 2-й закон Ньютона, который гласит, что *«любое тело будет двигаться с ускорением, прямо пропорциональным действующей на него силе»*, мы увидим, что необходимой частью этого высказывания является слово *«любое»*. Закон природы распространяется на *все* тела во вселенной, а иметь опыт обо всех телах просто невозможно; следовательно, научными, дающими совершенные, истинные, общезначимые знания, могут быть только априорные суждения. С другой стороны, научными суждениями могут быть только синтетические суждения, которые дают прирост знания, ведь другой существенной особенностью науки является возможность делать научные открытия, т.е. открывать новые знания. Следовательно, научные суждения — это суждения априорные и синтетические. Поэтому вопрос о том, какова природа научного знания, по Канту, сводится к вопросу: *как возможны синтетические суждения априори?*

Все апостериорные суждения — явно синтетические, поскольку чувственный опыт всегда дает нам какую-нибудь новую информацию. Когда я смотрю вокруг себя, я всегда вижу что-то новое. Поэтому такое суждение, как *«этот дом стоит на пригорке»*, и синтетическое, и апостериорное, но не научное, поскольку не обладает свойством всеобщности.

Кант, как и его предшественники, в том числе Платон, не подвергает сомнению, что истинное знание существует. Вопрос лишь

в том, *как* возможно это знание. То, что истинное знание существует в некоторых науках, для Канта также очевидно. Примером являются математика и естествознание. Математические суждения, по Канту, всегда синтетичны и априорны; любая математика оперирует числами, не возникающими из чувственных восприятий, поэтому и числа, и геометрические понятия — точка, прямая, окружность — являются данными нашего ума и, следовательно, априорны. Любое математическое высказывание (кроме нескольких аксиом) всегда синтетично. Кант приводит пример: $7 + 5 = 12$, и это суждение синтетическое, поскольку вывод, т.е. число 12, не содержится в посылках — ни в 7, ни в 5. И сколько бы мы ни рассматривали каждое слагаемое этого равенства, мы не найдем ни в одном из них той суммы, которая в конце концов получается. Поэтому математические суждения синтетичны и априорны.

Естествознание (речь, конечно же, идет о физике как науке о природе) также включает в себя некоторые синтетические априорные суждения — речь идет о законах природы. В качестве примера Кант приводит несколько суждений: «при всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным» (закон сохранения материи) и «при всякой передаче движения действие и противодействие всегда должны быть равны друг другу» (третий закон Ньютона). Такие суждения являются синтетическими (они дают новые знания) и априорными, поскольку они необходимы (поскольку еще *до всякого опыта* мы знаем, что тело должно подчиняться этим законам) и не вытекают из частного конкретного опыта.

Если метафизика претендует на то, чтобы быть наукой, т.е. давать истинное знание и прирост знания, она также должна включать в себя синтетические априорные суждения. Поэтому, по Канту, ответ на вопрос: возможна ли метафизика как наука — также сводится к ответу на вопрос: имеются ли в метафизике синтетические и априорные суждения? Неопределенность и шаткость метафизики до сих пор, как уверяет Кант, состояла в том, что философы не различали аналитические и синтетические суждения.

Поскольку очевидно, что существуют, по крайней мере, такие науки, как математика и физика, то в них имеются синтетические суждения априори. Вопрос в том, как могут быть возможными такие суждения? Что такого имеется в наших познавательных способностях, что они могут создавать научные суждения? Кроме того, также существует и метафизика — по крайней мере, в качес-

тве склонности неких людей, философов, задавать определенные вопросы. Поэтому возникают три вопроса:

- как возможна чистая (лишенная всякого эмпирического содержания) математика;
- как возможно чистое естествознание;
- как возможна метафизика в качестве природной склонности (очевидно, что метафизика существует, но пока что никому не удалось доказать, что метафизика есть наука).

Из третьего вопроса вытекает основной вопрос «Критики чистого разума»: возможна ли метафизика как наука? В дальнейшем мы увидим, что Кант дает на этот вопрос отрицательный ответ: метафизика как наука возможна только как критика разума, но не как метафизика в том понимании, в каком она бытовала до сих пор, т.е. как учение о душе, о мире, о Боге, — такая метафизика невозможна.

Итак, структура «Критики чистого разума» сводится к четырем вопросам:

- как возможна чистая математика?
- как возможно чистое естествознание?
- как возможна метафизика как природная склонность?
- возможна ли метафизика как наука?

Прежде чем перейти к ответу на эти вопросы, Кант дает еще несколько определений. Вообще эта работа ценна тем, что написана очень строгим логичным языком, и прежде чем дать то или иное понятие, Кант поясняет, что значит тот или иной термин и каково должно быть его определение. Здесь Кант четко следует научному аксиоматическому методу.

Таковыми понятиями, весьма важными для понимания «Критики чистого разума», являются понятия «вещи в себе» и «явления», а также часто используемые Кантом понятия «трансцендентальный» и «трансцендентный».

Кант пишет: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможно а priori» (1, с. 44). То есть трансцендентальным является познание не опытное, не эмпирическое, а то познание, которое оперирует только априорными данными. Трансцендентальное познание — это познание, занимающееся *видами* нашего знания постольку, поскольку это знание возможно априори. Собственно, вся кантовская философия, изложенная в «Критике чистого разума», есть трансцендентальная философия.

Слово «трансцендентный», которое Кант также использует, означает «выходящий за пределы любого возможного опыта». В данном случае можно сказать, что это пара противоположных понятий: трансцендентальное познание — это чистое познание, лишенное всякой эмпирической данности, а трансцендентное — это то, что выходит за пределы нашего познания. Казалось бы, эти понятия не противоположны, ибо и то, и другое не имеют отношения к опытному познанию. В действительности же различие между ними весьма существенно: трансцендентальное познание — это форма, которую можно наполнить содержанием (по кантовской терминологии, материей познания), трансцендентное же знание — это знание, полностью разорванное с опытом (например, знание о Боге, о вселенной и т.п.). Нельзя сказать: «трансцендентное научное познание» — это нонсенс, «горячий лед». Трансцендентен Бог, и Он не поддается трансцендентальному познанию.

Другая пара понятий — «явление» и «вещь в себе». Кант был озадачен всеми проблемами, которыми наполнилась философия в XVII в., в том числе и проблемами, вытекавшими из философии Беркли и Юма. Из философии Беркли вытекали странные положения. Если отбросить апологетическую направленность этой философии, то оказывается, что нельзя доказать существование внешнего мира, нельзя быть в нем уверенным.

Кант назовет такую ситуацию (когда философия будет вынуждена доказывать реальность внешнего мира и окажется, что она неспособна это сделать) скандалом в философии: «...нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь *на веру* существование вещей вне нас» (1, с. 28). Внешний мир, оказывается, ускользает от нашего познания. Поэтому одна из целей кантовской философии — попытаться доказать реальность существования внешнего мира. Ведь если мы будем считать, что все существующее во внешнем материальном мире дается познанию посредством наших органов чувств, то всегда можно считать, что знание о мире — это знание о моих восприятиях, и поэтому нет разницы между внешним миром и восприятием. Следовательно, от внешнего мира можно спокойно отказаться. Это путь, по которому шла философия сенсуализма, вытекавшая из локковских принципов и доведенная до логического конца в учениях Беркли и Юма. Поэтому, логично рассуждает Кант, если мы все же уверены в существовании внешнего мира, то мы должны сделать вывод и о том, что не все, что есть во вне-

шнем мире, существует в качестве явлений, т.е. в качестве того, что является нашим органам чувств, а также иным познавательным способностям человека. Это то, что Кант назвал «вещью в себе»: некоторая объективная реальность, существующая независимо от человека и никоим образом не могущая быть им познанной — ни посредством разума, ни посредством чувственных восприятий. Если бы «вещь в себе» была познаваема, то в этом случае вновь можно было бы сказать, что она — лишь явление и потому сводится к данным органов чувств, а отсюда лишь один шаг до солипсизма (признания единственной реальностью только своего «я»). Поэтому «вещь в себе» непознаваема по определению, и любые попытки сделать ее познаваемой противоречат логике Канта. Непознаваемость вещей в себе, по Канту, — это единственный гарант объективности внешнего мира.

Познавая мир, человек всегда имеет дело с явлениями. Но явления существуют постольку, поскольку существуют вещи в себе; явления обусловлены вещами в себе. Без вещей в себе явлений не существует. Но познать вещи в себе, сказать о них ничего нельзя, поскольку они есть именно вещи в себе. Казалось бы, это очевидно, но почему-то всегда возникает непонимание: почему нельзя познать вещь в себе? По определению. Если мы ее познаем, она уже становится явлением, а не вещью в себе. А если познал, значит вещи в себе уже нет, а есть явление; значит, внешнего мира нет. Мы опять попадаем в ситуацию скандала в философии.

Вторая проблема, которую Кант стремится решить и которую также можно назвать скандалом в философии, — это проблема несуществования и непознаваемости причинно-следственных связей в природе, то, о чем говорил Д. Юм в своих работах. Оказывается, то, что науки успешно познают, а человек использует в своей практической жизни, согласно философии, оказывается несуществующим и непознаваемым.

Юм строил свою критику причинно-следственных связей на основе сенсуализма Локка и Беркли. Поэтому естественно, что ответ на вопрос о том, каким образом все же возможно познание каузальных связей, для Канта возможен только при посредстве использования дихотомии «вещь в себе» и «явление».

Для Юма причинность существует только в виде привычки, некоторой веры, нашей способности верить в то, что эта причинность существует. Эту проблему Кант и будет решать: каким образом познается причинность (причинно-следственные связи — то,

что составляет основу и науки, и нашей жизнедеятельности вообще).

«Трансцендентальная эстетика». Ответ на вопрос, как возможна чистая математика, дается Кантом в «Трансцендентальной эстетике», исследующей чистые чувственные созерцания; на вопрос, как возможно чистое естествознание, Кант отвечает в «Трансцендентальной аналитике», исследующей чистый рассудок без примеси чувственных данных. Существование метафизики в качестве природной склонности и возможность ее существования в качестве науки исследуется в разделе «Трансцендентальная диалектика», имеющем своим предметом разум как некую рассудочную способность познания, пытающуюся выйти за пределы явлений.

«Трансцендентальная эстетика», как и все остальные разделы, начинается с определений. Кант, следуя терминам, восходящим к аристотелевской традиции, разделяет то, что нам дается в явлении, на два типа: с одной стороны, в каждом явлении есть его материя — то, *что* именно является в данном явлении, что соответствует ощущениям, некая конкретика опыта, а с другой стороны — форма явления, ибо это явление в нашей чувственной познавательной способности неким образом упорядочивается. «То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его *материей*, — пишет Кант, — а то, благодаря чему многообразное в явлении может быть упорядочено определенным образом, я называю *формой* явления» (1, с. 48).

Понятно, что материя всегда соответствует апостериорному познанию, а форма дает знание априорное, ибо она есть то, что упорядочивает данную материю. Поэтому ответ на вопрос о том, как возможны синтетические априорные восприятия, т.е. о том, как возможно вообще восприятие внешнего мира упорядоченным образом, сводится именно к исследованию формы явления. Кант изолирует материю, изолирует конкретное содержание чувственности и исследует только форму явления.

Понятно, что материя явления познается в чувственном опыте, который всегда единичен и конкретен, и соответствует тому, отсутствие чего вполне можно себе представить. Поэтому, чтобы определить, что в познании является материей явления, а что — формой, проведем некий мысленный эксперимент. Представим себе мир без определенных свойств предметов. Очевидно, что его можно представить без запахов, без цветов, без вкуса, без других

свойств вещей. Но что получится в результате такого отсечения содержания материальных явлений? Некая пустота, которая обладает только одним свойством — пространственной протяженностью. На основании этого рассуждения Декарт сделал вывод о том, что протяженность — это субстанция, т.е. нечто, существующее объективно, независимо от человека. Но Кант рассуждает иначе. Еще Беркли показал, что протяженность вещи невозможно себе представить без вторичных качеств — цвета и т.п., следовательно, то, без чего *невозможно* себе представить внешний мир, существует не в мире, а в нас, в нашей способности чувственного восприятия. Иначе говоря, пространство — это не материя познания, а его форма. Материя есть все многообразие материального мира, которое дается нам в явлениях, а форма — это пространство. Благодаря этой форме достигается упорядочивание мира явлений. Благодаря форме пространства мы видим предметы отделенными друг от друга.

Пространство, утверждает Кант, «не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта» (1, с. 50), ибо сам внешний опыт становится возможным благодаря представлению о пространстве. Поэтому «пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний» (1, с. 50), поскольку оно невыводимо из опыта и лежит в основе всех внешних созерцаний. Пространство упорядочивает только явления, оно есть априорная форма нашего созерцания, поэтому пространство не относится к миру вещей в себе. Пространство есть лишь свойство нашей чувственности, т.е. не что иное, как форма всех явлений внешних чувств, субъективное условие чувственности. Само восприятие внешнего мира как упорядоченного многообразия явлений и предметов становится возможным лишь потому, что пространство как форма созерцания уже имеется в нашей познавательной способности. Пространство не есть явление. Наоборот, любое явление становится явлением постольку, поскольку существует в пространстве. Фраза: «Все вещи как внешние явления находятся друг подле друга в пространстве» общезначима и является выражением некоего закона тождества.

Наука, основывающаяся на этом априорном принципе — пространстве как форме чувственности, есть геометрия. Геометрия есть наука, потому что она имеет в своей основе некую априорную форму, при помощи которой достигается возможность точного общезначимого научного знания. Поэтому становятся возможными

выражения типа: «В любом треугольнике сумма его углов равна 180° », несмотря на то, что ни у одного человека, и даже у всего человечества нет возможности установить истинность этой фразы исходя из опыта.

Второй априорной формой чувственности является *время*, только, в отличие от пространства, время есть внутренняя, а не внешняя априорная форма чувственности (вспоминаем деление Локком опыта на два вида — внешний и внутренний). Время также не есть эмпирическое понятие, выводимое из опыта, ибо представление о времени лежит в основе любого нашего созерцания. Все явления внутреннего опыта (мысли, желания и т.п.) могут исчезнуть, но само время устранить нельзя. Попробуйте закрыть глаза и представить себя в некоем нематериальном мире, ни о чем не думать, ничего не хотеть — время тем не менее будет длиться. Поэтому время существует априорно.

Время априорно, поскольку его нельзя получить из опыта. Скажем, положение, что время имеет одно измерение, невозможно получить из опыта — это есть свойство, уже заданное нашему созерцанию. Поэтому мы можем судить о движении в мире постольку, поскольку уже имеем некое представление о времени. Время, как и пространство, не есть свойство вещей. Если бы оно было присуще вещам, то можно было бы представить мир без времени, поэтому время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, априорная форма созерцания.

Таким образом, существуют только два источника чувственно-го познания, делающие это познание истинным и необходимым: пространство и время. Только из этих двух источников можно априори почерпнуть синтетическое знание. На основе этих форм и строится математика: на основе априорной формы внешнего чувства — пространства — основывается геометрия; на основе времени как априорной формы внутреннего чувства основывается арифметика. Это две науки являются основными, на их базе строятся все остальные многочисленные математические науки.

По Канту, пространство и время — это свойство не объективного мира, не вещей, а человеческой природы — казалось бы, странный, противоречащий обыденному представлению вывод. Но подобные рассуждения мы уже встречали — например, у Августина, который говорил о времени как о «протяженности души». Время, по Августину, как и по Канту, не существует в мире материальных вещей. Однако Августин полагает, что время существует объектив-

но в мире духовном. У Канта же никакого перехода ко времени и пространству как объективным категориям нет. В отличие от Августина и Плотина (впервые концепция пространства и времени как объективных форм чувственности встречается именно у Плотина) Кант пытается следовать только по научному пути, сознательно избегая всякой религиозной проблематики, хотя он не считал себя человеком неверующим. Тем не менее в своей философии он пытался рассуждать с точки зрения ученого как беспристрастного исследователя истины. Так вот, оказывается, что разум нам говорит одно: пространство и время в мире вещей не существуют, они есть лишь формы нашей чувственности.

Можно ли сказать, что пространство и время субъективны? Казалось бы, да, ведь они есть свойства познающего субъекта. Однако эти свойства не зависят от самого субъекта, а являются необходимыми свойствами его природы, следовательно, можно считать их и объективными. Причина обвинения Канта в субъективизме состоит в том, что понятие «объективный» неправомерно отождествляется с понятием «материальный», относящийся к свойствам чувственных вещей. Согласно обыденному мнению, объективным считается то, что существует вне сознания, а субъективным — то, что существует в сознании и зависит от него. Отсюда отождествление объективного с материально-чувственным. В действительности же, согласно определению, объективным является то, что не зависит от воли человека, а субъективно то, что от его воли зависит. Поэтому, по Канту, априорные формы чувственности, такие как пространство и время, существуют как субъективно, так и объективно: «Итак, время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, т. е. поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само по себе, вне субъекта, есть ничто. Тем не менее в отношении всех явлений, стало быть, и в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте, оно необходимым образом объективно» (1, с. 57).

«Трансцендентальная аналитика». Следующая часть кантовской «Критики чистого разума» — «Трансцендентальная логика». Первым ее отделом является «Трансцендентальная аналитика», в которой Кант исследует проблему рассудка. Он утверждает, что чистого рассудка и чистого разума в природе нет; любое знание всегда начинается с опыта, и знание без опыта пусто, знание всегда имеет в себе некую материю. Но чтобы исследовать то, каким

образом это знание у нас существует и формируется в виде суждений и умозаключений, нужно тем не менее постараться абстрагироваться от материи познания и сосредоточиться только на чистом рассудке, т. е. на форме рассудка — так же, как в первой части Кант сосредоточился на формах созерцания. «Трансцендентальная аналитика» есть один из наиболее сложных и запутанных разделов кантовской «Критики чистого разума», поэтому столь подробно останавливаться на ней не будем. Заметим лишь, что метод, к которому прибегает Кант в «Трансцендентальной эстетике», применяется им и в «Трансцендентальной аналитике», только в более детальном виде.

Кант отвлекается от всяких частных опытов, т. е. от материи познания, и имеет дело только с формой мышления. Форма мышления выражается в чистых понятиях, которые существуют не сами по себе, а всегда связываются в суждения. Поэтому любая операция рассудка есть операция по формулированию некоторых суждений. Следовательно, все действия рассудка можно свести к суждениям. «...Рассудок можно вообще представить как *способность составлять суждения*» (1, с. 80).

Но рассудок не просто составляет суждения, а составляет их, пользуясь некоторым принципом, находящимся в нем самом, благодаря которому все многообразие данных, поступающих в рассудок от органов чувств, этой функцией рассудка приводится в некое единство. Существует огромное многообразие внешних предметов, это многообразие через чувственность поступает в рассудок, который составляет некое суждение. Эта операция рассудка есть некоторая функция, основывающаяся не на данных органов чувств, а на некоторой способности рассудка, подводящей все различные впечатления и представления под одно общее представление. То есть рассудок — это некоторая функция, способность соединять, приводить в единство все, что поступает в него в результате чувственных восприятий.

Далее Кант рассуждает следующим образом. Поскольку вся унифицирующая, объединяющая деятельность рассудка сводится к формированию суждений, то чтобы определить априорные формы рассудка, нужно исследовать все виды суждений. Поэтому Кант разбивает все суждения на четыре вида: суждения количества, суждения качества, суждения отношения и модальности.

В каждом из этих видов есть три типа суждений, следовательно, все суждения сводятся к одному из 12 типов:

<i>Суждения количества</i>	<i>Суждения качества</i>
Общие (все S есть P),	Утвердительные (S есть P),
Частные (некоторые S есть P)	Отрицательные (S не есть P),
Единичные (одно S есть P)	Бесконечные (S есть не P).
<i>Суждения отношения</i>	<i>Суждения модальности</i>
Категорические (S есть P)	Проблематические (S, может быть, есть P),
Гипотетические (если S, то P),	Ассерторические (S фактически есть P),
Разделительные	Аподиктические
(S есть или P ₁ , или P ₂)	(S необходимо есть P)

Соответственно двенадцати типам суждений Кант выводит двенадцать категорий, группируемых по четырем группам: категории количества, категории качества, категории отношения и модальности.

Категории количества: 1) единство, 2) множественность и 3) целокупность.

Категории качества: 1) реальность, 2) отрицание и 3) ограничение.

Категории отношения: 1) субстанция и акциденция, 2) причина и действие, 3) общение (или взаимодействие между причиной и действием).

Категории модальности: 1) возможность — невозможность, 2) существование — несуществование, 3) необходимость — случайность.

Кант утверждает, что именно эти 12 категорий объемлют собою все возможные формы рассудка, при помощи которых возможен синтез многообразного в познании. То есть эти категории и есть искомые априорные формы рассудка.

Категории не даются в качестве материи познания, они не познаются опытным путем — наоборот, все наше рассудочное познание возможно только потому, что в сознании имеется понятие, скажем, о субстанции, о единстве, о множественности и т. д. Это есть априорные формы нашего рассудка.

Каким образом эти категории выполняют функцию рассудка, каким образом они участвуют в функции приведения в единство материальных данных нашего познания?

Кант утверждает, что приведение различных восприятий в единство возможно вследствие трех причин. Во-первых, потому, что сам субъект познания един. Это единство делает возможным самопознание субъекта, делает возможным суждение типа *я мыслю*: «Все

многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [суждению] *я мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразное находится» (1, с. 100). Это самосознание Кант называет чистой апперцепцией: «Я называю его чистой апперцепцией... оно есть самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании» (1, с. 100). То есть познающий субъект есть некое единое целое, «я», которое может созерцать само себя, и познание в этом «я» составляет единство. Это «я» априорно и никоим образом не выводится из опыта. Во-вторых, в человеческом рассудке имеются форма, которая приводит в единство наши чувственные восприятия предмета. На эту проблему обратил внимание еще Аристотель, который ввел понятие «общего чувства», для того чтобы решить проблему объединения различных восприятий от одного предмета в единое восприятие этого предмета. Скажем, когда я вижу перед собой некий предмет — например яблоко, я имею в себе представление, основанное на различных восприятиях, поступающих от разных органов чувств — о том, что яблоко красное, вкусное, ароматное, твердое и т.д. Эти восприятия объединяются в некоторое единое восприятие яблока. Каким образом происходит объединение самых различных, несопоставимых восприятий? По Аристотелю, это происходит потому, что в человеке имеется еще одно чувство, объединяющее данные от других пяти органов чувств, — общее чувство. По Канту, эту задачу выполняет сам рассудок благодаря имеющейся в нем способности, которую Кант именует *синтетическим единством апперцепции*: «...сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании» (1, с. 101).

В-третьих, существует *трансцендентальное единство апперцепции*, которое «есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте» (1, с. 104). Иначе говоря, единство различных восприятий объединяется не просто в единое восприятие, но в *понятие* о предмете, которое и участвует в дальнейшем в различных суждениях.

Очевидна антиюмовская направленность этих утверждений Канта. Юм утверждал, что «я» человека непостигаемо, что невозможно ни в каком опытным знании воспринять в себе собственное «я»,

можно воспринять лишь некоторое свое внутреннее состояние — мысли, аффекты, страсти и т.д.

Кант утверждает, что «я» в опыте не дается, оно не апостериорно, а априорно, но никакой опыт без наличия познающего субъекта, без наличия «я» невозможен. Познать «я» невозможно, и здесь Юм прав. Но не прав он в том, что «я» не существует; если бы не было «я», не было бы и опыта. Весь опыт возможен благодаря тому, что есть апперцепция, благодаря чему обеспечивается и синтетическое, и трансцендентальное единство апперцепции.

Таким образом, по Канту, получается, что научное знание, т. е. знание, основывающееся на синтетических суждениях априори, существует постольку, поскольку в человеческом рассудке существуют априорные формы и существует сам субъект познания. Из «Трансцендентальной аналитики» Канта также вытекает парадоксальный, на первый взгляд, вывод о том, что законы природы существуют не как законы объективного мира (мира вещей в себе), а как законы нашего рассудка. Человеческий рассудок оказывается законодателем природы. Не сами по себе вещи вступают во взаимодействие, которое определяется некими законами природы. Об этом ничего сказать нельзя. Законы природы существуют постольку, поскольку существует субъект познания этого мира.

Какой вывод мы можем сделать из этих положений «Трансцендентальной эстетики» и «Трансцендентальной аналитики»?

Казалось бы, Кант противоречит самым обыденным представлениям о мире: о том, что пространство и время не есть свойства вещей, что законы мира также не есть свойства этого мира, а все это — и пространство, и время, и законы — суть свойства человеческой познавательной способности — чувственности и рассудка, и разум создает, предписывает миру законы, которые мы познаем в качестве якобы законов этого мира. Но в действительности то, к чему пришел Кант, является серьезным и большим открытием в области философии.

Даже при неглубоком размышлении становится очевидным, что противоположный взгляд на мир (пространство и время есть свойства вещей в себе; законы также есть свойства мира) есть взгляд материалистический.

Можно возразить, что и точка зрения Канта отнюдь не является религиозной: в ней нет понятия о Творце, о Высшем Законодателе и т. п. Но в данной работе Кант не ставит своей целью исследование религии и религиозных основ познания мира — он поступает

как строгий ученый, исследуя только те данные, которые даются нам в опыте. Если кто-нибудь скажет, что сверхъестественный мир и Бог даются каждому человеку в ежедневном опыте, он будет, мягко говоря, заблуждаться. В опыте дается только внешний мир (и, соответственно, внутренний мир человека), и анализ этого опыта показывает, что пространство, время и законы физики есть лишь следствия нашего разума. Но если законы мира не принадлежат самому миру, а принадлежат человеческому разуму, то, поставив следующие вопросы: почему они принадлежат человеческому разуму? откуда появился такой разум? — можно прийти к не столь уж и агностичным и атеистическим выводам, как это иногда представляют себе противники Канта, не совсем разобравшиеся в его философии.

Очень часто философы-христиане (в частности, Н.О. Лосский) упрекают Канта за то, что он в своей «Критике чистого разума», рассуждая об опыте, не развил учение о религиозном опыте, об опытном познании Бога и сверхъестественного мира¹. Но представим себе, что произошло бы, если бы Кант действительно включил учение о религиозном опыте в «Критику чистого разума». Опыт, по Канту, существует только как некий источник, материальное содержание *научного* (т.е. абсолютно достоверного) знания. И если бы Кант включил в «Критику чистого разума» религиозный опыт, следствие было бы неизбежным: он попытался бы создать религию как науку, т.е. науку о Боге, как есть наука о числах и о природе — математика и естествознание. Однако для любого человека очевидно, что наука о Боге невозможна. Невозможна наука об абсолютно свободном и абсолютно независимом Существо, обнимающем Собою все, — это парадоксальное и противоречащее самому себе утверждение. Поэтому не стоит обвинять Канта в этом плане.

«Трансцендентальная диалектика» Кантовская схема познавательных способностей выглядит следующим образом: *чувственность*

¹ См., например: «...В особенности учение о трансцендентальном единстве апперцепции производит сильное впечатление, и это объясняется тем, что единство сознания в самом деле есть необходимое условие научного опыта; однако Кант вовсе не доказал, что это условие достаточное; а priori ясно, что возможность опыта еще более была бы обеспечена, если бы можно было показать, что индивидуальное единство сознания мыслящего человека вплетено в сверхиндивидуальное вселенское единство, открывающееся в интуиции» (Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н. О. Избранное. М., 1991).

оперирует *созерцаниями*, единство которых обеспечивается некоторыми априорными формами чувственности (пространством и временем); *рассудок* оперирует *понятиями*, и категории (наиболее общие понятия) являются априорными формами рассудка. Но, по Канту, есть еще *разум*, который оперирует *идеями*. Задача разума состоит в том, чтобы найти принципы, являющиеся основаниями для деятельности рассудка. Хотя, по Канту, не существует некоей особенной способности — разума, отличающейся от рассудка, как это утверждали, например, Плотин или Николай Кузанский, согласно которым рассудок познает истину исходя из логических рассуждений, во времени, а разум созерцает истину во вневременном схватывании. У Канта разум — это тот же рассудок, но оперирующий не понятиями, а идеями.

Здесь Кант приступает к наиболее трудному для него исследованию. Если в первых двух разделах ответ как бы стоял у него перед глазами, он знал, что математика и физика как науки существуют и нужно просто выяснить, благодаря каким способностям они существуют, то в «Трансцендентальной диалектике» Кант пускается в свободное плавание исследователя: он не знает, каков будет ответ (возможна метафизика как наука или невозможна?).

Именно идея есть понятие, являющееся ключевым для «Трансцендентальной диалектики». Отличие идеи от понятия состоит в том, что понятие имеет отношение к конкретному чувственному факту, в то время как идея стремится выйти за пределы конкретного опыта. Как пишет Кант, «под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» (1, с. 233). Выходя за пределы опыта, идея имеет дело с обобщениями. Идея оперирует всегда целокупностью (а в опыте всегда дается частность). Философа-метафизика не интересует конкретный предмет — его интересует нечто общее.

Рассуждая последовательно, можно прийти к выводу о существовании трех главных видов идей, соответственно трем типам обобщений. Согласно Канту, «все трансцендентальные идеи можно разделить на *три класса*: из них *первый* содержит в себе абсолютное (безусловное) *единство мыслящего субъекта*, *второй* — абсолютное *единство ряда условий явлений*, а *третий* — абсолютное *единство условий всех предметов мышления вообще*. Мыслящий субъект есть предмет *психологии*, совокупность всех явлений (мир) есть предмет *космологии*, а вещь, содержащая в себе высшее условие возможности всего, что можно мыслить (сущность всех сущностей),

есть предмет *теологии*. Таким образом, чистый разум дает идею для трансцендентального учения о душе (*psychologia rationalis*), для трансцендентальной науки о мире (*cosmologia rationalis*) и, наконец, также для трансцендентального познания Бога (*theologia transcendentalis*)» (1, с. 236–237). Итак, существуют три метафизические идеи, сводящиеся к трем идеям единства: единство нашего внутреннего опыта (*душа*); *мир* как единство, т. е. идея, содержащая в себе абсолютное единство всех внешних явлений; и *Бог* как идея, обеспечивающая единство всех явлений вообще — внутренних и внешних. Эти три проблемы, по Канту, и составляют единственно истинное общее содержание любой метафизики — проблема души, проблема мира и проблема Бога.

Поскольку метафизика пытается посредством разума ответить на вопрос о том, каковы условия единства внутренней жизни человека (т.е. осветить идею души), единства внешних явлений и всеобщего единства, то предметом рассмотрения в «Трансцендентальной диалектике» являются *рациональная психология, рациональная космология и рациональная теология*.

Соответственно этому вопрос о том, возможна ли метафизика как наука, сводится к трем вопросам:

- возможна ли рациональная психология?
- возможна ли рациональная космология?
- возможна ли рациональная теология?

Меньше всего проблем у Канта возникает с **рациональной психологией**. Здесь он зачастую просто повторяет аргументы Юма. Положения рациональной психологии — что душа проста, самоидентифицируема, нематериальна, бессмертна и т.д. — из опыта невы выводимы, а потому необоснованны. При анализе своей собственной души, своего собственного мира человек не обнаруживает некоей души как целостного образования — он обнаруживает только множество впечатлений, восприятий, мыслей, аффектов, страстей и других составных частей некоторого комплекса своего внутреннего мира. Никакого понятия души, дающегося нам в опыте, человек не получает. В опыте даются лишь проявления нашего внутреннего мира. Знание о душе как целостности выходит за рамки опыта и потому не может быть предметом научного знания, ибо оно всегда опирается на опыт. Отсюда и идут все ошибки философов, противоречия и непонимания, ибо в действительности человек может знать самого себя и мир только лишь как явления, а понимание души как некой субстанции выходит за

пределы опыта. Философы неправомочно отождествляют субъект и объект познания. Ошибка разума (в кантовской терминологии *паралогизм*) состоит в том, что философы принимают мыслящее Я, дающееся в самопознании и являющееся только субъектом, за объект познания. Поэтому рациональная психология, т.е. психология как наука, невозможна.

Сложнее обстоит дело с космологической и теологической идеями. Им в «Критике чистого разума» уделено гораздо больше места.

Космологическая идея — это идея полноты всего мира. Рассматривая эту идею, Кант приходит к выводу, что о мире в целом возможны различные суждения, причем оказывается, что можно высказать о мире равнодоказуемые противоположные суждения. Всего таких суждений он насчитывает четыре и называет их *антиномиями* чистого разума.

Эти четыре антиномии возникают, поскольку существуют четыре группы категорий. Поэтому эти антиномии Кант также делит по следующему принципу:

1-я антиномия — задача абсолютной полноты сложения данного целого всех явлений;

2-я антиномия — задача абсолютной полноты деления данного целого в явлении;

3-я антиномия — задача абсолютной полноты возникновения явления вообще;

4-я антиномия — задача абсолютной полноты зависимости существования изменчивого в явлении.

В каждой антиномии есть пара высказываний: *тезис* и *антитезис*.

Первая антиномия. Тезис: мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве. Антитезис: мир не имеет начала во времени и границ в пространстве, он бесконечен и во времени, и в пространстве. Кант доказывает каждое положение от противного (во многом повторяя идеи, идущие еще от Зенона).

Вторая антиномия. Тезис: всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей (и вообще существует только простое или то, что сложено из простого). Антитезис: ни одна сложная вещь не состоит из простых вещей (и вообще в мире нет ничего простого). В рассуждении Кант использует апории сложения и бесконечного деления Зенона Элейского. С одной стороны, можно предположить, что существует какая-то простая неделимая вещь, ибо всякая

сложная вещь потому и называется сложной, что сложена из чего-то простого. Но, с другой стороны, всегда есть желание разделить эту простую вещь — и так до бесконечности. То есть и то и другое равнодоказуемо.

Третья антиномия. Тезис: причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность. То есть, иначе говоря, в мире, кроме необходимости, есть свобода. Антитезис: нет никакой свободы, все в мире совершается только по законам природы.

Четвертая антиномия. Тезис: к миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность. Антитезис: нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины. То есть тезис гласит, что Бог есть, а антитезис — что Бога нет.

Первые две антиномии Кант называет математическими (не потому, что они относятся к математике; с терминами у Канта надо быть крайне осторожным — многие обвинения в его адрес происходят как раз из-за неправильного понимания его терминологии. Кант использует обычные слова, но в совершенно другом смысле: как это было с терминами «разум» в значении «рассудок», «эстетика», которая не имеет ничего общего с искусством; то же мы увидим и в «Критике практического разума» — здесь особенно много непонимания. Что касается математических антиномий, то они названы математическими постольку, поскольку имеют дело с количеством). Антиномии второй пары (третью и четвертую) Кант называет динамическими, поскольку они оперируют некоторыми силами, качествами.

В первых двух антиномиях речь идет о конечном и бесконечном, сложном и простом, которые относятся лишь к миру явлений. Они не могут быть применены к миру вещей в себе. Поскольку мир дается только в опыте, а опыт всегда незавершен, частичен (мир как целое не может даваться нам в опыте), поэтому вопрос о мире как целом (делится ли он до какого-то конца, имеет ли начало во времени, ограничен ли в пространстве и т.д.) поставлен неправильно. Мир как целое не дается нам в опыте, поэтому первые две антиномии неправильны — и тезис, и антитезис.

Вторые две антиномии — динамические — говорят о другом: о том, что и тезис, и антитезис правильные. Ошибка разума, который пытается противопоставить тезис антитезису в третьей и четвертой

антиномиях, состоит в том, что разум не замечает, что тезис относится к миру вещей в себе, а антитезис — к миру явлений. Поэтому противопоставление тезиса и антитезиса неправомерно — они оба истинны. Мы можем говорить и о свободе, и о Боге (точнее, Кант говорит не о Боге, а о некоей Необходимой Сущности) именно потому, что решение этих антиномий достигается в мире вещей в себе. Есть некая Необходимая Сущность, и она является вещью в себе.

Если же мы будем исследовать мир явлений, тогда действительно в нем не сможем обнаружить ни Безусловную Сущность (это очевидно: Бога не видел никто никогда), ни свободную волю. Если исследовать только мир явлений, то все можно свести лишь к причинно-следственным необходимым связям.

Третья антиномия, говорящая о наличии или отсутствии в мире свободы, есть следствие того, о чем Кант говорил в «Трансцендентальной аналитике», ибо там Кант, исследуя мир явлений, обнаруживает, что все в мире подчиняется строгому законодательству разума и разум диктует законы миру явлений. Но в мир вещей в себе разум не проникает. И, как покажет Кант в «Критике практического разума», мир вещей в себе не подчиняется законодательству разума, а является миром свободы.

Четвертая антиномия предвосхищает то, о чем Кант будет говорить в третьем разделе «Трансцендентальной диалектики» — о теологической идее. В отношении этой идеи Кант утверждает, что разум, пытаясь познать Бога как некое общее единство — субъекта и объекта, души и мира, — делает попытку доказать существование Бога. Поэтому основная задача **теологической идеи** есть задача доказать бытие Бога.

Человечество, по Канту, выработало всего три группы доказательств: онтологическое, космологическое и физико-теологическое. Онтологическое доказательство — априорное, оно основывается только на понятии Бога, не принимая во внимание никакого опыта; космологическое основывается на некотором неопределенном опыте (существует нечто); физико-теологическое строится на основе совершенно определенного конкретного опыта (например, порядка в мире, причинно-следственных связей в нем и т. п.).

Сначала Кант рассматривает *онтологическое доказательство*. Напомню его логику: у каждого человека есть понятие Бога (даже у безумца, даже у атеиста), а понятие Бога — это понятие об абсолютно совершенном Существо, обладающем всеми положитель-

ными свойствами. Поскольку одним из свойств абсолютно совершенного Существа является существование, то, следовательно, Бог существует. Здесь делается переход от мысли, от понятия о бесконечно совершенном Существом к Его существованию.

Онтологический аргумент, по Канту, недействителен, поскольку здесь делается ошибка в рассуждении. Человек, мыслящий при помощи онтологического аргумента, не замечает, что он смешивает связку «есть» (скажем, вещь есть белая) с предикатом «вещь есть», т.е. «вещь существует». На самом деле это совершенно разные вещи: одно дело — сказать, что вещь есть, а другое — что вещь есть белая.

В том, что философ или богослов отождествляют связку и предикат, есть свое рациональное зерно, в котором и заключается ошибка: говоря «вещь белая», мы предполагаем, что вещь действительно существует и поэтому отождествляем логическую связку и предикат. Но в данном случае следует сказать, что логическая связка, превращаясь в утверждение существования, ничего не добавляет к вещи. Сказать «стол» и «стол существует» есть одно и то же — мы ничего не добавляем к понятию стола (от Юма). Иначе было бы невозможно мышление об отсутствующей вещи: но очевидно, что мысль о предмете всегда одинакова — существует ли она в данный момент или не существует. Существование предмета ничего не добавляет к понятию предмета. «...Если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как *не остается уже ничего*, чему что-то могло бы противоречить», — пишет Кант (1, с. 359).

Поэтому все предикаты к предмету могут принадлежать, ничего не говоря о его существовании или несуществовании. Когда мы мыслим некий предмет, мы одновременно мыслим и все его предикаты: мысля стол, я одновременно мыслю и его форму, и его ножки, и материал, из которого он сделан, и его цвет, твердость и т. п. Если я мыслю, что стол не существует, я тем самым ничему не противоречу — ни тому, что стол, скажем, круглый, ни тому, что он деревянный. Эти предикаты перестают существовать вместе с предметом. Поэтому можно мыслить отсутствие вещи вместе с отсутствием ее предикатов, не впадая при этом в противоречие. И когда безумец говорит: «Нет Бога», он не впадает в противоречие. По Ансельму, нельзя мыслить Бога и мыслить Его несуществующим — это противоречие. Кант доказывает, что здесь никакого противоречия нет. Противоречие возникает из-за нашего непони-

мания разницы между субъектом и предикатом. Когда я мыслю некий субъект, я мыслю его со всеми его предикатами. А по Ансельму получается, что можно мыслить предикат, т.е. существование Бога, без субъекта, т.е. без Бога. У Льюиса Кэррола в «Алисе в стране чудес» есть замечательный образ, проливающий свет на критику онтологического аргумента Кантом: как исчезает Чеширский Кот и остается улыбка Кота. Здесь примерно то же самое: представить себе предикат без субъекта — это все равно что представить себе улыбку без Кота. Если существование — это особый предикат, то мыслить вещь существующую — это не то же самое, что мыслить отсутствующую вещь. Но весь процесс познания основан на обратном — на том, что мысль о вещи всегда одинакова, есть она в наличии или ее нет. «Сто действительных талеров не содержат себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров» (1, с. 362). Существование их — особый акт, не вытекающий из их понятия.

Далее, суждение «предмет существует» является, по Канту, синтетическим, ибо факт существования предмета выводится из особого познавательного действия — скажем, зрения. В онтологическом же доказательстве существование Бога выводится из понятия о Нем, т.е. это суждение аналитическое. Аналитическое же суждение не дает прироста знания, т.е. не может и ничего доказать.

Постараемся пояснить эти рассуждения на простом предмете. Предикат — это некоторое свойство вещи, знание о котором позволяет нам познать саму эту вещь и при этом вне этой вещи не существует. Например, сладость или сочность не могут существовать без яблока, предикатами которого они являются. Яблоко может быть как сладким, так и кислым, и лишь опыт позволит нам узнать свойство конкретного яблока. Сладкое яблоко — это не кислое яблоко, они друг от друга четко отличаются. Представим себе, что получится, если представить, что существование — это предикат. Тогда существующее яблоко будет отличаться от яблока несуществующего, как кислое яблоко отличается от сладкого. Далее, если мы можем, если захотим, съесть яблоко, не имеющее какого-либо свойства (скажем, сладости), то как мы поступим в том случае, если существование — это тоже предикат? Съедем яблоко, не обладающее свойством существования? Абсурд! Следовательно, существование ни в коем случае не может быть предикатом. «...Бытие, — пишет Кант, — не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи» (1, с. 361–362).

В двух других доказательствах структура такова: вначале говорится о мире вообще (*космологическое доказательство*) или некоторых особенностях материального мира (физико-теологическое доказательство), а затем на основании анализа этих свойств мы приходим к выводу о существовании Бога. Скажем, физико-теологическое доказательство выглядит следующим образом: поскольку в мире все удивительно упорядочено и невозможно предположить, что этот порядок возник в мире сам по себе, то, следовательно, есть некоторая абсолютная Причина, являющаяся причиной этого порядка. Но разобрав более детально ход наших рассуждений, мы увидим, что в ходе рассуждений вначале у нас возникает *понятие* об абсолютной причине, а затем уже делается вывод, что эта причина существует. Вначале в уме богослова, строящего физико-теологическое доказательство, возникает *идея* абсолютного существа, а затем этот богослов перескакивает от существования этой идеи в уме к *реальному существованию* ее объекта. То есть на последнем этапе в физико-теологическом и космологическом доказательстве опять же используется онтологическое доказательство: если есть понятие об абсолютном существе — значит, это существо существует. Поэтому в основе всех доказательств лежит онтологический аргумент, и этим Кант показывает их несостоятельность.

Кроме того, эти доказательства включают в себя понятие причинности, которое, как показано в «Трансцендентальной аналитике», относится лишь к миру явлений чувственного мира. Мы не можем говорить о существовании причины *вне* этого мира, а именно это мы и делаем, говоря о бытии Бога как *причине* чувственного мира.

К *физико-теологическому аргументу* (аргументу от красоты и порядка в мире) Кант относится с большим уважением, чем к первым двум. «Это доказательство заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением. Это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий обыденному человеческому разуму аргумент. Он побуждает к изучению природы, так же как он сам получает отсюда свое начало и черпает все новые силы» (1, с. 375). Более того, Кант даже пишет, что «против разумности и полезности этого метода мы ничего не возражаем, скорее даже рекомендуем и поощряем его» (1, с. 376). «Поэтому было бы не только печально, но и совершенно напрасно пытаться умалить значение этого доказательства. Разум, постоянно возвышаемый столь вескими и все возрастающими в его руках доказательствами, хотя лишь эм-

пирическими, не может быть подавлен сомнениями утонченной и отвлеченной спекуляции: ему достаточно одного взгляда на чудеса природы и величие мироздания, чтобы избавиться, как от сновидения, от всякой мудрствующей нерешительности и подниматься от великого к великому до высочайшего, от обусловленного к условиям до высшего и необусловленного творца» (1, с. 375–376). Однако истинным с логической точки зрения он все же считать его не может. Ведь все наше знание о мире относится лишь к области явлений, но не вещей в себе. Следовательно, «самое большее, чего может достигнуть физикотеологический аргумент, — это доказать существование *зодчего мира*, всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не *творца мира*, идее которого подчинено все» (1, с. 377).

Итак, все три идеи чистого разума — онтологическая, космологическая и физико-теологическая (телеологическая), — оказывается, не имеют под собой научной основы. То есть метафизика в качестве науки существовать не может. Метафизика если и может существовать, то только в качестве критики чистого разума — именно того, чем Кант и занимался в одноименной работе.

Отношение к кантовской критике доказательств бытия Бога в последующей философии неоднозначное. Одни философы считают, что Кант нанес сокрушительный удар по подобным рассуждениям, и среди сторонников такой точки зрения есть как атеисты (что естественно), так и христиане. Последние считают, что Кант положил конец схоластической «псевдомудрости», ведь в существование Бога нужно только верить. Другие философы стремились увидеть слабости в кантовских рассуждениях и спасти доказательства. Среди этих философов как западные (одними из первых об этом стали рассуждать Шеллинг и Гегель), так и русские (прот. Ф. Голубинский, еп. Михаил (Грибановский), Н.О. Лосский, С.Л. Франк и др.). Повод для критики, можно сказать, дал сам Кант. Он еще в самом начале своей работы фактически *постулировал* положение, что существование объекта можно установить *только* посредством чувственного опыта, а затем отсюда сделал вывод, что бытие никакого умопостигаемого объекта доказать нельзя. «Для предметов чувств это (доказательство существования. — *В.Л.*) достигается посредством связи с каким-нибудь из моих восприятий по эмпирическим законам; но что касается объектов чистого мышления, то у нас нет никакого средства познать их существование» (1, с. 363). Однако это рассуждение — не что иное, как классический круг в

доказательстве: бытие Бога нельзя доказать, потому что можно доказать существование лишь чувственных объектов. Поэтому Кант доказал лишь одно: что невозможно доказательство материального, чувственно воспринимаемого Бога. Но еще Гегель весьма иронически писал о том, что Кант именует Бога вещью: «...никто не станет в наши дни квалифицировать Бога в качестве *вещи*, и никто не станет рыться “среди *всех возможных вещей*” в поисках той, которая годится для понятия Бога; люди будут говорить о “*свойствах*” такого-то человека или коры хинного дерева и т. д., но в философском изложении уже не будут говорить о “*свойствах*” в применении к Богу как вещи» (7, т. 2, с. 403).

Говорить о свойствах умопостигаемого объекта в том же смысле, что и о свойствах объекта чувственного нельзя, тем более нельзя так рассуждать в отношении свойств Божиих. Так называемые свойства Бога (благость, всеведение, могущество и пр.) неотделимы от Его сущности и именуется так лишь по несовершенству нашего языка, который не может выразить невыразимую и непознаваемую божественную сущность. Невозможно бытие (даже в мысли) неблагого, невсеведущего, всемогущего Бога. В средневековой философии для этого было введено даже особое понятие субсистенции — такой акциденции, которая совпадает с субстанцией. Если мы хотим говорить о бытии умопостигаемых, духовных объектов, то прежде всего следует отказаться от кантовского сенсуалистического постулата и допустить их существование. Очевидно, что их бытие могут удостоверить не органы чувств, но человеческий разум — не рассудок с его умозаключениями, не кантовский разум, фактически идентичный рассудку, но разум, который созерцает свой духовный объект подобно тому, как чувства созерцают объект чувственно-материальный. Это созерцание действительно возможно, особенно если мы вспомним, что объективное — это не обязательно материальное, главное условие объективности — независимость от человека, а этим свойством может обладать как материальное, так и духовное бытие. Именно такой способ рассуждения предложил в свое время Плотин, утверждавший, что познание своей души есть в то же время и познание Души мира, существующей как субъективно (в нас), так и объективно (вне нас). Поэтому это доказательство, основанное на умозрении, столь же убедительно удостоверяет нас в существовании умопостигаемого мира, как и доказательство существования материального мира, основанное на чувственном созерцании. Суждение, основанное на внутрен-

нем опыте (например, «моя мысль существует»), синтетическое, ибо дает новое знание исходя из самопознания. Таким образом снимаются критические кантовские аргументы и восстанавливается онтологическое доказательство в своей очевидной ясности, так что, по мнению прот. Ф. Голубинского, «довод истины бытия Божия, выводимый из идеи о Существо бесконечно-совершенном, превосходнее, полнее других»¹. Но все-таки, по мнению еп. Михаила (Грибановского), можно признать кантовскую критику полезной, ибо она помогла понять слабые стороны ансельмовской и декартовской формулировок, и поэтому «сам Кант... своею критикою подготовил путь к онтологическому доказательству как непосредственному факту нашего самосознания. А это доказательство покоится уже на чисто христианском учении о личности человека как образе Бога»².

«Критика практического разума»

Казалось бы, Кант разрушил всю метафизику, но в следующей работе он, можно сказать, пытается воссоздать то, что с таким усердием разрушал. Кант не создает метафизику, однако если в «Критике чистого разума» он утверждал непознаваемость вещей в себе, то в «Критике практического разума» утверждает, что о мире вещей в себе кое-что можно сказать. Если в «Критике чистого разума» Кант заявлял, что бытие Бога нельзя доказать, то в «Критике практического разума» он выдвигает собственное доказательство бытия Бога.

Проблема, которую Кант ставит перед собой во второй «Критике», это проблема нравственности. Что такое добро и зло? Откуда в человеке нравственное чувство? К чему оно нас призывает? И вообще, что такое нравственность? Эти вопросы всегда стояли перед человечеством, и вполне естественно, что философы к ним всегда обращались. Для Канта очевидно, что нравственная деятельность человека осуществляется благодаря его разумной способности. У человека есть только две способности познания — чувственность и разум, никакого особенного нравственного чувства нет. Разум можно применять по-разному: можно применять по отношению к познанию истины, а можно — по отношению к познанию блага.

¹ Голубинский Ф., прот. Лекции философии. Вып. 4. Умозрительное богословие. М., 1884. С. 33.

² Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003. С. 63.

Такой разум, направленный на нравственный предмет, называется практическим разумом — это тот же самый разум, о котором шла речь в «Критике чистого разума», просто направленность его несколько иная. Практический разум, по Канту, есть разум, относящийся к деятельности человека как свободного нравственного существа (терминология, идущая еще от Аристотеля). То есть практическое есть все то, что возможно благодаря свободе. Поскольку разум, исследуемый в обеих «Критиках», тот же самый, то и задачи, и способы исследования практического разума остаются теми же самыми.

Структура «Критики практического разума» напоминает структуру «Критики чистого разума» — за одним исключением: в «Критике практического разума» нет «Трансцендентальной эстетики». Она состоит из двух частей: «Трансцендентальной аналитики» и «Трансцендентальной диалектики». Отсутствие «Трансцендентальной эстетики» объясняется тем, что исследуется только разум, что чувственность не имеет отношения к этике.

«Трансцендентальная аналитика». Основной исходный пункт нравственности — человек свободен. Этот факт есть некое противоречие с тем, что доказывалось в «Критике чистого разума»: все, что в мире делается, делается по принципам законодательства самого же разума. Но оказывается, человек свободен, и именно исследование человека как свободного существа есть предмет исследования практического разума.

Понятие свободы есть опора всего здания практического разума. Разум мы знаем априори, значит, и понятие свободы мы также знаем априори, поэтому свобода является условием морального закона: «свобода... есть условие морального закона» (2, т. 4(1), с. 314), «если бы не было свободы, то не было бы в нас и морального закона» (там же). Поскольку моральный закон коренится в самом разуме, а не постигается при помощи органов чувств, то в «Критике практического разума» отсутствует «Трансцендентальная эстетика». Это очень важное, даже принципиальное положение кантовской этики. Не случайно Кант называет положение о свободе воли постулатом практического разума. Слово «постулат» означает, что это положение не может быть доказано разумом или явлено посредством чувств, однако его необходимо предположить, иначе невозможно объяснить существование нравственности. Действительно, с этим положением Канта трудно не согласиться: ведь нравственные требования мы предъявляем лишь к тому су-

шеству, которое совершает свободный поступок; если же событие происходит под влиянием необходимых законов природы, то оно не может вменяться как нравственный. Например, если на голову прохожего упадет с крыши сосулька, то винить в этом он будет не сосульку, а дворника, который не предпринял никаких усилий для того, чтобы сосульки вовремя были убраны. Или если человека покусает собака, то опять же винить он будет не животное, а ее хозяина, которое вывело собаку погулять без поводка и намордника. Ведь и сосулька, и собака действуют в соответствии с законами природы — физическими или биологическими, а дворник или хозяин собаки — свободны в своих поступках.

Конечно, человек не совершенно изолирован от чувственно познаваемого мира, и этот мир может каким-то образом влиять на наши поступки. Их также можно оценивать с точки зрения морали, но эта мораль, эта этика не есть собственно этика. Кант различает два вида этики: *автономную* и *гетерономную*. Собственно этика есть этика автономная, самостоятельная — этика, в которой человек ни от чего не зависит и совершенно свободен. Этика гетерономная — это этика, зависящая от чего-либо другого, в данном случае от каких-либо внешних обстоятельств. Понятно, что внешние обстоятельства могут на нас воздействовать, мы можем под влиянием этих обстоятельств совершать поступки, но легко понять, что этот поступок будет оцениваться как нравственный или безнравственный с точки зрения автономного разума, автономной этики. Кант приводит в качестве примера спасение утопающего при кораблекрушении. Можно спасти утопающего постольку, поскольку этот поступок будет оценен соответствующим образом (скажем, за это дадут медаль или какое-либо другое вознаграждение). Этот поступок можно допустить (как говорит Кант, он легален), но он не собственно морален. Моральным же будет тот поступок, если утопающего будут спасать ради самого этого человека, ради того, чтобы его спасти, независимо от того, будет ли за это вознаграждение или нет, а тем более «если кто-то с величайшей опасностью для жизни пытается спасти при кораблекрушении людей и при этом в конце концов сам погибает» (2, т. 4(1), с. 495), то подобный поступок будет собственно нравственным. Такая этика будет этикой автономной, и любой человек станет оценивать поступок не по тому, получит он награду или нет — наоборот, он будет оценивать свой поступок с точки зрения истинной, действительной этики. Ведь в этом случае человек поступает совершенно *свободно*, независимо

ни от каких внешних фактов. «Автономия воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей; всякая же гетерономия произвольного выбора не создает никакой обязательности, а, скорее, противостоит ее принципу и нравственности воли», — делает вывод Кант (2, т. 4 (1), с. 350).

«Следовательно, моральный закон выражает не что иное, как *автономию* чистого практического разума, т. е. свободы» (2, т. 4 (1), с. 351). Иначе говоря, моральный закон коренится в самом разуме. Этот закон практической, нравственной деятельности Кант называет *долгом*. Поэтому понятие долга в этике Канта является одним из основных. Обычно долг понимается как некое принуждение, некая неприятная, обременительная обязанность. Человек должен что-то сделать, но ему не хочется, и он всех ругает, клянет судьбу, но должен, скажем, ходить на работу, служить в армии — и все это ему страшно не хочется делать. Долг в понимании Канта есть нечто совсем другое — а именно законодательство разума. Долг для практического разума — то же самое, что закон для разума чистого. Нравится мне это или нет, но закон всемирного тяготения действует независимо от меня, являясь, правда, по Канту, объективным свойством не природы, не вещей в себе, а самого разума. Долженствование разума в области этики тоже есть закон разума — только разума практического. Понятие долга играет столь важную роль в моральном учении Канта, что он даже переходит на возвышенный язык, объясняя его значение: «Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе (хотя и не всегда исполнение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали, — где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе?» (2, т. 4 (1), с. 413).

Долг, т.е. нравственный закон в нас, который выступает в качестве некоторого правила, мы можем выразить при помощи языка, формализовать. Это правило Кант называет *императивом*. Императив объективен, поскольку не зависит от человека и тем самым отличается от *максимы* (т. е. субъективного правила — правила, ко-

тому может следовать каждый отдельный человек). В примере со спасением утопающего можно поступить согласно любой максиме: потому, что хочется спасти человека; потому, что наградят медалью; потому, что можно получить загробное воздаяние, и т. п. Это личная максима человека, его повод совершить поступок. Но долг повелевает спасти человека — это императив.

Императив объективен, он есть свойство самого разума. Объективен не в том смысле, что существует вне человека — разум объективен постольку, поскольку он не зависит от человека; человек рождается с разумом. Императив определяет только волю, а не сам поступок, поэтому он категорический. Можно повиноваться императиву или не повиноваться, но он все равно определяет волю.

Этот императив отвечает всем требованиям, которые Кант предъявлял к синтетическим суждениям априори; императив всеобщ (ибо он априорен и потому есть свойство самого разума), он формален, т.е. есть форма поступка, и не зависит от его содержания, которым является сам конкретный поступок (этим объясняется, что этика автономна, а не гетерономна). Иначе говоря, категорический императив — это априорная форма практического разума.

Категорический императив, т.е. основной закон чистого практического разума (чистого разума, т.е. оперирующего только формами мысли, без материи) гласит: *«Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»* (2, т. 4 (1), с. 347). Иначе говоря, поступай так, чтобы причина, или повод, по которому ты совершаешь тот или иной поступок, могли быть объявлены всеобщим нравственным принципом. Если я уверен, что мой поступок вызван именно этим правилом, значит, это и есть категорический императив.

Хочу предостеречь от неправильной трактовки этого понятия. Категорический императив не есть некоторое воспитательное правило или пожелание Канта — это закон, который является сущностью разума, мы живем с этим законом. Это внутреннее законодательство нашего практического разума. Мы можем его не слушаться, но совесть, которая есть проявление категорического императива, подскажет нам, что мы поступаем нехорошо.

В работе «Основы метафизики нравственности» Кант дает другую формулировку этого же принципа: *«...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился к нему только как к средству»* (2, т. 4 (1), с. 270). Долг, резюмирует Кант в работе «Ме-

тафизика нравов», велит нам «*собственное совершенство и чужое счастье*» (3, с. 419).

В этике Канта воля не зависит от эмпирических условий, от влияния внешнего мира — это чистая воля, которая определяется только формой самого закона. Поэтому моральный закон есть императив, он повелевает категорически, т.е. это ничем не обусловленный закон. Наша воля зависит от этого закона и принуждается им посредством разума, поэтому моральный закон проявляется как долг. Применительно к данному случаю Кант формулирует свой знаменитый афоризм: «Ты должен — значит ты можешь». В понимании Канта это означает, что если в человеческом мире действует долг как нравственный закон, значит, человек может выполнить этот нравственный закон.

Таким образом, разум не зависит от мира внешнего, от мира явлений (этика автономна, а не гетерономна) — значит, разум свободен. «Но эта независимость есть свобода в негативном смысле, а собственное законодательство чистого и, как чистого, практического разума есть свобода в положительном смысле. Следовательно, моральный закон выражает не что иное, как *автономию* чистого практического разума, т. е. свободы, и эта свобода сама есть формальное условие всех максим» (2, т. 4 (1), с. 351). Наличие в нас категорического императива показывает, что разум свободен, как бы ни казалось некоторым противоречием, что разум подчиняется долгу и одновременно свободен. Кант следует в понимании свободы давней традиции, идущей еще от Плотина, Августина, Спинозы и других философов, которые отмечали, что свобода — это не вседозволенность, не выбор между добром и злом, а независимость бытия, самодостаточность. В этом плане наибольшей свободой обладает Единое (у Плотина) и Бог (у Августина и Спинозы). Кант не строит метафизическую систему, он исследует только данные ему факты и приходит к выводу, что все-таки существует свободная сущность, разум, имеющий свое собственное законодательство.

Итак, поскольку в разуме есть категорический императив и он не зависит от внешнего мира, следовательно, наш разум свободен, — свободен в положительном смысле, поскольку имеет свое собственное законодательство. Ведь кто может считаться свободным? Тот, кто сам себе господин. Так вот, наш разум — сам себе господин, т. е. имеет в себе самом свое собственное законодательство. Он свободен и в отрицательном смысле, т. е. не зависит от внешнего мира.

Свобода у человека возможна потому, что человек есть не только явление, но и вещь в себе, а она, как мы помним еще из «Трансцендентальной эстетики» «Критики чистого разума», не подчиняется времени и пространству. Причинно-следственные связи, природный детерминизм всегда действуют во времени и пространстве. Свобода — это независимость от детерминизма природы, поэтому и человек как существо свободное действует не в пространстве и времени и потому не подчиняется детерминации природного мира, а значит, есть вещь в себе.

Поскольку разум свободен, то основой этики не может быть принцип счастья, ибо счастье всегда есть некоторое ощущение. Принцип счастья, исходящий из максимы себялюбия и благоразумия, может лишь советовать, как нам поступить, а нравственный закон, категорический императив повелевает. Поэтому наше отношение к моральному закону есть долг и обязанность: долг в качестве закона и обязанность в качестве нашего понимания этого закона. Я знаю, к примеру, что закон всемирного тяготения действует (это долг), а наша обязанность — не прыгать с десятого этажа, поскольку мы можем разбиться. Так и здесь: мы имеем нравственное законодательство в себе и поэтому должны следовать ему, потому что иначе будет нехорошо (почему — об этом дальше).

Категорический императив, по Канту, не противоречит христианскому нравственному законодательству, поскольку заповеди «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим» и «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 12, 30–31) по-иному выражают ту же мысль. Ведь заповедь «возлюби ближнего твоего» есть иное выражение категорического императива, тем более что она требует любить человека свободно, охотно. Любовь к Богу как склонность невозможна (подобно любви к наслаждению), ведь Бог не может быть объектом чувственного опыта, поэтому не может относиться к гетерономной этике, а может относиться только к миру вещей в себе, т.е. к области автономной этики. «В этом смысле любить Бога — значит *охотно* исполнять его заповеди; любить ближнего — значит *охотно* исполнять по отношению к нему всякий долг» (2, т. 4 (1), с. 409). На этом этапе «Критики практического разума» Кант констатирует (выводы он будет делать дальше), что его максима совпадает с евангельскими заповедями.

Кант вводит важный принцип святости воли: святость есть неспособность к максимам, противоречащим нравственному закону. «Полное же соответствие воли с моральным законом есть *святость*»

(2, т. 4 (1), с. 455). Воля святая — это воля, которая имеет такую же максиму, как и категорический императив, в ней повод поступка и долг совпадают. Это воля, которая осуществила категорический императив, или, говоря иначе, осуществила евангельские заповеди на практике. Правда, этот «закон всех законов, как всякое моральное предписание Евангелия», этот «идеал святости недостижим ни для одного существа; но он прообраз, приблизиться к которому и сравниваться с которым в непрерывном, но бесконечном прогрессе мы должны стремиться» (2, т. 4(1), с. 410).

Обычный человек имеет не святую, а обычную волю, поэтому обычное моральное состояние человека — это состояние добродетели, а не святости. Добродетель — это состояние борьбы со своими желаниями и помыслами за выполнение категорического императива, а святость — это уже обладание состоянием. В православии святой человек — не тот, кто имеет святую волю и победил все страсти, а тот, кто может овладевать страстями, стремится к этому и наделен Богом особой благодатью. Кант же дает чисто философское определение, хотя очевидно и влияние идей протестантизма. Впрочем, и здесь Канта можно понять, ведь православие тоже утверждает, что полная святость есть лишь у Бога.

Нравственный закон не зависит от мира явлений, в котором царствует полный детерминизм. Следовательно, нравственный закон относится к миру вещей в себе. Тем самым Кант переходит ту грань, которую он наметил в «Критике чистого разума», и указывает, что мир вещей в себе можно познать через осознание человеком себя как свободного существа.

Человек есть существо, принадлежащее и внешнему, материальному, и нравственному миру, он есть и явление, и вещь в себе. Здесь-то и возникает основное противоречие человека как существа, принадлежащего к обоим мирам. С одной стороны, человек как существо физическое подчиняется всем законам материального мира, а с другой — как существо нравственное человек абсолютно свободен, и свобода его гарантируется нравственным долгом. Поэтому человек есть одновременно и явление (явление мира чувственного, материального), и вещь в себе (как существо свободное и имеющее автономную волю). Категорический императив регулирует поведение человека в мире чувственном, материальном, поэтому он есть синтетическое суждение априори, ибо к воле, т.е. к форме нравственного чувства, присовокупляются впечатления, идущие из внешнего мира. Эти впечатления внешнего

мира человек формирует в соответствии со своей чистой, автономной волей. Таким образом, нравственное поведение человека есть поведение, основанное на создании синтетических априорных суждений нравственности.

Каким образом реализуется категорический императив, как он действует в реальных жизненных условиях и что является гарантом его осуществления? Об этом Кант пишет во втором разделе своей «Критики практического разума», которая называется «Диалектика чистого практического разума».

«**Трансцендентальная диалектика**». Аналогично диалектике «Критики чистого разума» «Диалектика практического разума» начинается с того, что Кант выдвигает некую идею целокупности. Подобно тому как в «Критике чистого разума» Кант рассматривал три идеи целокупности (идея души, идея мира и идея Бога — психологическая, космологическая и теологическая идеи), так же и в «Диалектике практического разума» Кант указывает, что существует некая идея безусловной целокупности предмета чистого практического разума, и эта безусловная целокупность называется *высшим благом*.

Высшее благо — это главная проблема нравственной философии во все времена. Высшее благо есть такое состояние, в котором добродетель и человеческое счастье необходимо соединяются: «...добродетель и счастье вместе составляют все обладание высшим благом в одной личности, причем счастье распределяется в точной соразмерности с нравственностью» (2, т. 4(1), с. 441). Некоторым аналогом понятия высшего блага является понятие справедливости. Человеку недостаточно знать, что есть добро и что — зло, что следует делать, а что — не следует. Его прежде всего волнует, почему человек, живущий добродетельно, несчастлив, а негодяй, попирающий все нравственные законы, наслаждается жизнью? Его нравственное чувство требует, чтобы добродетельный человек был счастлив. Но обосновано ли это требование? Существует ли справедливость, или высшее благо, в мире?

В истории философии эта проблема всегда решалась следующим образом. Если высшее благо существует, если соединение *добродетели* и *счастья* возможно, то лишь в том случае, если одно из этих понятий первично, а второе выводится из него. И то, и другое положение в многообразии встречалось в философии, начиная с античности. Стоики, например, утверждали, что первична добродетель, а счастье есть необходимое следствие добродетельной жизни; эпи-

куррейцы, французские материалисты, наоборот, считали, что человек по природе всегда стремится к счастью, и из этого возникает его добродетель. Так что же в данном случае первично: счастье есть основа добродетели или добродетель есть основа счастья? В этом плане Кант формулирует антиномию практического разума, состоящую из взаимно исключающих друг друга тезиса и антитезиса: *или желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, или максима добродетели должна быть действующей причиной счастья* (2, т. 4 (1), с. 445). То есть тезис гласит: если человек хочет быть счастливым, то уже это одно приведет его к добродетели, а антитезис утверждает: если ты живешь добродетельной жизнью, то само осознание этого делает тебя счастливым. Человек становится добродетельным постольку, поскольку стремится к своему счастью — таков тезис. Антитезис говорит об обратном: человек является счастливым, поскольку уже живет добродетельной жизнью.

Кант решает эту антиномию свойственным ему способом, указывая, что тезис ложен безусловно, поскольку желание счастья не может быть побудительной причиной максимы добродетели. Это возможно только в случае гетерономной, а не автономной этики; в автономной этике ничто, в том числе и желание счастья, не может возбуждать нашу нравственность, быть побудительным источником категорического императива; категорический императив автономен, не зависит ни от чего, в том числе и от нашего стремления к своему счастью.

Антитезис тоже ложен, но не безусловно. Положение, что максима добродетели должна быть действующей причиной счастья, ложно только в том случае, если мы постулируем существование лишь чувственного мира. В чувственном мире, существующем отдельно от мира духовного, действительно добродетель не может считаться автономной, независимой от мира. Все в этом мире должно быть подчинено причинно-следственным связям, поэтому из существования только материального мира вытекает лишь гетерономная этика. Но если мы признаем, что кроме материального существует и мир духовный (кроме мира явлений — мир вещей в себе), то тогда антитезис не оказывается ложным. Поэтому основная антиномия практического разума разрешается только в том случае, если мы постулируем существование нематериального мира.

Таким образом, Кант вводит второй постулат практического разума, который вытекает из необходимости и возможности решения антиномии практического разума и который предполагает сущес-

твование духовного мира. Это постулат *бессмертия души*. Высшее благо, т. е. совпадение добродетели и счастья, существует только в том случае, если будет возможным полное соответствие убеждений человека с моральным законом — то, что Кант называет святостью. Ведь только в этом случае человек становится полностью достоин счастья, поскольку «моральный закон повелевает мне делать конечной целью всякого поведения высшее благо, возможное в мире» (2, т. 4 (1), с. 463). В высшем благе невозможна такая ситуация, когда воля человека противоречит категорическому императиву (все желания человека соответствуют категорическому императиву). Но святость, по Канту, может быть достигнута не реально, а лишь в бесконечном приближении. Поскольку же высшее благо существует (иначе становятся бессмысленными наши требования справедливости и возмущения по поводу несправедливости), то должна существовать и святость воли, которая, будучи реализуема в бесконечном приближении, выводит за собой постулат бессмертия души. Таким образом, должно существовать бессмертное бесконечное существование души, иначе просто невозможно вести речь о высшем благе. Бесконечной перспективой достигается соответствие добродетели и счастья.

Но и этого недостаточно. Достижение счастья в бесконечной перспективе возможно лишь при условии существования Бога. *Бытие Бога* — третий постулат практического разума. Введение этого постулата Кант объясняет посредством того, что высшее благо не может быть достигнуто само собой, автоматически. Ведь что такое счастье? «*Счастье* — это такое состояние разумного существа в мире, когда *все* в его существовании *происходит согласно его воле и желанию*» (2, т. 4 (1), с. 457). Казалось бы, при таком понимании счастье невозможно. Ведь всегда в мире может найтись нечто, что будет происходить не так, как того хочет человек, особенно если это человек добродетельный, остро чувствующий всякую несправедливость. Пример такого человека приводит Иван Карамазов в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Иван возвращает предполагаемый билет в Царствие Божие, ибо он получен ценой слезинки невинного младенца. Слезинка младенца портит всю мировую гармонию! Она не позволяет Ивану быть счастливым!

Далее, счастье есть понятие, относящееся к чувственному миру, и поэтому оно никак не связано с нравственностью, которая автономна и поэтому не зависит ни от чего чувственного. Человек — это часть природы и не в силах привести природу в полное согласие со

своими желаниями. Он никак не может влиять на всю природу — и потому, что он всего лишь часть ее, и потому, что нравственная деятельность человека в своих основаниях не зависит от природы. Поэтому если и существует высшее благо, то только в том случае, если существует некая высшая причина, возвышающаяся над природой (и поэтому отличающаяся от нее) и объединяющая ее с нравственностью. Эта высшая причина должна заключать в себе основание соответствия природы не только с законом нравственности, но и с представлением об этом законе. Высшее благо в мире возможно, лишь поскольку существует высшая причина природы, которая имеет причинность, сообразную моральному убеждению. Таким может быть только разумное существо, ибо оно способно иметь представление о нравственном законе, а деятельность такого существа по этому представлению о законе возможно по его воле. «Следовательно, высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть сущность, которая благодаря *рассудку* и *воле* есть причина (следовательно, и творец) природы, т. е. **Бог**» (2, т. 4 (1), с. 458).

«Мораль, собственно говоря, — пишет Кант, — есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья. Только в том случае, если к ней присоединяется религия, появляется надежда когда-нибудь достигнуть счастья» (2, т. 4(1), с. 463–464). Поэтому конечной целью Бога, по Канту, является не счастье всех людей, а высшее благо, которое к счастью людей добавляет еще одно условие — быть достойными счастья, т.е. быть нравственными. Если допустить, что Бога не существует, тогда антиномия чистого практического разума оказывается ложной и в отношении тезиса, и в отношении антитезиса, и оказывается невозможным существование нравственности. Бог есть гарант разума и этики, следовательно, Он является источником этических законов. Исследование разума и воли предполагают бытие Высшего Существа, являющегося Источником и разума и воли, т.е. Творца (понятно, что Творец есть Существо личное, т.е. имеющее волю и создающее мир по некоему разумному плану, т.е. имеющее разум).

Кант не называет свое рассуждение доказательством бытия Бога¹ и поэтому нельзя сказать, что Кант противоречит сам себе,

¹ Правда, в «Критике способности суждения» Кант пишет о моральном доказательстве бытия Бога. Но и здесь Кант указывает на ограниченность

якобы потому, что в «Критике чистого разума» он отверг любую возможность подобного доказательства. Бытие Бога — это постулат, т.е. положение, которое необходимо принять для объяснения феномена нравственности: если нет Бога, то нравственность невозможна — невозможна не в том плане, что нравственными являются лишь религиозные люди, а в том, что и природа нравственности (существующей и у тех, кто отвергает Бога), и само существование нравственности объяснимо лишь в том случае, если у мира есть Творец, Который дал человеку нравственные принципы и судит человечество по этим принципам. С этими выводами Канта невозможно не согласиться.

Этика Канта и православная апологетика. Учение Канта о долге как основе этики вызвало неоднозначную реакцию философов и особенно богословов. Очень популярным был и остается взгляд, что Кант в своем нравственном учении полностью отказывается от религии. Архимандрит Платон (Игумнов) по этому поводу пишет: «Полагая идею долга в жесткие рамки интеллектуального процесса и игнорируя при этом внутренний религиозный опыт, Кант, по словам Н.О. Лосского, обеднил мир и чудовищно обеднил понятие Бога»¹. В.Ф. Асмус в предисловии к публикации «Критики практического разума» также пишет: «Кант перевернул признанное в его время не только богословами, но и многими философами отношение между моралью и религией. Он признал мораль *автономной, независимой* от религии. Больше того, он поставил самое веру в Бога в зависимость от морали. Человек морален не потому, что Бог предписал ему мораль» (4, т. 4(1), с. 6–7).

Действительно, Кант не пишет о необходимости веры в Бога для того, чтобы быть нравственным. Но опять же нужно понять замысел и метод Канта. Причиной подобных обвинений является путаница в определении жанра кантовских работ по этике. Кант — не богослов и не метафизик. Он писал не богословскую работу, а скорее научный труд. Он — ученый и исследует только то, что можно с очевидностью признать всем и каждому. Таково нравственное чувство, существующее у каждого человека, независимо от его религи-

этого рассуждения, поскольку «действительность высшего творца, устанавливающего моральные законы, в достаточной мере доказана только для *практического применения* нашего разума, и этим ничего теоретически не определяется в отношении его существования» (2, т. 5, с. 492).

¹ Архимандрит Платон. Православное нравственное богословие. Троице-Сергиева Лавра, 1994. С. 84.

озных взглядов, и выведенный на основании его анализа нравственный закон, долг, категорический императив. Каков источник нравственного долга — ответ на этот вопрос выходит за рамки кантовского исследования, потому что на него невозможно дать строго рассудочный, научный ответ. Поэтому, на наш взгляд, упрекать Канта в отсутствии религиозного ответа об источнике нравственности столь же логично, сколь и упрекать автора работы по физике в том, что он не пишет о религиозных основаниях описываемых им законов природы. Однако Кант прекрасно понимает необходимость ответа на этот вопрос, как и понимает, что дать абсолютно исчерпывающий ответ на него невозможно. В уже цитированном патетическом отрывке, посвященном долгу, Кант ставит этот вопрос в отношении долга: «...где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения?..» (4, т. 4 (1), с. 413). И дает ответ, который, по его мнению, возможно дать, не изменяя научному методу: «Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, единственно который рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним — эмпирически определяемое существование человека во времени — и совокупность всех целей... Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостижаемому миру» (4, т. 4 (1), с. 413–414). Кант дает *философский* ответ, ответ со стороны разума, а не веры: факт существования нравственности вынуждает нас признать существование Бога и бессмертной души. А это очень важный вывод, весьма значительный вклад в христианскую апологетику.

Необходимость именно такого решения вопроса о происхождении нравственного чувства в человеке подтверждает своими рассуждениями и известный русский философ XIX в. В.Д. Кудрявцев-Платонов, который развивает мысль Канта в следующем направлении: человек как нравственное существо обладает свободой, но «если бы человек был безусловно автономен, сам по себе давал закон, то, очевидно, он дал бы себе такой закон, который вполне соответствовал бы *данному* состоянию его природы, был бы испол-

нимым для него законом, которому бы он подчинился вполне свободно и охотно. Но таков ли закон нравственный? В своей реальной форме он предлагает такие требования, которые, по сознанию каждого, никогда вполне не могут быть исполнены»¹.

Чаще всего роль Канта отмечают в плане его нравственного доказательства бытия Бога. Разумеется, тот факт, что Кант предложил новое доказательство, невозможно не оценить по достоинству. Но заметим еще, что из всех известных доказательств бытия Бога кантовское — самое богатое. Обычные доказательства говорят лишь либо о некой безличной могущественной силе (космологическое), либо о совершенном Существо (онтологическое), либо о том, что у всех религий есть некое истинное основание (историческое) и т.п. Кант доказывает, что существует Творец мира, Который является источником нравственных законов (Благо), Личностью, разумным Существом (Логосом), Судьей, ибо в Нем основание связи между нравственностью и счастьем. Кант об этом пишет: «...моральное основоположение допускает его только как возможное при предположении, что имеется творец мира, обладающий высшим совершенством. Он должен быть *всеведущим*, дабы знать мое поведение вплоть до самых сокровенных моих мыслей во всех возможных случаях и во всяком будущем времени; *всемогущим*, дабы дать соответствующие этому поведению результаты; *вездесущим*, *вечным* и т. д.» (4, т. 4 (1), с. 475).

Рассуждения Канта представляются особенно важными в наше время, когда доверие науке велико как никогда. Своей строгой логикой Кант показывает, что рассудок, исследующий только причинно-следственные связи, оказывается бессильным в области нравственности, где он должен уступить место вере. *Действительно, если весь мир подчинен причинно-следственным отношениям, то свободы нет и, соответственно, нет нравственности. А если нравственность все же есть, то есть и свобода, так что не все в мире подчинено принципу детерминизма. Материальный мир находится в пространстве и времени и, следовательно, подчинен детерминистическим законам. Значит, надо признать наличие души и духовного мира, в которых коренится нравственная причинность.* Эти рассуждения всегда ставят в тупик ученых-атеистов: либо есть нравственность, значит есть душа и Бог, либо Бога и души нет, значит, нет и нравственности.

¹ Кудрявцев-Платонов В.Д. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915. С. 186—187.

А отсюда следует совсем уж абсурдный вывод: нельзя подходить к человеку с точки зрения морали, ведь он поступает не свободно, а в силу законов природы: это все равно что осуждать человека за то, что он, свалившись в пропасть, падает вниз, а не летит вверх.

Эту мысль четко высказал известный современный ученый-биолог, эволюционист Конрад Лоренц, создатель этологии — науки о поведении живых существ, который сводил мотивы человеческих поступков только к природной причинности: «Второе препятствие (очень пагубное) к самопознанию — это эмоциональная антипатия к признанию того, что наше поведение подчиняется законам естественной причинности. Бернгард Хассенштайн дал этому определение “антикаузальная оценка”. Смутное, похожее на клаустрофобию чувство несвободы, которое наполняет многих людей при размышлении о всеобщей причинной предопределенности природных явлений, конечно же, связано с их оправданной потребностью в свободе воли и со столь же оправданным желанием, чтобы их действия определялись не случайными причинами, а высокими целями»¹. Пытаясь преодолеть кантовскую логику, ученый пишет: «Мы и моральный закон рассматриваем не как нечто данное а priori, но как нечто возникшее естественным путем, — точно так же, как он (Кант. — *В.Л.*) рассматривал законы неба. Он ничего не знал о великом становлении органического мира. Быть может, он согласился бы с нами?»².

Ответ Лоренцу, можно сказать, дал сам Кант: «Но многие все еще думают, что они могут объяснить эту свободу по эмпирическим принципам, как и всякую другую природную способность, и рассматривают ее как *психологическое* свойство, объяснение которого возможно после более глубокого исследования *природы души* и мотивов воли, а не как *трансцендентальный* предикат причинности существа, принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру (а ведь именно в этом все дело), и таким образом сводят на нет превосходное открытие, которое делает для нас чистый практический разум посредством морального закона, а именно открытие умопостигаемого мира через осуществление вообще-то трансцендентного понятия свободы, а тем самым отрицают и сам моральный закон, который совершенно не допускает какого-либо эмпирического основания определения» (4, т. 4(1), с. 422).

¹ Лоренц К. Агрессия. М., 1994. С. 219–220.

² Там же. С. 233.

Конечно, этология Лоренца имеет огромное значение: помимо чисто научной ценности, она позволяет определять те поступки, которые вызваны биологией человека, а не его свободным выбором, что особенно важно, например, в судопроизводстве, когда необходимо определить, совершено ли было преступление сознательно или же оно было неконтролируемым аффектом. Но именно поэтому очевидно, что этология Лоренца приобретает смысл лишь в совокупности с кантовским учением, ибо только различение гетерономной и автономной этики позволяет отличить собственно свободный поступок (и, соответственно, нравственно вменяемый) от вынужденного, несвободного и, следовательно, неосуждаемого поступка.

Правда, некоторые положения кантовской этики кажутся весьма сомнительными с точки зрения православного богословия. Возможно, здесь сказался протестантизм Канта, его желание доказать абсолютную свободу человека, независимость его от Бога (в том числе и от Церкви), возможность самостоятельного спасения человека. Сомнительно, например, учение о бессмертии души, которое предполагает бесконечное совершенствование человека для достижения им состояния святости. Очевиден неправославный характер этого учения, ведь душа без тела не может совершенствоваться. Однако русское православное богословие творчески подошло к этому положению, увидев в нем то рациональное зерно, которое способно обогатить христианскую апологетику. Еп. Михаил (Грибановский), например, немного поправил постулат бессмертия души в сторону православного его понимания: «...в том виде, как представляет дело Кант, вечное блаженство было бы вовсе недостижимо, как недостижимо для человека вечное нравственное совершенство. Однако это кантовское доказательство можно ограничить и представлять дело так: в нас есть идея блаженства, но его, т.е. этого блаженства, мы в нынешней жизни не достигаем; а поэтому нужно предположить, что существование наше продолжится далее. Достигнем ли мы этого блаженства, и как, это другой вопрос. Важно то, что мы должны продолжить существование за гробом. С этой точки зрения кантовский аргумент вполне достаточен»¹.

Весьма неожиданные выводы можно получить, если порассуждать над следствиями из доказательства бытия Бога, предложен-

¹ Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003. С. 204–205.

ного Кантом. Как мы помним, оно основывается на определении счастья, которого должен быть достоин нравственный человек. Но при таком определении счастье практически невозможно. Всегда будет что-то в мире, что порядочного человека не будет устраивать, не будет происходить согласно с его желаниями. Например, прошлые события, которые невозможно отменить, в том числе и страдания невинных детей (ср. Достоевский). Или существование ада, отсюда принятие некоторыми христианами, даже отцами Церкви, теории апокатастасиса: ну не может добродетельный человек наслаждаться блаженством в раю, когда знает, что кто-то должен вечно мучаться в аду! Кант предлагает решение, которое по сути ведет к мистицизму. Возможен ли мир, в котором всё будет устраивать всех? Конечно, нет. Каждый человек имеет свои желания. Следовательно, у каждого праведника должен быть свой мир, в котором всё будет происходить только по его воле и желанию. Мысль, совершенно не укладывающаяся в рамки рассудочной логики и требующая некоего мистического осмысления, в духе учения преп. Максима Исповедника или Иоанна Скота Эриугены.

Учение Канта мгновенно нашло приверженцев и противников. Канта уже при жизни часто обвиняли за то, что он постулирует существование вещи в себе, что вещь в себе противоречит явлениям, ведь если вещь является причиной явлений, то почему мы не можем через эти явления как следствия познать и причину. Упрекали его и за то, что он слишком субъективизировал познание. Почему он счел познание функцией лишь разума и оторвал его от материального мира? Многие последующие философы стремились преодолеть эти и другие, с их точки зрения, недостатки кантовской философии.

§ 2. Иоганн Готлиб Фихте

Краткие сведения о жизни

Среди самых первых последователей Канта следует выделить Иоганна Готлиба Фихте (1762–1814), который является одновременно и его критиком.

Фихте происходил из бедной крестьянской семьи, рос без образования, и ждали его, по всей видимости, только труд и заботы по добыванию хлеба насущного. Но случилось так, что судьба его сло-

жилась иначе. Когда Фихте было 8 лет, в село, где он жил, приехал богатый сосед-помещик, чтобы послушать знаменитого проповедника, который разъезжал по Германии. На проповедь он опоздал и был ужасно разочарован. Однако ему сказали, что здесь есть мальчик, который может практически дословно пересказать проповедь. Когда привели восьмилетнего Фихте, тот не просто пересказал осмысленно проповедь, но и повторил пафос знаменитого проповедника. Слушатель был настолько поражен, что выделил мальчику стипендию и отправил его учиться в школу, а затем в университет на теологический факультет — сначала в Йену, потом в Лейпциг.

После смерти своего благодетеля Фихте стал испытывать нужду и вынужден был постоянно подрабатывать. Так и не окончив Лейпцигский университет, он устроился домашним учителем к одному студенту, и тот попросил его объяснить книги Канта. Фихте прочел книги, пришел от них в восторг и поехал в Кенигсберг встретиться с Кантом (тот принял его довольно холодно) и послушать его лекции (правда, их Фихте охарактеризовал как «снотворные»).

Вскоре Фихте пишет свою первую работу — «Опыт критики всяческого откровения». Он выпустил ее в свет анонимно, и читатели, не зная, кто автор, приписали ее перу Канта, так что тот вынужден был выступить с публичным опровержением (хотя и сказал при этом, что согласен с положениями книги), чем привлек внимание к молодому философу.

После этого Фихте длительное время разъезжает по разным городам, преподает в Йенском университете, но после того как его обвинили в атеизме, он был вынужден уйти оттуда в 1799 г. Фихте преподает в Берлинском университете с перерывом с 1806 по 1810 гг., потом становится ректором этого университета — до 1812 г. Фихте это очень тяготило, потому что Германия в то время была оккупирована наполеоновскими войсками, а он был патриотом германской нации. Занимать официальную должность, тем самым сотрудничая с оккупационными властями, было для него в тягость. После победы русских войск над Наполеоном Фихте работает в госпитале, ухаживает за ранеными, но заражается тифом и умирает.

Наукоучение

Основной задачей своей философии Фихте считал преодоление недостатков кантовской философии. Фихте указывал, что Кант совершил переворот в философии и что после него философия

может развиваться только как трансцендентальный критицизм, но говорил и о том, что у Канта есть существенный недостаток: в его философии нет обоснования того, каким образом появляются категории чистого разума. Фихте считает, что философия должна быть построена до ее основоположений, должна быть совершена дедукция категорий, т.е. свою философию он видел как некоторое дополнение к кантовской философии.

Фихте, как и Кант, имел для себя в качестве образца научное познание, а поскольку все науки исходят из какого-то одного или нескольких очевидных принципов (аксиом), то и философия также должна быть построена на этом очевидном принципе.

Но философия находится в основании всех остальных наук, именно она дает основные принципы познания, критерий истинности и т.п. Поэтому философия может существовать только как учение о науке. Свою философию Фихте называл наукоучением, так назвал он и основные свои работы: «О понятии наукоучения», «Основа общего наукоучения» и др. Именно эти работы являются основными для понимания его философии, хотя у него есть и работа популярного плана с длинным названием «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии».

Наукоучение — это учение о знании, трансцендентальный идеализм. Суть его — в преодолении догматизма, ибо Кант, по Фихте, не смог сделать это до конца и последовательно. Кант постулирует существование вещей в себе, а это догматизм. Последовательный идеализм (имеется в виду трансцендентальный идеализм — для Фихте это синонимы) должен вывести все познание и весь мир из одного только сознания. Догматизм же поступает наоборот: выводит все явления сознания из внешнего объективного мира.

Основным своим противником Фихте считает Спинозу, догматика, пытающегося вывести все из понятия объективно существующей субстанции. А субстанция у Спинозы имеет два модуса — материю и сознание, поэтому догматизм, по Фихте, может быть как материалистический, так и идеалистический.

Самое достоверное положение нашего сознания (а именно из сознания должна выводиться вся философия) есть самосознание. В нашем сознании существует некоторое ядро, некоторое наше *Я*, которое тождественно самому себе. Отсюда первое самоочевидное положение: *Я есть Я*. Именно из самосознания Фихте стремится вывести все данные нашего сознания, в том числе и бытие.

Переход от мышления к бытию вполне возможен, поскольку можно мыслить мысль о предмете (мысль и то, о чем мысль существует, — это одно и то же, о чем мы помним еще со времен Парменида), а переход обратный (от предмета к мысли) просто невозможен. Поэтому тезис о тождестве бытия и мышления справедлив, по Фихте, только в одну сторону: о тождестве мышления и бытия. Мышление содержит в себе все бытие. Бытие выводится из мышления, а точнее из самосознающего субъекта.

Фихте показывает отличие положения *Я есть Я* от аристотелевского *А есть А*. Как мы помним, основная аксиома философии, по Аристотелю, есть положение о тождестве и непротиворечии: невозможно одному и тому же быть и не быть присущим одному и тому же в одном и том же отношении и т.д. То есть, по Аристотелю, основное положение философии — в том, что *А есть А*, предмет равен сам себе (или акциденция предмета равна самой себе). Поскольку *А есть А*, то как частное следствие и наше *Я* так же тождественно самому себе. Эту аристотелевскую логику Фихте называет перевернутой и указывает, что, наоборот, тождественность предмета самому себе возможна только потому, что *Я* тождественно самому себе, ибо любой предмет находится в нашем сознании. Поэтому *Я есть* не акт знания, а некий акт воли (здесь отличие Фихте от Декарта). *Я есть* прежде всего действующее самосознание.

При познании мы видим, что объект и субъект познания различаются; особенность же нашего *Я* — в том, что в нем объект и субъект совпадают. Поэтому положение *Я есть* — не суждение, а деятельность, акт. Это свободный произвольный акт, который недоказуем, как нельзя доказать и обосновать любую свободную деятельность. Именно в этом и состоит, по Фихте, сущность кантовского критического трансцендентализма: все должно быть положено в *Я*. Именно в этом его противоположность любому догматизму, который видит источник любого знания вне нашего *Я*, за его пределами.

Из *Я* можно вывести все — не только форму, но и содержание сущего, т.е. не только явление, но и вещь в себе. Здесь Фихте утверждает, что он продолжает не «Критику чистого разума», а целиком Канта, ибо уже в «Критике практического разума» Кант отказался от непознаваемости вещи в себе. Во второй «Критике» Кант утверждает, что воля человека автономна, независима, рождает саму себя, и именно такое самопорождающее *Я* и есть исходный пред-

мет философии, согласно Фихте. Поэтому *Я* объединяет в себе и умопостигаемый, и чувственный миры.

Это полагание *Я* самим себя есть первый акт воли. Второй акт воли есть отрицание *Я* самим себя. *Я*, полагая само себя, тем не менее наблюдает его как бы со стороны, как некоторый объект. Тем самым *Я* полагает некоторое не-*Я*.

Итак, в самом *Я* возникает не-*Я*. Но если *Я* полагает только себя, то каким образом оно может что-то отрицать? Иначе говоря, как возможно возникновение из самосознания сознания, ибо сознание есть одновременно данность и *Я* и не-*Я*, т.е. данность и субъекта, и объекта. Поэтому если мы утверждаем вслед за Фихте полагание *Я* и не-*Я*, то надо допустить, что *Я* не абсолютно, оно делимо. Но, с другой стороны, *Я* не может быть делимо, поскольку оно есть дух. Следовательно, из первых двух актов воли вытекает третий акт, третье положение наукоучения, которое Фихте формулирует так: «*Я* противопоставляю в *Я* делимому *Я* — делимое не-*Я*» (4, с. 299). То есть в третьем основоположении вводится понятие абсолютно-го *Я*: оказывается, что то *Я*, которое противопоставляет самому себе некое не-*Я*, есть не абсолютное *Я*, а конечное делимое *Я*. Поэтому субъект, т.е. *Я*, одновременно является и абсолютным, и относительным, и полагающим самое себя, и полагающим некую противоположность самого себя. То, как *Я* полагает само себя, есть абсолютное *Я*; то, как оно полагает некое противоположное самому себе не-*Я*, есть относительное делимое *Я*.

Отсюда возникают первые две категории: *Я* дает категорию реальности, а не-*Я* — категорию отрицания. Поскольку *Я* и не-*Я* взаимодействуют в третьем синтезе, третьем основоположении, то в силу их взаимоопределения возникает категория взаимодействия. Здесь у Фихте возникает, как впоследствии определит Гегель, очередное диалектическое положение. Поскольку *Я* всегда активно, то не-*Я* не может воздействовать на *Я*. Но оказывается, что *Я* ограничено именно не-*Я*, т.е. не-*Я* все же каким-то образом воздействует на *Я*. Каким образом? Это возможно только в том случае, если *Я* в самом себе будет противопоставлять эту самую пассивность; т.е. существование объекта, не-*Я*, полагается в самом *Я* как его пассивность. Поэтому все в действительности выводится не из объекта, не из не-*Я*, а из самого *Я* (причинность содержится в самом *Я*).

Таким образом, возникает четвертая категория — категория причинности. Причинность содержится в самом *Я* как взаимодействие активности с пассивностью, ибо пассивность есть некое проявление

ние активности. Поскольку и активность и пассивность содержатся в самом *Я*, то в *Я* содержится все — и содержание сознания, и его форма, т.е., говоря языком Канта, и категории, и явления (и даже вещи в себе). Здесь возникает переход от *Я* абсолютного к *Я* относительному, от *Я* бесконечного к *Я* делимому. Для Фихте это проблема: каким образом *Я* бесконечное соотносится с *Я* конечным?

Фихте приводит следующий пример: бесконечное *Я* в своей деятельности всегда само себя ограничивает. Например, говоря «я мыслю», я тем самым себя уже ограничиваю, поскольку это означает только «я мыслю», а не «я желаю» или «я действую». То есть любое действие бесконечного *Я* есть уже самоограничение, переход в делимое *Я*. Поэтому абсолютное *Я* есть субстанция, а конечное *Я* есть акциденция. Отсюда возникает категория субстанциональности. Эта методика Фихте послужит отправной точкой для гегелевской диалектики, для гегелевского построения философии путем триад (тезиса, антитезиса и синтеза). Это полагание *Я* самого себя, а потом *не-Я* и снятие этого противоречия в некоем абсолютном *Я* есть прообраз знаменитой гегелевской триады.

Таким образом, получается, что *Я* деятельно, причем его деятельность не обусловлена его сознанием — *Я* деятельно бессознательно. Именно поэтому оно свободно. Сознать самое себя *Я* может лишь как продукт своей деятельности. Поэтому созерцательное (то есть теоретическое, спекулятивное) отношение к миру есть отношение не свободное, а свободное отношение к миру есть отношение бессознательное, т.е. практическое. Именно поэтому Фихте считал свою философию не только подведением основоположений под кантовскую «Критику чистого разума», под его дедукцию категорий, но и продолжением его «Критики практического разума», выведением отсюда всех положений и следствий. Ведь для теоретического *Я* возникает неразрешимая проблема существования мира; для теоретического *Я* мир есть лишь некая иллюзия, греза, а обретается бытие только в практическом *Я* как некая необходимость препятствия для *Я*.

Я требует в самом себе для своей деятельности некоего ограничения, препятствия, ибо если *Я* не будет ограничено, то деятельность его будет идти в бесконечность и потому будет абсолютно бесплодной. Поэтому само абсолютное *Я* требует противоположения в виде *не-Я*.

Основной задачей практического *Я* является стремление, потребность преодолеть препятствие в виде *не-Я*. Это влечение про-

является в двух формах: как влечение к удовлетворению чувственной потребности и как влечение к власти над объектом, к самостоятельности. Вторая тенденция показывает, что *Я* принадлежит не материальному миру, а возвышается над ним. Человек таким образом является господином всей природы, он стремится подчинить ее себе, овладеть ей. В этом и состоит смысл существования человека — в том, чтобы превратить Хаос в Космос. Человек, по Фихте, должен понять, что единственное, перед чем стоит благоговеть, — это его автономная нравственная воля. В природе нет ничего выше человека. Природа абсолютно бездейственна, она есть полная косность и инертность; человеческое *Я* абсолютно деятельно, и в самом человеке как в существе, принадлежащем двум мирам, также есть бездеятельность, косность, инертность, и именно в этой инертности Фихте видел источник первородного греха. Спасение же человека от первородного греха есть преодоление в себе этой косности через деятельное *Я*.

§ 3. Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг

Жизнь и сочинения

Шеллинг родился 27 января 1775 г. и умер 20 августа 1854 г. Он прожил долгую жизнь, застал и XVIII, и большую половину XIX века, жил и действовал в совершенно различных эпохах. Он учился еще до Великой французской революции, застал идеи свободомыслия, сам был ими во многом воодушевлен, потом в них разочаровался, примкнул к немецкому романтизму, который стремился преодолеть ограниченность французского Просвещения; но впоследствии и романтизм его перестал устраивать. Шеллинг жил и в то время, когда появились новые философские системы, когда мыслители Европы стали пытаться заново переосмыслить философию. Шеллинг же остался верен старым ценностям и в середине XIX в. проповедовал классическую философию, за что его многие осуждали. От Шеллинга требовали новых идей, а он продолжал стоять на старых позициях. В этом, может быть, трагедия жизни Шеллинга, который в своей жизни познал и славу, и почет, и насмешки. Так что умер Шеллинг если не забытым, то как философ уже никому не интересный.

Родился Шеллинг близ Штутгарта. Отец его был диаконом лютеранской церкви, пастором он мечтал видеть и своего сына. Сна-

чала Шеллинг учился в духовной семинарии, затем поступил на богословское отделение Тюбингенского университета, где в одной комнате в студенческом общежитии жил вместе с Гегелем и Гельдерлином, впоследствии знаменитым немецким романтиком. Их студенческая дружба во многом повлияла на взгляды каждого из этих мыслителей; дружбу они сохранили на долгое время, хотя творческие пути их разошлись.

Во время учебы в университете Шеллинг читает «Критику чистого разума» Канта и понимает, что его влечет не богословие, а философия. Он начинает изучать философию, в 1793 году знакомится с Фихте и под его влиянием создает собственное философское учение, пытаясь преодолеть недостатки кантовской философии с точки зрения философии Фихте. Первые его работы — «О возможной форме философии», «Я, как принцип философии» (1795), уже в самом названии видно огромное влияние Фихте. Но уже в следующей работе «Философские письма о догматизме и критицизме», написанной в том же 1795 г., отходит от чистого фихтеанства. Шеллинг замечает, что резкие нападки Фихте на догматизм (на Спинозизм, в терминологии Шеллинга) достаточно односторонни. Он пытается соединить в единую систему и догматизм Спинозы, и критицизм Фихте.

В 1795 г. Шеллинг оканчивает университет и некоторое время работает домашним учителем. В это время он живет в Лейпциге, пишет ряд работ, посвященных в основном философии природы. Именно здесь Шеллинг понимает ограниченность фихтевской философии и пытается соединить ее со Спинозовским догматизмом. Работы этого периода: «Идеи философии природы» (1798), «О мировой душе» (1798).

По ходатайству Гете Йенский университет приглашает Шеллинга на должность профессора философии. Он долгое время преподает в этом университете, и этот период считается наиболее плодотворным в жизни Шеллинга. Он пишет одну из основных своих работ — «Систему трансцендентального идеализма» (1800), а также «Изложение моей философской системы» (1801) и «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» (1802). В это же время Шеллинг со своим юношеским другом Гегелем начинает издавать философский журнал, который выходит в течение нескольких лет.

В Йене Шеллинг знакомится и с другими романтиками — братьями Августом и Фридрихом Шлегелями, Новалисом и Тиком, разделяя их романтические идеи. Образуется достаточно тесный

кружок романтиков. Жена Августа Шлегеля, Каролина, полюбила Шеллинга и развелась со своим мужем. Шеллинг женится на Каролине, отношения между друзьями, естественно, расстраиваются. Шеллинг с Каролиной живут достаточно дружно, они любят друг друга. Но в 1809 г. Каролина умирает, и этот год становится переломным этапом в жизни Шеллинга.

После смерти жены Шеллинг практически не пишет работ, по крайней мере, не так много, как ранее. Если до этого времени Шеллинг практически не рассуждал о религии и в его работах содержались даже атеистические и материалистические взгляды, то после 1809 г. и в работах, и в черновиках видно, что Шеллинг все больше склоняется к вере в бессмертие души, впоследствии он окончательно становится христианином. Он верит не только в бессмертие души в платоновском смысле, но и в бессмертие человека.

В 1841 г. Шеллинг переезжает в Берлин, куда его приглашают на должность заведующего кафедрой философии (до этого он жил в Мюнхене, где был президентом Академии наук). В Берлине он начинает читать курс «Философия откровения», в котором пытается сформулировать новые философские и религиозные взгляды. Европа уже успела соскучиться по Шеллингу за время его длительного молчания. Первая лекция, которую он прочитал в Берлине, собрала огромную аудиторию. Прослышав о том, что Шеллинг начинает читать новый курс лекций, к нему съезжаются философы из разных стран — приехал М. Бакунин из России, С. Кьеркегор из Дании, Ф. Энгельс. Но насколько был огромен интерес к Шеллингу, настолько же велико было и разочарование; на последующих лекциях практически никого не было. Продолжали ходить лишь самые послушные студенты. Шеллинг по реакции слушателей видел, что курс его достаточно сырой и недоработан. Еще большим ударом явилась публикация курса лекций Шеллинга, на которую осмелился его давний недоброжелатель теолог Паулюс, не спросив на то разрешения самого преподавателя. Шеллинг начинает судиться с теологом, но лекции уже вышли, да и суд не встал на сторону философа. Шеллинг в расстройстве, он прекращает чтение лекций и всеми забытый вскоре умирает.

Общая характеристика философии Шеллинга

Обычно всю философию Шеллинга принято делить на несколько периодов. Первый период называют философией природы, или натурфилософией, второй период — трансцендентальный идеа-

лизм, третий — философия тождества, затем — философия искусства и, наконец, — философия откровения. Хотя сам Шеллинг утверждал, что никакой эволюции у него не было, он постепенно и скрупулезно развивал те идеи, которые высказал в первых своих работах. И действительно, таких резких противоречий, как, скажем, у Канта между его докритическим и критическим периодами, мы у Шеллинга не встретим.

Основная идея Шеллинга, которая встречается практически во всех его работах раннего, среднего и позднего периодов, состоит в следующем. Главное открытие Канта и Фихте в том, что они создали систему трансцендентального идеализма. Они впервые исследовали истинное знание со стороны субъекта. Но «всякое знание основано на совпадении объективного и субъективного. Ибо *знают* только истинное; истина же состоит в совпадении представлений с соответствующими им предметами», — пишет Шеллинг (5, т. 1, с. 232). Иначе говоря, истина есть тождество, совпадение субъекта и объекта. Это классическое понимание истины восходит к Платону и Аристотелю, и большинство философов, за незначительным исключением, например Канта, считали истину именно таковой (тождество субъекта и объекта). А поскольку, продолжает Шеллинг, субъект и объект тождественны, то, следовательно, можно, исследуя объективный мир, вывести из него субъект. И, наоборот, занимаясь трансцендентальной философией, т.е., исследуя *Я*, чистое знание, можно из него вывести объективный мир.

В первый период творчества Шеллинг как бы пытается исправить тот недостаток, который был в философии Канта и Фихте. Чересчур увлеченные трансцендентальной философией, Кант и особенно Фихте, у которого «все есть *Я*», свели все к субъекту. Но это лишь одна сторона тождества субъекта и объекта. В своей критике Спинозизма Фихте забыл о второй части этого тождества — о том, что из объекта также можно вывести знание. Поэтому в своей философии Шеллинг и пытается провести реконструкцию субъекта исходя из природы. Именно в этом состоит смысл его первого периода, периода философии природы.

Во второй период, особенно в работе «Система трансцендентального идеализма», Шеллинг пытается подойти к истине с другой стороны и стремится вывести природу исходя из субъекта.

В работе «Изложение моей системы философии» Шеллинг переходит к следующему этапу своей эволюции — к философии тождества. Он пытается показать, что же есть истина, в чем состоит

тождественность субъекта и объекта. Исследуя принцип тождественности, Шеллинг, увлеченный идеями романтиков, понимает, что тождественность субъекта и объекта существует в некоем абсолюте, напоминающем платиновское Единое или «максимум» Николая Кузанского, совершенно недостижимом для рационального познания. Абсолют открывается в эстетическом творчестве гения. Шеллинг пишет «Философию искусства», в которой излагает свое понимание природы гения. Он пишет, что вначале было искусство, поэзия, затем из поэзии стали вычленяться некоторые рационалистические формы — мифология, философия и наука. А в основе всего лежит непосредственное переживание единства абсолюта — поэзия.

Шеллинг в дальнейшем развивает эту концепцию и, анализируя абсолют, который для него все больше и больше становится похожим на Бога, особенно после его личной трагедии, понимает, что абсолют живет своей жизнью, что это есть не просто некое безличное начало, а есть личность, и существовать он может только лишь открывая себя кому-то. Поэтому заключительный этап философской эволюции Шеллинга — это философия откровения.

Как мы видим, Шеллинг действительно не совсем лукавил, когда утверждал, что у него не было скачков, а было плавное развитие одних и тех же принципов. Шеллинг «философии откровения» и Шеллинг «философии природы» — это один и тот же философ. Беда его состояла не в том, что он, по словам Энгельса, «сделал эволюцию от материализма к теизму», а в том, что в 40-е годы XIX века, когда философы пытались распротиться с классической философией, когда уже не только идеи Спинозы или Канта, а даже идеи Гегеля на Западе мало кого интересовали, в моде был позитивизм, вскоре должны были появиться работы Ницше, Маркса, отрицавшие все классические представления о философии, Шеллинг все еще отстаивал старое, классическое ее понимание.

Шеллинг для нас интересен еще и тем, что он был первым европейским философом, оказавшим непосредственное влияние на российскую философию и культуру. Мы знаем, что Ломоносов учился у Христиана Вольфа, ученика Лейбница; в Россию проникали идеи Канта и Фихте. Но Шеллинг оказал влияние непосредственное и по масштабам своим несравнимое с влиянием Канта или Лейбница. В начале XIX в. проявляется все больший и больший интерес к идеям Шеллинга. Первым русским последовательным шеллингианцем был Д.М. Велланский, который осуществил

перевод некоторых работ Шеллинга на русский язык. Последователем Шеллинга был и один из преподавателей Царскосельского Лицея, учитель А.С. Пушкина, А.И. Галич, а также профессор Петербургского университета М.Г. Павлов. Один из декабристов, Г.С. Батеньков, в свое время вспоминал: «Еще во время утомительных походов французской войны нас трое — Елагин, я и некто Паскевич вздумали пересадить Шеллинга на русскую почву, и в юношеских умах наших идеи его слились с нашим товарищеским юмором. Мы стали изъясняться в новых отвлечениях легко и приятно» (цит. по: 5, т. 1, с. 35–36).

В 20-е гг. в России выходят три философских шеллингианских журнала: «Атеней», «Мнемозина» и «Московский вестник». Последний издавался М.П. Погодиным, редактором «Мнемозины» был Одоевский, там же сотрудничали Веневитинов, Киреевский, Шевырев, Кошелев, примыкали Кюхельбекер, Хомяков, Погодин. Под влиянием Шеллинга складывалось мировоззрение Чаадаева. С увлечения Шеллингом начинал Станкевич, из кружка которого вышли Белинский, Бакунин, Аксаков, Самарин. Аполлон Григорьев, известный русский поэт и философ, также был большим поклонником Шеллинга; в частности, он писал: «Шеллингизм проникал меня глубже и глубже — бессистемный и беспредельный, ибо он жизнь, а не теория» (цит. по: 5, т. 1, с. 36). Ф. Тютчев, который долгое время жил в Мюнхене в качестве сотрудника русского дипломатического представительства, был лично знаком с Шеллингом; многие стихи его были написаны также под влиянием идей философа. В.Ф. Одоевский под впечатлением разговора с Шеллингом записал: «Шеллинг стар, а то верно бы перешел в православную Церковь» (цит. по: 5, т. 1, с. 37), т.е. те идеи, которые Шеллинг высказывал в своих работах позднего периода откровения, явно многими воспринимались как идеи, близкие православию. Да и сам Шеллинг достаточно нелестно отзывался о протестантизме, считая его некоторым промежуточным этапом на пути к истинному христианству.

Философия природы

Философия природы основывается на попытке преодоления фихтевского трансцендентального идеализма, и Шеллинг исходит из спинозизма, т.е. из догматизма. Догматизм по определению, которое дал еще Фихте, и Шеллинг с ним совершенно согласен, исходит из принятия существования внешнего мира как аксиомы.

Подобно тому как физик исследует природу, не сомневаясь в ее существовании, не задаваясь философскими вопросами — существует ли природа или нет, познаваема она или нет, — так и для Шеллинга периода «философии природы» существование природы и ее познаваемость является аксиомой. Поэтому и философия природы, по Шеллингу, должна исходить именно из такого ее понимания. Отличие физики от философии состоит лишь в том, что физика исследует материю, формы движения, а философия поднимается до более общих вопросов. Шеллинг называл философию Спинозизмом физики, потому что, с одной стороны, это есть учение о природе, так же, как и физика, а с другой — это не просто физика, а философская физика, ориентированная не на опытное познание, а на умозраение. Она не изучает связь между движениями тел, а исследует, откуда эта связь происходит, почему мир имеет такой вид, а не другой, почему он трехмерен, а не двухмерен или четырехмерен и т. д. Поскольку природа познается, то, следовательно, истина существует. А поскольку истина есть совпадение объекта и субъекта, то от природы возможно восхождение к субъекту. Поэтому природа представляется для Шеллинга не как нечто бездушное, не как торжество смерти, не как некая неподвижная материя. В ранних работах он пишет, что в природе «разлита душа» или, как писал Тютчев под влиянием этих идей Шеллинга:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык.

(Цит. по: 5, т. 1, с. 37)

Главный принцип, из которого исходит Шеллинг в своем понимании природы, это принцип ее единства. Этот принцип был для Шеллинга одним из наиболее главных эвристических принципов; он убежден, что все природные явления связаны друг с другом. Эти идеи Шеллинга оказали очень серьезное влияние и на современную ему физику. Известный датский физик Эрстед под влиянием идей Шеллинга длительное время пытался найти единство и связь электричества и магнетизма. Именно благодаря такой его убежденности и был открыт электромагнетизм.

Шеллинг рассматривал природу как живую и творящую, а не бездушную и неподвижную. В самой природе можно рассматривать два аспекта: 1) природа как нечто сотворенное, готовое, как то,

что познает физик-экспериментатор (Шеллинг использует термин Спинозы «*natura naturata*» — природа сотворенная); 2) природа как продуктивность, как субъект этого творения («*natura naturans*»). Поэтому природу можно рассматривать с двух сторон — как объект, продукт, который рассматривают естественные науки, и как субъект, продуктивность, то, что рассматривается лишь философией. Природа едина, и поэтому продукт и продуктивность в ней совпадают, но, совпадая, они тем не менее ограничивают друг друга. Это ограничение и совпадение двух противоположностей, по Шеллингу, является основным принципом рассмотрения всей природы. Вся природа состоит из такого рода полюсов; в качестве примера Шеллинг, в частности, приводил полюса магнита, которые существуют, дополняя друг друга; или кислоту и щелочь в химии, плюс и минус в математике. Эти примеры Энгельс спокойно переписал в свою работу «Диалектика природы».

В природе возникают противоположности, противоречия — это первый постулат натурфилософии. Противоположность есть движущая сила развития природы, это тот механизм, благодаря которому существует продуктивность. Возникает чередование различных явлений, неразрывно связанное с единством природы, что в конце концов подразумевает тождественность противоположностей.

Шеллинг на этом не останавливается и рассматривает, как из принципа продуктивности возникает материя. Тайна продуктивности состоит в слиянии сил. Шеллинг видит три основные силы, в которых проявляется материя, — магнетизм, электричество и химизм. Эти три понятия Шеллинг называет категориями изначальной конструкции природы, при помощи которых природа продуцирует сама себя из себя. Впоследствии такую же конструкцию Шеллинг будет находить и в органической природе, и в высшей разумной природе. Эти три силы Шеллингу нужны для того, чтобы обосновать существование трехмерного пространства. Магнетизм есть сила, которая действует только лишь по прямой линии; он обеспечивает одномерность пространства. Электричество, соответственно, обеспечивает двумерность, а химизм дает третью составляющую пространства; возникает таким образом объем. В конце концов из химизма возникает следующий этап, раздражительность, появляется органическая природа. Там происходит своя эволюция — из раздражительности возникает чувствительность, из чувствительности — ощущения, из ощущений — мышление и далее мыслящая природа и, как результат, познающий субъект.

Первую задачу философии природы Шеллинг считает выполненной — он показал, как ему кажется, как из философии природы возникает субъект. Мне лично эти натурфилософские построения кажутся весьма натянутыми.

Трансцендентальный идеализм

Не менее натянутыми, хотя более близкими мыслям Канта и особенно Фихте, представляются идеи, высказанные Шеллингом в его системе трансцендентального идеализма — философии второго периода, где он показывает, как из субъекта возникает объект, демонстрируя вторую сторону их тождества. Для понимания учения Шеллинга здесь важен термин «интеллигенция», обозначающий не то, что мы с вами привыкли вкладывать в это слово, а некоторый носитель интеллекта, субстанцию, которая может мыслить. Интеллигенция есть то, что имеет свойство интеллекта. Понятно, что именно интеллигенция исследуется Шеллингом в трансцендентальной философии.

Если философия природы, натурфилософия исходила из того, что для нее аксиомой является существование объективного внешнего мира, то трансцендентальная философия исходит из другой аксиомы, из уверенности в том, что существует лишь субъект, «я». Поэтому основным принципом трансцендентальной философии является принцип скептицизма: «Подобно тому как натурфилософ в своей исключительной направленности на объективное прежде всего стремится устранить всякое вмешательство субъективного в область своего знания, так трансцендентальный философ больше всего опасается какого бы то ни было вмешательства объективного в чисто субъективный принцип знания. Средством такого устранения служит абсолютный скептицизм» (5, т. 1, с. 235). Именно эту линию неосознанно развивали все философы античности, когда проводили сомнение в существовании внешнего мира. Особенно радикально этот поворот был виден у Рене Декарта. Но, как показывает Шеллинг, это лишь одна часть истинной философской системы.

Трансцендентальная философия начинает с повального сомнения и в результате этого приходит к убежденности в существовании только субъекта, только мыслящего фихтевского Я, или кантовского трансцендентального разума. Здесь на первых порах Шеллинг рассуждает подобно тому, как рассуждал в свое время Фихте. Если для человека единственной достоверной реальностью

является *Я*, то философ в трансцендентальной философии начинает с положения, что *Я* полагает *Я*. *Я* мыслит и созерцает только себя. Но *Я* созерцает себя ограниченным и в этом ограничении себя оно понимает, что существует некоторое *не-Я*. Если существует *не-Я*, то, значит, оно воздействует на *Я*, а поскольку кроме *Я* ничего не существует, то значит это *не-Я* есть аффицирование *Я* самим себя со стороны самого себя. То есть *не-Я*, объект познания возникает из самого же субъекта, из самого познающего *Я*. Поэтому *Я* созерцает себя ощущающим (когда сознает, что существует еще *не-Я*). Поэтому следующий факт, который наблюдает мыслитель, трансцендентальный философ, это факт уже не созерцания, а ощущения — ощущения объективного мира. То есть возникает представление о внешнем мире.

На этом же этапе Шеллинг исследует и второй раздел трансцендентальной философии — практическую философию. Трансцендентальная философия есть философия, состоящая из двух частей: теоретической философии, исследующей познание, и практической философии, исследующей свободную, т.е. нравственную деятельность человека. В субъекте совпадает и познавательная деятельность, и нравственная. Но законы, которые познают ученые, и свобода противоречат друг другу. Это очевидное противоречие свободы и необходимости, поэтому разрешиться оно может в более высокой философии.

Эта философия может быть основана на принципах, превосходящих человеческий разум. Таким учением для Шеллинга является принцип предустановленной гармонии. Шеллинг высоко оценивал Лейбница и всю его философию. В преодолении противоречия свободы и необходимости возникает понятие целеполагания — предустановленная гармония существует ради какой-то цели.

Целеполагание, о котором Кант говорил в «Критике способности суждения», опять же обнаруживается в субъекте, т.е. философ вновь, как бы уходя от субъекта для разрешения противоречия между необходимостью и свободой, возвращается к субъекту. И вообще Шеллинг указывал, что этот круг в философии не есть порочный круг, а наоборот признак действительной системы философии, ибо истинность системы как раз и состоит в том, что философия в своем последнем пункте возвращается к своей исходной точке, из которой она исходила. То есть истинная система всегда должна быть системой всеохватывающей, цикличной, круговой.

Философия тождества

Единство целеполагающей, свободной и познавательной деятельности образуется в субъекте, в *Я*. *Я* оказывается, таким образом, единством, превосходящим обычную разумную познавательную деятельность. Единство, существующее в *Я*, включает в себя тождество противоположностей — разума, свободы и цели. Поэтому в человеке проявляется более высокое начало. Именно в этом состоит творчество гения, который может находить в своем *Я* принципы, превосходящие человеческий разум. Художник, гений всегда творит, не понимая, откуда исходит источник его творчества, не понимая того механизма, при помощи которого происходит это творение. На самом деле существование гения доказывает то, что человеческое *Я* есть гораздо более сложная система, чем ее представляли себе мыслители типа Декарта, сводившие все человеческое *Я* только к разумной познавательной деятельности.

Поэтому Шеллинг, видя единство в субъекте, делает вывод о существовании особой познавательной способности, при помощи которой творит гений. Эту способность Шеллинг называет привычным для нас словом «разум», понимая его не в кантовском смысле, для которого не было различия между рассудком и разумом, а в платоновском, точнее неоплатоническом. Хотя различие рассудка и разума встречается впервые у Платона, но Платон сам не разрабатывал эту тему подробно, что сделал позднее Плотин, который видел в рассудке деятельность, существующую во времени, подчиняющуюся законам формальной логики, и поэтому действующую на основании принципа «или — или», принципа запрещения противоречия. Разум же восходит к истине вневременной, вечной. Поэтому разум может превосходить все противоречия и созерцать истину, объемлющую в себе все многообразие мира, все противоречия. Именно этим разумом мыслит гений, творец, как мыслит и человек, находящийся на стадии не просто научного, а религиозного познания, о чем Шеллинг будет говорить в последующих работах.

В последующих работах Шеллинг все больше и больше объективирует единство человеческого *Я*, понимая, что субъект и объект, которые раньше он выводил друг из друга, на самом деле образуют единство, существующее не только в человеке и природе. Это единство абсолютное, в котором субъект и объект полностью совпадают. То есть это абсолют, который существует неразличенно,

но раздваивается в процессе своей собственной жизни, непостижимой для нас, на субъект и объект, которые мы непосредственно наблюдаем.

Шеллинг все больше и больше мыслит как христианский философ, и проблемы, которые теперь волнуют Шеллинга, уже не столько проблемы Спинозизма или трансцендентального идеализма. Это проблемы, всегда интересовавшие западную христианскую философию, — проблемы существования в мире зла (теодицея), свободы и благодати.

Философия свободы. Теодицея

Шеллинг в своем трансцендентальном идеализме, как и Фихте, делает *Я* принципом всей философии. Но *Я* есть начало деятельное и прежде всего нравственное. Деятельность *Я* состоит в выборе между добром и злом. *Я* свободно, а свобода есть способность выбирать между добром и злом. В этом-то и состоит наибольшая трудность, пишет Шеллинг в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», — в том, что зло или действительно существует или не существует вообще: надо принять либо манихейское решение проблемы, либо истинно христианское. Но если зло действительно существует, то фактически отрицается понятие Бога, всеомеренного и всемогущего Существа. А если отрицается реальность существования зла, то отрицается реальность свободы, ибо свобода человека состоит в выборе между добром и злом; если нет зла, значит нет свободы: «...либо действительное зло допускается, тогда зло неизбежно приходится поместить в бесконечную субстанцию или в исконную волю, что полностью разрушает понятие всеомереннейшего существа; либо необходимо каким-либо образом отрицать реальность зла, в результате чего одновременно исчезает и реальное понятие свободы» (5, т. 2, с. 103). И тот и другой вариант получаются тупиковыми, в том числе и для богословия, ибо если зло существует объективно, следовательно, «в зле содержится нечто положительное, то и это положительное идет от Бога» (там же). Или если зла объективно не существует, значит свобода как выбор между добром и злом существует лишь как иллюзия, реальной свободы нет, и поэтому за зло в мире ответственен не человек, а его Творец, т.е. Бог. Получается, что в любом случае и при одном, и при другом варианте решения этой проблемы ответственным за зло является Бог.

Дальше, рассуждает Шеллинг, все положительное в мире исходит из Бога. Поэтому если в зле есть нечто положительное, то оно тоже исходит из Бога. Этот аргумент приводился еще Августином, который понял, как может существовать зло, не имея при этом субстанциальной основы. Пример с гниением — дерево гниет, и гниение возможно лишь тогда, когда существует дерево, т.е. существует добро. Если дерево сгнило, добра нет, следовательно, нет и процесса гниения, т.е. нет зла. Зла как такового нет, оно есть лишь умаление добра. Шеллинг рассматривает и другой вариант: если положительное — т.е. то, что существует, — есть добро, а зло существует как умаление добра, то, следовательно, есть некоторое сущее в зле, т.е. то, что существует в зле, и оно есть добро. Откуда же берется то, в чем существует сущее зла, некая его основа? Возникает опять же неразрешимая проблема, ибо получается, что зло должно иметь некоторое основание в себе. Далее, в зле являет свое существование некоторая сила. Она, конечно, менее совершенная, чем сила Божественная, но тем не менее существует. Следовательно, если все, что существует, — от Бога, то злая сила тоже существует от Бога. Бог есть Творец этой злой силы.

Шеллинг пытается честно рассмотреть все возможные варианты проблемы существования зла в мире и приходит к тому, что ни один из существующих вариантов решения не может нас устроить. Поэтому он пытается осмыслить его с другой позиции. Понятно, что, как пишет Шеллинг, позиция философского идеализма, т.е. фихтевской философии, есть уход от решения проблемы зла, потому что для идеализма не существует природы, поэтому не существует деятельности «в чем-то».

Шеллинг рассуждает следующим образом: Бог есть существо всемогущее и всеобъемлющее, поэтому вне Бога нет ничего. Но Бог существует, следовательно, должна существовать и основа Его существования, некоторая природа в Боге. Но вне Бога нет ничего, поэтому природа, основа существования Бога, существует в Самом Боге. Получается некоторое противоречие: основа существования Бога не есть по определению Бог, но существует в Боге, поэтому она есть Бог. Поэтому эта природа в Боге неотделима от Бога, но тем не менее не есть Бог: «Эта основа существования Бога, которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении, т. е. поскольку он существует, ибо это ведь только основа его существования. Она есть *природа* в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность» (5, т. 2, с. 107).

Бог есть Существо всеобъемлющее, поэтому Он порождает и весь мир, и Сам Себя, стало быть окончательного единства в Боге не существует. Для Себя Бог существует как некоторая воля, и то, что Он порождает, есть Его представление о Самом Себе, есть Его Слово, Логос. Это представление Бога о Самом Себе существует в некотором духовном начале, т.е. в Духе.

Этими рассуждениями Шеллинг пытается философски обосновать и прийти к действительной необходимости существования Пресвятой Троицы. Бог представляет Сам Себя в некотором действии, т.е. в Разуме, в Слове, творит и представляет нечто другое, а действие разума состоит всегда в разделении, поэтому и творение Богом единого мира невозможно без существования в мире принципа делимости, множественности вещей. Но множественность вещей существует лишь в единстве как в некотором семени. Поэтому вещи, существующие в мире, всегда имеют двойную природу, двойное начало. Первое — то, которое отделяет вещи от Бога, показывает, что они есть творение, а не Творец. Другое начало — то, которое показывает, что они существуют в Боге, существуют в Его основе. Принцип философствования Шеллинга, последовательно им проводимый, — наличие некоторой основы в Боге, которая проявляется и в вещах. Вещи могут существовать, потому что в самом Боге существует Его основа, то, что в Боге не есть Сам Бог. Поэтому вещи могут существовать в Боге и не быть Богом: они имеют двойную природу.

В человеке эта двойная природа проявляется в его свободе. Из-за того, что человек произведен из основы Бога (потому что человек не есть Бог), он содержит относительно независимое от Бога начало. Но это начало, в отличие от природы, освещено светом Божественного Логоса; это начало есть Разум, Свет. Самость человека, которая есть дух, разум, тем не менее отличается от сущности Бога, ибо она происходит из Божественной основы, т.е. отличается от Бога. Поэтому человек, с одной стороны, имеет в себе все от Бога, и все, что он делает, он делает силой Божией, с другой — он происходит из этой основы в Боге, поэтому может творить то, что не имеет Божественного происхождения, т.е. творить зло. Человеческая воля, действует, с одной стороны, в природе, а с другой — возвышается над природой. Следовательно, эта самость может отличаться и от природы, и от Божественного света, т.е. Разум и Воля, неразрывно связанные в Боге, у человека могут разделяться, различаться. Поэтому человек делает поступки, не подлежащие

никакому разумному осмыслению, поступки безнравственные. Таким образом возникает способность творить зло.

На эту концепцию Шеллинга оказал влияние немецкий средневековый мистицизм, особенно творчество Я. Бёме, учивший о наличии некоей безосновной бездны в Боге. О влиянии Бёме писал и сам Шеллинг: «Бёме рождением Бога, как он нам его описывает, предшествовал всем научным системам новой философии» (6, т. 1, с. 168).

Философия откровения

В последнем периоде творчества Шеллинг критически пересматривает некоторые положения своей философии. Он называет ту философию, которой он ранее занимался, негативной, противопоставляя ей позитивную философию, философию откровения. Недостаток негативной философии в том, что она занимается лишь *познанием* вещей, т.е. в ней всегда наличествует точка зрения субъекта, в то время как необходимо объяснить действительное *существование* вещей, к чему и призвана позитивная философия. Для этого позитивная философия должна исходить из бытия самого по себе, а не из какого-либо встречающегося в *опыте* бытия (ибо тогда она откатывалась бы к негативной). Поэтому философия должна выйти за пределы мышления и чувствования, и «в таком случае она будет исходить из того, что есть до и вне всякого мышления, стало быть, из бытия, но не из эмпирического бытия... а только из *абсолютно* вне него пребывающего бытия. Но это бытие вне всякого мышления точно так же находится над всяким опытом, как оно опережает всякое мышление, следовательно, бытие, из которого исходит позитивная философия... есть *безусловно трансцендентное* бытие» (6, т. 1, с. 172–173). Если позитивная философия не зависит от опыта, следовательно, она является априорным учением. Правда, негативная философия тоже априорная, но отличие их друг от друга состоит в том, что негативная философия противостоит опыту, а позитивная — включает опыт в себя, словно срастается с ним. Иначе говоря, позитивная философия возвышается над опытом, поэтому она является и априорной, и апостериорной: «В отношении *мира* позитивная философия есть наука а priori, выведенная, однако, из абсолютного prius; в отношении *Бога* она есть наука и познание а posteriori» (6, т. 1, с. 176). Следовательно, позитивная философия свободна, ибо в ней нет ничего принуждающего — ни внешнего опыта, ни рассудка, а

также не является замкнутой системой в отличие от негативной рационалистической философии.

Свою философию Шеллинг отличает от христианской философии, основанной на библейском откровении, поскольку откровение христианства предстает как некий опыт, а позитивная философия должна прийти к опыту, а не исходить из него. «Позитивная философия должна была бы отклонить название религиозной философии также и потому, что как раз благодаря ей только и обнаруживается *истинное* понятие и содержание религии, последняя, стало быть, не может быть уже предпослана» (6, т. 1, с. 181). Откровение, говорит Шеллинг, это не то однократное откровение, которое дано было людям в христианстве через Моисея, пророков и Христа, это некое всеобщее откровение, через которое становится понятным и то откровение, которое выступает в виде земного явления. Поэтому, отмечая, что хотя позитивная философия — не христианская философия, Шеллинг не говорит, что это — антихристианская философия. Наоборот, через позитивную философию Шеллинг надеется сделать более ясным и понятным христианское откровение. Именно этому он посвящает большую часть своих лекций по философии откровения, герменевтически истолковывая как христианские догматы, так и многие библейские факты. Например, он философски осмысливает христианское положение о троичности Бога, вновь возвращаясь к своей идее бесосновного в Боге, порождения Богом Самого Себя (что в христианстве описывается как рождение Отцом Сына).

Реакция на лекции по философии откровения, последовавшая вскоре, была неоднозначной. Разумеется, атеисты и материалисты резко осудили новые идеи Шеллинга. Были и те, кто приветствовал позитивную философию, среди них был и П.Я. Чаадаев, который писал Шеллингу: «...признаюсь, при чтении Вас у меня зачастую являлось предчувствие, что из Вашей системы должна когда-нибудь проистечь религиозная философия; но я не нахожу слов, как я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией»¹. Однако чаще всего христианские философы оценивали учение Шеллинга сдержанно. Так, профессор протоиерей Ф. Голубинский писал в одном из своих писем: «Но выходит,

¹ Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 2. М., 1991. С. 76.

что он [Шеллинг. — *В. Л.*] от одного берега отстал (и то не совсем), а к другому не пристал. Теперешняя его философия откровения не удовлетворит ни строгим философам, требующим не провещаний оракула, а доказательств, ни любителям и ученикам премудрости божественной» (цит. по: 6, т. 2, с. 423). Эта же мысль высказывалась и И. Киреевским: «Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою, и не философией: от христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии — самым способом познавания» (там же).

§ 4. ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ

Жизнь

Гегель — один из наиболее сложных философов за всю историю мировой философии. Сложен он не столько своим учением, своей системой, сколько языком, которым излагает свои положения. Читать Гегеля весьма сложно.

Гегель попытался построить систему философии, которая включала бы в себя все. Как писал В.С. Соловьев в статье «Гегель», опубликованной в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона, «Гегель может быть назван философом по преимуществу»¹, т.е. если и называть кого философом, то в первую очередь Гегеля. Обычно с понятием философа ассоциируется в первую очередь имя Сократа, у которого философия и жизнь были единым целым. Для Гегеля же философия заменяет собой все — и мир духа, и мир природы, и мир творений человечества — искусство, науки и даже религию, как частный случай общей абсолютной идеи.

Биография Гегеля не выделяется какими-нибудь яркими событиями. Родился он в 1770 г. в Штутгарте, в семье богатого чиновника. Еще во времена учебы в гимназии увлекся античностью, что впоследствии сказалось на его становлении как философа. В дальнейшем Гегель поступает в Геттингенский университет, изучает философию, учась на теологическом факультете. Вначале он хотел быть пастором, но передумал, и интерес к философии подавил в нем все остальные интересы. Он изучает философию лейбнице-вольфовской школы, заканчивает университет со степенью магистра философии и кандидата теологии. Затем Гегель изучает Канта, что производит некоторое изменение в его мировоззрении.

¹ Соловьев Вл. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 419.

После окончания университета наступает пора путешествий и преподавания в различных университетах. Какое-то время он был домашним учителем в Берне, во Франкфурте-на-Майне, потом по рекомендации Шеллинга преподает в Йенском университете. Во время работы в этом университете защищает диссертацию по натурфилософии — «Об обращении планет», где изложил некоторые диалектические идеи. В это же время он пишет работу «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга». До этого философские идеи Гегеля в основном отличались или интересом его к раннему христианству и Античности, или он мыслил скорее в духе своего друга Шеллинга. В вышеназванной работе уже виден некоторый отход от идей этих философов, хотя стоит несколько ближе к Шеллингу.

Во время преподавания в Йенском университете он пишет в 1807 г. свою первую фундаментальную работу «Феноменология духа». В этой работе Гегель выступает как самобытный философ, окончательно разошедшийся с идеями Шеллинга. Затем с 1806 по 1816 г. преподает в гимназии в Нюрнберге. Это его наиболее плодотворный период. Он пишет «Науку логики», где излагает свои основные идеи, которые потом будет развивать в «Энциклопедии философских наук», которую напишет в период преподавания в Геттингенском университете. «Энциклопедия философских наук» состоит из трех частей: «Наука логики», «Философия природы» и «Философия духа». Затем его приглашают в Берлинский университет, где он работает в качестве профессора до 1831 г., года его смерти от холеры. В Берлине он практически работ уже не пишет, лишь читает различные курсы лекций. После его смерти ученики издают все курсы лекций, которые он успел начитать: по философии религии, истории эстетики, истории философии и др.

Ранние работы Гегеля

Гегель — типично академический философ, который всю жизнь преподавал и писал философские работы. В молодости он увлекался Античностью и планировал посвятить себя богословской деятельности. Идеи молодости проявились в некоторых его ранних работах, которые были изданы гораздо позднее, в 1907 г. Это «Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии» и «Народная религия и христианство». Работы привлекли большой интерес, ибо Гегель в них выглядел совсем не так, каким он был в работах «Феноменология духа» и «Энциклопедия философских наук».

В ранних работах Гегеля интересуют проблемы человека, личности, человеческого духа, жизни, которые он рассматривает на примере переломной эпохи в истории Европы, а именно в момент перехода от язычества к христианству. Гегеля интересует причина того, почему все же Европа оказалась христианизированной, почему язычество было побеждено христианством. Его идеи, изложенные в этих работах, не выдерживают вообще-то никакой критики с точки зрения православного богословия. Например, в работе «Жизнь Иисуса» не повествуется о рождении Иисуса, Его смерти на кресте и воскресении, которые знает любой человек, даже не открывавший ни одного из Евангелий. Он пишет только о проповедях Христа, которого Гегель считал просто человеком («родителями его были Иосиф и Мария» (7, т. 1, с. 35–36), опуская все чудеса, в том числе и связанные с Его рождением и воскресением. Всем словам и делам Христа Гегель придает философский, а не религиозный смысл. Например, искушение Сатаны Гегель трактует как размышления Иисуса о Своем жизненном призвании: «...следует ли посредством изучения природы и, быть может, в единении с высшими духами превратить неблагородную материю в более благородную, пригодную для непосредственного использования, например камни в хлеб, или вообще сделать себя независимым от природы (броситься вниз)» (7, т. 1, с. 37).

В работах «Позитивность христианской религии» и «Народная религия и христианство» Гегель исследует язычество, пытается найти те его черты, которые не помогли язычеству удержаться в Европе. По мнению Гегеля, язычество соответствовало духу античной Европы — духу свободомыслия. Это действительно народная религия (дословно «язычество» — религия, придуманная народом, языцами). В язычестве интересы народа были земными. Люди не думали об ином мире, у них не было желания вечного бессмертия. Христианство же, которое в это время возникало на Ближнем Востоке, было совершенно другой религией. Эта религия несла индивидуалистические идеи, она заставляла людей думать не об обществе, а о своей душе, в том числе и о своей посмертной судьбе. Поэтому идеал и смысл жизни человека в христианстве переносится в мир иной. Человек, по мнению Гегеля, в христианстве превращается из гражданина в подданного, в раба. Человек утрачивает чувство свободы, поэтому христианство способствовало гибели Античности, оно воспитывало в людях чувство покорности и отказ от своей собственной свободы.

Эта авторитарная направленность христианства существовала многие годы, до тех пор, пока не появился Мартин Лютер, который воскресил христианство, придав ему истинный смысл — а именно смысл свободного человеческого бытия. Задача любого христианина — развить позитивность христианства, вернуться к идеям Античности, т.е. идеям свободы и ценности земного существования. Гегеля не интересуют проблемы христианских догматов, его прежде всего интересует личный и социальный аспект христианства.

«Энциклопедия философских наук»

Но не в юношеских рукописях Гегеля кроется тайна его популярности. Философия Гегеля еще во времена его жизни стала чрезвычайно популярной, всех покоряли ее фундаментальность и всеобъемлемость. Сам Гегель указывал, что в его философии, которая является системой, все взаимосвязано, поэтому нельзя сказать, что существует какой-то один единственный исходный пункт философии. По Гегелю, если философия есть система, объемлющая все бытие, то это означает, что развивать эту систему можно с любой точки, с любого понятия. Две такие попытки он нам оставил сам. Одна попытка излагается в первой его фундаментальной работе — «Феноменология духа», где система философии развивается из самосознания человека, т.е. из того, что будет названо Гегелем впоследствии «из субъективной идеи». В «Энциклопедии философских наук» Гегель подходит по-другому, развивает систему философии, исходя из понятия бытия, из чистого мышления, не из субъективного, а объективного мышления.

Рассмотрим философию Гегеля так, как он ее излагает в «Энциклопедии философских наук» — главном его произведении, в котором он излагает всю свою систему. Несколько слов об этой работе. Это работа, одна из немногих, которая *написана* самим Гегелем. Состоит эта работа из трех частей: «Наука логики», «Философия природы» и «Философия духа».

На структуре «Энциклопедии...» мы останавливаемся неслучайно, ибо в ней заложена основная идея его философии. Работу Гегель строит по своему знаменитому принципу *триады*, которая состоит из тезиса, антитезиса и синтеза (о принципе триады подробнее будет сказано ниже). В данном случае «Наука логики» представляет собою тезис; «Философия природы» есть ее отрицание, т.е. антитезис; синтез этих положений содержится в «Философии духа». Каждая из частей строится по этому же принципу. Скажем, «Наука

логики» состоит из трех разделов; каждый раздел — из трех глав; каждая глава — из трех параграфов. Везде виден принцип триадичности. Это основной принцип, который пронизывает собой всю гегелевскую философию.

К. Маркс и Ф. Энгельс упрекали Гегеля за то, что он возводит принцип триадичности в систему, что, по их мнению, противоречит духу диалектики. Классики марксизма пытались возвести в абсолют принцип диалектики, отрицать все неизменное, в том числе и систему построения философии.

В начале «Энциклопедии...» Гегель объясняет отличие своей философии от предыдущих философских систем, прежде всего философии Канта, Фихте и Шеллинга. Он показывает те идеи, которые заимствует у этих немецких философов, как и то, в чем он с ними не согласен. Свои несогласия с предыдущими философами Гегель раскрывает в первых параграфах «Науки логики», которые называются «Об отношении мысли к объективности».

По Гегелю, логика есть наука о чистой идее, т. е. идее в абстрактной стихии мышления. Поэтому мышление — это стихия, в которой живет идея, в которой идея проявляется как логическая. Логика объемлет собою все мышление, и предметом логики является мышление и истина. Поскольку мысль есть единственный способ, при помощи которого можно постигнуть вечное и в себе и для себя сущее бытие, то поэтому содержанием логики является сверхчувственный мир. Но не только сверхчувственный мир; поскольку предметом логики является истина, а один из моментов истины еще со времен Аристотеля является совпадением субъективного и объективного, бытия и мышления, то предметом логики является все — и мышление, и бытие. Поэтому логика действительно объемлет собою все. Логика, по мнению Гегеля, есть не только логика, но и метафизика, гносеология и онтология; она действительно наиболее общая из всех наук. «Наука логики» — это не учебник по логике, это основная книга Гегеля, которая включает в себя основные методологические принципы его философии, которые затем будут развиваться и разрабатываться в других книгах. Ядро всей философии содержится именно в «Науке логики» Гегеля. Понять философию Гегеля, не прочитав «Науку логики», невозможно. Но понять «Науку логики» за короткий срок тоже невозможно.

Общие положения. Диалектический метод. Что же такое логика для Гегеля? Гегель пишет, что существуют три стороны логическо-

го: абстрактная, т.е. рассудочная, логика, диалектическая и спекулятивная.

В *абстрактной*, или рассудочной, логике мышление как рассудок не идет дальше неподвижных определенностей. Гегель использует известное, идущее от Платона и Плотина, деление всех познавательных способностей человека на разум и рассудок. Рассудок, по Гегелю, так же как и по Плотину, есть мышление, оперирующее неподвижными определенностями, действующее всегда во времени и избегающее противоречий. Эти неподвижные определенности всегда обособлены друг от друга. Мышление вынуждено рассматривать противоречия как исключаяющие друг друга и выбирать один член противоречия в противовес другому. По мнению Гегеля, абстрактная логика ограничена, и эта ограниченность была гениально подмечена еще Кантом в знаменитых антиномиях чистого разума. Единственный недостаток Канта состоял в том, что он нашел всего лишь четыре антиномии, считая, что к ним сводится вся антиномичность нашего разума. В действительности, как утверждает Гегель, «антиномия содержится не только в этих четырех заимствованных из космологии предметах, а во *всех* предметах всякого рода, во *всех* представлениях, понятиях и идеях» (8, т. 1, с. 167). Поэтому антиномии, которые взаимно друг друга отрицают, показывают специфику нашего мышления, что мышление наше противоречиво по своей природе.

Вторая, *диалектическая* сторона логики, по мнению Гегеля, обнаруживает наличие диалектики, т.е. того, что каждое противоречие связано с другой стороной противоречия и переходит в это противоречие. Но и это не есть окончательная логика.

Окончательная логика, сторонником которой считал себя Гегель, это логика *спекулятивная*, которая постигает единство ограниченных рассудочных определений в их противоположности. Обычно принято говорить о «диалектике Гегеля», это уже устоявшееся словосочетание. Хотя сам Гегель называет свою логику спекулятивной. Но диалектическая логика также используется им в позитивном смысле, хотя она и не показывает еще снятия этих противоположностей. Диалектика обнаруживает противоположности, обнаруживает соединение их, взаимный переход противоположностей друг в друга. Но снимает противоположности лишь спекулятивная логика.

Термин «*снятие*» — одно из самых сложных понятий гегелевской философии; означает оно в переводе на обычный человеческий

язык такую операцию с противоположностями, в которой противоречие в этих противоположностях не исчезает, но, переходя на другой уровень, как бы разрешается. То есть снятие есть решение противоречия. Гегель сам пишет об этом термине: «Уместно напомнить о двойном значении нашего немецкого выражения “aufheben” (“преодолевать”). “Aufheben”, с одной стороны, означает “устранять”: например, какой-то закон или институт могут быть устранены (“aufgehoben”). С другой стороны, “aufheben” также означает “сохранить”, и в этом смысле с помощью слов “wohl aufgehoben” мы скажем, что что-то хорошо сохранилось. Эта двоякость языкового употребления, когда одно и то же слово имеет отрицательный и положительный смысл, не должна считаться ни случайностью, ни путаницей; напротив, эту двоякость следует признать спекулятивным духом нашего языка, который не ограничивается простой альтернативой “или-или”, свойственной рассудку»¹. Гегель подметил очевидную истину, что развитие человеческой мысли всегда происходит путем разрешения противоречий. Например, возникает некоторая мысль в уме мудреца; впоследствии другой мудрец выдвигает противоположную мысль. Возникает, таким образом, противоречие между этими двумя мыслями. Обычно считалось, что противоречия решаются в пользу одного или другого члена этого противоречия. Например, аристотелевская физика утверждает, что скорость падения тел зависит от их веса. Галилей утверждает, что скорость падения тел не обусловлена их весом. Возникает противоречие, которое подвергается исследованию. В конце концов одна из сторон побеждает — выясняется, что действительно Галилей прав, а Аристотель прав относительно, поскольку он не учитывал сопротивления воздуха.

Вот так обычно и считалось, что противоречия решаются в пользу одного или другого члена этого противоречия. По мнению Гегеля, это неправильное решение, это рассудочное, метафизическое решение противоречия. Противоречие всегда остается, оно решается путем восхождения на новый уровень, на котором противоречия снимаются. То есть противоречие остается на низшем уровне, а на высшем возникает некоторое единство.

Гегель также сравнивает логику спекулятивную с логикой абстрактной, более известной нам по термину «формальная логика».

¹ Цит. по: *Реле Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1997. Т. 4. С. 74.

По мнению сторонников диалектики, формальная логика есть частный случай логики диалектической. Это весьма заманчивое сравнение, оно показывает, что диалектика Гегеля и марксистско-ленинская философия, унаследовавшая этот метод, развивается, не отрицая, не отбрасывая все достижения человечества, а творчески усваивая, перерабатывая и восходя на новый уровень. Но это даже не ошибка, а явный обман, потому что между диалектической логикой и логикой формальной существует именно противоположность, противоречие. Мысли человека устроены таким образом, что противоположности всегда существуют, мы не можем их снять просто так. Всегда противоположности остаются, и поэтому диалектика всегда вынуждена оперировать принципом, который замечательно выразил Ленин в «Философских тетрадах». С поразительной откровенностью он указал, что сущность диалектики есть единство, даже тождество противоположностей. Если противоположность A — это $не-A$; то диалектика утверждает, что A равно $не-A$. Ни о каком переходе на новый уровень по сравнению с логикой абстрактной, формальной, которая утверждает, что A равно только A и больше ничему, здесь быть не может. То есть возникает не переход на новый уровень, а очевидное и простое противоречие между логикой формальной и логикой спекулятивной. Диалектический метод мышления основан на абсолютно ложном принципе. Здесь не только не может быть никакого научного развития, а вообще никакого мышления. Вместо того, чтобы спорить и выяснять истину, мы соглашаемся и говорим, что обе стороны правы, т.е. существует единство противоположностей. И как бы сторонники диалектики ни уходили от такого прямого обвинения, диалектическая работа всегда будет построена именно так.

Вернемся к гегелевской философии. Те мысли, которые я изложил, в очевидной форме в гегелевской философии все же не содержатся. Более того, Гегель всячески пытается опровергнуть подобные выводы. Но они тем не менее вытекают из нее, как результат ее и основа методологии. Однако то, как Гегель рассуждает, действительно может соблазнить логичностью и претензией на всеобъемлемость.

Гегель начинает с того, что говорит о том, что логика есть наука о чистой идее, о мышлении. Мышление есть всегда мышление о всеобщем, поэтому значение сущности, истины всегда содержится во всеобщем. Только всеобщее обладает этой истинностью. Но, утверждает Гегель, нельзя противопоставлять всеобщее и единичное,

особенное, потому что всеобщее содержит в себе единичное, хотя единичное противостоит всеобщему. Но эта противоположность снимается на более высоком уровне. В размышлении об общем обнаруживается истинная природа вещей в той мере, в какой эта природа соответствует мышлению.

Поэтому Гегель возвращается опять к знаменитому принципу, от которого пытался отказаться Кант, принципу элейской школы, тождества бытия и мышления. Для Гегеля это не то что тождество, а мышление — это и есть бытие; ни о каком тождестве здесь речи быть не может, никакого бытия, кроме как мышление, не существует. Ибо только лишь мышление объективно, мышление и есть бытие.

Поэтому все вопросы о познании, бытии, вере, человеке сводятся к простым определениям мысли и лишь в логике находят свое истинное разрешение. Поэтому философия может быть построена как система исходя из самой себя. То есть не нужно решать вопросов об отношении мыслей к действительности, о познаваемости, что такое вещь в себе, что такое явление — проблемы, которые поднимались в критической философии Канта или эмпирической философии Локка. Все эти вопросы оказываются неправильно поставленными, ведь мысль — это и есть бытие. Поэтому вопрос, тождественно ли мышление бытию или нет и как решать их отношение, оказывается вопросом неправильно поставленным.

Отношение к предыдущей философии. Отношения мысли к объективности. Но тем не менее этот вопрос существовал, и Гегель рассуждает о различных решениях этого вопроса. Всего Гегель насчитывает три отношения мысли к объективности. Первое — это *метафизика*, которая исходит только из стихии самого мышления, но не замечает, что мышление имеет противоположности в самом себе, и поэтому не выходит за рамки конечных определений. Именно отсюда идет привычное нам понимание метафизики как противоположности диалектике. До сих пор термин «метафизика» использовался (как у Аристотеля) как учение об умопостигаемых сущностях, как учение о существующем самостоятельно и неподвижно, нематериально, невещественно.

Гегель проводит свое понимание метафизики как противоположности диалектике, как учения, которое ограничивается констатацией противоположностей и не замечает существования их единства. Метафизика всегда оперирует рассудочным, абстрактным мышлением, рассудочной стороной логического. Но метафизика

выше последующей критической философии в том, что она утверждает познаваемость мира, метафизика всегда исходит из принципа тождественности бытия и мышления. Этот мир познаваем и познаваем в себе, т.е. для метафизики не существует никакой вещи в себе. Но познаваемые вещи метафизика воспринимает как некоторые тотальности, данные ей объективно, т.е. не как понятия, вытекающее из самого мышления, а как понятия, противостоящие этому мышлению. Гегель не возражает Канту и соглашается с ним, что таких тотальностей всего три: это душа, мир и Бог, и поэтому метафизика всегда сводится к рациональной психологии, космологии и теологии. Гегель повторяет утверждение Канта, что, находя антиномичность и противоположность в различных определениях, метафизика не может найти решения этих противоположностей и таким образом обречена на провал. Достоинством метафизики, по мнению Гегеля, является ее убежденность в познаваемости сущего, а недостаток — в том, что она застревала в абстрактном, давала конечные определения бесконечному. Поэтому метафизика всегда сводилась к субъективизму и к отрыву от действительности. Эта убежденность метафизики в тождестве бытия и мышления сводилась к неразрешимости этого тождества, к отрыву мышления от бытия и поэтому порождала решение проблемы тождества мышления и бытия путем поиска иного отношения мысли к действительности.

Второе отношение мысли к действительности, по мнению Гегеля, насчитывает два вида — это *эмпиризм* и *критическая философия*. Объединяет их то, что и эмпиризм (скажем, локковская философия), и критическая философия Канта исходят из того, что истинным источником знания является опыт. По мнению Гегеля, эмпиризм возникает в противоположность метафизике, ее абстрактным теориям, неспособным соединить общее и единичное. Скажем, еще в кинической и мегарской школах философы заметили такое странное противоречие, что мы всегда строим свои утверждения по следующему принципу: Петр — человек, Жучка — собака (пример Ленина из «Философских тетрадей»). В этих суждениях мы как бы отождествляем то, что отождествлять нельзя, отождествляем единичное и общее. Говоря, что Петр — человек, мы тем самым говорим, что человек — это Петр, а как быть, например, с Николаем или Марией? Из такого неумения метафизики решить проблему перехода от общего к единичному и возникает эмпиризм, который всегда восходит от единичного и пытается определить,

каким образом возникают общие идеи. Мы это видим на примере философий Локка и Гоббса. В данном случае эмпиризм исходит из вполне реальной проблемы, из потребности человеческого познания в соединении бытия и мышления, ибо бытие всегда представляется нам как конкретное, а мышление всегда есть мышление о всеобщем.

Недостаток эмпиризма в том, что он также не может решить эту проблему, ибо для него мышление всегда есть мышление, действующее посредством восприятия, а восприятие есть лишь форма постижения внешнего мира. То есть опять же мышление и внешний мир оказываются разорванными.

Критическая философия, как и эмпиризм, считает опыт единственной почвой для познания. Но верная мысль критической философии, которая отличает ее от эмпиризма, состоит в том, что предметом нашего мышления является только познание. Чтобы понять тайну нашего познания, открыть тайну истины, мы должны сделать предметом нашего мышления сами формы мышления. Эту верную мысль замечательно подметил Кант, но при этом он совершил ошибку, указав, что философы должны прекратить создавать последующие философские системы. Как указывал Кант, пока мы не исследуем чистый разум, не найдем в этом разуме то, *что* дает ему способность познавать истину, то до этого мы не имеем права строить никакую философию. Давайте найдем эти формы — формы мышления, формы чувственности, определим, является ли метафизика наукой или нет, тогда можно решить вопрос о возможности построения метафизики, считает Кант.

По мнению Гегеля, это означает, что человек должен научиться мыслить прежде, чем начать мыслить. По его образному выражению, «желание познавать прежде, чем приступить к познанию, так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться плавать *прежде, чем броситься в воду*» (8, т. 1, с. 95). Понятно, что научиться мыслить можно только лишь мысля. Поэтому исследовать разум, мышление и строить философскую систему, по мнению Гегеля, есть одно и то же. Кант же не заметил этой очевидной истины о том, что мышление строит философию из самого себя.

Другая особенность кантовской философии, которая, по мнению Гегеля, одновременно и позитивна и негативна, есть открытие антиномичности разума. Кант верно заметил наличие в нашем мышлении противоречий, но ошибочно ограничил эти противоречия

лишь числом четыре. В действительности эти антиномии содержатся во всех предметах. Это, по убеждению Гегеля, есть диалектический момент логического. Поэтому и доказательства антиномии, которое предлагает Кант, ошибочные, ибо Кант доказывает то, в чем он уже убежден. В действительности нельзя доказать справедливость этих антиномий. Для внимательного читателя видно, что Кант, доказывая справедливость тезиса и антитезиса, как бы исходит уже из того, что для него с самого начала очевидно, что и тезис, и антитезис будут истинными. Отсюда, утверждает Гегель, и натянутость этих доказательств. Поэтому кантовская философия оказалась непоследовательной, она не оказала какого-нибудь существенного влияния на метод. Самые ближайшие ученики и последователи Канта сразу же попытались преодолеть этот недостаток кантовской философии. Фихте, например, пытался построить дедукцию категорий, но он совершил ошибку, не пойдя дальше признания того, что познаваемо лишь конечное, т.е. не выйдя за пределы метафизического способа мышления.

Гегель же утверждает, что мышление есть мышление обо всем; мышление, как и бытие, бесконечно, поэтому мышление не должно ограничиваться конечным, иначе оно не будет мышлением обо всем. Мышление бесконечно и поэтому предмет его — бесконечное. Но эта особенность мышления отнюдь не должна пугать философа, не должна заставлять думать, как считал Шеллинг, что эта бесконечность мыслится только в некоем иррациональном постижении. Как утверждает Гегель, Шеллинг верно отметил бесконечность мышления, но ошибочно положил, что эта бесконечность непостижима в понятиях, непостижима разумом, поскольку он ошибочно противопоставил рассудок и разум в традиции Плотина и Николая Кузанского.

Познать мышление, по Гегелю, можно лишь спекулятивной логикой. Метафизический метод строгих определений не годится, ибо он как бы убивает мышление, останавливает его. А ведь мышление — это жизнь, его нельзя остановить. Жизнь — это движение, а движение, как указывал еще Зенон Элейский, самопротиворечиво: движущаяся вещь еще находится в определенном месте, и уже в нем не находится. Так же и мышление: любое понятие всегда живо, оно включает в себя все другие понятия, переходит в них, поэтому оно самопротиворечиво — оно и есть само по себе, и уже не есть.

Третье отношение мысли к объективности — *непосредственное знание*, учение, особенно активно разрабатывавшееся Якоби в

полемике с рационализмом немецкой философии, излишне доверявшей разуму и поэтому отдалявшейся от христианства. Якоби считал, что Бог выше рассудочного постижения и не может быть познан в понятиях. Согласно Гегелю, учение Якоби слишком сужает область религиозного, сводя ее лишь к некоему субъективному чувствованию, и поэтому не может считаться истинно христианским учением. «...Непосредственное знание Бога говорит нам лишь то, что Бог *есть*, но не говорит, *что* Он есть, так как такое знание было бы познанием и привело бы к опосредствованному знанию. Таким образом, Бог как предмет религии явно суживается, сводясь к Богу *вообще*, к неопределенному сверхчувственному, и содержание религии редуцируется к минимуму» (8, т. 1, с. 197). Спекулятивная же логика, по Гегелю, есть истинное учение о Боге, показывающая единство познаваемого и непознаваемого, непосредственного знания и знания, опосредованного понятиями.

Гегель предпринимает попытку построения философской системы, исходя из убежденности в том, что мышление есть бытие, т.е. что философия может быть построена, исходя из чистой стихии мышления. Гегель указывает, что его философия совершенна и является абсолютно истинной, но не противопоставляет свою философию предыдущим философским учениям, показывая, что все они в той или иной мере подходили к истине. Они отражали одну или другую сторону объективности. Заслуга Гегеля, по его мнению, в том, что он увидел эту односторонность предыдущих философий и соединил в своей философии все эти противоположности, «сняв» их в своей системе. Этот подход к истории философии у Гегеля виден в его лекциях по истории философии. Читать их очень полезно, ибо часто Гегель ставит проблемы там, где другие философы их не видят. Но подходить к чтению этих лекций нужно с некоторой опаской, ибо Гегель излагает не просто историю философии, а развитие своей собственной философской концепции, показывает, как философы, сами того не зная, шли к тому, чтобы философия достигла объективной истины в гегелевской философии.

После этих подготовительных рассуждений Гегель переходит к построению своей системы философии. Возникает очевидный вопрос: откуда начинать построение философской системы? Для Гегеля мышление есть бытие, поэтому с бытия он и начинает.

«**Наука логики**». Гегелевская «Наука логики» содержит три раздела: учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии. Гегель

начинает размышлять о бытии, поскольку мышление и есть бытие. Что такое мышление само по себе, безотносительно к какому-нибудь определенному понятию? Мы берем мышление в чистой стихии мышления, не расчлененным ни на какие определения и тем более понятия; это чистая стихия мышления, мышление само по себе. Но мышление само по себе не может быть просто мышлением, мышление есть всегда мышление о чем-либо. Впервые эту мысль четко высказал Плотин в учении об Уме, который есть чистая мысль, но он раздваивается, ибо Ум, т.е. мысль, всегда есть мысль о чем-либо. Поэтому Ум, будучи единым, раздваивается в себе на субъект и объект, на мысль и бытие. Поэтому Ум есть и бытие, и мышление одновременно.

Такой же ход предлагает и Гегель, но с одним отличием. У Плотина рассудок и разум оказываются разведенными по разным онтологическим уровням, ипостасям. Ум существует на уровне вечности, и противоположности в нем соединяются, поскольку они соединяются в вечности, а рассудок действует на уровне Души, где существует время, и поэтому противоположности там разъединяются, и все это венчается Единым, превосходящим всяческое бытие и всяческое мышление. Гегель как бы «сплющивает» эту пирамиду бытия, показывая, что рассудок, мышление и бесконечность есть одно и то же. Поэтому понятия, у Плотина действующие на уровне Души, и бесконечность мышления оказываются одним и тем же. Исходя из чистой стихии мышления, мы можем вывести все понятия, оперирующие в мышлении. Поэтому сама по себе философия Гегеля уходит корнями в философию далекого прошлого и имеет в себе объективные предпосылки, но в силу специфики она сама оказывается полной различных противоречий.

Итак, мышление всегда есть мышление о *бытии*. Поэтому первое представление мышления есть бытие: «Начиная мыслить, мы не имеем ничего, кроме мысли в ее чистой неопределенности... Но это мы и называем бытием. Его нельзя ни ошущать, ни созерцать, ни представлять себе, оно есть чистая мысль, и, как таковая, оно образует начало» (8, т. 1, с. 218). Гегель исходит из такого представления о бытии. Бытие есть чистая неопределенность, чистая стихия мышления, чистая абстракция, чистая мысль и чистая непосредственность. Бытие не имеет никакого определения, есть отсутствие определения до всякой определенности. Бытие невозможно никак определить и никак описать, поэтому бытие есть *ничто*, ибо оно несет в себе только отрицательные моменты. Бытие есть

то, что совершенно лишено каких-либо определений, а это и есть ничто. Поэтому первая пара противоположностей, возникающая в гегелевской философии, тезис и антитезис, есть «бытие» и «ничто». Они взаимодействуют и вступают в единство, и это единство дает «становление», т.е. переход бытия в ничто и ничто в бытие. Становление есть первая конкретная мысль, первое понятие. Возникает не просто бытие, а наличное бытие.

Не буду развертывать другие категории, как это строит Гегель в своей философии. Для нас не столь важно, как Гегель выводит остальные категории: «для себя бытие», «количество», «чистое количество», «степень», «мера», «тождество», «сущность», «различие», «основание» и т.д. Желаящие могут посмотреть сами.

Несколько замечаний по поводу развития этой дедукции категорий. В «Науке логики» возникают все те «открытия» Гегеля, в дальнейшем возведенные в ранг законов марксистско-ленинской философии, а именно «законы» единства и борьбы противоположностей, отрицания отрицания, перехода количества в качество. Волей Энгельса они были возведены в ранг основополагающих законов природы, при этом Энгельс взял еще ряд шеллинговских примеров о том, как происходит отрицание отрицания, — плюс отрицает минус, затем они вступают в некоторое непонятное диалектическое тождество, диалектическую борьбу и единство. Это уже полная натурфилософия, которая не поддается никакой критике — чистая мифология. Корни этой марксистской мифологии уходят как в философию Шеллинга, так и в философию Гегеля.

Проводя дедукцию категорий, Гегель попутно указывает, что не существует вещи в себе, что сущность всегда, по его словам, светится в себе и поэтому всегда проявляется как явление. Кантовская противоположность между вещью в себе и явлением на самом деле не существует, ибо через явление познается сущность. Не существует противоположности между необходимостью и случайностью, между необходимостью и свободой, ибо они также есть стороны диалектического противоречия, и противоречие между ними также снимается в понятии закона, так же, как противоположность между качеством и количеством снимается в понятии меры.

Структура гегелевской философии замечательна в том плане, что достаточно иметь перед собой оглавление, и сразу многое становится понятным. Оказывается, что чистое бытие отрицает само себя и возникает понятие сущности, т.е. бытия определенного, бытия существующего в настоящем мире. Это пара «бытие — сущность»,

и синтез бытия и сущности есть понятие. Понятие в «Науке логики» есть заключительный раздел работы. Понятие также развертывается из самого себя, и субъективное понятие, т.е. понятие как таковое, используемое в логике, которым оперируют в суждении, вынужденно отрицает себя, переходит в свою противоположность, т.е. понятие, связанное с природой, с объективностью.

Учение о понятии включает в себя такую триаду — субъективное понятие, объективное понятие (или объект) и идея. Идея есть понятие, которым оперируют в суждении, в чистой мысли, оно отрицает себя и переходит в объективное понятие, соответствующее природе, и возникает идея, объединяющая в себе субъективность, т.е. мышление, и объективность, т.е. природу.

Идея, развиваясь, через жизнь и познание восходит к абсолютной идее, к вершине гегелевской системы. Что такое абсолютная идея? Идея как единство объективной и субъективной идеи «*есть истина в себе и для себя, абсолютное единство понятия и объективности*» (8, т. 1, с. 399). Это единство есть, следовательно, абсолютная и полная истина, мыслящая самое себя. То есть абсолютная идея есть истина как тождество бытия и мышления, тождество объективного и субъективного. Это истина, существующая сама по себе.

Следующее развитие абсолютной идеи: идея отрицает самое себя, переходит в инобытие идеи, в природу.

«**Философия природы**». Инобытием идеи как царства духа, царства нематериального, является материальная природа, или вещество. Поэтому второй частью гегелевской всеобщей триады является «Философия природы», которая занимает второй том «Энциклопедии философских наук». Абсолютная идея, являясь квинтэссенцией свободы, требует для себя перехода в свое инобытие. Это инобытие идеи и есть природа.

«Философия природы», пожалуй, наименее интересная часть философии Гегеля. Но этому есть вполне объективное объяснение. Структура «Философии природы» также триадична и состоит из трех частей — механика, физика и органика. Классификация на тезис, антитезис и синтез происходит по принципу формы движения материи. В механике рассматривается движение тел в мегамире. Физический мир, куда входит и химия, предполагает движение корпускул. Органика есть движение масс и корпускул в их единстве.

Рассматривая механику, Гегель замечает, что движение масс предполагает равнозначность этих масс, которые отличаются друг

от друга только по количеству. Равнозначность движущихся масс предполагает количественное их объединение в пространстве и времени, а пространство и время, как известно, есть то, в чем осуществляется движение. Поэтому пространство и время в своем единстве дают материю. Движение, развиваясь, приводит к тому, что появляются тела, имеющие не только количественное, но и качественное развитие. Это планеты и светила. В дальнейшем от изучения небесных тел, деля их на четыре вида — Солнце, Луну, кометы и Землю, которые соответствуют воздуху, огню, воде и земле, он переходит к четырем фигурам силлогизма.

Таким образом, Гегель приходит к структуре вещества, что позволяет ему перейти к движению корпускул; а объединение движения корпускул и масс позволяет ему перейти к органическому движению. Организм есть не просто движущееся животное, но животное, обладающее обменом веществ, т.е. внутри себя предполагающее также движение корпускул. Органика, по Гегелю, есть синтез первых двух положений — механики, как тезиса, и физики, как антитезиса.

Органика начинается с геологической природы, далее следует растительный организм и, как их синтез, животный организм. В животном организме происходит самовозрастание материи до уровня ее самоотрицания. В животном организме происходит такой рост материи, который опять требует для себя перехода уже в свое инобытие, в область духа.

Такова вкратце структура «Философии природы». Забегая вперед, прежде чем рассмотреть «Философию духа», позволю себе некоторые комментарии.

Рассказывая о философии Гегеля, я изменяю своему методу, согласно которому, если мы хотим изучить философию, то надо не судить философов, не находить у них ошибки, а, наоборот, пытаться увидеть правоту каждого из них, к каким бы противоположным лагерям они ни принадлежали. Ведь философы всегда ищут истину, история философии есть путь разума к абсолютной, вечной истине — к Богу. Философы всех времен дают нам образец строгого мышления, именно у них нужно учиться философствовать, искать и думать. В отношении Гегеля необходимо сделать исключение, потому что философия Гегеля не учит думать. Диалектический метод — это метод ложный. Лишь две школы в истории философии отличаются такой сознательной установкой на ложь — это софистика (против Протагора яростно боролись Сократ и Платон)

и гегелевская диалектика, которую взяли в дальнейшем на вооружение марксисты-ленинцы. Это та же самая софистика, тот же самый метод, который позволяет не открывать новые неизвестные истины, а создавать видимость объяснения того, что уже известно. У софистов это было откровенно и отчетливо. Протагор честно говорил, что объективной истины нет (или что всё истинно, что одно и то же), критерий истины — выгода, что кому件 полезно, то и истинно. Гегелевская философия в этом отношении гораздо более закамуфлирована, она не столь явна, не столь откровенна, как софистика. Гегель утверждает, что истина есть и познается диалектическим методом. Поэтому тот вред, который она нанесла через марксизм-ленинизм в XX в., во многом вызван ее подделкой под истину. Ложь всегда рядится под истину, потому что диавол всегда старается выглядеть добрым, светлым существом, старается, чтобы его спутали со Спасителем. Здесь частный случай этого всеобщего противостояния сил добра и зла, сатаны и Бога. Я произношу эти слова, полностью отдавая себе отчет, ибо диалектика Гегеля есть та бесплодная смоковница, которая засохла и никаких плодов никогда не сможет принести, кроме разрушения. К гегелевской диалектике, соединяющей противоположности, можно вполне отнести и слова Христа: «Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого» (Мф. 5, 37).

Мы уже говорили о том, как Гегель понимал различие между формальной, диалектической и спекулятивной логикой, что якобы спекулятивная логика (в нашей терминологии — диалектическая) есть высшая ступень логики, которая включает в себя логику формальную. Предлагаю вам рассмотреть на примере двух философов, которых мы с вами изучали (Гегеля и Канта), отличие двух способов мышления.

Канта интересовал механизм научного познания; он никогда не сомневался, что научное познание существует. Поэтому Кант исследует научный метод познания, т.е. метод, который дает новое знание. Любой ученый — физик, математик, химик и т. д., всегда открывает что-то новое. Это новое знание проходит проверку различными методами, теоретическими, практическими, коллективными и т. д., и в конце концов принимается как истина. Кант доверяет науке, исследует ее метод, ищет синтетические суждения априори, чтобы узнать, может ли и философия стать наукой.

Гегель в своей философии исходит из совсем других предпосылок. Он не доверяет науке, считая ее метод неполным, частным

случаем философского диалектического метода. Выводя из тезиса антитезис и потом объединяя их в синтез, Гегель делает некоторую видимость логичности и объяснения взаимосвязи в природе. Но в том-то и дело, что это всего лишь видимость. Гегель ни разу не сделал никакого открытия, он все время имеет дело лишь с известными ему данными. И если речь идет о понятиях, то скорее это некоторая игра. Он сортирует понятия, причем сортировка происходит не по объективному принципу, а по принципу выдуманному.

Возьмем любые две гегелевские триады, скажем, «субстанция, причина, взаимодействие» и «явление, содержание, отношение», и поменяем в них понятия местами. Получим, допустим, триаду «субстанция, явление, содержание». Любой из вас, немного изучив гегелевскую диалектику, без труда докажет, что эта триада истинна, что субстанция есть тезис, явление — антитезис и содержание — их синтез. Допустим, логика такая: субстанция непознаваема, она не может быть явлена, ибо она «существует сама в себе и представляется сама через себя» (Спиноза). Поэтому она требует своего отрицания — явленности в мире. Явленная вещь имеет свою субстанциальную сущность, которую мы воспринимаем как ее содержание. Выдержана гегелевская логика, точнее, видимость логики. Это просто игра. И если в «Науке логики» это не совсем заметно, то в «Философии природы» это становится очевидным, потому что здесь Гегель вторгается в область науки, которая еще со времен Декарта, Лейбница, Спинозы, Канта всегда считалась эталоном истинного знания. Философия равнялась на науку, чтобы и самой прийти к такому же истинному познанию. Гегель считает, что, наоборот, философия есть эталон истинного знания и наука должна подчиняться ему.

Что получилось? Получилась полная чушь — воскрешение античных представлений о четырех стихиях, соответствующих четырем фигурам силлогизма. Гегелевская философия природы похожа на натурфилософские построения Эмпедокла и Анаксагора. Но Эмпедокл и Анаксагор были людьми, жившими в своей эпохе, и сделали очень много для развития современной им науки. Они предлагали концепции возникновения жизни, строения космоса, возникновения человека, из чего потом возникали науки — геология, биология. Это был поиск, всегда сопряженный с ошибками. Гегель же в научном XIX в. говорит то, что «не лезет ни в какие ворота». Это не странность, не ошибка, не то, что можно стыдливо отодвинуть, а проверка диалектического метода на истин-

ность. Диалектический метод продемонстрировал, что как только он встречается с настоящей наукой, он терпит сокрушительное фиаско. Диалектический метод оказался ошибочным. Поэтому можно согласиться со следующим высказыванием А. Шопенгауэра: «Как средство поглупеть гегелевская философия несравненна: эта абракадабра, эта болтовня, набор слов, предлагающий в своих чудовищных сочетаниях разуму мыслить невозможные мысли, вопиющие противоречия, совершенно калечить интеллект» (12, с. 113).

«Философия духа». «Философия духа» составляет третий том гегелевской «Энциклопедии философских наук». Так же, как и другие работы, она состоит из трех больших частей: «Субъективный дух», «Объективный дух» и «Абсолютный дух». Что такое дух? Гегель объясняет это так: «Для нас дух имеет своей предпосылкой природу; он является ее истиной и тем самым абсолютно первым в отношении ее. В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для себя бытия, как идея, объект в которой, также как и ее субъект, есть понятие» (8, т. 3, с. 15). Иначе говоря, дух есть единство, синтез идеи и природы. Поэтому дух существует там, где есть одушевленная жизнь. Сфера действия духа — это сфера действия человека. Человек есть единственное существо, в котором природа и идея соединяются. Причем они не просто соединяются, а сливаются. Отсюда идет развертывание философии духа как субъективного духа, объективного духа и абсолютного духа.

Субъективный дух — это индивидуальный субъект, конкретный человек. Объективный дух — это действие духа в обществе. Абсолютный дух — это синтез индивида и общества. Отсюда деление каждого из этих положений на свои собственные триады. Субъективный дух состоит из антропологии, феноменологии и психологии. Объективный дух — из права, морали и нравственности. Абсолютный дух — это искусство, религия откровения и философия. Венчает все, таким образом, философия.

Несмотря на то что третья часть «Энциклопедии...» по объему равна первой части, «Науке логики», Гегель уделяет объективному духу гораздо большее внимание в своей философии. Многие из глав этой книги Гегель разрабатывает настолько подробно, что посвящает им отдельные курсы лекций. О субъективном духе есть работа «Феноменология духа». Об объективном духе — отдельные курсы лекций «Философия права» и «Философия истории». Об

абсолютном духе — лекции по эстетике; по религии — «Лекции по философии религии», «Лекции о доказательстве бытия Бога»; по философии — «Лекции по истории философии». Учение об объективном духе занимает у Гегеля подавляющую часть всего его творчества.

Первый этап развития духа есть *субъективный дух*. Развитие духа начинается в субъекте, в конкретном индивиде. Субъективный дух есть тот момент развития духа, как он существует в отдельном человеке. Первый этап развития субъективного духа есть антропология. Антропология Гегеля рассматривает душу так, как она существует сама в себе, независимо от других.

Гегель везде проводит свой принцип о совпадении исторического и логического, что историческое развитие определенной вещи и явления совпадает с логическим ее развертыванием. Поэтому чтобы логически объяснить душу, можно и нужно проследить историческое ее развитие. Гегель останавливается на развитии души, начиная с младенческого, даже с внутриутробного возраста человека. Гегель рассматривает различные состояния души — у младенца, состояния слабоумия, сновидения, рассеянности, идиотизм. Все эти явления Гегеля чрезвычайно интересуют, чтобы показать, где находится предел души, где можно увидеть коренное отличие души от остального мира. Действительно, если мы покажем отличие души гения от табуретки, то мы еще ничего не докажем. Но если мы объясним, чем душа идиота отличается от табуретки, то мы действительно найдем сущностное отличие этих двух субстанций. Душа в самой минимальной ее форме, душа эмбриона, спящего человека, идиота все равно отличается от неживой природы. Поэтому Гегель исследует в первую очередь маргинальные состояния человека, начальные формы развития души.

Субъективный дух продолжает свое развитие и возрастает до того момента, когда начинает осознавать себя как действительная душа. Гегель рассматривает все формы природной или чувствующей души, к которой можно отнести сновидения или утробное состояние, слабоумие, бестолковость, рассеянность, тупоумие, безумие, помешательство. А действительная душа — это душа нормального человека, душа, достигшая уровня самосознания. Человек, соединяющий в себе все явления души и осознающий себя как субъективный дух, переходит на уровень феноменологии.

Феноменология — это антитезис антропологии. Мы уже говорили, что гегелевская система развивается по циклическому методу.

И сам Гегель говорил, что неважно, с какого места ее начинать. Ее можно начинать с любого места; на то она и имеет характер замкнутой системы, что с любого места можно развить все остальные элементы. Сам Гегель сделал две такие попытки. Первая работа называлась «Феноменология духа», а вторая — «Энциклопедия философских наук». В «Феноменологии духа» Гегель начинал с факта самосознания. Феноменология духа есть факт самосознания духа, то, с чего начинали многие философы до Гегеля. Вспомним хотя бы Декарта и Фихте. Гегель в «Энциклопедии» пошел по другому пути, по пути более известному, пути Парменида и Платона. Субъективный дух начинает себя сознавать, т.е. ощущать себя как бы со стороны. Почему это развитие? Почему это антитезис? Именно потому, что душа как бы созерцает себя со стороны, она как бы отрицает себя; душа смотрит на себя со стороны и познает себя как нечто существующее самостоятельно.

Синтезом является психология, наука, воспринимающая душу в ее целостности — и как душу чувствующую, имеющую различные маргинальные отклонения, и как душу самосознающую. Психология есть синтез и высшая форма развития субъективного духа.

Основной момент в развитии духа есть возникновение разума и свободы. Именно появление свободы есть высший момент развития субъективного духа. Свобода неразрывным образом связана с разумом, поэтому человек, т.е. дух, воспринимает многие свои состояния как некоторые его практические качества — состояние счастья или несчастья, влечения, произвола, воли, насилия и т.д. Поэтому возникает ощущение независимости духа от окружающего его природного мира. Возникает ощущение и состояние свободы, возникает воля. Воля, по Гегелю, есть высший момент развития субъективного духа. «Свободный дух» есть тот последний параграф, который рассматривает Гегель в главе «Субъективный дух». Воля воспринимается всегда, во-первых, субъективно, но она всегда стремится отрицать себя. Воля всегда стремится действовать, всегда стремится себя проявить в некоем объекте, т.е. стремится к отрицанию самого себя. Она стремится проявить себя в мире, объективировать себя, поэтому возникает отрицание субъективного духа, возникает *объективный дух*, который существует не просто в человеке, но обществе, в котором люди действуют как свободные и разумные существа. Объективный дух — это сфера действия свободных людей, пересечение и столкновение их различных стремлений, желаний и действий. Объективный дух также делится на тезис, антитезис и синтез.

Некоторое пояснение. У Гегеля историческое и логическое существует в неразрывном единстве. Но у Гегеля часто логическое заменяет собой историческое. То, что Гегель показывает развитие некоторой идеи, явления, еще не означает, что это развитие было именно таким в истории, проходило все эти исторические этапы. Гегель часто показывает логическое развертывание этого понятия. Если мы говорим «вначале» или «затем», то это не всегда означает, что в каком-то году было такое состояние, а через несколько лет появилось другое состояние. Иногда у Гегеля это совпадает, иногда — нет, в частности, в отношении объективного духа; здесь чаще всего речь идет именно о логическом и онтологическом развертывании идеи, а не о развертывании во времени.

Воля человека стремится реализовать свою свободу, осуществить себя в некоем объекте, т.е. пытается чем-нибудь завладеть, что существует вне этой свободной воли. Поэтому возникает понятие собственности и владения этой собственностью. Первое осуществление объективного духа есть право, право на обладание некоей собственностью. Право есть первое действие объективного духа, или, можно сказать, первое действие субъективного духа, ощущающего себя свободным, т.е. право приобретения себе чего-нибудь, находящегося вовне.

Состояние права возникает вначале как состояние нерелефлексированное, неосознанное, просто как некоторое состояние свободного духа, который должен чем-то владеть. Но право одного свободного человека в конце концов сталкивается с правом другого свободного человека, и возникает столкновение интересов. Эта мысль встречалась еще в философии Гоббса и Руссо, которые утверждали, что первое состояние человека есть состояние абсолютной свободы. Поэтому абсолютная свобода начинает сама себе противоречить, ибо она предполагает свободу владеть всем, убивать, воровать и т.д., тогда человек сам оказывается не только субъектом, деятелем общественной свободы, но и объектом абсолютной свободы другого человека. Следовательно, столкновение этих интересов требует для себя договора. Опять же, эта гегелевская мысль встречалась у Гоббса и Руссо, только с одним отличием: если у Гоббса и Руссо это было чисто историческое развитие, то Гегель делает акцент на логическом развертывании идеи. Субъективная идея как свободный дух требует для себя некой собственности, вступает в противоречие с другими субъектами, и возникает понятие договора.

Вновь появляется противоречие — между субъективной свободной волей, желающей владеть чем-то, и договором как некоторой объективной силой, нарушающей желание этим владеть. Синтезом, снимающим это противоречие, по Гегелю, является право против нарушенного права. Что значит противоречие? Противоречие в жизни осуществляется как стремление некоего свободного существа нарушить этот договор, т. е. совершить преступление. Возникает желание нарушить право, поэтому необходимо право против нарушенного права. Появляется осознание допустимости поступка или недопустимости его. Пока что это осознание существует лишь на личностном уровне. Например, я хочу себе что-нибудь приобрести. Я понимаю, что эта вещь находится в чьей-либо собственности. Но мне очень сильно хочется эту вещь приобрести, поэтому я хочу эту вещь украсть. Но я знаю, что существует Уголовный кодекс, который предусматривает наказание за воровство. Однако я тем не менее считаю, что я прав, потому что эта вещь принадлежит тому человеку не по праву. Он, скажем, украл эту вещь или купил ее на нечестно полученные деньги. Поэтому я считаю, что я прав, мой поступок — воровство вещи — не является безнравственным. Происходит переход на некоторый новый уровень отношений — возникает моральность, которая отличается от простого отношения, регулирующего взаимодействие различных свободных людей по владению некоторой собственностью.

В моральности также есть три ступени развития: тезис — умысел; антитезис — намерение и благо; синтез — добро и зло.

Умысел рассматривает состояние моральности просто как некоторый частный поступок. Скажем, я хочу украсть определенную вещь, но понимаю, что это нехорошо, потому что нельзя красть именно эту вещь. Но возникает взаимодействие частного и общего, и умысел как намерение совершить конкретный поступок оказывается намерением совершить нехороший поступок вообще. Происходит понимание того, что нельзя красть определенную вещь потому, что красть нельзя никогда.

Поэтому антитезисом умысла является намерение и благо, т. е. намерение украсть вообще, чему может соответствовать осознание некой благости и, наоборот, неблагости данного поступка.

Синтезом является добро и зло, т. е. то понимание добра и зла, которое соединяет в себе частный и общий случай, осознание общего представления о благе и конкретного действия. Я понимаю,

что красть определенный предмет нехорошо именно потому, что вообще понятие добра запрещает воровство.

Гегель показывает диалектику взаимодействия единичного, особенного и общего. Поэтому возникает не просто моральность, а нравственность.

Нравственность — это состояние объективного положения вещей. Оказывается, что моя уверенность, что красть нехорошо, не просто моя личная убежденность, а объективный закон, существующий в объективном духе, существующий, даже более того, в абсолютной идее; это есть истина. Гегель здесь впервые разделил два понятия, которые всегда считались и до сих пор считаются тождественными, синонимичными. Моральность, или мораль, есть *субъективная* убежденность в правоте или неправоте определенного действия, убежденность конкретного человека, совершающего конкретный поступок. Нравственность же есть *объективное* существование некоторых норм поведения, есть утверждение существования объективных нравственных положений — добра и зла. Нравственность есть синтез права и морали.

Право есть просто стремление свободного духа осуществить себя в некоем поступке. Потом оказывается, что этот поступок может быть оценен как хороший или плохой. В нравственности снимается противоречие, с одной стороны, между свободой и желанием делать все, что угодно, и, с другой стороны, субъективным осознанием того, что это делать нехорошо. Это противоречие снимается тем, что оказывается, что свобода не ограничивается субъективными убеждениями, а есть сфера действия объективного духа.

У духа свои собственные законы. Эти законы предполагают действие в добре и зле. Поэтому свобода, по Гегелю, не противоречит необходимости, закономерности. Свобода как действие духа есть действие в определенной области, в области духа, а дух также имеет определенную структурированность и действует в своем собственном духовном мире. Поэтому никакого противоречия между свободой и необходимостью не существует. Это только лишь видимость противоречия, существующая между тезисом и антитезисом. В синтезе, т.е. в нравственности, противоречие между свободой и необходимостью снимается — оно исчезает, но и остается.

Нравственность также разворачивается Гегелем по определенному правилу. Люди, сознавая себя свободными существами и понимая то, что они в своей свободе ограничены наличием нравственных

законов, вступают в общение друг с другом и организуют различные союзы, общества и т.п.

Первым, самым элементарным образованием, является семья. Семья — не просто единство по половому признаку, как это существует в животном мире. Семья предполагает единство нравственное: это «отношение полов, но поднятое на степень духовного определения; единение любви и чувства взаимного доверия» (8, т. 3, с. 341). Два человека объединяются в небольшое сообщество, ограничивая свою собственную свободу, ради того, чтобы жить в любви и согласии, т.е. по некоторому нравственному закону. Поэтому семья есть не просто договор. Семья есть единица общества, организующаяся на некоторых романтических началах. Семьи существуют неизолированно, поэтому каждая семья, будучи единым целым, ощущает себя существующей среди других семей.

Если тезис — семья, то антитезисом этого является гражданское общество, которое есть набор семей, это общество, в котором семьи и их члены вступают в определенные экономические, юридические, гражданские и прочие отношения. Возникают различные потребности, появляется потребность удовлетворения этих потребностей, возникает разделение труда, неравенство, полиция как институт по слежению за порядком и т.д. Поэтому возникает необходимость регулировать отношения между людьми и между семьями в гражданском обществе.

Если тезис — семья, антитезис — гражданское общество, то синтезом этих двух противоречащих друг другу явлений является государство; противоречие между семьей и гражданским обществом снимается в государстве. Государство существует для самого себя. Здесь характерный момент гегелевской философии. Всегда есть некий соблазн объяснить последующую ступень предыдущей. Сейчас принято считать, что государство существует, чтобы защитить интересы каждой семьи. Но, по Гегелю, государство существует для себя.

Чтобы понять это, вспомним «Науку логики». Все исследование начинается с бытия, которое потом разворачивается в наличное бытие, становление, количество, качество, меру и т. д. И в конце концов возникает абсолютная идея как истина. Неужели можно сказать, что абсолютная идея существует для того, чтобы регулировать отношения между количеством и качеством, переводя их в меру? Нет. Наоборот, отношения между количеством и качеством обусловлены мерой потому, что существует абсолютная идея, все

существует в этой идее. А абсолютная идея существует, потому что она существует.

Развитие понятий, по Гегелю, идет к цели, а цель существует сама в себе и сама для себя. В обществе государство есть цель. Все остальное — гражданское общество, семья, индивид — существует для государства. Гегель в данном случае является наиболее радикальным сторонником государства как самодостаточной организации. Здесь можно вспомнить Платона с его утопической теорией идеального государства. По Платону, если государство будет счастливым, то члены его тоже будут счастливы. Такая же простая формула могла бы быть повторена и Гегелем. Правда, Гегель такой фразы говорить не будет, он скажет еще более жесткую фразу, что государство есть «шестивие Бога в мире» (9, с. 284); и даже если в этом государстве одни люди счастливы, а другие нет, то таков замысел Бога; государство без этого существовать не может. Учение о государстве, пишет Гегель, является одновременно и теодицией, т.е. объяснением того, почему в государстве существует зло.

Государство Гегелем также рассматривается в различные моменты своего развития. Во-первых, государство может существовать как государство для себя, т.е. внутреннее государственное право. Во-вторых, государство рассматривается во взаимоотношении с другими государствами, т.е. внешнее государственное право. Наконец, синтез этих двух положений — это всемирная история, т.е. возникновение государства, развитие государства от одной формы к другой и становление системы различных государств.

Государство неслучайно возникает именно в области объективного духа, ибо там действует мораль и нравственность. Государство, по выражению Гегеля, есть «действительность нравственной идеи — нравственный дух как *очевидная*, самой себе ясная субстанциальная воля» (9, с. 279). То есть нравственность, которая существует как совокупность некоторых объективных нравственных законов, существующих в духе, объективируется на земле в материальном мире в виде государства. Поэтому государство существует в себе и для себя. Государство есть торжество нравственности, «шестивие Бога по земле». Государство существует постольку, поскольку оно существует. Государство есть самоцель, которая обладает наивысшей правотой в отношении единичного человека. А наивысшей обязанностью человека является обязанность быть членом государства, быть гражданином.

Государство есть объективация духа, поэтому оно есть овеществленный разум и осуществление свободы. Государство не подавляет свободу индивида. Можно подумать, что в данном случае Гегель вступает в противоречие с собой; нет, он верен своему диалектическому методу и находит единство свободы и необходимости в сосуществовании гражданина и государства. Государство есть осуществление свободы, а осуществление свободы есть высшая цель разума.

Гегель рассматривает государство в его развитии и становлении привычным уже методом триады. Тезис — это государство, рассматриваемое как существующее в себе и для себя, т.е. внутреннее государственное право. Государство существует как некоторая целостность, как имманентная, присущая самому себе цель, в которой существует и семья, и гражданин общества. Государство осуществляет единство единичного, особенного и общего, т.е. человека-индивида, семьи и государства как целостного образования. Оно существует действительно, поскольку, по Гегелю, действительность обуславливается действительностью понятия. Понятие государства возникает диалектично, возникает в момент саморазвития идеи, объективного духа, поэтому государство существует действительно, имея бытие в области объективного духа. Эта действительность государства и обеспечивает ему развитие и соединение в себе всех его составляющих.

В едином государстве тем не менее осуществляются различные существующие самостоятельно образования — например, власти. Власти являются моментами единого понятия, поэтому они, разделяясь, не расчлняют это единое понятие. Законодательной власти, по Гегелю, соответствует всеобщность, исполнительной — особенность, а судебной власти — единичность. По диалектике единичного, всеобщего и особенного эти три власти существуют в единстве.

Гегель, выступая апологетом государства, которое для него является высшей ценностью, странно продолжает эту идею — он оправдывает войну. Во время войны, как он считает, всерьез понимается суетность временных благ и вещей. Высокое значение войны состоит в том, что благодаря ей сохраняется нравственное здоровье народа. Война как бы способствует жизненности народа, ибо без войны народ застывает в своем развитии, а война способствует историческому развитию народа и государства. Поэтому война, по мнению Гегеля, предохраняет народы от гниения. В качестве при-

мера Гегель пишет, что удачные завоевательные войны не давали развиваться смутам внутри государства, они способствовали большому миру, нежели бы эта война не состоялась. Вследствие войн появляется отдельное сословие воинов или рыцарей, как это было в более древние времена. Это сословие должно существовать как гарант существования и развития государства.

Но война является не только средством укрепления государства, она есть один из способов взаимодействия различных государств. Государство, будучи целостным и самостоятельным образованием, существует не только в себе и для себя, но и для других — государства вступают в некоторые отношения друг с другом. Возникает антитезис — внешнее государственное право.

Во внешнем государственном праве первым абсолютным правом государства является его суверенитет. Если возникает спор между государствами, то, по Гегелю, он может быть решен лишь войной. Хотя даже в войне еще остается объединяющая связь между государствами, в которой они признают друг друга существующими. Так что война есть лишь некий диалектический момент взаимодействия между государствами, она не отрицает суверенного существования государств, а, наоборот, подразумевает их существование и поэтому является моментом правового международного определения.

В отношениях между государствами не может существовать и не существует какого-нибудь судьи, потому что все государства являются равноправными в отношении своего суверенитета. Единственным судьей для государств является всеобщий и существующий в себе и для себя мировой дух. Он судит государства по своему праву, а его право является наивысшим правом. Суждение духа о государстве и о государствах происходит во всемирной истории (синтез).

Философия истории. Всемирной истории Гегель уделял большое внимание, ей он посвятил отдельный цикл лекций — «Лекции по философии истории». В Новое время интерес к этому новому разделу философии заметно вырос. Особенную известность приобрели концепции Т. Гоббса, Ж.-Ж. Руссо, Вольтера.

Прежде чем рассмотреть философию истории, Гегель рассматривает различные формы существования истории как науки вообще. По мнению Гегеля, существует три вида историографии — это первоначальная история, рефлексивная история и философская история.

Первоначальная история не выходит за пределы рассматриваемого предмета. Примеры ее можно найти в творениях Ксенофонта, Цезаря. Эти авторы всего лишь описывают события, свидетелями которых они явились, или пересказывают их по другим источникам, не возвышаясь над ними. В лучшем случае они могут морализировать в отношении тех или иных событий. В произведениях этих авторов дух автора и дух времени являют собой полное тождество. Это чрезвычайно важно для исследователя, который через эти произведения может лучше постигнуть дух времени, но само произведение ничего не говорит о самом авторе как об историке, он скорее повествователь.

В рефлексивной истории изложение возвышается над историей. Историк уже различает себя и свое повествование, различается дух времени и дух автора. Первым автором такого плана Гегель считает Тита Ливия, у которого впервые возникает вопрос о смысле истории. Но историк в любом случае — сын своего времени, он может анализировать события, сопоставлять их, но не может выйти за пределы своей эпохи. Если рефлексивный историк живет, скажем, в XIX в. и описывает Античность, то он невольно ее модернизирует, описывает в понятиях, пригодных для описания современного мира. Поэтому возникает необходимость изложения истории путем абстракции, что осуществляется в рамках философской истории, т.е. философии истории.

Философия истории рассматривает не сами события, а прежде всего изучает дух как движущую силу исторических событий. В этом и состоит цель истории. Историк обязан не столько описывать события, сколько анализировать и показывать их движущую силу, причинностные связи между ними, показать их необходимость, т.е. их действительность. Как мы знаем, по Гегелю, государство разумно, следовательно, разумна и история. История есть история государств, поэтому история действует в разуме. Философ несет миру мысль, что в мире господствует разум, что нет никаких случайных событий, что все, что в мире происходит, есть проявление всеобщего мирового разума, объективного духа. Поэтому философия истории изучает историю как работу духа, а не просто как набор случайных, не связанных между собой событий.

С этой позиции Гегель и подходит к анализу исторического развития человечества на земле. История разумна, как разумна вся действительность, как разумно государство. В «Философии права» Гегель написал: «Что разумно, то действительно; и что действитель-

но, то разумно» (9, с. 53). За эту фразу Гегеля часто критиковали, его упрекали, что тот оправдывает существование всяких безобразий, несовершенств, беззаконий и т.д. Поэтому Гегель посвятил этой мысли несколько страниц в «Лекциях по философии истории» и в «Энциклопедии философских наук» (см.: 8, т. 1, с. 89–90). Ему пришлось объяснять, что его фраза не оправдывает, а *объясняет* существование в мире несовершенства. Он утверждает, что объяснить можно лишь то, что разумно; неразумное, иррациональное не подвергается объяснению. Если же мы хотим объяснить что-либо существующее, то мы предполагаем его разумность, т.е. соответствие нашему разуму. Известный, идущий от Античности принцип: подобное познается подобным; на этом принципе строится практически вся философия за очень небольшими исключениями. Здесь применяется тот же самый принцип в действии — если мы хотим объяснить действие духа в мире, в государстве и истории, то должны предположить, что история и события, протекающие в ней, разумны, поэтому они могут быть объяснены. Соответственно, наоборот, поскольку мы можем объяснить эти события, значит, они разумны. Поэтому тезис Гегеля «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» — не означает, что в мире не происходит никаких глупостей. Можно сказать, что разумность и глупость есть лишь некоторые стороны одного и того же мирового разума, диалектического взаимодействия.

Дух, а точнее разум, есть субстанция, та среда, в которой осуществляются действия мировой истории. Разум есть бесконечная мощь, творческое начало, которое осуществляет его действие на земле. Поэтому деятельным является лишь разум, а события на земле происходят, поскольку они действуют в разуме. Поэтому разум направлен сам на себя и действует сам в себе; он бесконечен и имеет цель в самом себе. Поэтому и историческое исследование может быть философским, поскольку действительное разумно, а разумное действительно, и история осуществляется в разуме, т.е. в духе, поэтому и историк может использовать свой разумный метод по отношению к событиям мировой истории. По Гегелю, разумность истории и событий в ней и закономерность истории или событий есть синонимы. Разумность истории есть закономерность истории. Мы должны противопоставлять разумность именно случайности, незакономерности.

Разумность мира означает, что в мире нет случайных событий, мир управляется провидением, управляется разумом, духом, Бо-

гом. Именно это и имел в виду Гегель. Гегель, можно сказать, фаталист. По его представлениям, мир развивается в соответствии с законом, который, знает это человек или не знает, ведет его к цели, известной только разуму. Этот фатализм должен быть принят с некоторой оговоркой, которая будет понятна впоследствии, потому что разумность духа, т.е. его необходимость, не противопоставляется свободе.

По Гегелю, свобода есть существующая в себе необходимость духа «потому, что свобода есть подлинная сущность духа, и притом как его действительность» (8, т. 3, с. 324). С этой стороны люди, действующие в духе, в разуме, являются свободными существами, и чем больше они свободны, тем больше они познают эту необходимость.

Поэтому историю Гегель рассматривает как теодицею, т.е. как объяснение существования в мире несовершенства, зла и прочих безобразий, несмотря на то, что миром правит разум. Гегель должен показать, что мир гармоничен, и гармония существует везде, в том числе и в истории. Философская история должна примирить человека с миром. Это примирение достигается через понимание истории. А познавая мир, мы познаем и все его недостатки, познаем отрицательное, и, таким образом, отрицательное перестает быть отрицательным. Познавая отрицательное, поскольку оно существует, мы познаем бытие отрицательного, т.е. его положительный аспект. Поэтому отрицательное в этом явлении принимает подчиненный характер и исчезает, становясь этим подчиненным. Постигание отрицательного в мире оказывается объяснением и оправданием отрицательного, т.е. зла. Зло в мире существует постольку, поскольку зло необходимо для разума. Видимо, разум, т.е. дух, двигая историю, считает необходимым существование на некоторых этапах его несовершенства.

Поскольку история действует в единой субстанциальной основе, в духе, постольку история едина. Но действующими лицами истории являются народы, поэтому это единство осуществляется как единство народа. Гегель вводит понятие «народный дух» или «дух народа»; это понятие станет чрезвычайно популярным в XX в. во многом благодаря работам О. Шпенглера и некоторым социальным явлениям, произошедшим в Европе в XX в. Но впервые это понятие возникает именно у Гегеля. Народный дух — это народное единство каждого народа, и проявляется оно в единстве социальных образований каждого народа. Мировой дух воплощается

именно в духе народа. Особенность мирового духа состоит в том, что на каждом из этапов развития он воплощается в дух какого-то одного из народов. Таким народом может быть, скажем, греческий или римский, а во времена Гегеля таким народом являлась, по его утверждению, германская нация. Если дух народа и замысел мирового разума не совпадают, то народ застывает в своем развитии, если совпадают, то именно этот народ является выразителем исторического прогресса. Такой народ называется всемирно-историческим народом.

История совершается в сфере духа, т.е. познавая историю, человек познает объективный дух, познает то провидение, которое осуществляется посредством мирового духа, т.е. посредством мирового разума, Бога. Поэтому, познавая историю, человек познает прежде всего Бога. Другой аспект этой проблемы: сферой действия истории является дух, а субстанцией духа является свобода. Так же как неотъемлемым свойством тела является тяжесть, указывает Гегель, так и сущностью духа является свобода: «Субстанция духа есть свобода, т. е. независимость от некоего другого, отношение к самому себе» (8, т. 3, с. 25). Поэтому осуществление истории идет всегда по пути осуществления свободы. Дух существует, поскольку он существует; по выражению Гегеля, «само-для-себя-сущее, имеющее себя своим предметом» (там же), т.е. дух самодостаточен, он сознает лишь сам себя, поэтому дух абсолютно свободен. Материя же существует не самостоятельно, она существует в духе и поэтому она несвободна.

Поэтому всемирно-исторические народы — это свободные народы, ибо именно в духе их народов осуществляется их совпадение с мировым духом, а остальные народы, в которых нет такого совпадения, застывают в рабстве. Поэтому и развитие истории, по Гегелю, есть развитие и прогресс в осознании и в осуществлении свободы. По Гегелю, существует четыре основных периода существования истории — восточный мир, где напрочь отсутствует свобода; греческий мир, римский и современный, т.е. христианский мир, в котором свобода осознается полностью. В христианстве любой человек свободен, и поэтому христианство есть цель развития объективного духа. Как было сказано, свобода является сущностью духа так же, как сущностью материи является тяжесть, поэтому свобода есть внутренняя необходимость духа; дух сам себя определяет. Он свободен в определении себя к чему-либо. Необходимость и свобода в духе совпадают.

Человек как существо, синтезирующее разум и природу, состоит из абсолютно свободного разума и подчиняющегося ему материального начала. Человек должен действовать как бы в двух мирах: с одной стороны, он имеет абсолютно свободный разум, с другой — подчиняющееся ему тело. Поэтому человек должен познавать законы разума, его необходимость. Из принципа «свобода есть необходимость, присущая духу», «свобода есть внутренняя необходимость духа» вытекает и принцип «свобода есть познанная необходимость». Человек познает необходимые законы духа, законы разума, и сам становится свободным, потому что он соединяется с замыслом разума и духа и действует точно так же.

Но разум действует все же помимо человеческого сознания и понимания, разум действует часто так, что человек даже не замечает его замысла и хода мировой истории. Гегель вводит концепцию «хитрости разума», ибо цель, которую ставит перед собой мировой разум, и средства, при помощи которых он осуществляет эту цель, часто настолько отличаются друг от друга, что человек может этого не замечать. Одним из средств разума, действующего в истории, являются человеческие страсти. Человек, осуществляя свои страстные влечения, добивается, как ему кажется, каких-то своих целей, мелких или глобальных, а на самом деле, оказывается, что его использовал мировой разум для своих целей. Разум, объективный дух, ведет себя так, как будто он позволяет людям поступать в соответствии со своими собственными замыслами и целями. А оказывается, что эти случайные человеческие замыслы приводят именно к той цели, которая и была задумана Богом. То есть Бог, как пишет Гегель, подобен умному педагогу, который не насилует волю детей, а позволяет им в процессе игры делать то, что задумал педагог в начале урока, а детям казалось, что они предоставлены сами себе и занимаются своей игрой.

Но это действие Бога в мире несовместимо с человеческим пониманием счастья, ибо оказывается, что человек, движимый своими собственными страстями, добивается своей цели, и таким образом осуществляется замысел Божий. После достижения цели оказывается, что этот человек становится ненужным, он вычеркивается из божественного замысла, и человек все теряет. Такие личности, Гегель называет их всемирно-историческими личностями, как правило, несчастливы.

Почему Бог поступает именно так? Почему Он не может объяснить этой исторической личности Свой замысел, чтобы человек,

выполняя замысел Бога, был счастлив, мог заслужить некоторую награду? По Гегелю, этого не может быть, потому что человек должен сам возвыситься до понимания Бога. Человек лишь тогда становится свободным, когда он постигает деятельность разума, а не тогда, когда ему дается нечто свыше в качестве подарка. Бог не может дать людям свободу, свобода достигается людьми сама. Поэтому Бог вынужден «хитрить», проводя Свой замысел в мире. Отсюда и зло в мире, поскольку люди не могут понять замысел Бога и делают не то, что хочет Бог. Люди вполне могли бы построить идеальное государство, если бы знали, чего хочет мировой разум, и действовали бы в соответствии с этим. Но они действуют в соответствии со своими страстями, и Бог вынужден их поступки прилаживать к ходу истории и достигать Своей Собственной цели. Поэтому люди сами виноваты в том, что в мире множество несовершенств и злодеяний. Бог дал разум людям, чтобы они постигли Его замысел, божественное провидение в мире. Люди этим разумом не воспользовались, поэтому Бог и не дал людям рай, ибо это было бы поражением человека, отказом его от обладания этим раем, таким образом, это было бы и поражением Бога, Бог не сотворил бы Свое Собственное подобие.

История развивается прежде всего в Европе. Аргументы, которые выдвигает Гегель, в некоторых местах совпадают с аргументами Монтескье. В частности, Гегель повторяет, что Европа имеет наиболее подходящий климат, которого нет ни в Африке, ни в Северной Европе. Но он вынужден объяснить, почему именно Европа, а не Северная Америка или Восточная Азия, которые имеют тот же климат, тем не менее не порождают исторические народы. Гегель вновь прибегает к понятию духа народов, которое в данном случае является скорее описанием психологии народов. Он пишет, что индейцы Северной Америки слишком кротки и раболепны; они слишком приближены к природе и поэтому не способны к развитию в обществе. Африканцы не способны созерцать сущность человека, не способны к познанию разума, они не могут существовать в самостоятельном государстве, ими нужно управлять, поэтому колонизация африканских народов вполне оправдана. Рельеф также играет большую роль. Скажем, рельеф Америки, по выражению Гегеля, представляет собой нединамичную форму взаимодействия противоположностей. В другом месте этой же книги Гегель указывает, что будущее будет принадлежать американской нации — не индейцам, а выходцам из Европы, ко-

торые привнесут туда дух свободы и дух разума, и поэтому Америка есть страна будущего. А страна настоящего — это Германия.

По Гегелю, история прошла четыре этапа: детство (этап деспотии, существовавшей в восточном мире — Китае, Индии, Персии); юношество, демократия (Греческий мир); возмужалость, аристократия (Древний Рим) и зрелость (Германская монархия). Движателем прогресса в истории является свобода, степень осознания и освоения свободы. Эта мысль достаточно здравая; примерно такой же критерий прогресса выдвинет в начале XX в. русский философ Николай Бердяев, который с Гегелем во многом был не согласен. Но такой критерий исторического прогресса как степень свободы он также безоговорочно принимал.

В Восточном мире, в мире деспотии, свободным был один деспот, все остальные были несвободными и осознавали это. Не то, что они находятся в рабстве и недовольны этим; нет, они понимают, что они несвободны по определению своему, по своей природе. Именно поэтому этот мир является детством, и такие страны, которые не в состоянии осознать этой свободы, такие, как Китай и Индия, вообще вычеркнуты Гегелем из исторического процесса, они находятся до истории. У них нет представления о возникновении, развитии и уничтожении государства. Такого рода мифы впервые появляются только в Персии, именно там появляется осознание людьми некоей свободы. Персидская религия, религия дуализма, борьбы добра и зла показывает, что свобода существует для того, чтобы бороться со злом так, как это делает добрый Бог.

В Древней Греции, а затем и в Древнем Риме свободны лишь некоторые. В демократическом и аристократическом государствах наступает осознание того, что некоторые люди свободны. И лишь с приходом на землю Иисуса Христа и установлением христианства осуществляется идея свободы каждого человека. В христианстве свободны все люди.

Таким образом осуществляется развитие мировой истории. Так Гегель понимает философию истории — как шествие духа, шествие Бога по земле, как прогресс в понимании свободы. Понимая себя все более свободным, постигая задачи и замыслы Бога, человек познает Бога и способствует своему собственному спасению. Поэтому, по Гегелю, это нисколько не противоречит идеям христианства. Таким разумным философским путем и познается им путь христианского спасения.

Абсолютный дух. Философия религии. На этом Гегель заканчивает рассмотрение объективного духа и переходит к абсолютному духу. Абсолютный дух есть синтез субъективного и объективного духа и осуществляется он в виде триады — искусство, религия откровения и философия. Именно в этих трех формах осуществляется общественное самопознание разума. Все развитие идеи направлено на ее самопознание. Она, требуя инобытия себя, переходит в природу, а затем соединяется с ней, продолжает самопознание, и высшее ее достижение, самопознание разума, происходит в абсолютном духе.

Вначале самопознание осуществляется как искусство, в котором, во-первых, происходит разделение на субъект творения и объект, т.е. творец-художник и его произведение понимаются как противостоящие друг другу, а с другой стороны, творение всегда происходит как индивидуальное творение. Произведение искусства — это всегда произведение индивида, некоего гения, который зачастую сам не ведает, что творит. Через гения работает мировой разум, а гений является некоторым передатчиком замысла мирового разума. Поэтому эта единичность искусства должна иметь своим антитезисом, своей противоположностью всеобщность религии, не просто религии, а истинной религии, религии откровения, какой является христианство.

В христианстве Бог открывает Себя людям как нечто Всеобщее, абсолютно для Себя и в Себе существующее, и поэтому возникает противоположность между единичным и всеобщим в форме существования искусства и религии. Эта противоположность единичного и всеобщего снимается философией, которая венчает собой всю пирамиду системы Гегеля. Именно в философии дух постигает себя во всей полноте — в единстве единичного, особенного и общего.

По вопросу об отношении философии и религии Гегель часто вынужден был оправдываться, ибо ему очень легко возразить, как и было на самом деле. С одной стороны, возражения Церкви. Любой верующий человек не будет удовлетворен таким подчиненным положением религии по отношению к философии. С другой стороны, философы начала XIX в., века просвещения, недовольны тем, что философия должна основываться на религии и снимать некоторые ее противоречия, оставляя себе положительное из нее. Поэтому Гегель, сам считая себя христианином-лютеранином, указывал, что в его системе нет противоречия между религией от-

кровения и философией. В данном случае содержание одно и то же. Здесь может речь идти лишь о том, что в религии Бог открывает Себя людям, а в философии человек познает Бога. Обратная направленность. Примерно так же понимали это различие и схоластические мыслители; например, Фома Аквинский говорил, что религия и философия имеют один и тот же предмет, разнятся методы познания. Если в религии Бог дает некоторые основоположения, открывается в неких истинах и человек на основе этих положений объясняет мир, то в философии, наоборот, человек, основываясь на своем разуме, постигает некоторые положения и через них восходит к Богу. Фома Аквинский, отождествляя философию и религию, все же указывал, что в религии существует иррациональный, сверхразумный момент, который в философии не может быть познан. К подобным элементам религии относятся все таинства и многие сущностные характеристики Бога, такие, как Его Троичность, Воплощение и т.д.

По Гегелю, непознаваемость Бога есть абсурд. Религия откровения — это начальный этап познания Бога, в котором Бог сообщает о Себе некоторые истины. Философия, по Гегелю, — это, скорее, философская, разумная религия, или религиозная философия, а не чистая философия. Бог есть разум, и поэтому Он полностью познаваем, поэтому и философия, и религия совпадают. Именно в познаваемости Бога Гегель видит критерий эволюции религии. Религия, по Гегелю, также претерпевает различные этапы своего развития от ее возникновения до появления абсолютно истинной религии, христианства.

Первая форма существования религии — это естественная религия (названа Гегелем «естественная религиозность»), в которой человек отождествлял Бога с природой, видел в природе только некоторые силы, отождествлял их с божественным вмешательством и понимал полную и абсолютную свою несвободу. Человек подчинен миру, он является его частью. Говорить о религии в собственном смысле этого слова, о связи человека и Бога на этой первоначальной стадии нельзя.

Первой религиозной форме предшествует колдовство и фетишизм, в которых присутствует наивное представление о духовности. Человек думает, что посредством своих собственных заклинаний, своего разума, он может воздействовать на мир, или почитает некоторые вещи так, как если бы они имели духовное, существующее вне их начало. На этом этапе есть уже некоторое представле-

ние о мире как о духовном образовании, поэтому это переходная ступень к появлению собственно религиозного представления, которым является пантеизм.

Пантеизм имеет различные формы.

1. *Религия меры* (так называл Гегель китайскую религию). В китайской религии Бог отождествлялся с небом, а небо отождествлялось с Правителем Поднебесной. Здесь уже была четкая иерархия — небо, земля, в центре земли — Поднебесная, т.е. Китай, в центре Китая — Правитель Китая, и он является богом на земле, а все остальные — его рабы. Поэтому страх перед Богом — это страх перед Правителем, полное рабство, полное осознание своей собственной несвободы — все регламентировано, человек живет по издавна установленным законам. Главное для такого человека — мера, т.е. распорядок.

2. *Религия фантазии*. Такое название в своей классификации Гегель дал брахманизму, индийскому монистическому пантеизму. В нем единым Богом является Брахман, а целью религии является соединение человека и Бога, в котором также нет свободы человека, есть как бы уход от своего земного состояния в божественное, подчинение себя Богу, растворение в Брахмане.

3. Следующая форма религии — буддизм, которую Гегель называл *религией в себе бытия*. Бог есть чистая абстракция, чистое ничто, и целью религии является соединение с этим «ничто», т.е. уход в нирвану.

4. Переходной религией к следующей форме является *религия добра* или света, персидский зороастризм, который впервые осознает противопоставление враждующих сил добра и зла. Таким образом, ведется подготовка к тому, что человек также может быть участником мировой борьбы между добрым и злым богом, светом и тьмой, к осознанию человеком своей свободы.

5. Другая переходная форма — финикийская религия страдания, религия бога Адониса, которую Гегель назвал *религией жизни*. Здесь снимается противоположность добра и зла, жизни и смерти, ибо, по финикийским повериям, бог Адонис два дня находился в мертвом состоянии и потом сам воскресал, т.е. добро и зло, жизнь и смерть находятся в одном боге. Противоположность между двумя богами снимается и возникает противоположность в одном боге. Так происходит переход к религии духовной индивидуальности.

6. Египетская религия — *религия загадки*, в которой также идет подготовка к религии духовной индивидуальности. Главная заслуга

этой религии в осознании индивидуального бессмертия. Как пишет Гегель, древние египтяне были настолько поглощены идеей бессмертия, что главной своей задачей считали именно достижение посмертного существования. Сохранились ли их дворцы и жилища? А пирамиды, т.е. гробницы и усыпальницы, стоят и будут стоять века, как справедливо замечает Гегель.

7. Следующая форма развития религиозного представления — *религия духовной индивидуальности*, в которой осуществляется следующая ступень религиозного познания Бога и познания человека. Это иудейская, ветхозаветная религия. Она коренным образом вышшеается над всеми предыдущими религиями. В иудейской религии, которую Гегель называл «религией возвышенности», выделяются две главные идеи. Во-первых, идея творения мира из ничего. Одна эта идея может возвысить эту религию над всеми другими, в которых бог может только лишь упорядочивать существующее вне его и поэтому не является Богом. В иудаизме впервые возникает понятие о собственно Боге. Эта идея как бы снимает недостаток этой религии, которым является отсутствие идеи бессмертия индивидуальной души. В этой «религии возвышенности», как отмечал Гегель, уделяется большое внимание человеческому разуму, ибо именно в этом Гегель видел смысл грехопадения человека. Человек, съев плод с древа познания добра и зла, стал таким же, как Бог, и отсюда началась история.

Недостатком иудейской религии является ее национальная ограниченность, представление об иудеях как о единственных носителях истинной религиозности.

8. Эта национальная ограниченность снимается в последующих религиях, прежде всего в *религии красоты*, в древнегреческой религии. В этой религии любой человек может участвовать в познании Бога. Человек постигает свою собственную сущность, познает себя как существо свободное, и это проявляется в создании подобных человеку богов. Поэтому главное для религии красоты есть духовная свобода.

9. Древнеримская *религия целесообразности* отличается от живой, яркой, живописной религиозности Древней Греции. Боги Древнего Рима сухи и серьезные, можно сказать, суровы. Положительно то, что в этой религии главная ее цель — государство. Но понимание государства как главной ценности, при отсутствии понимания свободы всех и каждого, переносилось на императора. Поэтому, как в Древнем Китае, император был богом на земле. Возника-

ло противоречие между осознанием человека себя свободным и отождествлением одного императора как бога. Это противоречие снимается в христианстве.

10. Христианство Гегель называет *абсолютной и бесконечной религией*. В христианстве осуществляется полное познание человеком своей свободы, хотя не сразу. Вначале человек не может до конца сразу осмыслить свалившийся на него дар. Он создает Церковь, которой передает часть своей собственной свободы. Мировой разум, для того чтобы внести некоторый диалектический момент в это существование несвободы, создает магометанство, целью которого является противопоставление себя христианству. Именно этой цели служат и Крестовые походы и другие формы противостояния христианства и магометанства. Полностью осознание людьми себя свободными в христианстве осуществляется только лишь с приходом Мартина Лютера. Только лютеранство является абсолютно совершенной формой истинного христианства.

Бог — это Троица, и именно в троичности Бога Гегель видит самое главное доказательство истинности триадического метода своей философии. Бог Отец есть тезис, существующий Сам в Себе и для Себя, это существование Бога до сотворения мира. Здесь Гегель проводит популярную идею разделения мира на царство Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого. Царство Бога Отца — это царство до сотворения мира. Царство Бога Сына — это время до пришествия Иисуса Христа, до воскресения Его и вознесения, ибо после евангельских событий, после того, как Иисус Христос вознесся на небо и соединился вновь со Своим Отцом, произошло вновь возвращение творения мира к своему Творцу. И поэтому это есть снятие противоположности, возникшей до пришествия Спасителя, это есть истинное существование мира, это есть царство Духа.

Религиозное учение Гегеля чуждо истинному христианству, потому что христианство не вырастает из предыдущих форм религиозности. Можно говорить о том, что причиной совпадения некоторых положений дохристианских религий с христианством является наличие следов прамонотеизма, истинной религии, которая была у прародителей в раю, в первобытных религиях. Но ни в коем случае нельзя говорить об эволюции религии — этот взгляд атеистичен по своей сути. Кроме того, подчинив христианство философии, разуму — в конце концов, мы можем от христианства и освободиться, доверившись только своему разуму, что и произош-

ло. Хотя сам Гегель мыслил о благих целях, о познании Бога и о философской любви к Нему, но известно, куда вымощена благими намерениями дорога.

Как уже было сказано, высшей формой самосознания является философия. Так же подробно Гегель рассматривает развитие философии в своих «Лекциях по истории философии», но мы на этом останавливаться не будем, поскольку об отношении Гегеля к предыдущей философии уже говорилось выше.

Гегелевская философия оказала очень серьезное влияние на последующую философию. У Гегеля сразу же появились многочисленные последователи. Возникло левое и правое гегельянство. Левые гегельянцы («младогегельянцы») делали атеистические выводы из учения Гегеля, как, например, Д. Штраус в книге «Жизнь Иисуса». Правые («старогегельянцы») делали упор на религиозную сторону учения (например, К. Розенкранц, опубликовавший «Энциклопедию теологических наук»). Одни восприняли у Гегеля метод, а другие — систему. Метод гегелевский — диалектика, был унаследован прежде всего К. Марксом, который критиковал Гегеля за то, что у него система и метод противоречат друг другу, диалектический метод противоречит жесткой триадической системе, в которой все имеет свое собственное место. Маркс как бы довел диалектику Гегеля до абсурда. Если у Гегеля была хотя бы одна здравая мысль об иерархическом состоянии мира, что в нем есть духовное и материальное начало, есть какое-то соподчинение этих двух начал, и это не подвергается Гегелем диалектическому сомнению, то Маркс и сюда внес диалектику.

Было много последователей Гегеля и со стороны религиозных мыслителей. Прежде всего нужно отметить английского философа конца XIX в. Френсиса Брэдли, представителя идеалистического течения неогегельянства. Увлечение Гегелем было у раннего И.А. Ильина (его диссертация называлась «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»).

Учеником Гегеля был Людвиг Фейербах, который гегелевскую философию «перевернул с ног на голову» — отказался от понятия Бога. Поскольку у Гегеля разум человеческий и разум Божественный есть один и тот же разум, то поэтому познание Бога — это познание человеком самого себя. Эту идею Фейербах будет четко и логично реализовывать.

§ 5. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ

Жизнь и произведения

Людвиг Фейербах — последний представитель так называемой немецкой классической философии. Впрочем, его можно считать и последним представителем философии Нового времени, и одним из первых представителей современной философии.

Л. Фейербах (1804—1872) родился в Баварии, в многодетной семье юриста (отец его был криминалистом). В 1823 г. Фейербах поступает в Гейдельбергский университет на богословский факультет. Он изучает теологию, но еще в молодости почувствовал, что теология не его специальность. Он начинает читать философские книги, увлекается модным тогда Гегелем. В 1824 г. уезжает в Берлин, где тогда преподавал Гегель, слушает его лекции и полностью оставляет теологию, посвящая себя изучению философии. Защищает диссертацию в типично гегелевском духе «О едином, всеобщем и бесконечном разуме».

Но уже в диссертации виден отход от классического гегельянства — Фейербах не признавал христианства как истинной религии. Взгляды и самого Гегеля никак нельзя назвать христианскими, с какой бы позиции мы к ним ни подходили, даже судя не строго, хотя Гегель себя считал христианином, открывшим истинную сущность христианства. Фейербах даже такого себе не позволяет, он отрицает христианство как истинную религию, ибо, как он считает в своей работе, христианство принижает чувственное познание мира природы.

После окончания университета он работает в Эрландском университете, читает курс гегелевской философии. Во время своей педагогической деятельности Фейербах подвергает философскому осмыслению философию Гегеля. В 1830 г. выходит его работа «Мысли о смерти и бессмертии», где подвергается критике христианское учение о бессмертии души и человека — пока с точки зрения гегелевской философии. Из-за этой книги Фейербаха выгоняют из университета, и он, нигде не работая, становится свободным литератором. В период с 1833 по 1838 г. пишет «Историю новой философии», в которой он показал себя великолепным знатоком философии Нового времени.

В 1838 г. Фейербах пишет работу «К критике философии Гегеля», где заявляет о своем окончательном разрыве с Гегелем. Оконча-

тельный разрыв означал признание того, что гегелевская философия, по его мнению, есть перевернутая истинная философия — не материя есть инобытие духа, а наоборот, материя первична, а идеальное есть лишь форма существования материального. Он упрекает Гегеля за его идеализм, который, по его мнению, вытекает из абсолютизирования категорий. В 1841 г. выходит основная работа Фейербаха «Сущность христианства». Идеи, описанные в этой книге, он развивает дальше, и в 1845 г. выходит его «Сущность религии». В это же время выходят и другие его работы, в которых он излагает в сжатой форме суть своей философии; это «Предварительные тезисы к реформе философии», «Основные положения философии будущего» и др.

После этого он пишет достаточно мало, читает лекции о сущности религии, но уже не в университетах, куда его не допускают, а в частных учебных заведениях. В 40-е годы до него доходит известие о появлении его учеников — Маркса и Энгельса; он читает их труды, даже «Капитал» Маркса, относится к ним одобрительно. Умер Фейербах в 1872 г., будучи философом-затворником, мало что писавшим и никому уже не интересным. Это было время совсем других философов и совсем других мыслителей — время позитивизма, время зарождавшейся философии жизни, марксизма и др.

Критика христианства

Основную задачу философии Фейербах видел в том, что она должна открыть сущность человека; именно в сведении философии к антропологии, к очеловечению философии и всего знания он видел главную задачу своей мысли. И в этом же он видел недостаток всех предыдущих философских и религиозных систем.

Философия Гегеля завершает философию Нового времени, и именно поэтому она ближе всего подошла к этой истине. У Гегеля видно, что человеческий разум и разум мировой, божественный есть одно и то же. Кроме того, из панлогизма Гегеля вытекает и его пантеизм: Бог и мир есть фактически одно и то же. Поэтому Гегель сделал логические выводы из развития всей предыдущей философии, и осталось только поставить точку. Поскольку уже из философии Гегеля видно, что божественный разум, абсолютных дух, абсолютная идея — все они совпадают с человеческим разумом, то, следовательно, первичным и основным предметом человеческой мысли является разум человека или, говоря шире, человек. Поэтому новая философия и есть реализация гегелевской философии,

которая должна осуществиться путем отрицания Гегеля, потому что гегелевская философия противоречива сама в себе. Это противоречие состоит в отрицании теологии с точки зрения самой теологии: «*Противоречие* новейшей философии, в особенности пантеизма, по преимуществу характеризует философию Гегеля; противоречие это заключается в том, что пантеизм представляет собою *отрицание теологии с точки зрения теологии* или *то* отрицание теологии, *которое само опять-таки оказывается теологией*» (11, т. 1, с. 163). Гегель утверждал, что сущность Бога абсолютно и полностью познаваема. Именно в этой тождественности человеческого и божественного Фейербах видит, что философия Гегеля есть отрицание теологии с точки зрения самой теологии. Теология отрицает сама себя, потому что она сводится к человеческому разуму, божественный разум оказывается ненужным: «...как значитесь в учении Гегеля, сознание человека о Боге есть самосознание Бога, то, стало быть, *человеческое сознание* по себе есть *божественное сознание*» (11, т. 2, с. 268). По мнению Фейербаха, философия Гегеля есть вывернутый наизнанку теологический идеализм. Вынося сущность человеческого Я за пределы этого Я, она превращает человеческое Я в Бога. Можно сделать отсюда вывод и говорить, что кроме человеческого Я ничто не существует.

По Фейербаху, не только гегелевская философия показывает, что кроме человеческого разума нет никакого другого разума, но и сама религия. Религия, и особенно христианство, также есть продукт мысли, а не описание объективной реальности. То, что это лишь продукт человеческой мысли, Фейербаху говорит простой факт: религия существует только у человека. Ни одно животное не знает религиозности, ни для одного животного Бога не существует. Следовательно, сущность Бога следует искать в человеке.

Основные идеи своей философии в отношении христианства Фейербах излагает в работе «Сущность христианства», в которой он детально изучает особенности христианского богословия и заодно отвечает на критику его оппонентов. В частности, в предисловии ко второму изданию «Сущности христианства» Фейербах утверждает, что первое издание совершенно не поняли. Считают, что Фейербах просто продолжил линию критики христианства, но он утверждает, что это не критика христианства, а открытие ее сущности. Он не критикует христианскую религию, а, как он утверждает, «поразил *умозрительную* философию в ее самое чувствительное место, затронул ее честь» (11, т. 2, с. 14).

Сейчас, продолжает Фейербах, религия выродилась настолько, что нравственной осталась одна лишь ложь, истина же безнравственна и ненаучна. А истиной в действительности является человек. Современные богословы, по мнению Фейербаха, сами не знают, что такое христианство, ибо их упреки относятся скорее не к Фейербаху, а к самому христианству. Возражая Фейербаху, они вскрывают еще раз противоречивость религии и тем самым подтверждают истинность его доводов. По мнению же Фейербаха, сущность христианства нужно искать в сущности человека, а сущностью человека является его разум; поэтому «тайна теологии есть антропология» (11, т. 2, с. 11). Человек живет как субъект среди объектов, а с другой стороны, представляет самого себя как некоторый объект — человек является и субъектом и объектом. Поэтому человек объективирует себя как субъект.

Это и есть основная причина возникновения религии. Человек объективирует свою собственную сущность, он превращает то, что на самом деле является лишь субъектом, в объект познания и считает, что это так и есть. Философы совершали именно эту ошибку — объективировали свою собственную сущность и считали, что эта ситуация соответствует действительности. И этот объект они считали Богом. Поэтому собственная сущность человека оказывается, с точки зрения религии, абсолютной сущностью, т.е. Богом. В действительности религиозный объект находится внутри человека. Бог человека всегда таков, каковы его мысли и намерения, и сознание человека есть самосознание человека. Бог открывается, по утверждению христиан, человеку, но это откровение есть откровение внутренней сути человека самому себе. Следовательно, «религия есть *первое* и к тому же *косвенное самосознание* человека. Поэтому религия всегда предшествует философии не только в истории человечества, но и в истории личности» (11, т. 2, с. 42). Философия возникает после религии, возникает как следствие религии, потому что религия вырастает из тех же самых предпосылок, что и философия, из самосознания. Но в религии человек мыслит неосознанно, он косвенно осознает, что он познает свою сущность, и это познание объективирует, превращает в Бога.

Таким образом, божественная сущность — это человеческая сущность, очищенная от индивидуальных границ. Если люди и считают, что Бог непостижим, то это на самом деле плод современного неверия. Еще Гегель утверждал, и Фейербах с ним согласен, полную постижимость Бога, ибо Бог сводится к своим собственным

предикатам. Предикаты таковы: Бог есть Троица, любовь, разум, т.е. Логос, и т.д. Все это показывает, что Бог постижим. Отрицание постижимости Бога есть отрицание свойств Бога, а это, соответственно, означает отрицание самой религии. Поэтому утверждение, что Бог непостижим, есть некоторая странная форма религии, это отрицание религии, сохраняющее вид религии: «непостижимость Бога есть продукт нового времени, плод современного неверия... Отрицание определенных положительных свойств божественного существа есть не что иное, как отрицание религии, сохраняющее вид религии и поэтому не считающееся атеизмом, но в действительности — утонченный, лукавый атеизм» (11, т. 2, с. 44).

Но обычный религиозный человек не мудрствует так и считает, что ему известны главные свойства Бога — это возведенные в абсолют различные положительные характеристики: сверхразумность, всеведение, могущество и т.д.

В любой религии, и христианство не исключение, по мнению Фейербаха, Бог и человек противостоят друг другу, являются крайностями. Религия развивается таким образом, что человек все больше и больше пытается устранить это противостояние, человек все больше отнимает свойств у Бога и приписывает их себе. Скажем, по сравнению с израильянами, утверждает Фейербах, христианин — это очень свободомыслящий человек. Поскольку Бог и человек в религии противостоят друг другу, то нужно доказать, считает Фейербах, что разлад человека с Богом является разладом человека со своей сущностью. А разлад возможен лишь там, где сущности раздвоились, но тем не менее составляют единство. Не может существовать в разладе то, что не представляет единства, и это единство есть единство человеческой сущности.

Из свойств человеческого разума Фейербах выводит свойства Бога. Поскольку сущность человека есть разум или рассудок, то поэтому чистая божественная сущность — это самосознание рассудка. Рассудок есть некая безличная сила в человеке; в каждом человеке мыслит один и тот же разум, поэтому и Бог один для всех людей. А поскольку человеческий разум бесконечен, то и Бог представляется как некий бесконечный Дух, вынесенный за пределы индивидуальности и телесности. Человек не может познать сам себя, нельзя объективировать то, что является в действительности субъектом, поэтому разум непознаваем и следствием этого есть утверждение того, что Бог, по утверждению христиан, также непознаваем.

В доказательство того, что сущность Бога есть объективированный разум, Фейербах приводит различные соображения, среди которых можно отметить, что Бог не может сотворить то, что противоречит разуму, — Бог не может отменить Сам Себя, не может сделать бывшее небывшим, не может совершить грех, не может сотворить Сам Себя, не может отменить законы логики, не может сделать то, что противоречит разуму. Это показывает, что сущностью Бога также является разум, что Бог сам подчиняется законам разума, следовательно, достаточно сказать, что сущностью Бога, так же, как и сущностью человека, является разум. Следовательно, только лишь о разуме можно и говорить. «Мерило твоего Бога, — пишет Фейербах, — есть мерило твоего разума» (11, т. 2, с. 70).

Но Бог, как разум, это еще не есть собственно Бог христиан. Поскольку человек посредством своего разума думает не только о себе, но и о других людях, то кроме разумной сущности религии должна быть и некая другая. Представление человека как действующего среди других людей означает прежде всего представление о человеке как о существе нравственном. Это представление человеком себя как существа нравственного приводит к таким же выводам: человек объективирует свою собственную нравственность. Он представляет нравственность как существующую отдельно от человека. Нравственность, очищенная от человеческих индивидуальностей и от человеческой телесности, нравственность совершенная и абсолютная объективируется человеком и превращается в Бога. То есть Бог — это обращенная в абсолют собственная моральная сущность человека. В Боге человек видит не просто разумное существо, но любящее, сердечное. «Любовь есть связь, посредствующее начало между совершенным и несовершенным, греховным и безгрешным, всеобщим и индивидуальным, законом и сердцем, божеским и человеческим. Любовь есть сам Бог, и вне любви нет Бога. Любовь делает человека Богом и Бога — человеком» (11, т. 2, с. 79). Эта сущность есть, собственно говоря, совесть, ибо она говорит человеку, чем он должен быть, указывает ему, что он не таков, каким должен быть. Сущность человека показывает человеку, что он существо противоречивое, диалектическое, как говорил Гегель. Это противоречие человек пытается решить, выводя за свои пределы одну из своих сущностей, показывая себя как абсолютно греховное существо и Бога как абсолютно совершенное существо. Этого делать нельзя, ибо этот разлад есть разложение одной единой греховно-совершенной нравственной сущности человека.

А человек пытается ликвидировать этот разлад, видя абсолютное нравственно совершенное существо лишь в Боге.

Бог в христианстве воплощается для того, чтобы по Своей любви к людям искупить грехи человечества. Воплощение Бога в человеческое тело есть проявление того, что сущностью человека является не только разум и нравственность, но и чувственность. Чувственное представление себя (человека) проявляется в переносе этого же чувственного представления на Бога: «Бог есть объективированная сущность чувства, *неограниченное, чистое чувство*; он есть вождение человеческого сердца» (11, т. 2, с. 153). Причиной воплощения Бога на самом деле является представление человека о себе. Потребность не только гносеологическая, т.е. понимания себя как существа чувственного, но потребность человека в сострадании, потому что человек есть существо не только нравственное, не только мыслящее, не только разум и воля, но и сердце.

Сострадание также объективируется. Человеку нужно сострадание, но в природе он его не находит. Поэтому он возвращается к себе, чтобы найти сочувствие своим страданиям. «Это облегчение сердца, эта высказанная тайна, это обнаруженное душевное страдание есть бог. Бог есть слеза любви, пролитая в глубоком уединении над человеческими страданиями» (11, т. 2, с. 154). Бог воплощается в человека, потому что Бог есть любовь. Это означает, по мнению Фейербаха, что Бог и любовь — разные вещи. И Бог нисходит до человека, потому что Он подчиняется этой любви. Поскольку Бог и любовь отличаются, то вполне можно сказать, что сущностью самого человека является любовь, поскольку Бог подчиняется любви. То есть любовь побеждает Бога. Эта любовь есть любовь к человеку, т.е. человеческая любовь; человек любит в Боге прежде всего *любовь* Бога к человеку, а не самого Бога. Это означает, что человек хочет прежде всего, чтобы его самого любили. Христианским учением о любящем Боге само понятие любви как бы отодвигается на второй план, ведь Бог — это не только любовь, но и разум, и всемогущество и др. Нужно очистить любовь от всяких религиозных наслоений: «Бог отрёкся от Себя ради любви, так же мы из любви должны отречься от Него, и *если мы не принесем Бога в жертву любви, то принесем любовь в жертву Богу*» (11, т. 2, с. 85).

Сущность христианства следует видеть в единстве трех человеческих сущностей — разума, воли и сердца, и истинная сущность христианства вытекает именно из бесконечной сущности разума, из объективации человеческой нравственности и из внутренней

потребности к добру. Бог страдает для других, следовательно, страдание божественно — тот, кто страдает, является Богом. Бог страдает — значит, Бог есть сердце.

Христианство, рассуждает далее Фейербах, утверждает, что Бог есть единство в троичности. Это также имеет корни в сознании человека; человек сам для себя представляет как единство *Я* и *Ты* — человек познает себя как субъект, т.е. как *Я*, и как объект, т.е. как *Ты*. Это единство *Я* и *Ты* на самом деле представляет неразрывное и раздваивающееся единство. По причине этого единства *Я* и *Ты* существуют в некотором общении, что является потребностью человеческого сердца. «...Религия есть сознание человеком себя в своей живой цельности, в которой единство самосознания существует только как завершившееся *единство “Я” и “ты”*» (11, т. 2, с. 98). В объективации человеком своей собственной сущности происходит раздвоение: кроме Бога Отца, т.е. *Я*, появляется Бог Сын, т.е. *Ты*, а вместе во взаимодействии они образуют Дух. То есть, по Фейербаху, в действительности есть только два Лица, а третье Лицо есть их взаимодействие, их любовь.

Отец и Сын в христианстве понимаются чувственно, со всеми антропоморфными характеристиками, следовательно, должно появиться еще и женское лицо. Таким образом проявляется тайна Матери Божией.

Бог Сын есть Логос, т.е. Слово. Это также неслучайно, ибо мысля себя, свою собственную сущность, человек мыслит именно в образах; главным средством для мысли человека является слово, речь. Слово есть образная мысль. Следовательно, вновь происходит обожествление своей собственной сущности, обожествление слова. Религия представляет себе истинную сущность слова как особую, отличную от человеческого слова сущность.

Таковы основные черты философии Фейербаха. Он рассматривает множество других положений христианства, сводя их последовательно к человеческой сущности. По Фейербаху, главная задача философии состоит в раскрытии сущности религии. Но это не означает, по мысли Фейербаха, что задача его мысли есть последовательный атеизм. Атеизм для Фейербаха был синонимом безнравственности и аморальности, поэтому нужно не утверждение атеизма, а замена ложной религии истинной. Истинная религия есть истинное знание о человеке, а это знание включает в себя знание его разума, знание его нравственности, его сердца, т.е. умение страдать и сострадать.

Такая религия должна быть основой настоящего общества. Человек должен быть целью любой мысли, любого действия. А поскольку люди существуют в обществе, то единство человека с человеком является главной целью общества, все остальное — лишь формы этого единства. Именно для этого Фейербах и пытается развить свою философию, ибо высочайшим и последним принципом философии является единство человека с человеком. Поэтому новая философия, как утверждает Фейербах, по существу отличается от старой философии. Старая всегда объективировала то, что являлось на самом деле сущностью человека, новая фейербаховская философия показывает истинную природу этого. Поэтому новая философия есть сам мыслящий человек.

В чем причина успеха критики христианства Фейербахом? Разумеется, главная причина этого — настроение самого общества. Многих убеждала логичность и убедительность мысли Фейербаха. У этой логичности также есть своя причина. Мне кажется, что мысли Фейербаха в значительной степени правильные, только перевернутые «с ног на голову». Фейербаху не удалось бы построить даже видимость убедительных рассуждений, если бы не было действительной связи между человеком и Богом. Для любого христианина понятно, что человек есть образ Божий, поэтому представления о человеке могут строиться на основе его знаний о Боге. Ответ на вопрос о сущности человека неизбежно влечет за собой необходимость познания Бога. Фейербах, получивший теологическое образование, прекрасно об этом знал и сам свидетельствовал об этом в работе «Сущность христианства», цитируя отцов Церкви: «“Всё, что характеризует человеческую душу, свойственно и божественному существу. Всё, что *устранено из Бога*, не составляет также существенных определений души” (св. Григорий Нисский, De anima. Lips, 1837, p. 42). “Поэтому из всех наук самая ценная и важная — самопознание, ибо кто познал самого себя, познал и бога” (Климент Александрийский, Paedag, lib. III, c. 1)» (II, т. 2, с. 43). Фейербах просто взял за исходный пункт своих рассуждений не то, что было нужно. Он взял за исходный пункт человека, его сущность и отсюда попытался вывести сущность божественную. Это нетрудно сделать, потому что, поскольку человек есть образ и подобие Божие, то сходство здесь во многом существует. Беда в том, что человек есть образ Божий, а не есть Бог. Именно вследствие этой гегелевской ошибки Фейербах сводит Бога к человеку. Как говорится в математике, тождественность предполагает

необходимость и достаточность. Так вот можно вывести человека из Бога, но нельзя вывести Бога из человека, т.е. для познания человеческой сущности необходимо знание божественной сущности, но знания человеческой сущности недостаточно для того, чтобы знать божественную сущность.

Фейербах совершил эту элементарную математическую ошибку. Его мысли кажутся логичными и правильными, только воспринимать их нужно с другим знаком. Не Бог бесконечен, потому что бесконечен человеческий разум, а наоборот: Бог бесконечен, поэтому и разум бесконечен. Бог троичен — и у человека также существует троическое проявление его сущности, а не наоборот, как у Фейербаха. И т.д. Свидетельством неправоты Фейербаха является отсутствие у него постановки вопроса о происхождении этого таинственного разума — бесконечного, непознаваемого и проч. Его учение статично, человек со своим сознанием в концепции Фейербаха возник как бы ниоткуда. Христианское же учение — динамично, оно объясняет как возникновение человека, так и все его свойства.

Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
2. *Кант И.* Собрание сочинений: В 6 т. М., 1965.
3. *Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1995.
4. *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // *Фихте И. Г.* Сочинения. Работы 1792—1801 гг. М., 1995.
5. *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения: В 2 т. М., 1987—1989.
6. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения. СПб., 2000.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: В 2 т. М., 1976—1977.
8. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1—3. М., 1975—1977.
9. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990.
10. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории. СПб., 1993.
11. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955.
12. *Шопенгауэр А.* Введение в философию; Новые паралипомены; Об интересном. Минск, 2000.

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Только это я нашел, что Бог сотворил человека
правым, а люди пустились во многие помыслы.

Еккл. 7. 29

ГЛАВА I

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Современная западная философия охватывает период с 20-х годов XIX в. до сегодняшних дней. Временные рамки не обуславливают полностью границы культурных рамок, современная философия начинает зарождаться во времена, когда еще жили Гегель и Фейербах.

В XIX в. на первый план выходят совершенно иные философские проблемы, чем в XVII и XVIII вв. Хотя линия развития философии не прерывается и современная философия возникает не на пустом месте, но появляются и совершенно новые проблемы, не характерные для предыдущей философии. Во-первых, это отказ от философствования как такового. Например, возникают философские учения, которые вообще отрицают право философии на самостоятельное существование. Таков позитивизм и различные его разновидности — неопозитивизм, постпозитивизм, структурализм, лингвистическая философия, аналитическая философия и т. д. Ограничить философию пытаются и философы-иррационалисты, в первую очередь Фридрих Ницше. Возникает философия жизни, основателем которой считается этот мыслитель, последователями его являются Дильтей, Зиммель, Бергсон, Шпенглер. На основе философии жизни в 20–30-е гг. XX в. возникает философия экзистенциализма, для которой характерны не классические для философии проблемы познания, истины, бытия, а проблемы человеческого существования, воспринятые сквозь призму не совсем обычных для философии проблем — ужаса, отчаяния, страха.

Во-вторых, философские учения XIX–XX вв. характеризует гораздо большее внимание к человеку, чем ранее. Такие философские школы и направления, как философия жизни, экзистенциализм, персонализм, философская антропология, фрейдизм, психоанализ и течения, возникающие на их стыке, типа экзистенциального психоанализа, отличаются прежде всего своей направленностью на исследование личности — не абстрактного человека, не человека вообще, как сущности человека (той проблемой, которой философия интересовалась всегда, со времен Сократа), но именно проблемами личности.

Продолжают развиваться и классические философские школы. Неоднократно звучит лозунг «назад к ...» — назад к Канту, назад к Гегелю, назад к Локку, назад к Гоббсу, назад к Декарту. Таким образом возникают различные философские направления: появляются неокантианство, неогегельянство. В 10–20-х гг. XX в. возникает феноменология, основанная Э. Гуссерлем. Это мощное философское направление классического типа, повлиявшее на становление множества других философских течений, прежде всего на экзистенциализм.

Для философии XIX—XX вв. характерно резкое противопоставление христианству. Это объемлет множество философских течений, но отнюдь не все. Такие течения, как марксизм, фрейдизм, ницшеанство, открыто враждебны христианству. Но возникают философские течения и явно христианской направленности. Это персонализм, неотомизм, тейярдизм и др.

Велик интерес к социальным вопросам. Они поднимаются в марксизме, в философии Франкфуртской школы, в экзистенциализме, прагматизме.

Возникает вопрос: зачем нужно изучение современной философии?

Вышеназванные учения составляют основу ментальности современного человека. Современный человек, часто даже не отдавая себе отчета, разделяет то или иное философское мировоззрение. Как правило, это или позитивизм, или марксизм, или психоанализ, может быть, и другое учение. Современный человек живет под влиянием интеллектуальных идолов, которые к тому же навязываются средствами массовой информации. Поэтому для того чтобы успешно заниматься миссионерской, пастырской, преподавательской деятельностью среди современных людей, нельзя не знать основы их мировоззрения.

ГЛАВА II

ПОЗИТИВИЗМ

§ 1. Огюст Конт

Одним из наиболее популярных современных философских учений является позитивизм. Основателем философии позитивизма стал французский философ Огюст Конт (1798–1857). Какое-то время Конт работал личным секретарем Сен-Симона, известного социалиста-утописта.

Основная его работа — это шеститомный «Курс позитивной философии» (1830–1842). В работе «Дух позитивной философии» он изложил главные положения своего учения в кратком и понятном виде. Затем выпустил более полный труд «Система позитивной политики».

Учение Конта вводит нас в курс совершенно других, по сравнению с XIX в., проблем. Основная идея, изложенная О. Контом, сводилась к тому, что философия не может быть учением, имеющим свой собственный предмет. Философский поиск истины — это τυпиковый поиск, истина отыскивается не философским методом, а научным. Наука доказала право на обладание истиной, философия же до сих пор этого не смогла доказать, более того — до сих пор не существует единственной истинной философской системы.

Если философия и может принести какую-то пользу человечеству, то только в том, чтобы исследовать науку, помогать ей, быть наукой о науке. Собственно философские, особенно метафизические проблемы — это псевдопроблемы. Именно к этому сводится сущность позитивизма, в какой бы форме он ни выражался — в классическом ли позитивизме у Конта, в форме ли последующих течений эмпириокритицизма, неопозитивизма, постпозитивизма, структурализма, лингвистического анализа и т. п.

Употребляя термин «положительная», «позитивная» философия, Конт указывает, что он имеет в виду способ мышления, который опирается только на факт, на позитивные данные, ничего не измышляет. В соответствии с этим Конт постулирует три основных закона позитивизма. *Первый закон* — основной, по которому развивается вся человеческая культура. Этот закон получил название

закона трех стадий. Согласно ему человечество проходит в своем развитии три необходимые стадии — теологическую, метафизическую и позитивную.

На всех стадиях человек стремится объяснить явления природы. На теологической стадии человек не знает истинной сущности явлений, но, пытаясь увидеть и познать ее, объясняет мир посредством неких потусторонних сил, богов.

Впоследствии человек отказывается от этих представлений, понимая, что богов он выдумал по аналогии с самим собой. Тогда он начинает объяснять природу при помощи не духовных сил, а некоторых сущностей, т. е. переходит на метафизическую стадию. Эти сущности могут быть разными: идея, как у Платона, форма, как у Аристотеля, субстанция, как у Спинозы, вещь в себе, как у Канта, объективный дух, как у Гегеля, и т. д.

Конт у ясно, что эти сущности есть не что иное, как модифицированные представления о потусторонних силах. Поэтому метафизическая стадия есть частный случай стадии теологической, религиозной: «Метафизика, таким образом, является в сущности не чем иным, как видом теологии» (1, с. 16). Но вторая стадия все же имеет преимущество по отношению к первой, потому что она более теоретизирована, более широка, более абстрактна, она приближает к третьей стадии.

На третьей, позитивной стадии человек признает, что истина познается лишь при помощи наук, что науки познают не некую абстрактную истину, некие сущности, а законы. Законы же есть не что иное, как повторяющиеся связи между явлениями. Поэтому наука не выходит за пределы явлений. Именно этот факт осознается человечеством на третьей стадии. Человек понимает, что все знание происходит из опыта, что познаются лишь явления, что разного рода абстрактные сущности есть выдумка и следствие неправильно поставленных вопросов. По Конт, теология и физика (естествознание) несовместимы, поэтому невозможен плавный переход от теологии к физике. И чем более развивается наука, тем больше видно ее несоответствие с религией.

Конт не просто постулирует этот закон, он утверждает, что его можно доказать. Доказывает он исходя из аналогии (как это ни странно, потому что сам он возражал против применения метода аналогии на теологической стадии), утверждая, что каждый отдельный человек в своей жизни также проходит эти три стадии. В детстве каждый человек является теологом, в юности он боль-

ше метафизик, а в зрелости понимает, что он больше позитивист. Он осознает, что исходил из преувеличенного представления о своих собственных силах, что на самом деле силы его ограничены и он не может постигнуть того, что постигнуть невозможно. И в конце концов он ограничивает свое познание тем, что дается непосредственно в опыте явлений. Это *второй закон* позитивизма: *закон подчинения воображения наблюдению*. Наблюдение, сбор фактов — единственный способ получения знаний. Поскольку у опыта нет границ, то не может быть и речи об абсолютном знании. Нет никакого знания о сущностях, о вещах в себе, знать можно лишь явления, феномены. Задача философа и вообще ученого состоит в ответе на вопрос, *как* происходят явления, а не *почему* они происходят.

Задачей естествознания является открытие естественных законов мира и сведение числа этих законов до минимума. Но сами науки не исследуют методологию своего познания. В этом их беда. Физика занимается своими законами, химия — своими, математика — своими, биология — своими, и они не соприкасаются друг с другом. Ученые не понимают, что на самом деле они оперируют во всех науках одним и тем же методом и открывают одни и те же законы. Познать единство этого научного метода должен философ. Именно он должен помочь в осознании единства всех наук, что будет способствовать открытию других законов, появлению новых наук, как это сделал сам Огюст Конт, создав новую науку — социологию.

Конт сделал вывод о том, что в обществе действуют те же законы, что и в природе. Поэтому и в обществе возможно применение тех же самых методов, что и при исследовании природы. Конт создает науку, которую называет социальной физикой, т.е. социологией. Именно Конт является отцом-основателем современной социологии, научного учения об обществе.

Впервые дух позитивной философии, как признает Конт, появляется не у него. Эти идеи есть уже у Бэкона, Галилея и Декарта, но у них эти мысли возникают спонтанно, без методологической проработки, да и сами они, особенно Декарт, грешили различными метафизическими построениями. Конт же отличается тем, что он последователен во всем.

Увидев единство всех наук, Конт ставит перед собой задачу построить по-новому классификацию наук, что составило его *третий закон* — *энциклопедический*. Его не устраивает классификация наук,

предложенная Бэконом и основанная на человеческих познавательных способностях. Конт справедливо утверждает, что во всех науках человек использует все свои познавательные способности. Поэтому классификация может быть основана на другом принципе. Метод классификации, который предлагает Конт, количественный, а не качественный, как это было у Бэкона или Аристотеля.

Конт предлагает классификацию, основанную на хронологическом принципе. На первое место он ставит математику, наиболее древнюю науку, далее у него следуют астрономия, физика, химия, физиология и социология, впоследствии он добавил мораль.

Порядок этих наук идет, во-первых, по хронологическому принципу — от древнего к новому; во-вторых, от простого к сложному — математика имеет дело с наиболее простыми объектами, а социология и мораль — с наиболее сложными; в-третьих, от абстрактного к конкретному. Предмет математики — наиболее абстрактный, а предмет социологии и морали — конкретная деятельность конкретных индивидов. Правда, в-четвертых, точность знания в науках по мере возрастания порядкового номера в классификации убывает.

В этой классификации совершенно нет места философии. Ибо философия должна заниматься тем, чем занимаются и другие науки. У нее нет своего собственного предмета, собственного материала; материал для нее поставляют другие науки. Философия изучает метод этих наук и систему их понятий, поэтому философия есть наука о науках, т. е. метанаука.

В таком подходе к философии нетрудно увидеть уже знакомые нам мотивы. Место философии в системе человеческого знания всегда колебалось между двумя полярными точками: или философы считают себя единственными обладателями истинами, а все остальные должны основывать свои знания на философии, или наоборот — философия должна быть служанкой чего-либо. «Философия есть служанка теологии» — этот тезис мы встречали у Климента Александрийского, Петра Дамиани, Фомы Аквинского. По сути, у Фомы Аквинского и Огюста Конта встречается фактически один и тот же тезис; у того и у другого философия занимает подчиненное положение, только у Конта философия является служанкой не теологии, а науки.

В своей последней работе — «Системе позитивной политики» — О. Конт развивает свои взгляды в религиозном направлении. Правда, религиозность эта весьма странная: Конт создает новую

религию, основанную на почитании науки. Ученые у него занимают место священников, научные учреждения — храмов, семь дней недели он переименовывает в честь семи наук и т.п. Место Бога у него занимает человечество, а задачей религии является способствование индустриальному прогрессу и нравственному совершенствованию общества.

Учение Конта было лишь началом долгого пути развития позитивизма. Конт не увидел многих проблем в новом учении. Например, он не поставил вопросы о том, что такое факт, опыт, есть ли влияние субъекта на их истолкование и т.п. Эти и другие проблемы будут решать позитивисты в конце XIX — начале XX века.

§ 2. Эмпириокритицизм

Впоследствии идеи позитивной философии разрабатываются в Англии Гербертом Спенсером. Конт и Спенсер относятся к первому этапу позитивизма. Второй этап позитивизма возникает в конце XIX в. и связывается с именами австрийских философов Эрнста Маха (1838—1916) и Рихарда Авенариуса (1843—1896). По поводу этих философов написана «великая книга» В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», которую был обязан читать любой несчастный студент в советское время. Из этой книги он понимал лишь одно, что эмпириокритики были страшные люди, противники всего прогрессивного, что ничего умного они сказать не могли, но ничего умного из этой книги студент также не мог вынести.

Вкратце характеризуя идею эмпириокритицизма, можно сказать следующее. В конце XIX в. происходят серьезные открытия в области физики. Прежде всего это открытия радиоактивности и квантово-механического строения вещества. Вследствие этого возникает представление о том, что материя исчезает. Оказывается, чем глубже физик проникает в тайны познания материи, чем глубже он погружается в микромир, тем отчетливее ему представляется, что материи как таковой, как вещества, т.е. того, что воздействует на наши органы чувств, не существует. Поэтому возникает кризис в физике, связанный с тем, что у физики как бы исчезает ее собственный предмет — вещество. Физика всегда занималась изучением материальной природы, а поскольку природы как таковой нет, то нет и предмета для изучения.

Этот кризис пытаются решить Э. Мах и Р. Авенариус. С одной стороны, философы эмпириокритики, т.е. философы-позитивис-

ты второго этапа, утверждают, что этот кризис вызван именно тем, что в умах физиков, в умах ученых устоялись старые философские предрассудки. Эти предрассудки и привели к возникновению кризиса в самой физике.

Основным предрассудком является учение о материи. Материя есть не что иное, как некое философское понятие, понятие о субстанции. Еще Конт показал, что такого рода понятие, как субстанция, есть не что иное, как абстрактная метафизическая сущность, уводящая нас от познания фактов, от познания явлений. Наука же занимается познанием явлений, а не метафизических сущностей, каковой, в частности, является материя.

Физик должен отказаться от привычного понимания материи. Физика должна исследовать только факты, опираясь на опыт. Философия же должна помочь физике в анализе ее опытного метода (отсюда название второго этапа позитивизма: эмпириокритицизм — критика опыта). Наука должна быть не рассудочной, а опытной, тогда никакого кризиса не возникнет. Есть опытное понимание микромира — будем его изучать, не выдумывая никаких абстрактных метафизических сущностей, какой является материя. Понимание опыта («чистого опыта», как пишет Авенариус) выводит нас из метафизического разделения мира на материальное и духовное, вещество и душу. Опыт объединяет то, что разъединила метафизика, к тому же опыт достоверен и очевиден. Вот позитивистское решение этого кризиса.

Было бы несправедливо говорить, что это решение было бесплодным, поскольку именно такое представление о науке подвигло Альберта Эйнштейна на создание сначала специальной, а потом и общей теории относительности. (В теории относительности главную роль играет наблюдатель, относительно которого происходят все движения в мире.)

§ 3. НЕОПОЗИТИВИЗМ

В начале XX в. возникает третий этап развития позитивизма. Он характеризуется различными направлениями.

Прежде всего, позитивизм связан с идеями Людвиг Витгенштейна и Венского кружка. Витгенштейн (1889–1951) — австрийский философ, изложивший в работе под названием «Логико-философский трактат» (1921) основные идеи неопозитивизма, которые впоследствии разрабатывались в Венском кружке.

Венский кружок создан Морицем Шликом (учеником Маха) на кафедре философии Венского университета. Программный документ этой школы — «Научное познание мира. Венский кружок» — вышел в 1929 г. В Венский кружок, кроме Морица Шлика, входили Отто Нейрат, Фридрих Вайсмманн, Курт Гедель (известный математик, своими теоремами о непротиворечивости и неполноте внесший весьма значительный вклад не только в математику, но и в философию) и Рудольф Карнап.

Кроме Венского кружка к неопозитивизму примыкают также Львовско-Варшавская школа и Берлинский кружок (Берлинское отделение Венского кружка). Берлинское отделение называлось Обществом эмпирической философии.

Л. Витгенштейн

Основные идеи неопозитивизма были изложены Витгенштейном в «Логико-философском трактате». Целью философии, как пишет Витгенштейн, является логическое прояснение мысли. «Результат философии — не некоторое количество “философских предложений”, но прояснение предложений. Философия должна прояснять и строго разграничивать мысли, которые без этого являются как бы темными и расплывчатыми» (2, с. 40). Поскольку истина всегда выражается в языке, а проблемы возникают вследствие того, что мы неправильно пользуемся нашим языком, то философия должна быть прежде всего критикой языка.

Почему математика достигает абсолютной истины, с которой никто не спорит? Почему все считают ее образцом научного познания? Именно потому, что математика разработала свой язык, который с точки зрения науки является идеальным. Любая другая наука должна также следовать этому методу и создать свой идеальный язык, тогда отпадут все псевдопроблемы и разногласия, возникающие не только в философии, но и в науке.

В этом и состоит роль философии. Она должна заниматься не вымышленными метафизическими проблемами, а помогать науке. Со своей стороны, наука поможет философии в решении ее проблем. Так, создание идеального языка науки является шагом на пути создания истинной онтологии, поскольку язык есть образ мира. Это действительно так, поскольку мир выступает как совокупность фактов, а не вещей. Для человека мир есть совокупность фактов. Факт — это и событие, и предложение, и мысль.

Человек создает образ факта, а логический образ этого факта есть мысль. Мысль имеет сходство с действительностью, но это сходство состоит в логической форме. Логический язык есть образ мира.

Идеальным языком науки может быть лишь комбинация символов, содержащих смысл, а не бессмыслицу. Эти символы должны иметь абсолютно однозначный смысл. Предложения науки должны быть атомарными и независимыми друг от друга. Отношения между предложениями не должны зависеть от смысла этих предложений, они должны быть внешними, формальными. Эта идея явно высказывалась уже Аристотелем, создавшим формальную логику.

Таким образом Витгенштейн доказывает, что язык существует не сам по себе, а отражает конкретный мир. Только идеальный язык соответствует реальному миру — язык, основанный на фактах, на атомарных предложениях, на атомарных суждениях. В науке можно говорить лишь о том, о чем можно говорить: «...то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать» (2, с. 6). Поскольку говорить можно, лишь используя атомарные предложения, имеющие в своей основе факты, то об этом и нужно говорить, об остальном следует молчать и не говорить разного рода бессмыслицу и ахинею, как это делают философы и создатели метафизических систем. Тогда и исчезнут метафизические проблемы как псевдопроблемы.

Впоследствии Витгенштейн отойдет от идеи создания идеально-го языка в науке, метаязыка, и придет к выводу о необходимости изучения реального языка, изучения его семантики и синтаксиса, поскольку создание идеального языка приводит к различным неразрешимым проблемам.

Венский кружок

Идеи Витгенштейна оказались созвучными школе Венского кружка, основным представителем которой являлся Рудольф Карнап (1891–1970).

В 1930 и 1931 гг. выходят две статьи Рудольфа Карнапа: «Старая и новая логика» и «Преодоление метафизики логическим анализом языка». В этих статьях была изложена программная линия развития философии логического позитивизма. Именно так стал называть себя позитивизм в начале своего третьего периода — неопозитивизма.

В этих статьях Карнап указывает, что логика — единственно истинный метод философствования. Самого предмета у философии

нет и быть не может. Вся философия должна сводиться к логическому анализу предложений и понятий науки, причем наука понимается только в эмпирическом ее содержании. Только те предложения имеют смысл, которые имеют своим референтом опыт.

Философствование может совершаться только в связи с эмпирической наукой. Сущность философского познания, в отличие от самой эмпирической науки, состоит в уяснении смысла предложений эмпирической науки путем логического анализа. Философии как отдельно существующей теоретической системы нет. Философия есть средство логического анализа языка науки; своего собственного языка у философии нет. Она берет свой метод и предмет из научного познания.

Все философские школы оказываются ложными, а поскольку они претендуют на обладание своим собственным методом, то они оказываются ложными не только по содержанию, но и бессмысленными по своему методу. Вся философия как метафизика оказывается не выдерживающей никакой критики.

Нельзя, утверждает Карнап, спрашивать о сущности процессов, о сущности явлений вне или позади самих этих явлений. Можно рассуждать только о явлении, о том, *как* нечто происходит, а не *почему* происходит то или иное событие, какая сущность лежит в основе этих событий.

Для того чтобы объяснить, каким образом философия может помочь уяснению своего логического и понятийного языка, Рудольф Карнап выдвигает *принцип верификации* — основной принцип неопозитивизма. В связи с этим Карнап вводит понятие протокольного предложения (или предложения наблюдения). Задача логического позитивизма состоит в том, чтобы попытаться свести все предложения научного знания к протокольным предложениям, т. е. к предложениям, в основе которых лежит только факт и которые уже не могут разлагаться ни на какое другое предложение. Протокольное предложение — это предложение, соответствующее некоему факту, атомарное предложение. Атомарное предложение должно быть проверяемо на опыте, должно иметь своим референтом опыт.

В этом и состоит принцип верификации, т. е. в том, что любое предложение науки является истинным тогда и только тогда, когда оно может быть сведено к предложениям факта, к протокольным предложениям, которые непосредственно проверяемы на опыте. Если же предложение невозможно свести к такому протокольному

предложению, то оно, следовательно, не имеет никакого смысла. Такие предложения сплошь встречаются в философии.

Понятие имеет смысл тогда и только тогда, когда оно встречается в протокольном предложении. Если понятие употребляется вне протокольного предложения, то это понятие окажется бессмысленным. Такими понятиями наполнена философия, к ним Карнап относит понятия «дух», «материя», «сущность», «субстанция», «принцип бытия», целые предложения (типа «Я мыслю, следовательно я существую»).

«Принцип бытия» — это начало бытия. У Фалеса, как утверждает Карнап, это слово еще имело под собой некоторый смысл, оно было включено в протокольное предложение, Фалес имел в виду конкретное чувственное вещество — воду. Впоследствии в элейской школе под словом «начало» понимали нечто неопределенное, несводимое к протокольным предложениям. Философия в дальнейшем стала погрязать в лжетерминах, за которыми не скрывается никакое научное знание, псевдопонятиях. Если философы хотят показать, что их понятия не являются ложными, они должны показать те протокольные предложения, в которых они могут существовать. Если не смогут показать, то это — псевдопонятия.

К таким же словам относятся и термины традиционной теологии, в первую очередь слово «Бог». Это слово используется в трех смыслах: мифологическом, метафизическом и теологическом. В мифологическом употреблении слово имеет ясное значение. Этим словом обозначают телесное существо, которое восседает где-то на Олимпе, на небе или в преисподней. В метафизическом употреблении слово «Бог» означает нечто сверхэмпирическое, телесное же значение у него теперь отсутствует. Оно означает просто нечто неопределенное, не имеющее конкретного значения. Слова, которыми пытаются пояснить смысл слова «Бог» (например, «первопричина», «абсолют», «безусловное», «независимое» и т.п.), сами не имеют конкретного опытного содержания и поэтому бессмысленны. Поэтому предложения религиозной метафизики — это псевдопредложения. В теологическом употреблении нет своего собственного значения: слово «Бог» принимает либо мифологическое значение, и тогда предложения осмысленны, либо метафизическое с бессмысленными предложениями.

Карнап исследует более подробно предложения философского языка, которые могут содержать не только ложные и псевдопоня-

тия, но могут быть неправильно построены. У них может быть нарушен синтаксис — как грамматический, так и логический.

Пример нарушения грамматического синтаксиса, по Карнапу, имеется в предложении «Цезарь есть и», в котором явно нарушен синтаксис, грамматические правила, поэтому это предложение бессмысленно. Предложение «Цезарь есть простое число» построено синтаксически правильно, но оно также бессмысленно, потому что в нем нарушено логическое правило построения предложения. Так как оно, пишет Карнап, «выглядит как предложение, но таковым не является, ничего не высказывает, не выражает ни существующего, ни не существующего, то мы называем этот ряд слов “псевдопредложением”» (3, с. 76). Метафизические вопросы также не имеют смысла. Если не указывается значение слова или предложение составлено без соблюдения правил синтаксиса, то можно считать, что вопроса не имеется. Карнап приводит ряд таких псевдovoпросов: «“Этот стол бабик?”; “Число семь священно?”; “Какие числа темнее — четные или нечетные?”» (3, с. 81).

Карнап рассматривает и самое знаменитое философское предложение «Я мыслю, следовательно я существую». Оно состоит из двух частей: «Я мыслю» и «я существую». В первой части, «Я мыслю», утверждает Карнап, нарушен грамматический синтаксис, здесь отсутствует предикат. Декарт должен был сказать: «Я мыслю *нечто*», но не сказал, и фраза повисает в воздухе. Поэтому первая половина фразы бессмысленна. Вторая половина фразы — «Я существую» — также неправильно построена, потому что существовать может только предикат, а не субъект. Правильнее было бы сказать, не «я мыслю», а «существует нечто мыслящее». Связь этих двух частей также неправомерна, ибо делается неправильное отождествление двух *Я*: в «Я мыслю» под *Я* имеется в виду субъект, а в предложении «я существую» — предикат, поскольку говорится о существовании *Я*.

Таким образом, в фразе «Я мыслю, следовательно я существую» нарушен и грамматический, и логический синтаксис. Это предложение, с одной стороны, неверифицируемо, а с другой — построено по логически, синтаксически и грамматически неверным правилам, следовательно, это предложение бессмысленно. Значит, на его основе не может быть построена никакая философская теория.

Карнап делает более общий вывод, что в правильном языке вообще не может быть построена никакая метафизика. Задача фило-

софии состоит в том, чтобы найти пути построения правильного научного языка.

Карнап выделяет пять типов предложений; три типа из них — это научно-осмысленные предложения: 1) тавтологии ($A=A$), или аналитические суждения Канта, 2) заведомо ложные предложения — контрадикции (противоречия) и 3) эмпирические предложения, т. е. все предложения, которые можно верифицировать. Все остальные предложения оказываются неверными. Среди них: 4) бессмысленные предложения (тра-та-та, блям-блям и т. п.) и 5) метафизические предложения.

Логический позитивизм должен ответить на вопрос: к какому типу предложений относится то или иное высказывание, и должен помочь или негативно, т. е. устранить бессмыслицы, или позитивно, т. е. найти правильный метод построения логического языка.

Метафизика, с точки зрения Венского кружка, лишена какого-либо научного смысла. Но она и не совсем бессмысленна. Она содержит нечто, но что именно? Карнап не отождествляет, понимает, бессмысленные и философские предложения. Отличие между ними в том, что эмпирические предложения служат для объяснения явлений и вещей, а философские — для выражения чувства мирозерцания: «(Псевдо-) предложения метафизики служат *не для высказываний о положении дел, ни существующем (тогда они были бы истинными предложениями), ни не существующем (тогда они были бы, по меньшей мере, ложными предложениями); они служат для выражения чувства жизни*» (3, с. 87). Для выражения этого чувства существует и другой способ — искусство. Искусство, по Карнапу, это адекватное средство для выражения чувства жизни, а философия — неадекватное средство. Художник не будет доказывать истинность своих чувств, а метафизик аргументирует, что недопустимо в области чувств. По образному выражению Карнапа, «метафизики — музыканты без музыкальных способностей» (3, с. 88). Иначе говоря, философ хочет выразить свое чувство жизни, но не может этого сделать потому, что его средство для выражения неадекватно. С этой точки зрения метафизика оказывается беспомощной, она не может дать ни научного знания, ни эмоционального.

Философия логического позитивизма оказалась достаточно влиятельной, хотя впоследствии она столкнулась с серьезными трудностями и стала развиваться в нескольких направлениях. С одной стороны, принцип верификации оказался, по мнению английского

философа Карла Поппера, весьма уязвимым, и он выдвинул взамен него *принцип фальсификации*, а с другой — возникла философия лингвистического анализа.

Почему позитивизм не смог остаться на точке зрения логического анализа? Дело в том, что позитивизм сразу же столкнулся с проблемой общезначимости протокольных предложений. Почему протокольные предложения должны быть общезначимыми? Протокольные предложения есть не что иное, как констатация того, что некоему субъекту кажется в некотором его опыте. Но еще древние скептики совершенно справедливо утверждали, что все живые существа ощущают по-разному, приводя массу примеров — упоминая о дальтониках, больных желтухой и т. д.

Проблема общезначимости протокольных предложений сталкивается с проблемой индуктивного знания. Если утверждается истинность некоего протокольного предложения, то утверждается, что оно обладает абсолютной истинностью. Но опыт всегда ограничен, поэтому для того, чтобы иметь абсолютно истинные знания, нельзя выводить его из опыта. Вспомним критику индукции Ф. Бэконом, Декартом или Паскалем, которые, хотя и по-разному, считали, что индуктивное знание никогда не может быть образцом абсолютно истинного знания. Так что опытное знание, лежащее в основе принципа верификации, оказывается не столь уж и абсолютным.

Сторонники логического позитивизма, решая проблему общезначимости протокольных предложений, не нашли ничего лучшего, как решить ее путем конвенционализма, т. е. договора. Например, о том, что трава зеленая, люди просто договорились, хотя какого она цвета на самом деле — неясно. Однако проблему индуктивности и объективности истины ссылкой на конвенционализм не решишь. Эта проблема более глубокая.

Карнап впоследствии отказался от принципа логического позитивизма и стал выдвигать теорию логических каркасов (см., например, его статью «Эмпиризм, семантика, онтология» (1959)). Не обязательно существует некий один-единственный логически правильный язык. Более того, построение такого идеального логического языка приводит к неразрешимым проблемам, парадоксам. Еще Бертран Рассел указывал, что в любом формально непротиворечивом языке всегда существуют парадоксы. Для того чтобы решать эти парадоксы, нужно выходить за пределы этого языкового конструкта.

К этому пришел и Карнап, когда выдвигал теорию языковых каркасов. Разные научные системы могут строиться на основании разных языковых каркасов. Главное, чтобы этот каркас был правильно построенный, тогда научная теория оказывается истинной. В связи с этим появляется проблема объективности истины. Получается, что истина лишь когерентна, что критерием ее является непротиворечивость, правильность построения теории, но, по всеобщему убеждению, непротиворечивость — не единственное свойство истины. Истинное высказывание должно соответствовать объективному состоянию вещей. Из теории же языковых конструкций это совершенно не следует.

Впоследствии стали отказываться и от теории языковых каркасов. Витгенштейн и другие философы еще раньше выдвинули концепцию о том, что философия должна исследовать реальный язык. Слово имеет значение не в каком-то абстрактном языке, а в реальном, конкретном, существующем человеческом языке. Сложности возникают из-за того, что мы не можем правильно осмыслить текст, в котором встречается некое слово. Наш язык настолько многогранен, настолько неизучен, что мы, сами того не замечая, часто не видим его различные нюансы, скажем, путаем местами субъект и предикат, одно слово подменяем другим.

Задача философии состоит не в построении идеального языка, а в исследовании реального конкретного языка, в прояснении этого языка. Возникает философия лингвистического анализа, аналитическая философия. Сейчас это одно из наиболее влиятельных направлений в современном позитивизме.

§ 4. Постпозитивизм

Другое направление — постпозитивизм Поппера (1902–1994). Карл Поппер — известный английский философ, оставивший весьма заметный след в западной философии науки. Как указывал сам Поппер, в молодости он интересовался идеями марксизма-ленинизма, в котором впоследствии разочаровался. Его поражало, почему же эти идеи так вдохновляют массы, почему же марксизм-ленинизм оказался настолько притягательным не только для людей, но и для философов и ученых?

Поппер заметил, что главная особенность, которая привлекает людей в марксизме-ленинизме, состоит в том, что марксизм объясняет все. Это-то его и насторожило. Наука не может объяснять

все. Наука на то и наука, что она объясняет только то, что может объяснить.

В 1930-х гг. австрийским математиком Куртом Геделем были доказаны две теоремы — о непротиворечивости и обратная теорема о неполноте, которые утверждают, что любая непротиворечивая система неполна и, наоборот, любая полная система всегда противоречива. Если мы утверждаем, что научные знания построены логично и непротиворечиво, то тем самым мы утверждаем, что она неполна. Она не может объяснить все. Физика не может объяснить особенности душевной жизни. Физика имеет свой предмет так же, как математика, химия, биология и т. д. Биолог не обязан объяснять механизм взаимодействия атомов в организме животных. Этим занимается другая наука. Теория, которая объясняет все, противоречива, следовательно ненаучна.

Понятие научности всегда было в центре внимания Поппера. Карнап предложил принцип верификации как главный научный принцип. Поппер увидел в этом принципе ряд противоречий. Действительно: а сам принцип верификации — это протокольное предложение или нет? Можно ли верифицировать принцип верификации? Если оно научное, то оно должно быть верифицировано. Если же его нельзя верифицировать (а его нельзя верифицировать), то оно ненаучно. Получается замкнутый круг. Принцип верификации оказывается догматичным, метафизичным, философским, но не научным, ибо сам он не верифицируем.

Неверифицируемыми оказываются и многие другие предложения, причем, как правило, самые главные предложения, основные — т. е. законы. Невозможно проверить закон в чистом виде. Действительность его проявлений настолько богата, что вычленив его из того многообразия явлений, в которых он проявляется, совершенно невозможно. Тем более невозможно верифицировать сам закон, т. е. всеобщий принцип. Например, Ньютон утверждает, что любое тело массой m , на которое действует сила F , будет двигаться с ускорением $a=F/m$. Но как мы проверим закон, утверждающий справедливость для *любого* тела? Это уже выходит за рамки опыта. Но смысл науки в том и состоит, чтобы открывать именно *всеобщие* законы.

Принцип верификации, как оказалось, не только не решает имеющиеся проблемы, но и порождает новые.

По Попперу, научное знание должно быть фальсифицируемо, т. е. знание является научным тогда и только тогда, когда его

можно опровергнуть. Его можно не то что опровергнуть вообще. Научное знание должно быть опровергаемо, т. е. фальсифицируемо *в принципе*. Оно должно давать возможность с ним спорить, опровергать на опыте. Всегда должна существовать возможность провести такой опыт, который смог бы попытаться опровергнуть некое положение. Законы природы являются такого рода фальсифицируемыми положениями, ибо любой закон можно сформулировать в виде отрицания. Так, Поппер приводит в качестве примера, что «закон сохранения энергии можно выразить в форме “Не существует вечного двигателя”, а гипотезу об элементарном электрическом заряде — в форме “Не существует иного электрического заряда, чем заряд, кратный элементарному электрическому заряду”» (4, с. 94). Такое знание есть научное знание, только такое знание дает прирост научного знания. Истина, как известно, рождается в споре, в умении опровергать положения и защищать их.

По Попперу, существует несколько видов теорий, которые выдают себя за научные, но в соответствии с принципом фальсификации таковыми не являются. Поппер называет три вида таких теорий: это научный коммунизм, гегелевская диалектика и фрейдизм. Они все нефальсифицируемы по своему определению.

Почему не фальсифицируем научный коммунизм? Попробуйте возразить адепту научного коммунизма, что он не прав. Вы услышите о себе много интересных слов — о том, что вы льете воду на мельницу мировой буржуазии, что вы защищаете интересы господствующих классов, что вы не понимаете своего пролетарского происхождения — все, что угодно, но не по сути дела. Аргумент не воспринимается в принципе, с таким человеком невозможно спорить. Это в принципе ненаучная аргументация. Коммунизм по своей сути ненаучен.

Так же ненаучен фрейдизм. Попробуйте сказать психоаналитику, что он неправильно провел с вами курс лечения. Психоаналитик вам задумчиво скажет, что, видимо, у вас было трудное детство, что, наверное, неправильно строили отношения со своей матерью, что невроз, вызванный эдиповым комплексом, не до конца подавлен, что нужно проанализировать ваши сновидения и т. д. Спор здесь тоже невозможен, поэтому и фрейдизм не является наукой.

Третий пример — это гегелевская диалектика. У Поппера есть очень хорошая статья «Что такое диалектика». Тем, кто любит строгость мышления, я бы рекомендовал прочитать эту статью. В

ней Поппер совершенно верно усматривает сущность диалектики в утверждении единства противоположностей и указывает, что из положения, что истинно A и $не-A$ (из отрицания закона непротиворечия), можно вывести все что угодно¹. (Это принцип ненаучный. Если мы считаем истинным некое положение, то мы знаем, что противоположное ему суждение ложно. Логика, основанная на нарушении основных формальных законов — закона исключенного третьего и закона непротиворечия, может привести к каким угодно выводам. Поэтому диалектический метод также ненаучен, ибо он может доказать все. С человеком, оперирующим в своем мышлении диалектическим методом, спорить также невозможно.

Несколько слов об отношении позитивизма к религии, в частности — к христианству. Позитивизм утверждает, что понятие «Бог» — это псевдопонятия. Но антирелигиозным позитивизм никогда себя не считал. Позитивизм с самого начала исповедовал теорию двойственной истины. Наука должна заниматься наукой, у религии есть свой предмет, они не должны друг другу мешать, вмешиваться в другую предметную область. Религия не должна подменять собой науку, а наука также не должна заниматься анализом богословских концепций.

Большинство современных людей, в том числе и в нашей стране, не задумываясь исповедуют двойственную концепцию истины. Она позволяет человеку, не искушенному в философии и богословии, защитить свой разум от трудностей, возникающих перед человеком, когда он пытается осмыслить достижения современной науки с точки зрения его религиозных убеждений. Эта проблема очень серьезная — совместить научные познания и религиозную веру. Для большинства людей, даже искренне верующих, эта проблема действительно сложная. Концепция двойственной истины позволяет людям закрывать глаза на некоторые проблемы. Эта концепция — не последовательный выход из положения, не есть полная картина истины. Научное мировоззрение включается в религию, ибо религия — это связь человека и Бога, а Бог включает в себя все. Поэтому, естественно, двойственная истина не может существовать, истина одна.

¹ В качестве иллюстрации Поппер показывает, как из суждений «Солнце сейчас сияет» и «Солнце сейчас не сияет» можно вывести, что «Цезарь был предателем».

Литература

1. *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 2001.
2. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 2007.
3. *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: становление и развитие. Антология. Общая редакция и составление А.Ф. Грязнова. М., 1998. С 69–90.
4. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983.

ГЛАВА III

МАРКСИЗМ

Карл Маркс (5 мая 1818 — 14 марта 1883) и Фридрих Энгельс (28 ноября 1820 — 5 августа 1895) — пожалуй, самые известные в нашей стране философы XIX в. Об их учении, развитом впоследствии в России В.И. Лениным и получившим поэтому наименование марксизма-ленинизма, все якобы знают всё, но на самом деле практически никто ничего не знает.

Всем известно, что есть три составные части марксизма — политическая экономия, философия и научный коммунизм и что философия сводится к двум составным частям: диалектическому материализму и историческому материализму.

Что такое *диалектический материализм*? Он означает то, что философия марксизма есть материалистическая философия по методу решения основного вопроса философии и диалектическая по своему методу. *Исторический материализм* есть одна из разновидностей диалектического материализма, т.е. диалектический материализм в применении к пониманию общества.

§ 1. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

Основной вопрос философии, который решали всегда все философы, это, как утверждал Энгельс, вопрос об отношении бытия к сознанию. Что первично: бытие или сознание? Не что существует: бытие или сознание, а что первично. Согласно диалектике идеальное тоже существует, как и материальное, но оно вторично по отношению к материальному. Вся философия всегда делилась на два лагеря: материалистов и идеалистов. Материалисты решали основной вопрос положительно — первично материальное, а идеалисты утверждали, что первично идеальное. Идеализм бывает субъективный и объективный. Один из представителей объективного идеализма — это Гегель. С точки зрения Маркса и Энгельса, Гегель сделал много хорошего. Особенно хорошо он разработал диалектический метод, который позволял создать всеобъемлющую философскую систему, позволявшую объяснить все. Самое главное, что эта система давала решение вопроса о развитии. Принцип единства и борьбы противоположностей, по мнению Маркса и Эн-

гельса, оказался принципом, применяя который можно объяснить наличие в мире движения, не прибегая к первотолчкам, неподвижным перводвигателям, ньютоновским и вольтеровским часовщикам и т. д.

Материя имеет начало движения в самой себе. Этим началом движения является принцип единства и борьбы противоположностей — основной закон диалектики. Кроме этого закона, существуют еще два — закон отрицания отрицания и закон перехода количества в качество.

Гегель замечательно применил принцип диалектики. Его «Наука логики», как утверждал Ленин, является самым лучшим материалистическим произведением, хотя описывает Гегель мир идеи, говорит о саморазвитии идеи. Но Гегель допустил ошибку, не смог применить этот замечательный принцип диалектики к своей же собственной системе. У Гегеля Маркс и Энгельс заметили парадокс — противоречие между живой диалектической мыслью и мертвой застывшей системой, системой триад: идея, природа, дух и т. д. В эту триадическую систему Гегель пытался вложить все. Но эта система сама себе противоречит, она претендует на абсолютную истинность, а абсолютно истинного, согласно принципам диалектики, нет ничего. Поэтому система Гегеля породила отрицание самой себя в лице философии Фейербаха. Но Фейербах не заметил, что он, отвергнув гегелевский идеализм, отверг и его диалектику, т. е., по выражению Энгельса, «выплеснул с водой и ребенка». Маркс и Энгельс же соединили диалектический метод Гегеля с материализмом Фейербаха и создали диалектический материализм.

Энгельс пытался доказать истинность диалектики в области не духовного, а материального мира, и посвятил этому целую книгу «Диалектика природы». Скажем, в качестве примера закона отрицания отрицания указывается следующая формула: $(-a)^2 = (+a)^2$, а единства и борьбы противоположностей — наличие положительных и отрицательных чисел в математике, зарядов в электричестве и т. п. Используя известный пример с зерном: «еще не умрет...», Энгельс утверждает, что зерно должно отрицать себя, чтобы родить новую жизнь. Античный материализм отрицает себя в форме средневекового теизма, который также отрицает себя в виде современного материализма. Или закон о переходе количества в качество: когда повышается температура воды, увеличивается количество пара. Правда, непонятно, где здесь количество переходит в качес-

тво, так как и повышение температуры, и увеличение количества пара — это количественные процессы. Все на свете относительно и противоположности на самом деле тождественны. Поэтому никаких абсолютных истин не существует. Даже законы природы сами по себе не абсолютны, но изменяются. Но это уже такой нонсенс, дальше которого идти невозможно: если закон изменяется, то он должен изменяться по какому-то закону, если закон изменяется не по закону, то он уже не закон.

Примеры эти настолько натянутые, что их не стоит даже всерьез оспаривать, но тем не менее все эти выводы создавали видимость научного подхода, научной доказательности.

Недостатки всех систем, по мысли Маркса и Энгельса, состояли в том, что они были односторонни, а гегелевская диалектика — единственный метод, который позволяет избежать этой односторонности.

Почему односторонность возникла в философии? Философы всегда абсолютизировали какой-то один аспект познания. Скажем, Спиноза заметил, что в мире все связано причинно-следственными связями. Он эту причинность абсолютизировал и сказал, что в основе мира лежит субстанция, «причина самой себя». Декарт заметил, что человек всегда мыслит, он абсолютизировал мышление и сказал, что кроме мышления нет ничего, построил идеальную рационалистическую систему. Дидро заметил, что в мире существует только материя, и абсолютизировал это, сказав, что идеального вообще нет. Ламетри довел это до абсурда, сказав, что человек — тоже машина. Потом некоторые материалисты (например, Бюхнер, Молешотт) стали даже утверждать, что и человеческая мысль есть некоторая разновидность материи, что так же, как печень вырабатывает желчь, так и мозг вырабатывает мысль — порождение человеческого организма.

Теперь, по Марксу, с открытием диалектики, не нужно исходить из какой-то аксиомы, как это делали все философы раньше, и можно избежать односторонности философии. Поэтому философия из учения, всего лишь объяснявшего мир, может стать основой для его преобразования: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его», — пишет К.Маркс в «Тезисах о Фейербахе» (1, т. 3, с. 4). Теоретической основой для преобразования общества является Марксова философия истории, получившая название исторического материализма.

§ 2. ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

В «Немецкой идеологии», одной из ранних работ, Маркс с Энгельсом заявили, что они исходят не из каких-то абстрактных истин. Предпосылки, с которых они начинают, — не догмы. Это действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни. Не нужно придумывать никакого *Я*, постигающего самого себя, никаких вещей в себе, субстанций и т. д. «...Мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, — мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди» (1, т. 3, с. 25). Люди живут, действуют и производят средства к жизни, чем и отличаются от животных.

Какие дальнейшие выводы делают классики марксизма? Они рассматривают развитие человека и общества в историческом аспекте: люди живут, действуют, общаются, растет население, совершенствуются трудовые навыки, происходит разделение труда (каждый начинает заниматься тем, что ему больше нравится), которое в свою очередь ведет к росту производительных сил. Уровень производительных сил, по Марксу, является критерием прогресса, поэтому и развитие общества идет именно в этом направлении. По мере развития производительных сил происходит расслоение людей на бедных и богатых: у одних образуется собственность, у других этой собственности нет. Образуются классы — группы людей, отличающиеся друг от друга по признаку наличия или отсутствия у них средств производства.

Производительные силы развиваются и требуют новых производственных отношений, но всегда бывает время, когда производительные силы уже развились, а производственные отношения еще нет. В результате развития производительных сил появляется противоречие между уровнем производительных сил и организацией производственных отношений — основное противоречие общества. Именно это противоречие является движущей силой общества на пути к прогрессу.

Маркс утверждает, что человечество в своем развитии проходит несколько этапов, так называемых общественно-экономических формаций, отличающихся друг от друга организацией производственных отношений. Первая форма общества — это форма пер-

вобытнообщинная, когда классов еще нет. Потом, с расслоением общества, появляется азиатская форма. В последних трудах Маркс и Энгельс отказались от этой общественно-экономической формации, но в начале у них указывается эта форма, которая существовала в Древнем Египте, Месопотамии и т. д. Этой форме свойственно наличие классов и огромное централизованное влияние государства. Затем государство вступает в противоречие с ростом производительных сил, и его роль ослабевает. Происходит переход к античной, или рабовладельческой общественно-экономической формации, имеющей два основных класса: рабовладельцев и рабов. Ведущий класс, который имеет собственность, является и тем классом, который строит всю политику. У него в руках государство, полиция и т. п. Поэтому, согласно Марксу, господствующие мысли в обществе — это мысли господствующего класса. Господствующий класс навязывает обществу свои мысли, и таким образом, согласно Марксу, общественное бытие определяет общественное сознание.

Понятие материального и идеального бытия нам уже знакомо из истории философии, здесь же речь идет о так называемом общественном бытии. Это сугубо марксистское изобретение (классики марксизма утверждают, правда, что это не изобретение, а открытие), и это «открытие» составляет сущность исторического материализма — материалистического понимания истории. Что это значит и что такое общественное бытие?

Здесь вряд ли нам поможет понимание материи как категории для обозначения объективной реальности, существующей независимо от человеческого сознания (известное ленинское определение). Здесь скорее нужно искать ключ в известном энгельсовском понимании единства мира. Как утверждал Энгельс в работе «Анти-Дюринг», мир един, и единство это состоит не в его бытии, как считали раньше, а в его материальности. Материя есть принцип, осуществляющий единство мира. Мир един во всех его проявлениях — и в материальном, и в природном, и в общественном. В обществе материя со всеми ее свойствами и проявлениями, в том числе с причинно-следственными связями и т. п., проявляется в виде общественных закономерностей. Эти закономерности происходят из того, что человек занят производственной деятельностью в мире материальных вещей посредством производительных сил. Производительные силы — это тот материальный элемент, который является началом всей цепочки причинно-следственных связей, связывающей природу с обществом и приводящей к мате-

риалистическому пониманию общественно-исторического процесса и являющиеся основой общественного бытия. Таким образом, общественное бытие — материальные отношения людей к природе и друг к другу. Поэтому, по Марксу, не идеи правят миром, а наоборот, идеи есть отражение объективных материальных явлений, закономерностей, проистекающих в мире: «...не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» (1, т. 13, с. 7).

Итак, в конце эпохи Античности производительные силы вступают в противоречие с рабовладельческими общественными отношениями, и происходит переход к другой формации — феодальной. Здесь тоже два класса — феодалы и крестьяне, но зависимость крестьян от феодалов несколько иная: крестьяне получают немного больше собственности и свободы, хотя тем не менее антагонизм между ними существует.

В дальнейшем происходит переход к следующей форме собственности, к следующей общественно-экономической формации — буржуазной. Феодалы, естественно, не хотят отдавать власть, поэтому неизбежно происходит революция. История знает несколько буржуазных революций — в Голландии, Англии, Франции и др. Переход от одной формации к другой, по Марксу, обычно совершается в виде революции, и в этом революционном переходе движущей силой выступает будущий эксплуататорский класс. В буржуазной революции такой движущей силой является класс буржуазии. Он приходит к власти, и теперь противостоит буржуазии класс пролетариев. Отличие пролетариев от всех прочих классов состоит в том, что пролетарии ничего не имеют, у них нет никакой собственности, за исключением своей рабочей силы. Поэтому, если в предыдущих революциях боровшийся класс обладал некоей собственностью и, победив, получал еще большую собственность на средства производства и начинал эксплуатировать другой класс, то в пролетарской революции пролетариат, не имеющий никакой собственности, и не стремится к ее приобретению. «Пусть господствующие классы содрогаются перед Коммунистической Революцией. Пролетариям нечего в ней терять кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир. Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» — так звучит заключительная фраза из «Манифеста Коммунистической партии» (1, т. 22, с. 355).

Пролетарии имеют единственную собственность — себя. Труд становится товаром. Крестьяне, рабы и прочие не располагали со-

бой, находясь в полной зависимости от эксплуататорского класса. Пролетарий же, у которого нет никакой собственности, кроме самого себя и своей способности к труду, может продавать свой труд. Этим своим «открытием» Маркс гордился и утверждал, что именно такова особенность пролетариев по отношению ко всем другим классам. Труд становится товаром, который можно продать. Продавая свой труд в качестве товара, пролетарий создает прибавочную стоимость. По выражению Энгельса, именно эти два понятия — материалистическое понимание истории и учение о прибавочной стоимости — и составляют сущность марксизма как исторического материализма и научного коммунизма. Прибавочная стоимость является источником возникновения капитала. Возникает очередное противоречие, которое является формой исконного противоречия капитализма, противоречия между производительными силами и производственными отношениями. В данном случае производительной силой является труд как товар, а производственные отношения — это специфические для буржуазного строя отношения, в результате которых возникает прибавочная стоимость и капитал.

Итак, возникает противоречие между трудом и капиталом. Это противоречие не может существовать долго, поскольку сами производственные отношения и сам характер возникновения капитала требуют новых производственных отношений. Частный случай этого противоречия — противоречие между плановой организацией производства на предприятии и стихийностью общего рынка в стране. Это противоречие решается опять же в революции, но коренное отличие пролетарской революции в том, что пролетариат, побеждая в ней, не становится господствующим классом, ибо отличие пролетариата от всех других классов — сущностное. У него нет собственности, он сам является товаром. Как говорится в том же «Манифесте Коммунистической партии», буржуазия сама породила своего могильщика. Победив в революции, пролетариат ликвидирует классы: у него нет собственности, и собственность ниоткуда не появляется. Задача этой революции — установить плановое хозяйство во всей стране, ликвидировать частную собственность, поэтому при коммунизме не будет никаких классов. Таким образом, заканчивается эпоха классовой борьбы, которую Маркс назвал предысторией человечества, и начинается собственно история — история коммунистического общества. Такова очень схематично изложенная суть исторического процесса, по Марксу, суть исторического материализма и научного коммунизма.

Понятно, почему материализм — исторический, а коммунизм — научный, ведь Маркс и Энгельс доказывают (как им кажется) объективную историческую необходимость коммунистического строя, который, по их мнению, не есть некое благое пожелание, некоторый идеал, к которому нужно стремиться и к которому стремились европейские социалисты-идеалисты, а историческая необходимость, которая тем не менее осуществляется только при активном участии людей.

Эти положения в краткой форме изложены Марксом в работе «Критика политической экономии. Предисловие»: люди вступают в независимые от них производственные отношения, которым соответствуют ступени развития материально-производственных сил; производственные отношения — это базис, на котором возникает юридическая и политическая надстройка; способ производства обуславливает социально-политические и духовные процессы, потому что общественное бытие определяет общественное сознание людей; затем, на известной ступени, производительные силы вступают в противоречие с общественными отношениями, т. е. с формой собственности, и наступает эпоха социальной революции, происходит переворот в надстройке.

§ 3. КРИТИКА МАРКСИЗМА

Во всех этих положениях имеется видимость научности, благодаря чему марксизм стал так популярен на Западе и особенно в России. Но научность эта видимая.

Маркс и Энгельс упрекали предыдущих философов в отрыве от реальности, в односторонности их подходов к познанию мира, вытекавшей из непонимания ими диалектичности природы и общества. Казалось бы, классики марксизма рассуждают логично, но на самом деле они совершают ту же ошибку, в которой упрекали других философов. Точнее, это не ошибка, а вполне обычный философский способ рассуждения. Подобно Спинозе, Декарту, Бэкону, Канту, Фихте и другим философам, Маркс и Энгельс, сами того не замечая, возводят свою философию к некоторой аксиоме.

Марксистская философия основывается на спорном, отнюдь не очевидном философском положении о том, что сущностью человека является его способность к труду. Труд — это сущностное свойство человека, о чем пишет Энгельс в работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека»: «И в чем же опять мы находим

характерный признак человеческого общества, отличающий его от стада обезьян? *В труде*» (1, т. 20, с. 491). Но труд — это не любая деятельность. «Труд начинается с изготовления орудий» (1, т. 20, с. 491). Иначе говоря, обезьяна может взять палку и сбить банан, если он висит высоко. Но ни одна обезьяна, даже самая умная, не может изготовить топор, срубить при его помощи дерево и изготовить из него эту палку. Она может воспользоваться подручным средством, но не изготовить орудие труда. Отличие человека именно в том, что он производит орудия труда. Таким образом, Маркс и Энгельс также дают определение человека: человек есть животное, производящее орудия труда. Не разумная деятельность, не наличие свободы, не общественный или религиозный характер, а способность производить орудия труда — вот сущность человека, по Марксу. То есть берется одна из характеристик человека, несомненная характеристика, и возводится в ранг сущностной черты.

Что же это, как не абсолютизирование одной из сторон, черточек познания, за которое ругал домарксову философию В.И. Ленин? То же самое абсолютизирование. Маркс и Энгельс не произвели в данном случае никакого переворота в философии. Они являются одними из рядовых системопостроителей наряду с Декартом, Спинозой, Фихте и др. Возникновение марксизма-ленинизма — это возникновение обычной философской системы со всеми вытекающими отсюда следствиями.

Это проявляется в ряде парадоксов марксистской философии — в частности, в решении вопроса о происхождении человека. Марксизм, естественно, ухватился за дарвиновскую теорию, по мнению которой человек возникает в результате естественных материальных процессов, а не есть творение Бога, и дополнил ее учением о том, что труд создал из обезьяны человека. Однако труд, и с этим согласны и основатели марксизма, есть сознательная, разумная деятельность. «В процессе труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т.е. идеально» (1, т. 23, с. 189). Животное не трудится, а осуществляет некую инстинктивную деятельность, человек же, прежде чем начать трудиться, создает в своем уме идеальный образ объекта своей деятельности. В трудовой деятельности человека всегда присутствует сознание цели. Таким образом, трудиться может только разумное существо. И вот заколдованный круг: обезьяна начинает трудиться и поэтому становится человеком, но трудиться может только существо, имеющее сознание, т.е. только человек. Почему полу-

чается такой круг? Да потому, что, по Марксу, человек — это существо трудящееся *по определению*. Если мы полагаем способность человека к труду в качестве определения, то мы не можем выйти за рамки этого определения. Попытки доказать, что человек возникает только в результате труда, лишены логики. Марксизм сам себе противоречит.

Кроме того, положение о том, что человек возникает вследствие трудовой деятельности, ведет к расизму. Человечество весьма неоднородно: одни народы (европейцы, китайцы, индусы и др.) создали в результате своего труда высокоразвитые цивилизации, а народы Африки, индейцы Америки, аборигены Австралии не отличились особыми трудовыми успехами. Что же? Неужели эти народы достигли меньшего уровня в переходе от животного состояния к человеческому? Ведь, согласно Марксу, «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» (1, т. 3, с. 3). А поскольку общественные отношения архаичных народов существенно отличаются от европейских, то и сущность аборигена или негра иная, чем у европейца или китайца. Однако история XX века доказала, что все народы, даже стоящие на самых низких уровнях развития (например, аборигены Австралии, не знавшие даже земледелия и до XX века занимавшиеся собирательством), имеют одинаковое умственное и нравственное развитие. И аборигены, и негры, и индейцы гармонично вошли в современную цивилизацию, стали получать европейское образование, занимать высокие должности в обществе. Это говорит о том, что уровень развития умственных способностей не зависит от трудовой деятельности человека, и поэтому труд никак не мог создать человека.

Марксизм — это теория, которая, как и любая философская концепция, является замкнутой в себе. Она не может выйти за свои пределы. А поскольку эта замкнутость обусловлена трудовой деятельностью, то обосновать трудовую деятельность нельзя. Поэтому же невозможно доказать наличие при коммунизме царства свободного труда, отличающего его от других общественно-экономических формаций. Труд есть сущностная характеристика человека, и человек может лишь трудиться, а изменение, преобразование этой способности, переход из общества эксплуатации в царство свободного труда есть уже выход за пределы данной характеристики.

§ 4. УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ

В последнее время особенно популярным стал вопрос о том, возможно ли сочетание коммунизма и христианства? Сейчас даже некоторые православные христиане, увы, утверждают, что это не только возможно, но и необходимо, и что Христос был первым коммунистом. Однако обратимся к работе Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение». Эта работа написана в 1844 г., когда Маркс уже отошел от юношеских исканий и увлечения гегельянством. Основные положения этой работы сводятся к тому, что религия может существовать лишь в несовершенном обществе. «Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — *превратный мир*» (1, т. 1, с. 414). Поэтому «упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья» (1, т. 1, с. 415). Религия есть иллюзия счастья, и для достижения действительного счастья нужно упразднить религию.

Религия, по Марксу, есть не плод навязанного извне обмана, а самообман. «Религия — это вздох угнетённой твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа» (1, т. 1, с. 415). Не опиум *для* народа, как могли бы сказать Дидро и Гольбах, а опиум самого народа. Народ сам для себя придумывает этот опиум. Почему? Да потому, что человек не только не может объяснить различные явления мира, а прежде всего он забит, задавлен общественными отношениями. «Религия — род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь» (2, т. 12, с. 143), — высказывался в том же духе В.И. Ленин. Именно с появлением классового общества возникает религия. Людям слишком тяжело жить в несправедливом классовом обществе. Но разделение общества на эксплуататоров и эксплуатируемых люди воспринимают как нечто самой собой разумеющееся. Они не понимают, что это временное состояние общества, не понимают, что у этого разделения общества на классы есть материальные законы, которые описывает открытый Марксом исторический материализм. И поэтому эта классовая причина, причина забитости основных масс является основной причиной появления религии. А следовательно, борьба с религией может вестись только посредством борьбы с социальной несправедливостью, с тяжелыми условиями жизни, что достижи-

мо путем ликвидации классового общества и построения общества коммунистического. «Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия» (1, т. 1, с. 415). Ошибку просвещения Маркс видел в том, что просветители пытались *убедить* людей, что религия ошибочна. Но общественное сознание вторично, а первично общественное бытие, т.е. экономические отношения; поэтому нужно менять общественное бытие, изменять общество, чтобы в нем не было классов, не было эксплуататоров и эксплуатируемых. Тогда в таком обществе не будет и религии. «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, *критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики*», — писал в этой же работе Маркс (1, т. 1, с. 415). Никакими другими способами прекратить существование религии, кроме как пролетарской революцией и построением бесклассового общества, где не будет эксплуатации человека человеком, невозможно. Конечно, нужны и просвещение, и воспитание, и социальная работа, но это все вспомогательные средства.

Кроме классовых причин религии, по Марксу, существуют и другие, в том числе и описанные до этого Гольбахом, Дидро, Фейербахом и т.д. Например, действует и *обман*. Эксплуататоры пользуются тяжелым положением людей и их самообманом, усугубляют их обман, ведь люди не знают не только законов общества, но и законов природы; люди боятся всего: и своего господина, и мира, в котором они живут. Действует и *гносеологическая* причина. Люди не могут объяснить свой собственный разум и обращают внимание на то, что разум якобы существует сам по себе, что есть слова, имеющие нематериальную природу. Скажем, есть слово «дерево», а есть деревья во всем их многообразии. Люди начинают эти понятия наделять самостоятельным существованием, фактически обожествлять. Вначале обожествляли понятия сами по себе, и люди приходят к многобожию. Потом, в результате абстрагирующей деятельности разума, возникают все более и более общие понятия — категории, и как результат этого появляется монотеистическая религия. В принципе, конечно же, этот процесс абстрагирования действительно существует, и мы изучали его в истории философии; это то, о чем говорили Платон, Аристотель, христианские философы. Но все же не следует считать, что каждый человек являет из себя Платона. То, что мышление осуществляется посредством понятий, не столь уж и очевидно. А по Марксу, уже в далекие вре-

мена люди начинали задумываться над тем, что они мыслят понятиями. Аристотель считал, что только Сократ первым обратил внимание на то, что мы мыслим понятиями, Маркс же переносит это в гораздо более далекое прошлое. Конечно, нужно быть действительно Сократом и Платоном, чтобы заметить эту особенность нашего мышления. Поэтому можно говорить о гносеологических корнях религиозной, идеалистической философии, но не религии. Религия как достояние всех людей так не возникает.

Точно так же и деление общества на классы не приводит к появлению религии. Во-первых, археологические находки показывают, что и в первобытнообщинном строе, в котором не было деления общества на классы, религия уже существовала. Во-вторых, революция, которая привела к исчезновению классов — в Советском Союзе, в Китае или в каком-либо другом государстве, — не привела к отмиранию религии. Наоборот, в нашей стране отмечался даже некоторый подъем религиозных настроений, в то время как в «классовом» обществе — в современных Франции, Великобритании и других цивилизованных странах — религиозность населения идет на убыль.

Коммунизм и христианство несовместимы по своей сути, как несовместимы божественное и дьявольское начало. Можно отвлечься от сущности и погнаться за некоторой видимостью, видя совпадения (христианская община и коммунистический коллективизм, желание счастья для людей и т. п.), но сатана на то и сатана, чтобы использовать некоторые положения христианства, переворачивая их наизнанку, делая черное белым и наоборот.

В работе Ленина «Задачи союзов молодежи» делается показательный вывод из положений диалектики. Поскольку нет ничего абсолютного и все относительно, то в первую очередь нет абсолютной нравственности. Об этом говорит Ленин прямым текстом: «Мы в вечную нравственность не верим» (2, т. 41, с. 313), — для коммуниста нет абсолютно вечных нравственных истин, для коммуниста нравственно то, что служит интересам диктатуры пролетариата. Этим сказано все: «...наша нравственность подчинена вполне интересам классовой борьбы пролетариата. Наша нравственность выводится из интересов классовой борьбы пролетариата» (2, т. 41, с. 309). А это что значит? Естественно, человек, знающий марксизм, знает и о роли партии в революции — партии с ее дисциплиной и принципом демократического централизма. А это в свою очередь означает, что нравственно то, что выгодно вождю — т.е.

товарищу Ленину. Таким образом, коммунистическая нравственность — это полная безнравственность.

Сейчас коммунизм — это уже история, и марксизм мало кого интересует. Но в то же время люди попадают в странную ситуацию, живя тем не менее в той философской системе, которую им ранее навязали. В свое время людям навязали марксистскую систему, и они часто, сами того не замечая, мыслили именно в рамках этой системы. Процесс изменения сознания — достаточно длительный и сложный во всех отношениях. В том числе и в философском.

Литература

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2 изд.
2. *Ленин В.И.* Полн. собр. соч., 5 изд.

ГЛАВА IV

НЕОКАНТИАНСТВО

Во второй половине XIX в. намечается тенденция возврата к различным классическим философским системам. Появляются популярные впоследствии лозунги «назад к ...». Впервые произносится лозунг «назад к Канту» — назад от всех гегелевских, марксистских и прочих нововведений. Ибо именно этот кенигсбергский философ изложил истинный метод философии, который впоследствии был испорчен.

Одним из основателей неокантианства является Ф.А. Ланге, который размышлял больше на социальные темы и стал одним из теоретических основоположников II Интернационала. Однако учение о справедливости он излагал на неокантианском языке.

Неокантианство разрабатывалось в двух школах — Марбургской и Баденской.

§ 1. МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА

Главой Марбургской школы был Герман Коген (1842—1918), у которого учился, в частности, известный русский писатель и поэт Борис Пастернак, сам в молодости неокантианец. Впоследствии в Марбургской школе получили известность такие философы, как Пауль Наторп (1854—1924) и Эрнст Кассирер (1874—1945). Основные идеи этой школы изложены Г. Когеном в трехтомнике «Система философии» (в него входят работы «Логика чистого познания», «Этика чистой воли» и «Эстетика чистого чувства»), П. Наторпом в статье «Кант и Марбургская школа» и Э. Кассирером в книге «Познание и действительность» (последние две работы переведены на русский язык).

Согласно учению Когена (как, впрочем, и Канта), философия не должна быть метафизикой. Задачей философии является исследование процесса научного познания (видно, что взгляд на Канта осуществляется сквозь призму идей, популярных уже в XIX в.). Подобно тому, как Кант искал ответ на вопрос, как возможно научное познание, как возможны математика и естествознание, так и Коген утверждает, что задача философии — исследовать процесс научного познания, т. е. быть наукой о науке. В терминах Канта

это вопрос о том, как возможно естествознание как наука. Правда, в отличие от Канта, наука понимается не только как математика или физика, а как все математическое естествознание, так как в XIX в. стало особенно заметно слияние этих двух наук, и нужно их не разделять, как утверждал Кант, а мыслить науку как единое целое. Поэтому и весь процесс познания, согласно неокантианцам, начинается не с чувственного восприятия, и такой раздел философии, как трансцендентальная эстетика, должен быть отброшен. Процесс познания сводится лишь к аналитике, только к логическому процессу. Чувство может быть в лучшем случае толчком к познанию, но не источником.

Познание, по мнению неокантианцев Марбургской школы, состоит в логическом конструировании объектов науки. Таким образом, вещь в себе, которая, по Канту, каким-то непонятным образом воздействовала на чувственное познание и как-то участвовала в создании научной картины мира, у неокантианцев теряет всякую необходимость в существовании. Вещь в себе полностью остается вне нашего познания. Объект научного познания полностью конструируется рассудком. Мышление является единственным началом науки и не имеет никакого другого источника, кроме самого себя. Чувства, конечно, тоже существуют и играют какую-то роль, но они важны лишь для обыденной жизни, для научного же познания чувства не имеют никакого значения, в науке не может быть ничего из чувственного мира. Понятия математического естествознания — целиком творение человеческого духа, они не обладают никакой объективной, материальной чувственной реальностью. Скажем, атом не есть какой-то объект реально существующего мира, а лишь некоторое логическое требование, идея, формальное понятие. Другие понятия физики, такие, как импульс, электричество, энергия, также абстрактны. Само понятие материи для физики также есть некоторая идея, созданная рассудком. Понятия создаются на основании законов мышления, а не на основании какого-либо отражения действительности, абстрагирования или конвенциональности. Мышление имеет свои собственные законы, одинаковые для всех людей; по этим законам и происходит создание понятий. Поэтому все естествознание может быть понято только лишь исходя из самого сознания. И бытие, как некоторый предмет, объект познания, для ученого есть продукт мышления в некоем логическом функциональном смысле.

Вопрос об отношении мышления к бытию для неокантианцев — вопрос риторический. Как и Кант, неокантианцы Марбургской школы отрицают тождественность мышления и бытия. Бытие если и имеет какой-то характер, то, по Канту, он для нас абсолютно непознаваем, а по Когену, и не нужен. Есть мышление в своей собственной стихии и больше ничего. Бытие существует лишь в качестве понятия о бытии. Понятие бытия не есть нечто постоянное, бытие как понятие о бытии все время находится в процессе становления. Таким образом, предмет, который является целью научного познания, не дается человеку в познании, а задается в качестве некоторой цели. Мышление имеет свои собственные законы. Понятие бытия есть некоторое понятие, заданное в самом человеческом познании. Познанию не дается нечто внешнее как предмет, а как бы задается некоторая цель. «Предмет не дан, а задан» — задан как цель познания. Поэтому, как утверждают неокантианцы, ученый не познает предметы, а *познает предметно*: «Мы, таким образом, познаем не “предметы” — это означало бы, что они раньше и независимо определены и даны как предметы, — а предметно, создавая внутри равномерного течения содержаний опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи» (1, с. 393). Процесс познания состоит не в познании предметов — он осуществляется так, *как будто* эти предметы существуют. Происходит конструирование научной действительности, которой ничто не соответствует. Поэтому и истина у неокантианцев может быть понята только как некоторая внутренняя, логическая согласованность мышления.

То же самое положение высказывают неокантианцы и в отношении этики. По утверждению неокантианцев, Кант объяснил здесь не все, что мог, а дал лишь основные методологические принципы. Подобно тому, как в анализе естествознания они исходят из современной им ситуации в науке, т.е. из того, что физика и математика соединились в математическое естествознание, так же и в области этики они признают изменения в умонастроении, когда по Европе, как говорится, начинает бродить «призрак коммунизма» и людьми овладевают идеи социализма и переустройства общества. Процесс научного познания состоит в конструировании разумом теоретических объектов, и в этике тоже процесс нравственного познания состоит в самосовершенствовании. Конечно, человечество должно стремиться к счастью. Но путь к счастью должен проходить через самосовершенствование человека. Конечно, считали неокантиан-

цы, социализм вещь хорошая, но неправильно считать, что социализм относится к сфере научного познания. Кант в свое время совершенно правильно показал различие между теоретической и практической деятельностью разума. Одна относится к сфере детерминизма, другая — к сфере свободной деятельности. Поэтому социализм из сферы необходимого нужно перенести в сферу должного, и ключевым здесь является понятие долга, введенного в этику Кантом. Социализм должен достигаться на путях самосовершенствования; счастье оказывается заданным человеку. Человек должен стремиться к счастью, и это стремление бесконечно. Как бесконечен процесс теоретического познания, так же бесконечен и процесс нравственного самосовершенствования. Счастье и социализм — это идеал, к которому нужно стремиться. Наторп высказывает тезис, который впоследствии повторят представители II и III Интернационала: «Путь есть все, а цель — ничто» (2, с. 119). Главное — стремиться к счастью и нравственному совершенству, ибо долг обязывает нас к этому.

Поэтому существует разрыв между двумя мирами — миром, который изучается наукой о природе, и миром, который изучается наукой об обществе. В науке о природе главное — детерминизм, а науки об обществе прежде всего направлены на будущее, на должное, на то, что надо делать. Поэтому решающее значение для наук об обществе имеет телеология. Детерминизм, конечно, тоже есть, но он играет вспомогательную, подчиненную телеологии роль. Детерминизм играет некоторую роль в хозяйственной деятельности, но в мире духовном, культурном, нравственном прежде всего важна телеология. Здесь неокантианцы пытаются марксистские идеи соединить с Кантом. Нельзя говорить о том, что экономика определяет всю духовную жизнь людей. Возможен экономический материализм, но не исторический, не общественный. От экономики к идеологии невозможен никакой переход.

§ 2. БАДЕНСКАЯ ШКОЛА

Основные представители Баденской школы — Вильгельм Виндельбанд (1848–1915) и Генрих Риккерт (1863–1936). Виндельбанд — основатель баденского направления в неокантианстве, а Риккерт — систематизатор этого учения. Основные идеи этой школы изложены Виндельбандом в статье «Что такое философия» и в книге Риккерта «Науки о природе и науки о культуре». Основная

идея неокантианства состоит в разделении наук на два вида: естественные и исторические. Риккерт указывает, что наукой всегда считали только естествознание, учение о природе, а историю при этом совершенно забыли. Поэтому неизбежен вывод о том, что к исследованию исторического научного метода тоже нужно применить кантовский метод.

Риккерт разделяет предметы естествознания и истории и указывает, что естественнонаучный метод совершенно не применим к истории. В естествознании ученый отвлекается от индивидуальных особенностей предмета, его не интересует то, что происходит с единичными предметами. Наука отбирает только существенное, всеобщее. Именно таковыми и являются законы природы. Этот научный метод Риккерт называет *генерализирующим* и видит в нем главное отличие естественных наук от исторических.

В истории другая специфика. Интерес историка всегда направлен на единичное, историка никогда не интересуют законы, поэтому метод историка, по мнению Риккерта, не генерализирующий, а *индивидуализирующий*. В принципе природа и история есть одно и то же, это есть некоторая действительность. Но действительность и знание о ней отличаются коренным образом. Познание состоит не в отражении действительности, а в *преобразовании* и *упрощении* ее. Действительность, по Риккерту, хаотична, а наука дает некоторое упорядоченное знание. Научное познание вносит в мир порядок, поэтому наука есть противоположность хаотичной действительности. «Наука с этой точки зрения представляет контраст действительности» (3, с. 66). Наука не отражает действительность, а, наоборот, противостоит ей.

Риккерт рассматривает различные концепции познания и указывает, что нельзя говорить о познании как об отражении: «Зеркало “познавало” бы в таком случае лучше всего, и в совершенстве выполненная цветная модель приближалась бы более всего к “истине”» (3, с. 61). Нельзя говорить о познании как о некотором стремлении постичь все стороны действительности, ибо в таком случае познание невозможно, так как действительность бесконечна и познание, следовательно, тоже будет бесконечным. Познание состоит не в отражении и не в описании всех бесконечных черт действительности, ибо ученого интересуют общие понятия, а не каждый предмет в его индивидуальности. Ученый выбирает из действительности наиболее важное, поэтому неокантианцы Баденской школы уделяют основное внимание такому понятию, как

ценность. Именно они впервые стали основательно исследовать это понятие, явившись основоположниками аксиологии — учения о ценностях.

Понять смысл ценности можно на примере того, как, по мнению неокантианцев, образуются понятия в области истории: если ученый-естественник образует понятия путем выделения некоторых общих черт явлений, то для историка этот метод неприменим, ведь для него является важным только индивидуальность. Но историк также пользуется некоторым методом, индивидуальное он также отбирает, и отбирает на основе *ценности* — для историка важны те события, которые имеют некую ценность. «Лишь на основе обнаруживающихся в культуре ценностей становится возможным образовать понятие доступной изображению исторической индивидуальности» (3, с. 91)¹.

Нельзя сказать, что ценность есть некоторая объективная сущность типа платоновской идеи, существующей в особом мире, как нельзя считать, что закон природы существует объективно, помимо человеческого разума. Подобно тому как законы природы, по Канту, существуют лишь в разуме человека, так и ценность не имеет никакого действительного существования. Ценности не обладают бытием, но, как утверждает Риккерт, они *значат*: «О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только что они значат» (3, с. 55). Они имеют значение норм, кото-

¹ Подобный подход к историческому методу можно найти и у великого русского церковного историка В.В. Болотова. В предисловии к «Лекциям по истории древней Церкви» он рассматривает вопрос о научности истории. Его ответ гласит: «...история не есть наука, и если называется наукой, то если можно так выразиться — только *honoris causa* (“ради почета”)» (Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви // Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 2. М., 2000. С. 4). Действительно, если считать наукой только естествознание, то история — это не наука. Ведь история не изучает законы, да это и невозможно, ведь в обществе нет законов, поскольку в нем действуют свободные люди, иначе было бы возможно предсказывать будущее, как это может делать ученый физик, предсказывая поведение какого-нибудь материального тела. «Не зная законов исторической жизни, история не может похвалиться способностью предсказывать будущее. Если бы история знала свои законы, то она могла бы восстановить недостающие сведения и о прошедшем путем вычислений» (там же. С. 5). «Поэтому, — делает вывод В.Болотов, — должно иметь силу и простейшее определение истории как повествования о замечательных событиях, замечательных уже тем, что люди их заметили» (там же. С. 10).

рым подчиняется наше знание, и не только знание, но и поступки, вкусы в области этики и эстетики — ценности имеют область применения везде. Ценность выше действительности, поэтому ценностное суждение выражает уровень значимости для ученого. Важность ценностного суждения состоит еще и в том, что оно выражает то, что должно произойти или, наоборот, что не должно произойти. Неокантианцы не делают различия между понятиями «есть» и «должно быть». До неокантианцев всегда различали эти понятия: если что-то существует, то это еще не значит, что оно и должно существовать, ибо существование может быть случайным. По мнению неокантианцев, понятие существования — это понятие научное, существующее в научном познании, и поэтому как только ученый наделяет свои объекты некоторым ценностным характером, то для него быть и быть должным становится одним и тем же. Поэтому мир ценностей — это мир долженствования.

То же самое и в области этики. Если в области научного познания истинное суждение — это суждение ценностное, т. е. суждение, которое должно сделать (ведь научное суждение как бы диктует разуму ученого необходимость создания именно этих ценностных, истинных суждений), то и в области этики нравственный поступок — это поступок, который должно совершить. Не говорится, что поступок должно совершить, потому что он нравственный, а, наоборот: есть понятие долга, которое диктует наши поступки, долг есть закон для нашего нравственного познания. И нравственный поступок — это поступок, который соответствует понятию долга, поступок, который должно совершить.

Откуда возникают ценности, Риккерт не говорит. Ценности существуют как некоторый закон разума, и все. Ценности имеют также некоторую иерархическую структуру: выше всего религиозные ценности, дальше по нисходящей идут другие. Ценности экономические находятся где-то в самом низу, и Риккерт вступает в спор с современными ему социалистами, у которых, по его словам, «место идеалов головы и сердца заняли идеалы желудка» (3, с. 110).

Литература

1. *Кассирер Э.* Познание и действительность. СПб., 1912.
2. *Наторп К.* Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии. Сб. 5. СПб., 1913.
3. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.

АБСОЛЮТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ

В 70-х гг. XIX в. в Англии возникает не совсем обычное для британских островов философское учение — *абсолютный идеализм*. Основателем его является Фрэнсис Брэдли (1846—1924), преподаватель Оксфордского университета. Продолжили его Бернард Бозанкет (1848—1923), и Джон Мак-Таггарт (1866—1925). Эта школа просуществовала около 50 лет и в 1920-е гг. сошла на нет, хотя результаты ее деятельности повлияли на другие философские школы. Чем необычна эта школа?

В Англии всегда были сильны (и сильны до сих пор) традиции эмпирической философии. Абсолютный идеализм ставит своей задачей обоснование нереальности материального мира и, наоборот, реальности мира нематериального, идеального. Однако абсолютный идеализм в Англии имел ярко выраженные британские особенности. Идеализм английский — это нечто другое, чем идеализм немецкий или французский.

Абсолютный идеализм развивался под сильным влиянием философии Гегеля. Учение Гегеля после смерти его основателя развивалось примерно в двух планах. Часть его последователей, в числе которых были Маркс и Энгельс, разрабатывали в основном диалектику, применяя ее к материалистическому пониманию мира, а другие делали упор на идеализм. К последнему крылу неогегельянцев принадлежит и Фрэнсис Брэдли.

Брэдли родился в 1846 г. в семье пастора. В 1865 г. он поступил в Оксфордский университет. Во время учебы в Оксфорде он дал себе слово всю жизнь посвятить философии; для этого он должен остаться в Оксфорде в качестве преподавателя и никогда не жениться. Оба этих намерения Брэдли выполнил. После окончания университета в 1870 г. в возрасте 24 лет он получил должность преподавателя, всю жизнь проработал преподавателем в Оксфорде и никогда не женился. Вел образ жизни кабинетного ученого, почти затворника. Была у него одна необычная страсть — он ненавидел кошек и имел обыкновение охотиться на них по ночам, стреляя из пистолета.

Главная книга Брэдли — «Явление и действительность». В этой книге он ставит себе целью опровергнуть материализм, ибо для него, как и для других философов, очевидно, что мир имеет два

плана: мир материальный, который является миром видимости, явлений, и мир высшей реальности. Это нашло отражение в названии книги: явление — мир материальный, который нам дается через органы чувств, и мир высшей действительности, который в явлениях не познается, но представляет собой высшую реальность. Для этого Брэдли анализирует понятия, при помощи которых познается материальный мир. Он ни в коем случае не хочет, чтобы его рассуждения трактовали в духе агностицизма или скептицизма. Поэтому книгу он начинает с критики агностицизма и делает ряд высказываний против скептиков, которые утверждают, что действительность непознаваема. По мнению Брэдли, знать, что реальность непознаваема, уже означает знать эту реальность. Таким образом, по Брэдли, скептицизм в принципе невозможен. Утверждая, что мир непознаваем, мы тем самым уже знаем кое-что об этом мире.

Книга «Явление и действительность» состоит из двух частей, которые так и называются: первая часть — «Явление», вторая — «Действительность». В первой части Брэдли исследует особенности материального мира, и ценность ее в том, что Брэдли проводит тщательный, скрупулезный обзор и отбор всех известных философских аргументов, критикующих познаваемость и существование материального мира.

Итак, Брэдли ставит своей задачей показать нереальность материального мира. Для этого он подвергает анализу ряд понятий, при помощи которых мы познаем этот мир. Брэдли считает, что если он покажет противоречивость чувственного познания материального мира, то из этого будет вытекать и его недействительность. Действительность должна быть непротиворечива, ведь непротиворечивость есть критерий существования и критерий истины.

Вначале Брэдли подвергает анализу *первичные* и *вторичные качества*. Явление материального мира постигается через протяженность, ибо очевидно, что кроме протяженности в этом мире ничего нет. Это основное свойство внешнего мира. Протяженность не содержит в себе ничего, кроме протяженности. Это уже первое противоречие, ибо очевидно, что сама действительность несет в себе значительно больше: протяженность, понимаемая как первичное качество, несет на себе и качества вторичные. Поэтому протяженность познается при помощи вторичных качеств. Вспомним аргумент Беркли, который опровергал Локка, утверждавшего, что объективны первичные качества, а вторичные существуют только

в нас. На это Беркли возразил, что любая протяженная вещь всегда воспринимается через вторичные качества — цвет, запах и т. п. Брэдли повторяет этот аргумент: протяженность познаваема лишь при помощи вторичных качеств, без вторичных качеств протяженность невоспринимаема. Вот противоречие, к которому приводит нас познание материального мира: вторичные качества и принадлежат протяженности, и не принадлежат ей. И сама протяженность также оказывается субъективной, поскольку она не существует без вторичных качеств. Поэтому протяженность оказывается всего лишь абстракцией, не нужно ее считать объективно существующей, как это делают материалисты.

Вторая проблема — это проблема *предикатов*. Все вещи обладают различными качествами, т. е. предикатами. В качестве примера рассмотрим сахар. У сахара есть различные предикаты: он белый, сладкий, твердый и т. д. Но здесь возникает ряд проблем, которые подметили еще софисты и философы сократических школ. Утверждая, что сахар есть белый, мы как бы проводим знак тождества между сахаром и белизной, и, значит, тем самым мы отрицаем, что сахар есть сладкий и сахар есть твердый. Далее, утверждая, что сахар существует, мы утверждаем, что сахар несет в себе единство различных предикатов: он не есть только белизна, а единство белизны, сладости, твердости и т. д. Но предмет познается нами только через его качества: увидев сахар, мы знаем, что он белый, попробовав на язык, узнаем, что он сладкий, ошупывая его руками, узнаем, что он твердый. Таким образом, через единство качеств возникает знание о предмете. Но, с другой стороны, сахар не сводится к своим качествам, это очевидно. И здесь опять противоречие: познавая через качества, мы тем самым как бы раздробляем предмет на его предикаты, предмет исчезает, растворяется в этих предикатах, а на самом деле предмет все же есть, он существует. Более того, говоря что-либо о какой-нибудь вещи, скажем, о том же сахаре, мы называем эту вещь тем, чем она в действительности не является. Говоря, что сахар есть белый, мы тем самым утверждаем, что белый — это сахар. Говоря, что роза есть красная, утверждаем, что краснота — это роза. Это очевидный абсурд, поэтому единственное, что можно утверждать, — сахар есть сахар, а роза есть роза. Любое высказывание, соединяющее единичное и общее, оказывается самопротиворечивым.

Фрэнсис Брэдли приводит пример для иллюстрации этого парадокса. Возьмем шелковый носок, который все время штопается,

как только в нем образуется дырка, и после многолетнего использования в нем образуется столько заплаток, что ни одной шелковой нити в нем уже нет. Поэтому возникает вопрос: носок шелковый или уже не шелковый? Также и отношение вещи к предикатам: с одной стороны, есть вещь, являющая единство этих предикатов, а с другой — кроме предикатов, мы ничего не видим, вещи как таковой уже не оказывается.

Третья проблема — проблема *качества и отношения*. Все факты и явления постигаются через качества. Но эти качества в свою очередь постигаются через отношения. Отношения в свою очередь постигаются через качества. Скажем так: роза есть красная. Эту красноту можно постичь только в отношении к человеку или в отношении к свету (в темноте краснота исчезает). Но свет мы видим только лишь потому, что мы видим многообразие предметов, в частности эту красную розу. Получается, что качество существует благодаря тому, что есть отношение (красный цвет розы существует, потому что есть свет и есть субъект), а отношение постигается потому, что есть это качество: я знаю, что есть свет, потому что я вижу красную розу. Получается замкнутый круг — качество и отношение, предполагая друг друга, оказывается, противоречат друг другу.

Следующая проблема, которую поднимает Брэдли, это проблема *пространства*. Для любого человека, который предполагает существование объективного мира, очевидно, что существует пространство и в этом пространстве существуют материальные вещи. Что такое пространство, пространство вообще? Существует ли оно? Если существует, то из чего оно состоит? И что оно из себя представляет?

Можно сказать, что пространство есть отношение или пространство не есть отношение. Пространство есть отношение между своими частями: говоря, что нечто есть слева от меня (или справа, сверху, снизу), я ставлю какое-то отношение между частями — левой, правой, верхом и низом. Но что такое левое, правое, что такое части этого пространства? Пространство есть наивысшая абстракция, мы не можем сказать, что пространство состоит из чего-то другого — пространство может состоять только из самого себя. Мы не можем говорить о левом пространстве или правом пространстве, верхнем или нижнем. Пространство есть пространство, поэтому пространство не есть отношение. Но почему пространство не может быть отношением? Ведь пространство находится в отноше-

ниях друг с другом — в отношениях с левым и правым, верхом и низом. И так мы опять приходим к замкнутому кругу: пространство есть отношение и не есть отношение.

Конечно или бесконечно пространство? Если пространство бесконечно, то оно неуловимо и непостижимо, непознаваемость его нельзя даже представить себе, как нельзя представить себе актуальную бесконечность. Поэтому пространство конечно. Но представить себе конечное пространство тоже невозможно (Брэдли говорит именно о представлении), так же как нельзя представить себе актуальную бесконечность. Нельзя представить себе человека, стоящего на краю пространства. Поэтому пространство не конечно и не бесконечно и с этой точки зрения противоречиво, следовательно, и не существует.

Еще больше противоречий несет в себе *время*. Время, как и пространство, есть отношение и не есть отношение, ибо время есть отношение между единицами времени, которые мы условно называем часами, минутами, датами и т. д., но эти условные единицы должны быть также временем, т. е. быть длительностью. И тогда время есть отношение между временем, чего быть не может — подобные аргументы мы приводили, рассуждая о пространстве. Поэтому время есть длительность и не есть длительность, т. е. опять возникает противоречие. Повторяя аргумент Августина, Брэдли говорит далее, что время есть совокупность прошлого, настоящего и будущего. Прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее неуловимо, настоящее есть точка, ноль. Следовательно, настоящего тоже нет. Поэтому время не существует, время оказывается всего лишь субъективным представлением. А если время оказывается лишь субъективным представлением, то возможны разные временные представления. Нет объективного времени — мое время отличается от вашего времени, и здесь возникает противоречие. Следовательно, время тоже не обладает реальностью.

Следующая категория, которую анализирует Брэдли, это *движение*. Если вещь движется, то она должна находиться одновременно в двух местах: еще в том месте, где она находилась только что, и уже в другом месте. А для любого человека, исповедующего принцип непротиворечивости, ясно, что это невозможно. Далее: если некоторая вещь постоянно изменяется, то она непостоянна, но тогда как мы можем говорить об изменении этой вещи, ибо изменяться может только что-то постоянное. Третий аргумент против движения: движение есть изменение. Изменение есть превраще-

ние одной вещи в другую: скажем, превращение A в $не-A$. Но как из A может возникнуть $не-A$? Это невозможно, поэтому с этой точки зрения невозможно и движение.

Затем речь идет о *причинности*. Причинность также противоречива, ибо причинно-следственная связь включает в себя причину и следствие. Но если следствие отличается от причины, то каким образом то, что отличается от чего-то, может воздействовать на него? Воздействие возможно только подобного на подобное, невозможно воздействие разных вещей. Далее: для того, чтобы одна вещь была причиной другой, скажем, A причиной B , должна быть некоторая причина C . Но почему C является причиной того, чтобы A являлось причиной B ? Для этого также нужна некоторая причина D , и, таким образом, мы уходим в бесконечность. Невозможно представить себе бесконечную причинно-следственную связь причинно-следственных связей.

Далее Брэдли повторяет знаменитый аргумент Юма, что причинно-следственная связь есть на самом деле не что иное, как последовательность явлений во времени, ибо сама связь не видна. Повторяет Брэдли и аргумент Секста Эмпирика о том, что причина должна быть и раньше следствия, и не раньше следствия. Так как причина является причиной следствия, то она должна быть раньше следствия, но в то же время она с ним соприкасается и, таким образом, существует одновременно со следствием. Но невозможно сразу и предшествовать во времени, и быть одновременно, поэтому причинность такая же выдумка и не соответствует никакому действительному положению вещей.

Такому же анализу подвергает Брэдли и другие понятия в отношении материального мира: *силу, энергию, действие* и т. д.

Затем Брэдли переходит к анализу явлений духовного мира, и здесь он во многом повторяет аргументы Юма, к примеру, о реальности существования $Я$. Что такое $Я$? Можем ли мы сказать, что младенец, питающийся молоком матери, юноша, взрослый мужчина и дряхлый старик — это один и тот же субъект, одна и та же личность, одно и то же $Я$? Трудно сказать, потому что младенец вообще своего $Я$ не осознает, а глубокий старец также может испытывать некоторые трудности с идентификацией самого себя. Тем более, что такое $Я$, что такое центр личности? Кроме различного рода явлений в своей душе — впечатлений, переживаний, мыслей, аффектов, страстей, мы ничего не обнаруживаем, никакого такого субстанциального $Я$ мы не видим. Значит, явления ду-

ховного мира, в частности *Я*, оказываются выдуманнными, невидимыми, не имеющими реального существования. Но если наш мир мы считаем нереальным, то уже самим словом «нереальное» мы утверждаем, что существует все же какая-то реальность, которой мы противопоставляем наш мир. В самом слове *нереальность* нашего мира утверждается существование некоей *реальности*, существующей действительно, но которая не дается нам в явлениях. Это и есть абсолют.

Те понятия, которыми мы описываем материальный мир, мир явлений, существуют лишь как понятия, созданные для нашего практического удобства, и не более того. Они не отражают никакого действительного положения вещей. Абсолют же существует реально, он не заключает в себе противоречий, противоречия в абсолютe исчезают, сливаются в единство, и у любого человека есть убежденность в существовании абсолюта и в соединении с этим абсолютом, ибо иначе не было бы убежденности в нереальности нашего мира.

Но что такое абсолют? Понятно, что абсолют нематериален. Но что такое нематериальность, какова природа нематериальности? И здесь ясно виден чисто английский характер философии Брэдли. Он не утверждает, что абсолют есть Бог, он не говорит, что абсолют есть царство идей, или абсолютный дух. Абсолют, по Брэдли, есть опыт. Можно вспомнить Джорджа Беркли, который именно так описывал существование нашего мира как впечатлений Бога. Брэдли еще более усугубляет это представление Беркли и говорит, что абсолют — это опыт как совокупность переживаний, всех переживаний, т. е. единство мышления, чувства и воли. Это не опыт чей-либо, не опыт Бога, а опыт вообще. Поэтому бытие — это то же самое, что чувствительность, быть — это то же самое, что быть представленным в опыте. Можно сказать, что Брэдли соединяет Гегеля и Беркли в некое единое целое.

Познать абсолют, сказать, где он существует, невозможно. Можно сказать, что абсолют существует только в своих проявлениях. Все причастно абсолюту, тем более что причастность абсолюту мы можем познать потому, что мы имеем опыт познания нашего мира. Отношение абсолюта к Богу достаточно сложное. Бога Брэдли не отождествляет с абсолютом. Религия есть одна из сторон проявления абсолюта. Абсолют соединяет в себе абсолютно все. Человек и Бог — это уже некое разделение, поэтому отождествлять абсолют с Богом нельзя. Брэдли выступает против какой бы то ни было

конфессиональной формы религии, в том числе и христианства. Религия, философия, наука — все это формы одностороннего проявления абсолюта. Но эти проявления тем не менее отличаются различными степенями реальности. Религия, по мнению Брэдли, в гораздо большей степени приближается к познанию абсолюта, чем наука, поэтому религия больше и выше, чем все остальные учения, и даже больше, чем философия (мы помним, что Гегель утверждал, что философия находится на высшей ступени, и именно через философию абсолютная идея познает себя в абсолютном духе). Но религия не исчерпывает абсолюта, абсолют больше, чем любая религия. Он даже не есть сумма всех переживаний, он превышает все. Абсолют Брэдли — это абсолют в классическом понимании этого слова.

В 1920-х гг. абсолютный идеализм в Англии сошел на нет, но успел оказать очень серьезное влияние на позитивизм, как ни странным это может показаться. Именно благодаря работам Брэдли Бертран Рассел стал анализировать парадоксы обыденного языка и языков логики и математики. Именно усилия английских абсолютных идеалистов подвигли в дальнейшем к анализу обыденного языка, к отделению логики от психологии, исследованию понятий и категорий. Абсолютный идеализм оказался в русле англоязычной традиции, и проблема понятий способствовала дальнейшему развитию английского позитивизма, ориентировавшегося на логический атомизм и лингвистическую философию. Брэдли показал, что нельзя построить единую систему мира из непротиворечивых понятий, и в этом плане он был как бы предшественником и теоремы Гёделя о непротиворечивости и неполноте, и дальнейших построений позитивистов. По Брэдли, нельзя познать объект, ибо в познании всегда в той или иной мере участвует субъект, всегда процесс познания приводит нас к отождествлению субъекта и объекта и к снятию противоречий и противоположностей в абсолют. Эта проблема оказалась сходной и с проблемами других школ, ориентировавшихся на теорию познания, в частности — неокантианцев, феноменологов и других философов. Таким образом, эта философская школа, хоть и представляется оторванной от других школ, тем не менее все же находится в русле философии XIX и XX вв.

ГЛАВА VI

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

§ 1. Фридрих Ницше

Фридрих Ницше по праву является одним из наиболее знаменитых философов современности. Этот философ, как ни один другой, оказал влияние не только на философию, но и на культуру — на литературу, искусство и даже вообще на всю жизнь людей, способствуя политическим катаклизмам XX в. Хотя сам Ницше — личность весьма парадоксальная, и напрямую связывать его с теми явлениями, которые произошли в Германии в 30–40-х гг. XX в., достаточно сложно. Называя Ницше философом, мы также высказываем некоторое противоречие: дело в том, что Ницше философом себя не считал. Он стремился показать, что философия — вообще ошибочное учение, что философия пришла к концу, и сам Ницше является именно тем человеком, который провозгласил конец философии, конец метафизики, конец религии, конец вообще любого учения о каких-либо ценностях. Ницше считал себя глашатаем нигилизма, радикального нигилизма, переоценки всех ценностей, а вся история, по его мнению, представляет собою сплошной декаданс. Именно эти основные термины философии Ницше: декаданс, нигилизм, переоценка ценностей — с его легкой руки вошли затем в культуру XIX и XX вв., так же как и всем хорошо известные понятия: «воля к власти», «сверхчеловек», «белокурая bestия» и др.

Ницше, по его мнению, пришел в мир, чтобы провозгласить истину о конце метафизики, о смерти Бога, о том, что настал черед переоценки всех ценностей и что следующее время будет временем сверхчеловека. Себя Ницше сверхчеловеком не считал и даже не чувствовал себя счастливым. Но он считал себя гением, который волей судьбы послан в этот мир, чтобы показать неумолимую истину. Эта истина не делает его счастливым, наоборот, делает его несчастным, и в этом смысле ницшеанство — это непонятость миром, оторванность от мира, оторванность от толпы и презрительное отношение к толпе, которая ничего не понимает.

Замечательно выразил суть ницшеанства Максим Горький, который в молодые годы был подвержен влиянию Ницше (и даже

усы отрастил себе такие же, как у Ницше). В советское время, заставляя детей выучивать наизусть «Песнь о буреветнике», учителя даже не подозревали, что тем самым они проповедовали ницшеанство. Гордый буреветник, который жаждет бури, — это отнюдь не революционер, который делает революцию, это сверхчеловек, презирающий глупого пингвина, который «робко прячет тело жирное в утесах», в то время как сам он гордо реет, «черной молнии подобный», реет в одиночестве, не понятый никем, и ждет только одного: «буря, скоро грянет буря». То же самое презрительное отношение к тем, кто, «рожденный ползать, летать не может», мы видим и в «Песне о соколе».

Выразителем идей Ницше явился и великий немецкий писатель XX в. Томас Манн, в романе «Волшебная гора» изложивший многие философские идеи Ницше в художественной форме. В романе «Доктор Фаустус» Томас Манн поставил целью показать гения. В качестве прототипа писателю послужили, как это обычно бывает, несколько лиц, но прежде всего это был Фридрих Ницше. Хотя Ницше по образованию был классический филолог, а герой романа Адриан Leverkюен — композитор, но умонастроение и мироощущение этих двух мыслителей одинаково, и сам Томас Манн писал об этом.

Ницше был одним из любимейших писателей русской интеллигенции конца XIX — начала XX в. Насколько Ницше был популярен в Германии, хорошо известно. Нацисты называли себя «детьми Заратустры», книги Ницше часто носили с собой. Насколько правильно они понимали его, это уже другой вопрос. Кроме того, Ницше стал родоначальником «философии жизни», которой принадлежит, в частности, Анри Бергсон — властитель дум французской католической интеллигенции начала XX в. Вообще приключения идей Ницше достаточно сложны и многогранны.

Жизнь и произведения Ницше

Ницше родился 15 октября 1844 г. в христианской семье, отец его был пастором. Отца он фактически не помнил, ибо тот умер, когда Фридриху было 5 лет.

Детство Ницше отличается необычным началом: до трех лет он не говорил ни слова, а потом сразу начал говорить так, как говорят обычные дети. Очевидно, задержкой умственного развития он не страдал, просто в этом выразилась некоторая особенность его психики. Учился Ницше в гимназии, с 14 лет — в элитарном интер-

нате, где изучал древние языки и мечтал посвятить себя изучению древнего мира. С этой целью он поступает в Боннский университет, где учится два семестра, а затем переводится в Лейпцигский университет, который заканчивает по специальности «Античная филология». После этого он становится профессором классической филологии Базельского университета и многие годы работает в этом качестве. В первой своей работе «Рождение трагедии из духа музыки» он вводит понятия, ставшие одними из ключевых для понимания античной культуры: дионисийское и аполлоновское начало.

С 1867 г. Ницше служит в армии, в 1869 г. он вновь возвращается в Базельский университет, где продолжает преподавать античную филологию. В 1878 г. Ницше заболевает. Этот момент окутан тайной. Есть мнение, что он заболел сифилисом (отсюда такая таинственность). Болезнь причиняет ему невыразимые страдания, он страдает головными болями с приступами рвоты, которые продолжаются по нескольку дней, так что он в некотором смысле сходил с ума. Но после этого, по его собственному признанию, обычно наступала необычная легкость и ясность мысли. И тогда, в перерывах между приступами болезни, Ницше и писал свои произведения. За несколько лет до смерти Ницше в прямом смысле сошел с ума. Утверждают, что у него были галлюцинации, что он считал себя богом, сверхчеловеком, но в любом случае это был период уже абсолютно не творческий. Умер Ницше 25 августа 1900 г.

Ницше оставил после себя множество работ, в том числе и черновых записок. Работы опубликованы при жизни, черновые записки после смерти Ницше собрала его сестра и издала под названием «Воля к власти». Все работы Ницше, написанные в разные годы, отличаются примерно одинаковым стилем, а именно афористичностью изложения. Как в ранних, так и в более поздних работах Ницше афорист, а не системосозидатель, поэтому разобраться в его философии, найти в ней рациональное зерно очень сложно.

О первой работе Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» мы уже говорили. Затем следуют работы «Несвоевременные размышления» (здесь Ницше впервые проявляет себя как самостоятельный мыслитель), «Человеческое, слишком человеческое», «Пестрые мнения», «Странник и его тень», «Утренняя заря», «Веселая наука», «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «К генеалогии морали», «Случай Вагнера», «Сумерки кумиров», «Антихрист» (или «Антихристианин») и «Ессе homo» — автобиогра-

фия, в которой он рассказывает о своем творческом пути. Для понимания философии Ницше лучше прочитать «Сумерки идолов», «Ессе homo», «По ту сторону добра и зла».

Ницше говорил, что лучшая его работа — это «Сумерки идолов», хотя чаще считается, что лучшей является «Воля к власти» — собрание фрагментов, изданных посмертно.

Необязательно читать все перечисленные произведения, достаточно одного. Во всех работах Ницше часто повторяется, и читать его довольно скучно (после сотни афоризмов уже становится понятно, что ничего нового не узнаешь). Хотя тем не менее в любом афоризме, который открывается перед тобой неожиданно (а не после трех часов чтения), видишь совершенно необычную мысль. Ницше действительно мыслитель неординарный, он замечает много такого, чего не замечают другие философы.

Ницше совершенно чужд христианскому мировоззрению. Он противопоставил себя христианству, и работа «Антихрист» («Антихристианин») с подзаголовком «Проклятье христианству» говорит о многом. Поэтому, рекомендуя читать Ницше, я отнюдь не собираюсь проповедовать его идеи, но читать его все же надо. Как любой критик и противник христианства, Ницше может быть очень полезен для христиан в плане более глубокого понимания сущности нашего вероучения.

Подход к философии Ницше

О Ницше написано множество трактатов. В учебниках, как правило, идут по наиболее легкому пути, излагая концепцию Ницше по главам: «Онтология Ницше», «Гносеология Ницше», «Учение о человеке» и т. д. Но такой способ изложения совершенно искажает основную мысль Ницше, ибо, как уже говорилось, он считал себя разрушителем философии. Вернее, он считал, что объективно констатирует факты, а факты, по Ницше, свидетельствовали о том, что философия разрушила сама себя.

Поэтому представлять Ницше как обычного философа будет не совсем адекватно — не адекватно внутренней стихии его мысли. Постараемся понять логику Ницше исходя из самого Ницше, а затем попытаемся это как-то систематизировать.

Ключевой фразой для понимания учения Ницше может служить 125-й фрагмент из «Веселой науки». Суть его состоит в следующем: некий безумец выбегает с фонарем на улицы города. Люди в недоумении спрашивают его, что он собирается делать, и он отвечает:

тот Бог, которому вы все поклоняетесь и поклонялись, на самом деле мертв (в другом переводе: умер). Почему он мертв? Потому что вы сами его убили. В этой странной мысли проявляется стремление Ницше к парадоксам, и эта парадоксальность разрешается тогда, когда мы поймем, что имел в виду Ницше, говоря, что Бог умер. Безумец констатирует факт. Он не обвиняет, он просто говорит людям, что они убили Бога. Раньше они Ему поклонялись, теперь Его нет.

В чем смысл этого фрагмента? Мы поймем это, если поймем, что Бог у Ницше — это не только Бог христианства или любой другой религии, а весь сверхчувственный метафизический мир. Иначе говоря, Ницше указывает, что теперь не существует того сверхчувственного мира, одной из модификаций которого является и мир божественный. Люди убили Бога — это значит, что философы теперь не верят в существование сверхчувственного мира. Почему? Ответ на это Ницше дает в таких терминах, как *нигилизм* и *декаданс*. Это два ключевых термина, описывающие характер развития человеческой истории. «Появление декаданса, — пишет Ницше, — так же необходимо, как любое восхождение и поступательное движение в жизни: не в нашей власти устранить его» (1, с. 52). Декаданс есть следствие возникновения сверхчувственного мира, а нигилизм — отрицание его. Декаданс — это упадок жизненных сил, возникший в результате того, что свои силы человек направляет не на жизнь в чувственном мире, а на безжизненный, мертвый, вечный умопостигаемый мир. Нигилизм — это возврат к самой жизни. Во втором фрагменте «Воли к власти» Ницше пишет: «Что обозначает нигилизм? *То, что высшие ценности теряют свою ценность*. Нет цели, нет ответа на вопрос “зачем?”» (1, с. 36).

Нигилизм — это закон развития общества, это движение, а не просто мнение того или иного исторического лица или философа. Нигилизм движет историей. Это есть фундаментальный закон развития всей истории человечества, в том числе Запада. Освободиться от нигилизма невозможно так же, как невозможно освободиться от закона. И выражение «Бог мертв» обозначает констатацию одного из этапов нигилизма. Человечество на определенном этапе создает сверхчувственный мир, как это было сделано Платоном, развивавшем идеи Сократа, и на определенном этапе человечество от этой идеи отказывается, убивает «бога».

Поскольку нет сверхчувственного мира, нет Бога, то исчезает со всем этим и все то, что является порождением этого мира: исче-

зает мир высших ценностей, авторитет высшего Разума, Логоса, авторитет платоновского высшего блага — авторитет морали. Все это — мораль, разум, нравственные ценности, возникая на определенном этапе развития, затем изживает себя. Ницше говорит, что наступило такое время, когда человечество уже подошло к этому отказу, оно уже созрело, оно находится уже во взрослом состоянии.

Раньше люди были детьми, им нужен был какой-то внешний покровитель, ими как бы (именно как бы) управлял некий моральный закон, некий авторитет высшего Разума. Теперь люди выросли из пеленок и могут жить самостоятельно. Они получают абсолютную свободу, ничто теперь не является для них авторитетом. Но не все люди это понимают, а из тех, кто понимает, многие сопротивляются этому. Даже понимая, что Бога нет, они находят Ему некоторую замену — в вере в исторический прогресс, в коммунизм, в счастье всех, в науку и т. п. Нигилизм, по Ницше, должен привести к радикальному выводу: отказу от *всех* высших ценностей. Но отказ от всех высших ценностей еще не может быть радикальным нигилизмом, потому что, отказываясь от всех ценностей, человек оставляет *место* для этих ценностей, а это место не может быть пустым. Люди опять могут его чем-нибудь заполнить. Поэтому радикальный нигилизм состоит не только в отрицании всех ценностей, но в отмене самого места, которое служит вместилищем этих ценностей. В этом отличие радикального нигилизма от нигилизма частичного, каковым являются так называемые современные прогрессивные воззрения типа социалистических и коммунистических. Метафизика, по мнению Ницше, и создает это место ценностей, которое в разные времена занимали платоновский мир идей, кантовский категорический императив, прогресс, культура, цивилизация. Поэтому атеизм еще не есть нигилизм, это одно из следствий нигилизма, причем нигилизма частичного, неполного. Теперь становится понятным 2-й афоризм из «Воли к власти»: «Что обозначает нигилизм? То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели, нет ответа на вопрос: зачем?». Иначе говоря, метафизический, сверхчувственный мир всегда был миром высшей цели, человечество к нему стремилось, стремилось к высшим идеям: идее блага, к Богу, к категорическому императиву или прогрессу. Сейчас мы понимаем, говорит Ницше, что нет цели, нет ответа на вопрос: зачем? Поэтому *«радикальный нигилизм»* есть убеждение в абсолютной несостоятельности мира по отношению к высшим из признаваемых ценностей; к это-

му присоединяется *сознание*, что мы не имеем ни малейшего права признать какую-либо потусторонность или существование вещей в себе, которое было бы “божественным”, воплощенной моралью» (1, с. 36–37).

Говоря о смерти Бога, Ницше тем не менее не считал христианство главным источником декаданса. Есть один замечательный фрагмент в его работе «Сумерки идолов» (другой перевод: «Сумерки кумиров»). Он называется «Как истинный мир наконец стал басней. История одного заблуждения» и представляет собой краткую форму изложения философской основы нигилизма. Человечество, по Ницше, не всегда было в таком состоянии. Досократовская философия была истинной философией, она ничего не выдумывала, никаких умопостигаемых миров. Парменид, особенно Эмпедокл, Анаксагор и наиболее любимый Фридрихом Ницше Гераклит мыслили мир так, как он есть, в его развитии, в его становлении, в его жизни. Сократ был первым человеком, который изменил философские акценты. Поэтому Сократ, с точки зрения Ницше, это главный враг человечества. Именно Сократ, а не Иисус Христос или основатель какой-нибудь другой религии. Среди своих предшественников Ницше в первую очередь называет Гераклита, учившего о всеобщем изменении и развитии, а среди своих врагов — Сократа. Читая работы Ницше, можно увидеть, какую ненависть питает он к этому греческому философу, размышляя в том числе и о его внешности, и о его образе жизни и т. д. Так вот, именно Сократ, по Ницше, повернул человечество в сторону декаданса — упадка жизненных сил.

«Истинный мир, достижимый для мудреца, для благочестивого, для добродетельного, — он живет в нем, *он есть этот мир*. (Старейшая форма идеи, относительно умная, простая, убедительная. Перифраза положения: “я, Платон, *есмы истина*”).». Это первая и наиболее отчетливая форма создания этого умопостигаемого мира: мир есть, он существует, он достижим для мудреца, и не просто достижим, а мудрец и есть этот мир: «я, Платон, *есмы истина*».

Второй этап уже есть некое следствие нигилизма, отрицания этой истины. Человечество идет по нисходящему пути от высшего этапа до настоящего состояния, до переоценки всех ценностей:

«Истинный мир, недостижимый нынче, но обетованный для мудреца, для благочестивого, для добродетельного (“для грешника, который кается”). (Прогресс идеи: она становится тоньше, запутаннее, непостижимее, — *она становится женщиной*, она становит-

ся христианской...»). То есть христианство для Ницше — это некий переходный момент от платонизма.

Третий этап:

«Истинный мир, недостижимый, недоказуемый, немогущий быть обетованным, но уже, как мыслимый, утешение, долг, императив. (Старое солнце, в сущности, но светящее сквозь туман и скепсис: идея, ставшая возвышенной, бледной, северной, кёнигсбергской.)». Кого здесь имеет в виду Ницше, всем понятно.

Четвертый этап:

«Истинный мир — недостижимый? Во всяком случае недостижимый. И как недостижимый, также *неведомый*. Следовательно, также не утешающий, не спасающий, не обязывающий: к чему может обязывать нас нечто неведомое?.. (Серое утро. Первое перевывание разума. Петушиный крик позитивизма.)».

Пятый этап:

«“Истинный мир” — идея, ни к чему больше не нужная, даже более не обязывающая, — ставшая бесполезной, ставшая лишней идея, *следовательно*, опровергнутая идея — упраздним ее. (Светлый день; завтрак; возвращение bon sens (здорового смысла. — В.Л.) и веселости; краска стыда Платона; дьявольский шум всех свободных умов.)». Это уже время Ницше.

И шестой этап:

«Мы упразднили истинный мир — какой же мир остался? быть может, кажущийся?.. Но нет! *вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!* (Полдень; мгновение самой короткой тени; конец самого долгого заблуждения; кульминационный пункт человечества; INCIPIT ZARATHUSTRA.)» (2, т. 2, с. 572). Это, надо понимать, будущее — время сверхчеловека, время, когда люди откажутся от мира высших ценностей и дадут им высшую переоценку. Поэтому нигилизм — это не только обесценивание высших ценностей, но и их переоценка.

Переоценка ценностей — это изменение самого способа создания ценностей. Для этого нужна иная точка отсчета. Раньше эту точку отсчета человечество выдумывало, как выдумали ее Сократ и Платон. Для Платона было ясно: истина — это мир идей. Вполне ясная точка отсчета. Дальше точка отсчета осталась, но содержание ее оказывается все более и более расплывчатым. Точка отсчета становится все более непонятной, но место ее все равно остается, будь то вера в прогресс или в ценности науки. В конце концов Ницше отрицает и саму точку отсчета, само место содержания этих

ценностей. Если имеет место переоценка всех ценностей, то нужна и новая точка отсчета, новая точка зрения.

Эта точка зрения является не только новой точкой отсчета для установления новых ценностей, но одновременно она является и местом пребывания этих ценностей. Сверхчувственное не может быть этим местом, поэтому остается только чувственное, и не просто чувственное, а жизнь. Чувственное дается нам как нечто постигаемое и, следовательно, чуждое и непонятное, а жизнь, которую человек переживает сам в себе, дается ему непосредственно. Поэтому точкой отсчета и одновременно областью существования ценностей может быть только сама жизнь.

В 715 фрагменте «Воли к власти» написано: «Точка зрения ценностей есть точка зрения *условий сохранения, условий подъема* сложных образований с относительной продолжительностью жизни внутри процесса становления» (1, с. 341). Главное для нас здесь то, что точка зрения ценностей — это *точка зрения*. Ценность не есть нечто в себе. Даже жизнь не есть именно ценность, как сказали бы мы с точки зрения современного гуманизма (человеческая жизнь есть высшая ценность по отношению ко всем другим вещам), нет, так Ницше не считает. Ценность есть точка зрения и всё. Точка зрения со стороны жизни. Жизнь есть точка отсчета этой ценности и точка зрения на условия сохранения и увеличения сложных образований, т. е. жизненных образований, которые имеют жизнь и некоторую продолжительность жизни внутри процесса становления. Ценность есть точка зрения на сохранение жизни. Человек хочет сохранить свою жизнь, у него есть инстинкт на сохранение жизни, для него ценно всё то, что способствует сохранению его жизни. Вот это и есть для него ценность. Поэтому ценность есть видение мира каждым конкретным человеком. И в непонимании этого, по Ницше, была величайшая ошибка Платона. Откуда берется сам термин «идея»? Словом «идея» обозначается форма, вид, происходит оно от слова *эйдос*, обозначающего вид, то, как мы видим. Это зафиксировано у Платона одним словом, но он неправильно понял свою собственную мысль и эйдосу придал не субъективный, а объективный смысл, поместив то, что мы видим, в мир объективный. Если человек устанавливает ценности с точки зрения сохранения своей жизни, то закон жизни говорит, что сохранение жизни — это всегда увеличение жизни (именно поэтому в 715 фрагменте говорится о сохранении и увеличении сложных образований). Поэтому жизнь сама всегда стремится увеличить себя.

Увеличивая себя, жизнь и вводит ценности, поэтому жизнь всегда связана со становлением. Этот термин, который ввел Гераклит, Ницше очень высоко ценил. Жизнь есть процесс становления. Становление — это не просто изменение, т. е. перевод чего-то во что-то другое, это есть фундаментальная черта жизни. Жизнь стремится становиться чем-то, она стремится утвердиться, главенствовать, властвовать. Поэтому основной закон жизни — это *воля к власти*. Это не значит, что Ницше говорит: я хочу властвовать, всех покорять своей воле и т. п. Такого рода идей и тиранических замыслов у него нет. В данном случае он опять же просто констатирует, что жизнь есть становление, увеличение, а увеличение жизни всегда достигается путем господства, путем власти. Поэтому основной закон жизни — это воля к власти.

Жизнь Ницше понимает весьма широко. Жизнь — это не только свойство белковых организмов. Весь мир представляется Ницше неким живым организмом, и возникновение белковых тел, а тем более млекопитающих и человека, есть определенный этап на пути развития этой жизни. Просто возникновение жизни именно в нашем понимании этого слова есть определенный этап на пути воли к власти. Живое существо более властно, более свободно, чем неживое. Млекопитающее еще более властно, чем низшие животные, оно проявляет свою волю к власти. Человек — еще один этап на пути воли к власти, но человек этого не понимает и неправильно этим пользуется, создает различного рода ценности, причем ценности самые неправильные. Вместо того чтобы констатировать в качестве высшей ценности волю к власти, как это диктует закон жизни, человек говорит, что нужно быть смиренным, покорным, подставлять вторую щеку и т. д. Это уже есть полный декаданс, ослабление воли к жизни. Но декаданс есть один из необходимых моментов на пути всеобщего нигилизма, т. е. возврата к первоначальному состоянию, когда высших ценностей не было. Поэтому декаденты для Ницше — это Платон, христиане, Кант, даже Конт с его верой в прогресс. Отсюда и наше понимание термина «декадент»: «юноша бледный со взором горящим», существо, потерявшее волю к жизни, характерное своей бледностью и страстью к написанию стихов, т. е. чего-то совершенно далекого от жизни, а если стихи еще и декадентские, где все о смерти да о чем-нибудь таком же мрачном, то о какой же воле к власти, о какой жизни здесь может идти речь? Конечно, это лишь частный случай декадентства, образ которого был

отражен в русской культуре конца XIX — начала XX в., но корни его были ницшеанские.

Итак, человек устанавливает ценности, но воля к власти есть единственная причина установления этих ценностей. Почему так получается? Потому что ценности и их изменение находятся в связи с увеличением власти того, кто устанавливает ценности. Ницше как бы по-иному рассматривает мысль французских материалистов о том, что религия есть опиум для народа, что религия выдумывается некоторыми людьми. Люди, которые это понимают, создают религию, чтобы властвовать. Но и маленький человек тоже понимает, что для того, чтобы выжить в этом мире, нужно подчиниться его законам. Это есть форма сохранения жизни, та же форма проявления воли к власти. Я принимаю существующие законы, принимаю существующую мораль, существующие ценности, это есть проявление воли к власти. То есть воля к власти всегда проявит себя, даже в самых абсурдных проявлениях, даже таких, как создание системы ценностей.

За моралью, пишет Ницше, скрыты три силы: «инстинкт *стада* против сильных и независимых; инстинкт *страждущих* и неудачников против счастливых; инстинкт *посредственности* против исключений» (1, с. 114). Стадо, неудачники и посредственности также хотят жить, также хотят проявлять свою волю к власти, свое жизненное начало, поэтому они и устанавливают эти моральные ценности, это их способ борьбы с сильными, счастливыми и независимыми. Это проявление воли к власти, но это проявление и декаданса, потому что ведет к ослаблению жизненного начала, к вырождению человечества, поэтому переоценка всех ценностей есть необходимый момент на пути к осчастливлению человечества, к возвращению его жизненного начала. Мы видим, что жизнь, становление, воля к власти у Ницше — это синонимы, это одно и то же, фундаментальная черта бытия, хотя о бытии Ницше старается не говорить. Воля к власти и есть причина введения ценностей, поэтому воля к власти становится и началом внедрения новых ценностей, и началом переоценки старых.

Нигилизм, таким образом, есть закон внутри истории обесценивания ценностей. Обесценивание ценностей ведет к переоценке ценностей, поэтому сам нигилизм ведет свое начало и происхождение из способности введения ценностей, а ценности устанавливаются волей к власти. Поэтому все течение истории — и смерть Бога, и нигилизм, и декаданс можно понять только через волю к

власти. Как пишет сам Ницше в 693 афоризме «Воли к власти», «глубочайшая сущность бытия есть воля к власти» (1, с. 330).

В «Сумерках кумиров» Ницше говорит о четырех причинах существования заблуждений, которые приводят к возникновению ценностей. Фрагменты этих рассуждений собраны в главу «Четыре великих заблуждения».

Первое заблуждение — это подмена причины следствием. Люди всегда смешивают причину и следствие, они имеют испорченный разум, и чаще всего это проявляется в смешивании того, что является причиной и что — следствием в такой паре категорий, как добродетель и счастье. Обычно люди руководствуются религиозными нравственными установлениями, которые им говорят, что надо быть добродетельным, делать то-то и то-то и тогда тебе будет хорошо и ты будешь счастлив, а если ты будешь поступать неправильно, грешить, то тебе будет плохо и ты будешь несчастлив. Но люди не понимают, где здесь причина, а где следствие. Причиной является жизнь, а всякая мораль, являющаяся одним из проявлений мира ценностей, — это следствие. Люди все перепутали и ставят следствие вместо причины, говоря: будь добродетелен и тогда будешь счастлив. На самом же деле жизнь является причиной, поэтому нужно говорить так: будь счастлив и это будет твоей добродетелью. Нравственности как таковой не существует. Ницше здесь рассуждает как последовательный имморалист (в работе «Ессе homo» он и сам себя называет имморалистом: «...я избрал для себя слово *имморалист*, как мой отличительный знак, как мой почётный знак; я горд тем, что у меня есть это слово, выделяющее меня из всего человечества. Никто ещё не чувствовал христианскую мораль ниже себя» (2, т. 2, с. 766)). Единственная нравственность — это закон самой жизни. Добродетель есть следствие счастья. Любая ошибка, любое заблуждение всегда есть следствие вырождения инстинкта, вырождение воли к власти.

Второе великое заблуждение — это ложная причинность. Люди ошибочно считали, что у всех их поступков есть причина — их свободная воля. *Я* — это причина всех поступков людей. Но и этот внутренний мир человека Ницше также считает призраком. Мир полон призраков, и *Я* — один из этих призраков. Воля лишь сопровождает события. Движущей силой является жизнь, а воля есть проявление жизни, один из ее феноменов. Поэтому воля только сопровождает жизнь. Нет никаких духовных причин. Есть причина только жизненная.

Третье великое заблуждение — воображаемая причинность. Люди всегда стремятся объяснить неизвестные им явления, в особенности если эти явления их устрашают. Объясняя эти явления, люди успокаиваются, даже если дают объяснения ложные. Но сами объяснения часто бывают неправильными. В качестве причин явлений люди придумывают различных духов, богов. В действительности же все эти мнимые объяснения есть результат чувства удовольствия или неудовольствия, т. е. одного из проявлений жизненного начала. Мораль и религия должны исследоваться только с точки зрения психологии заблуждения, как утверждает Ницше.

И четвертое великое заблуждение, которое связано со вторым и с третьим, — это заблуждение свободной воли. Изобретение свободной воли — это «фокус теологов», выдуманный для подчинения ими человечества. Им очень удобно говорить людям, что они свободны, что они отвечают за свои поступки, и поэтому их можно наказывать за то, что они совершают поступки не так, как им предписано высшей моралью. Эта выдумка свободной воли как причины ответственности есть порождение опять же воли к власти теологов, которые придумывают волю, исходя из своего «*желания наказывать и судить*». «Христианство, — пишет Ницше, — есть метафизика палача» (2, т. 2, с. 583). И дальше он пишет о том, что «никто не *дает* человеку его качеств, ни Бог, ни общество, ни его родители и предки, ни *он сам* (—бессмыслица последнего из отрицаемых представлений имеет место в учении Канта, как “интеллигибельная свобода”, а может быть, уже и у Платона). *Никто* не ответствен за то, что он вообще существует... Фатальность его существа не может быть высвобождена из фатальности всего того, что было и что будет. Он *не* есть следствие собственного намерения, воли, цели... *Но нет ничего, кроме целого!*.. Понятие “Бог” было до сих пор сильнейшим *возражением* против существования... Мы отрицаем Бога, мы отрицаем ответственность в Боге: *этим* впервые спасаем мы мир» (2, т. 2, с. 584).

Что такое познание, с точки зрения Ницше? Познание как познание истины Ницше не признает. Познание — это интерпретация, истолкование. Не существует каких-то событий самих по себе, которые нужно познать с точки зрения материалистической, отразив их в человеческом уме. Духа как такового нет, поэтому познание есть интерпретация. Зачем существует интерпретация? Для того чтобы сохранить жизнь. Познание есть проявление воли к власти. Существует ли то, что нужно интерпретировать? Возмож-

но, существует. Но чтобы дойти до признания того, существует ли объект познания, нужно отказаться от умопостигаемого мира, переведа все человеческое в природное. Люди сами себе устроили мир — нужно отказаться от этого мира, устроенного человеком для самого себя. Поэтому любое познание всегда есть заблуждение. Заблуждение есть основа жизни. Даже сама истина есть заблуждение, без которого человек не может жить. Но поиск истины — это опять же проявление декаданса. Истину ищут те, кто не может действовать. Поэтому науку нужно соединить с волей к власти, с действием. Только такое познание, такое истолкование будет полностью сочетаться с волей к власти.

Понимая, что человек есть проявление определенных биологических процессов, Ницше не испытывает особого пиетета, особой любви к человеку. Ницше указывает, что человек есть болезнь на коже земли. Возникновение человека — это ослабление жизненного начала. Однако человек — существо парадоксальное. С одной стороны, человек есть проявление воли к власти, закономерный этап на пути развития воли к власти, а с другой — это то существо, которое впервые начинает от воли к власти отказываться. Поэтому нужно вернуть человека к состоянию животному, к состоянию до декаданса, до отказа от жизненного начала. Поэтому свой идеал сверхчеловека, т. е. человека, который будет жить своим жизненным началом, произведя переоценку всех ценностей, Ницше иногда называет «белокурым животным». Иногда это выражение переводят как «белокурая бестия» (от лат. *bestia* — животное). От всех остальных животных человек отличается тем, что он есть лживое животное. Его ложь заключается в создании моральных суждений, которые по своему определению не могут быть истинными. Моральные суждения можно оценивать только с точки зрения воли к власти. Мораль есть условие сохранения неудачников, но она есть инстинкт страдающих, поэтому она тоже есть воля к власти. Поэтому человечество должно отвергнуть эту мораль. Сильные должны отвергнуть ее, а «слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение *нашей* любви к человеку. И им должно еще помочь в этом», — пишет Ницше в «Антихристе» (2, т. 2, с. 633). Справедливость — это функция силы, поэтому справедливость должна быть жестокой. Такой человек, который придет на смену современному, отягченному грузом нравственных ценностей, будет свободен от всяких ценностей — его Ницше называл сверхчеловеком.

Что будет представлять из себя сверхчеловек, Ницше описывал расплывчато. Единственная ценность для сверхчеловека, которой он должен и может придерживаться, — это честность. Хотя опять же, поскольку все люди не могут стать сверхчеловеками, то честность — это добродетель только между своими, в отношении же к низшим и слабым можно применять любые средства. Толпа не любит честности. Честность нужна лишь иногда, среди своих, могущих ее понять.

Значение философии Ницше

Несмотря на весь запал Ницше, на его стремление разрушить устоявшиеся ценности, произвести переоценку всех ценностей, в том числе и философских, Ницше оказался создателем новых ценностей, повлияв на культуру, на интеллигенцию, на массы, а также и на философскую мысль. Так что можно сказать, что он достиг несколько иной цели. Даже более того, можно сказать, что во время, когда нападки на традиционную философию стали наиболее активны, особенно со стороны позитивизма и марксизма, и казалось, что философии скоро придет конец, именно Ницше предложил метод рассуждения, который спас философию.

Дело в том, что идеи Ницше хотя и были высказаны в достаточно экстравагантной форме, но они действительно показали суть многих проблем, которые наполняют философию. Главное — это проблема теории познания. Классическая философская теория познания исходила из субъект-объектного метода, утверждая, что в познании всегда участвует некий субъект (*Я*, разум, человек и т.п.), познающий некий объект (материальный мир, идею, Бога и т.п.). При таком подходе философия всегда сталкивалась с серьезными проблемами. Сложно понять, как субъект может познать объект, как человеческий ум может проникнуть в нечто чуждое ему — в материю или мир духовный, мир идеальный, мир божественный — любой мир, но не совпадающий с его, человеческим миром. Это приводило или к полному скептицизму — учению, указывающему на невозможность того, чтобы сознание проникло в чуждую ему среду, и даже к солипсизму — к выводу о том, что существует только познающий субъект, а все остальное есть лишь явление его собственного сознания или его чувств. Солипсизм, конечно, в последовательной форме не встречается в философии, философы боялись его, как чумы.

Но разделение между субъектом и объектом приводило и к другим выводам, как это было, скажем, в философии Гегеля,

Шеллинга или даже у Фихте в его положении об абсолютном Я; о слиянии субъекта и объекта в абсолюте, в абсолютном духе, в абсолютной идее и т. д. Но эта проблема опять же для последовательных философов была как бы уходом от проблемы. Слияние происходит, но все равно проблема остается: встает задача познания не только мира, но и абсолюта, к которому субъект познания, человек, как-то должен относиться. Ницше указал на ограниченность этой теории: по его словам, познание есть лишь приспособление к действительности. Одним из следствий этой проблемы теории познания была теория истины. Еще Платон и Аристотель высказали точку зрения, получившую название классической теории истины, согласно которой под словом «истина» имеется в виду соответствие высказываний, или мыслей, действительному положению вещей. Но человек в своей познавательной деятельности имеет дело только с явлениями, а не с самой действительностью, а явления всегда могут быть сведены к субъективным восприятиям. Кроме того, на основании какого критерия человек делает вывод о том, что его мысли и в самом деле соответствуют действительности? Ведь человек всегда ограничен рамками своего собственного мышления. Человек никогда не может встать на место объекта, он всегда остается субъектом. Поэтому сказать, что некое суждение соответствует действительности, совершенно необоснованно. Каков критерий, каким образом можно узнать, что это суждение соответствует действительности, т. е. что оно истинно? Необходимо иметь некий критерий истинности, чтобы знать, так это или нет. То есть у критерия истины должен быть собственный критерий истины и т. д. до бесконечности. Взамен этой концепции в Новое время была предложена так называемая *когерентная концепция истины*, согласно которой критерием истины является непротиворечивость высказывания. Но для этого необходимо объяснить, почему это так. Наверное, потому что действительность тоже логична и непротиворечива. Но ведь это означает, что уже имеется некоторое знание о действительности. Таким образом, каждая концепция оказывается самопротиворечивой и требующей своего дополнения в виде другой концепции.

Идею, что субъект и объект в познании разделены, Ницше высветил со всей ее парадоксальностью, и он предложил определенный вид ее решения, введя понятие *жизни*. За это понятие и ухватились последующие философы. Недостатки всех гносеологических кон-

цепций виделись им в том, что в них противопоставляется мыслящий субъект и немыслящая среда. А Ницше предлагает совершенно другой подход, вводя понятие жизни, — именно жизнь является тем началом, из которого все происходит. Именно из жизни возникает и материя, и живые организмы, и сознание, и всё на свете. И эта жизнь не исчезает в некотором абсолюте: она остается, она присуща нам, и мы как живые организмы сами ее ощущаем.

Поэтому возникает предположение, что возможно преодоление дуализма субъекта и объекта путем введения понятия жизни. Все присуще жизни, и я сам есть жизнь. Сознание есть лишь определенный феномен жизни, определенный этап ее развития, причем не самый лучший, как говорит Ницше. И это положение пришлось по душе философам. Почему сознание действительно не самый лучший этап развития жизненного начала? Да потому, что сознание не может познать мир, оно как бы отрывается от мира, недаром (по словам Ницше) человек есть болезнь на теле земли. Как болезнь в организме человека противопоставляет себя организму и отторгается им, так и человек противопоставляет себя всей природе, он чуждое ей явление, и сознание, разум человека оказывается чуждым этому миру. Первым философом, направившим философию по этому пути, пути рассудка, был Сократ; и после него вся философия пошла по неправильному пути. Отсюда и ее проблемы. Путь рассудка не может быть путем философии, это в лучшем случае путь науки. Именно поэтому наука, развившись, сместила философию, показав ее ошибочность. Но ошибочна не вся философия, а лишь та, которая следовала рассудочному методу Сократа. Философ должен не *рассуждать* об истине, а *переживать* ее.

Поэтому понятия жизни и переживания жизни становятся центральными в последующих философских учениях. Последующее философское направление и получило название *философии жизни*, и во введении этого понятия они видели заслугу Ницше. Но философия жизни в том виде, в каком она была высказана Ницше, была шокирующей, экстравагантной, ненаучной, поэтому она не могла служить основой и опорой истинной философии. Чтобы придать ей академическое благообразие, необходимо было ее переосмысление. Одним из первых философов, который высказывал подобные идеи на более академическом языке, не столь вызывающем, был немецкий философ Вильгельм Дильтей.

§ 2. Вильгельм Дильтей

Биография Дильтея (1833—1911) не слишком интересна. Родился он в семье лютеранского пастора, получил богословское образование в Тюбингенском университете. Как часто бывает, у него рано проявился интерес к философии, и всю последующую жизнь он преподавал в разных университетах, а с 80-х гг. XIX в. прочно обосновался в Берлинском университете, где преподавал до конца своих дней. Дильтей не писал никаких всеобъемлющих трактатов и не разрабатывал соответствующей системы. Среди его работ выделяются «Введение в науки о духе» и «Описательная психология». Свои работы Дильтей писал очень простым языком, что свойственно всем произведениям этой философской школы, — Ницше в свое время убедительно показал, что за сложностью изложения отнюдь не кроется истина. Если Шопенгауэр сказал, что за сложностью изложения не всегда кроется истина (у Канта, например, она скрывалась, а у Гегеля за сложностью изложения кроется, по словам Шопенгауэра, чепуха), то Ницше показал, что за сложностью изложения всегда кроется только чепуха. Поэтому стиль изложения последующих философов этой школы весьма прост и отличается скорее литературным изяществом, чем научной сложностью.

В «Описательной психологии», как и в других своих работах, Дильтей главное внимание уделяет понятию жизни. Жизнь, по Дильтею, — это прежде всего жизнь духа, а не жизнь вообще, как у Ницше. Задача, которую поставил перед собой Дильтей, — создать методологию наук о духе, каковой всегда претендовала быть философия. Теория познания есть одна из разновидностей учения о духе, ибо это есть учение о том, как познает наш дух.

Познание, по Дильтею, есть прежде всего переживание. Поэтому жизнь — это мир переживаний, а точнее (поскольку каждый субъект обладает жизнью), жизнь — это коллективное переживание жизни. Не субъективное, а именно коллективное. Именно в этом можно найти общность.

В процессе переживания жизни происходит соединение *Я* и объекта. В интеллектуальной, рассудочной деятельности эта связь разрывается. Поэтому интеллект не может познать мир, в интеллекте человек ощущает себя чуждым миру. Познание возможно только на основании переживаний. Любой человек убежден, что мир действительно существует, но интеллект не может доказать существования объективного внешнего мира. Это доказывает, что внешний

мир познается не разумом, не рассудком, а переживанием. Мы переживаем наш мир, мы являемся с ним единым целым. Более того, внешний мир мы вынуждены преодолевать. Так вот, это ощущение чувства преодоления, сопротивления нашей воле, нашей жизни, и является наилучшим доказательством существования внешнего мира. Поэтому человек, пользуясь рассудочным языком, может познавать этот мир, его законы, но доказать существование этого мира и познать мир полностью он, конечно же, не может.

Науки, основанные на рассудке, — математика, естествознание, психология — не могут познать мир. Эти науки познают лишь образы этого мира, как они являются в сознании. Они познают символы, а не сами вещи. Переживание же позволяет проникнуть в саму вещь. Поэтому, указывает Дильтей, «природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем» (3, с. 16). Поэтому истинная наука о духе может быть построена только на переживании, и именно оно позволит человеку проникнуть в основание бытия. Ведь «в противоположность внешнему восприятию, внутреннее покоится на прямом усмотрении, на переживании, оно дано непосредственно» (3, с. 56). Проникновение в основание бытия означает переживание его. Не мышление, не разложение на некоторые составные части (аксиомы, теоремы и т. п., то, что является результатом рассудочной деятельности), а именно переживание бытия. Именно в этом состоит отличие наук естественных, *объясняющих*, от наук *описательных*, а наука о духе может быть только описательной. Поэтому духовную жизнь нужно не объяснять, а понимать.

Духовная жизнь — это жизнь совсем другая, чем жизнь материальная. Познание жизни всегда иррационально, всегда интуитивно. Его нельзя объяснить, разложить на составляющие. Жизнь, по Дильтею, нельзя постигнуть при помощи математических формул и логических понятий — надо не размышлять о явлении, а переживать его. Поэтому прежде всего теория познания состоит в переживании, а переживание есть одна из форм самопознания. Точнее сказать — самопознание есть одна из форм переживания; то самопознание, о котором говорили философы (в частности, Декарт об интеллектуальной интуиции), есть одна из форм всеобщего переживания своей собственной жизни. Поэтому основой наук о духе может быть только психология, учение о нашей душевной жизни, а не логика, как учил Гегель.

Описательная психология противопоставляется Дильтеем объяснительной психологии, очень в то время популярной. Объясни-

тельная психология строится по образцу естественных наук, она фиксирует некоторые факты и пытается найти между ними причинно-следственную связь. Так поступать можно с миром природным, но не с духовным. Так поступать можно с миром мертвым, но не с миром жизни — постоянно изменяющимся, постоянно текущим. Поэтому настоящее учение о духе может быть только описательным, опирающимся на переживание, а не на объяснение.

Итак, познание есть переживание, а истинное познание существует тогда, когда возможно достижение повторного переживания. Повторное переживание есть идеал познания, есть истинное познание, как указывает Дильтей, и в этом процессе познания участвует не только сознание, но и вся духовность человека, вся его жизнь.

Жизнь есть коллективное переживание жизни. Поэтому жизнь всегда исторична, так же как исторично общество. Поэтому переживание — это не только переживание моего собственного, субъективного состояния, но и переживание других людей. Насколько этого возможно добиться? Это одна из самых сложных задач, которые стоят перед философами. Уместно вспомнить поговорку «Чужая душа — потемки». Действительно, проникнуть в жизнь, в переживания другого человека совершенно невозможно. Каждый человек может судить о другом человеке лишь по некоторым знакам — словам, жестам, мимике и т. д., по тому, что тот написал, или по тем делам, которые тот сделал. Но проникнуть мы можем только в собственную душу, чужая душа от нас скрыта. Однако познание человека — это не познание знака, а познание его душевной жизни. Возможно ли это?

Скажем, мы читаем литературное произведение, или рассматриваем картину, или слушаем музыку, даже читаем философское произведение... Можем ли мы проникнуть при этом во внутренний мир художника — Достоевского, Рембрандта, Баха, Канта или кого бы то ни было другого? Кажется, что во внутренний их мир мы проникнуть не можем, мы можем только прослушать музыку, увидеть некоторый сюжет, изображенный на полотне, или прочесть связный текст на бумаге. Но что имел в виду человек, его создавший? Что он при этом переживал? Это уже является задачей науки, которая называется *герменевтика*, и Дильтей считается ее основателем. Название происходит от имени греческого бога Гермеса, который был богом торговли. Торговля велась между разными народами, и торговец, чтобы понимать другого челове-

ка, должен был уметь разговаривать на его языке. Поэтому Гермес всегда был и богом переводчиков, богом толкователей, тех, кто переводит текст с одного языка на другой и дает возможность одному человеку понять другого. Понятие герменевтики восходит еще к Античности: во времена Платона и Аристотеля под ним понималось искусство толкования книг Гомера. В Средние века под герменевтикой понималось умение толковать тексты Священного Писания. Дильтей придал этому термину собственно философское значение — умение толковать вообще. Герменевтика — наука о познании, как о *понимании*. Дильтей впервые поставил проблему понимания. В чем отличие познания от понимания? Всегда ли понимает человек то, что он знает?

Чтобы понять смысл этой проблемы, рассмотрим один пример. Знакомясь с любым произведением, мы сначала воспринимаем его как набор символов. Скажем, когда мы читаем художественное произведение первый раз, мы просто следим за сюжетом. Дочитав до конца, понимаем, что кроме сюжета есть еще и авторский замысел, который нужно постичь, и нас тянет прочитать еще раз. И читая второй раз, мы с первых же строк глядим на эту книгу совсем по-другому. Можно сказать, что первое чтение — это именно второе чтение. Когда человек первый раз читает серьезную книгу, он ее еще не читает — он лишь проводит подготовительную работу. Но прочитав второй раз, мы понимаем книгу уже по-другому, потому что исходим из другого понимания ее первых страниц. Читая же в третий раз эту книгу, мы вновь воспринимаем ее иначе, потому что на чтение накладывается впечатление, полученное от второго чтения. И поэтому читая ее четвертый раз, пятый и т. д., мы все время будем воспринимать ее иначе, более глубоко. Получается замкнутый круг, обычно именуемый *герменевтическим кругом* или *герменевтической проблемой*. Каждый раз, знакомясь с любым произведением, мы хотим проникнуть не просто в сюжет или в идею книги, а именно во внутренний мир автора, будь то писатель, художник или композитор. Герменевтическая проблема — очень серьезная, поскольку, с одной стороны, мы сталкиваемся с проблемой замкнутого круга, а с другой — пытаемся проникнуть не только за ряд понятий и символов, но и во внутренний мир писателя или художника, что всегда считалось невозможным, запретным. В XX в. одним из наиболее серьезных представителей герменевтики является немецкий философ *Ганс Георг Гадамер*. Его книга «Истина и метод» вышла в 1960-х гг.

§ 3. АНРИ БЕРГСОН

Кроме Дильтея, идеи философии жизни разрабатывал французский философ Анри Бергсон (1859—1941). Пожалуй, именно Бергсон, а не Дильтей, в большей степени послужил пропаганде идей философии жизни. Хотя Ницше первым вострубил о новых идеях и о нем узнал весь мир, многие нормальные люди просто отшатнулись от его бесчеловечной философии. Бергсон же, разрабатывая идеи философии жизни, изложил ее таким образом, что она стала близка не только интеллектуалам и атеистам, но даже католическим интеллигентам в начале XX в.

Бергсон жил всегда во Франции. Отец его был французский еврей, мать — англичанка. Они хотели дать сыну хорошее образование и предъявляли к нему большие требования (благодаря чему у Бергсона в молодости было множество комплексов). Его отдали в элитарный интернат Кондорсе, в котором он жил с 6 лет, оторванный от родителей, и писал оттуда им письма, несвойственные для его возраста. Как и во многих учебных заведениях того времени, в этом интернате отношение к философии было скорее презрительным, главенствовал позитивизм. Основной упор делался на естественные, прежде всего математические науки. В молодости Бергсон проявлял большой интерес к математике и даже завоевывал первые места на различных олимпиадах, так что по окончании интерната ему прочили карьеру видного математика. Он действительно стал преподавать математику и занялся решением одной математической проблемы: его заинтересовало то, что в математических уравнениях всегда присутствует в качестве одной из переменных *время*. Как-то ему попалась книга, излагающая философию Канта. Там были достаточно внятно изложены трансцендентальная эстетика и трансцендентальная аналитика, и Бергсона поразило, насколько изящно Кант показал природу времени. Ему пришла в голову мысль, что философия не такое уж глупое занятие, как об этом было принято думать в интернате, и что философский метод познания тоже может быть весьма полезен. Бергсон понял, что время, о котором говорит математика, и реальное время — совсем разные вещи, и из этого он и начинает исходить в своей философии.

Исследуя понятие времени, Бергсон вводит два различных понятия: собственно время, так называемое *линейное время*, которым оперируют в математике и в естественных науках, и *дли-*

тельность — то реальное время, которое мы переживаем. Между этими понятиями времени существует непреодолимая пропасть. Математическое время есть просто некая прямая, в которой различные моменты равноправны друг перед другом. На этой прямой совершенно безразлично, прошлое здесь, настоящее или будущее — таких понятий для линейного времени не существует. Но для любого человека всегда существует прошлое, будущее и настоящее, которое он непосредственно переживает. Это переживание времени Бергсон называет длительностью. Термины *переживание*, *время*, *длительность* являются основными понятиями его философии, которые он использует в разных своих работах, основная из них — «Творческая эволюция». Именно эта работа, как писал католик Э. Жильсон в автобиографической книге «Философ и теология», произвела переворот в умах католиков-интеллектуалов. По мнению Жильсона, после работ Канта и Конта христианин впервые оказывается на родственной ему почве. Это не сухие философские учения, не чуждые (Конт) и противные во многом религии (современные позитивистские концепции), а живая философия. В ней многие увидели возможность решения проблемы соединения религии и науки, что особенно актуально было для католической Церкви в начале XX в., когда наука и религия рассматривались как антиподы. Католики тогда считали науку врагом Церкви и врагом христианства (более того, лишь в 1992 г. папа римский Иоанн-Павел II реабилитировал Галилея и официально признал, что инквизиция совершила ошибку). В то время, когда многие ученые не признавали христианство, а католики клеймили ученых, работы Бергсона показали возможность синтеза науки и христианства. «Творческая эволюция» сыграла большую роль в пересмотре католиками отношения к науке.

Бергсон не был христианином. В 1937 г., когда в Германии преследовали евреев, Бергсон, будучи, по его собственному признанию, человеком нерелигиозным, сознательно стал исповедовать иудаизм, потому что хотел быть на стороне гонимых. Умер он в 1941 г. своей смертью. В 1929 г. Бергсон был удостоен Нобелевской премии по литературе.

Основная идея Бергсона состоит в том, что логическая мысль не способна представить себе истинной природы жизни, ибо мысль — только одно ее истечение, только одна сторона жизни. Трудности и противоречия философии рождаются оттого, что философы прилагают привычные формы нашей мысли к тем

предметам, к которым эти формы совершенно не приложимы. Поэтому теория познания должна строиться на теории жизни. Постигание жизни дается человеку прежде всего в ее переживании, а переживанием является наше собственное переживание, т. е. переживание нашего собственного существования. Из всего, что существует, по мнению Бергсона, самым достоверным является наше собственное существование. Начало «Творческой эволюции» почти такое же, как у Декарта. Если Декарт говорил: «Я мыслю, следовательно, существую», то Бергсон ставит во главу собственного существования переживание: «Из всего того, что существует, нам наиболее достоверно и лучше всего известно, безусловно, наше собственное существование, ибо понятия, которые мы имеем о других предметах, можно считать внешними и поверхностными, тогда как самих себя мы постигаем изнутри и глубоко» (4, с. 39). Что значит существовать? У Декарта после высказывания «Я мыслю, следовательно, существую» идет исследование того, что такое мысль. Бергсон же идет в другую сторону, рассматривая вопрос о том, что такое существовать. Существовать — это значит непрерывно меняться. Я знаю, что я существую, потому что я непрерывно меняюсь: состояние моей души все время разрастается длительностью, т. е. я ощущаю себя в своем изменении, это изменение есть ощущение некоторой длительности. Как пишет Бергсон, «я сознаю, что перехожу от состояния к состоянию... я постоянно изменяюсь» (4, с. 39). То есть я существую, поскольку я ощущаю себя изменяющимся, а изменения совершаются в длительности.

Чем отличается длительность от времени? Бергсон дает такое определение: «Длительность — это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и расширяющееся по мере движения вперед» (4, с. 42). Именно в этом состоит отличие длительности от времени. Длительность всегда существует как единство прошлого и будущего, прошлое всегда существует в настоящем, настоящее существует всегда как некоторое воспоминание о прошлом. Это единое целое, которое не существует одно без другого. В «Творческой эволюции» Бергсон сравнивает длительность со снежным комом: как снежный ком, скатываясь вниз с горы, набирает на себя все новые и новые комки снега, разрастаясь и в то же время сохраняя в себе первоначальный комочек, так же и длительность, сохраняя в себе настоящее и прошлое, вбирает в себя будущее. В другой работе Бергсон приводит сравнение с клубком ниток: на клубок

постоянно наматывается нитка, но начальный кусочек всегда сохраняется в нем; клубок составляет единое целое из начального куска нити и тех, которые будут в нем намотаны.

Поэтому в настоящем состоянии нельзя найти каких-либо элементов, и, следовательно, время необратимо. Нельзя повернуть время вспять, так как наша личность всегда меняется, будучи всегда направлена в будущее и сохраняя в себе прошлое. Для сознательного существа существовать — значит изменяться, а изменяться — значит созидать самого себя. Вселенная также длится, и все те системы, которые познаются наукой, точно также длятся, потому что они неразрывно связаны с остальной Вселенной. Разделение Вселенной на материю и сознание совершенно неправомерно. Можно постигать Вселенную лишь в ее единстве, с точки зрения ее длительности. Основой для понимания Вселенной и человека является понятие длительности. Сравнить индивидуальность и вселенную можно, учит Бергсон, поскольку и то и другое длится.

Прежде всего, нужно постигнуть основу, которая является причиной этой эволюции вселенной. Основой является первоначальный *жизненный порыв*, переходящий от одного поколения существ к другому. Жизненный порыв, *élan vital* — основное понятие философии Бергсона. Именно жизненный порыв проводит всю работу по развитию Вселенной. Вселенная длится, развивается, проходит различные этапы своего развития, и поэтому сейчас имеется определенное состояние нашего мира, определенное сложение и ассоциация элементов.

Но жизненный порыв действует не путем ассоциации и сложения разрозненных элементов. Для пояснения Бергсон приводит ряд примеров. Скажем, глаз, в котором сопоставляется простота действия и сложность органа: глаз — это сложный орган, а зрение есть акт очень простой. Но, как говорит Бергсон, глаз создается не путем конструирования из различных элементов (на что указывала бы материалистическая теория эволюции: собираются различные материальные элементы и на каком-то этапе возникает зрение) и не путем некоторой задачи (как сказал бы Аристотель, существует цель — видеть, и поэтому природа развивается согласно этой цели). Нет, жизненный порыв имеет в себе идею зрения и в самом начале организует идею сообразно тому понятию видения, которое он уже имеет в себе. Другой пример: сознание человека и его мозг. Сложность мозга не порождает наше сознание, нельзя

сказать, что сознание есть продукт мозга. И наоборот — нельзя сказать, что цель мозга есть сознание. Жизненный порыв — это сознательное начало, и поэтому оно преобразует материю, ведет ее к своей собственной цели, чтобы насытить материю этим жизненным порывом.

Говоря о жизненном порыве, Бергсон приводит очень много сравнений. Задача философа — проникнуть в явление, пережить жизнь, а не понять ее, излагая в некоторых понятиях. Проникнуть в нее можно лишь таким образом, каким проникают в свой собственный внутренний мир; давая эти образы, сравнения, Бергсон помогает нам найти в нашем собственном мире ту опору, которую мы можем пережить, и понять изнутри сущность бытия.

Что такое жизненный порыв? Это жизненное начало, имеющее энергию, которая, развиваясь, может направляться в разные стороны. Со временем жизненный порыв может остывать. Бергсон сравнивает жизненный порыв с ракетой, которая, будучи выпущена для фейерверка, в определенный момент взрывается, и одни части ее остывают раньше, другие продолжают гореть. Те части, которые остыли, Бергсон сравнивает с материальным, а горящие части — с духовным. Сравнение не слишком удачное, потому что здесь единое понятие как бы разрывается и напрашивается пессимистический вывод о том, что наш дух тоже в конце концов остынет и станет материей. Но Бергсон не это имел в виду: жизненный порыв, наоборот, проникает в материю. С одной стороны, материя возникает из жизненного порыва; с другой — жизненный порыв продолжает эту материю охватывать, оформляя и преобразуя ее в соответствии со своими собственными задачами. Поэтому духовное и материальное начала не противоречат друг другу, а включаются одно в другое, как и законы духа и законы мира не противостоят друг другу.

В жизни как таковой также происходит разделение эволюции на жизнь растительную и животную. Животная жизнь также развивается по двум направлениям: *инстинкта* и *интеллекта*. На этих понятиях Бергсон очень подробно останавливается, в разных своих работах указывая, что инстинкт и интеллект — вещи не одного порядка. Они всегда сопровождают, дополняют друг друга, но не взаимозаменяют, ибо они различны между собой. Интеллект всегда направлен вовне. При его помощи человек создает орудия. Инстинкт направлен внутрь, и вследствие этой силы появляются

те средства защиты или нападения, которыми обладает животное: когти, клыки, быстрые ноги.

Человек тоже обладает инстинктом, но инстинкт человека отличается от инстинкта животных. То начало, которое помогло бы человеку проникнуть в жизнь, называется *интуиция*. Интуиция, указывает Бергсон, это «инстинкт, сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно» (4, с. 186). В этом определении Бергсон расходится с Декартом, у которого интуиция — это прежде всего интеллектуальная интуиция и созерцание самого себя как мыслящего субъекта. Бергсон указывает, что интуиция противоположна рассудку, противоположна разуму. Рассудок всегда мыслит вовне, мыслит обрывочно и потому не схватывает жизнь. Рассудок как бы умертвляет предметы, а интуиция схватывает предмет изнутри, и это схватывание есть переживание, есть постижение жизни как таковой, постижение собственно длительности.

Жизненный порыв — это, как указывает Бергсон, некоторое сверхсознание: ракета, потухшие остатки которой падают в виде материи. Жизненный порыв, пронизывая эти остатки, преобразует их в организмы. Поэтому познать духовную жизнь можно лишь при помощи интуиции. От интуиции можно перейти к интеллекту, ибо интуиция есть переживание своей собственной жизни и поэтому ее всегда можно расчленить на некоторые фрагментарные части. От интеллекта к интуиции подняться нельзя. Попытки некоторых ученых или философов познать жизнь посредством интеллекта напоминают кинематографический принцип. Одна из глав «Творческой эволюции» так и называется: «Кинематографический механизм мышления». Интеллект создает как бы обрывки нашей жизни, обрывки действительности, и потом, прокручивая эти обрывки, создает иллюзию движения. Сидя в кино или перед экраном ТВ, мы понимаем, что это не сама жизнь; сама жизнь совсем другая, которую я переживаю. Поэтому наука и отличается от переживания. Но отличие переживания, интуиции от научного мышления состоит именно в том, что от интуиции можно спуститься к науке, от мышления же подняться к интуиции нельзя. Наука есть частный случай жизненного порыва, частный случай интуиции, поэтому наука не противоречит жизненному порыву, не противоречит сознанию, она есть одно из его проявлений.

§ 4. Освальд ШПЕНГЛЕР

Следующий представитель философии жизни — Освальд Шпенглер (1880—1936). До 1910 г. Шпенглер был никому не известным учителем истории в обычном среднем учебном заведении. Получив большое наследство, которое позволило ему оставить свою профессию, он ушел с работы и начал писать труд, получивший название «Закат Европы» и прославивший его имя.

Основная его идея «Заката Европы» сводится к следующему. Обычно историк исходит из европоцентрической концепции, согласно которой вся история делается в Европе, а остальные страны так или иначе включаются в ее орбиту. Шпенглер же утверждает, что европейские народы имеют столько же права на историю, как и другие народы. В связи с этим Шпенглер постулирует существование равноправных с точки зрения истории народов или культурно-исторических типов. Каждое культурно-историческое образование имеет свою собственную душу. Подобно тому, как каждый человек имеет свою собственную душу и чужая душа открывается ему лишь посредством неких знаков, посредством телесно-чувственной деятельности, так же и каждый народ имеет свою собственную душу, и познание одним народом души другого народа возможно лишь посредством некоторых символов — знаков, но отнюдь не непосредственно. Поэтому концепция истории как некоторого прогрессивного развития от прошлого к будущему у Шпенглера заменяется концепцией смены культурно-исторических образований: нет ни ухудшения, ни улучшения, есть просто смерть одних образований и рождение других.

Оба тома «Заката Европы» посвящены доказательству этого тезиса. Шпенглер приводит огромное количество исторических примеров, доказывающих справедливость его утверждений. Концепция Шпенглера строилась не на пустом месте — задолго до него, в XIX в. российский философ Н.Н. Данилевский в книге «Россия и Европа» высказал сходную концепцию о существовании культурно-исторических типов. Правда, Данилевский называет десять типов, конкретно их именуя, начиная от семитского, китайского и т. д., кончая современным западным и, возможно, американским (выделяя его в отдельную группу). Шпенглер не указывает определенное количество этих типов, по его мнению, их может быть сколько угодно; он останавливается на рассмотрении только известных нам. Второе отличие: у Данилевского в истории просмат-

ривается некоторое развитие — исторические типы сменяют один другого, они не существуют одновременно. Шпенглер же допускает и утверждает возможность одновременного существования различных культурно-исторических типов.

Может возникнуть вопрос, какое отношение имеет эта чисто историческая концепция к философии и тем более к философии жизни? Тем не менее работа Шпенглера — сугубо философская, и с первых же страниц Шпенглер дает именно философское обоснование своему взгляду на мир. Это обоснование он заимствует из работ Дильтея и Ницше, в чем-то перекликаясь и с неокантианцами (в частности, с Риккертом). Главная идея у него состоит в разграничении сферы деятельности интуиции и рассудка — идея, которую мы видели и у Дильтея, и у Бергсона. В соответствии с этим Шпенглер производит разграничение науки и истории: наука есть предмет человеческого рассудка, а история — предмет человеческого созерцания. Поэтому исторический метод существенно отличается от метода научного — здесь не нужны доказательства, не нужны выводы и формулы, здесь необходимо интуитивное проникновение в глубинную сущность явлений. «Механизм чистой картины природы, — пишет Шпенглер, — например вселенная Ньютона или Канта, подвергается познанию, определению путем понятий, разложению путем законов и уравнений и, наконец, приводится в систему. Организм чистого исторического образа, каковым был мир Плотина, мир Данте и Бруно, является объектом созерцания, внутреннего переживания, восприятия в образах и символах, наконец, воссоздается в поэтических и художественных концепциях» (5, с. 110). Поэтому Шпенглер часто прибегает к различным образам, сравнениям, символам. Он как бы сознательно уходит от доказательности. Шпенглер показывает, что метод истории совершенно другой: историка нельзя вырастить, создать — историками рождаются. Историк прежде всего созерцает дух в себе для того, чтобы по аналогии со своей душой познать душу чужую. Самопознание, интроспекция — это та область, в которой творит историк. «Понимать историю — значит быть знатоком человеческого сердца в высшем смысле слова» (6, т. 1, с. 109).

Философия Шпенглера не доказательна, это действительно философия жизни, и главное для него — созерцание духа, в котором развивается история. Нельзя говорить об объекте без субъекта, без человека. Природа и мир есть лишь переживания субъекта, поэтому действительность сводится к представлениям о ней, к пере-

живаниям действительности. Таким образом, объективная истина исчезает, растворяясь в фактах исторических и природных. Истина оказывается не объективной и не абсолютной, а относительной и текучей.

Шпенглер называет свое открытие в философии коперниканским открытием, противопоставляя таким образом иные исторические концепции своей. По Шпенглеру, вся предыдущая историческая наука считала, что вся история есть история Европы, и таким образом особенности европейского исторического развития (движение от Античности через Средневековье к Новому времени) как бы переносились на другие страны мира. Европа мыслилась центром мира, а другие страны как бы вращались вокруг этого центра. Эту концепцию Шпенглер сравнивает с птолемеевской концепцией строения Вселенной, ставившей Землю в центр всего мироздания, и противопоставляет ей свою, подобно тому как Коперник в свое время противопоставил свою концепцию мироздания птолемеевой. Он пишет: «Я называю эту привычную для нынешнего западно-европейца схему, в которой развитые культуры вращаются *вокруг нас* как мнимого центра всего мирового свершения, *птолемеевской системой* истории и рассматриваю как *коперниканское открытие* в области истории то, что в этой книге место старой схемы занимает система, в которой Античность и Запад наряду с Индией, Вавилоном, Китаем, Египтом, арабской и мексиканской культурой — отдельные миры становления, имеющие одинаковое значение в общей картине истории» (5, с. 52). В концепции Шпенглера все культуры, все исторические образования, все народы равнозначны в мире и в истории, никакой народ не может похвастаться тем, что он выделяется из всех остальных. Возможно, эта концепция вытекает из гегелевской идеи «души народа», которая таким образом нашла свое отражение в философии Шпенглера.

Итак, философско-методологическая основа философии Шпенглера — это философия жизни. Шпенглер указывает, что жизнь имеет смысл, близкий понятию *становление*, поэтому основное, что привлекает внимание философа, это именно становление и *ставшее*. Становление и ставшее — это факт и предмет жизни. Поэтому главным действующим лицом и природы и истории является душа: душа есть именно то, что подлежит осуществлению, то, что осуществляется. А жизнь — это сам процесс осуществления. Таким образом, в некотором едином целом, которое охватывается жизнью, вычленяются *душа* и *мир*, и две способности человеческого

познания — *рассудок* и *интуиция* — могут воспринимать или мир, или душу. Мир постигается только рассудком, поэтому естественная наука не может познать все мироздание, она познает лишь то, что уже было осуществлено. Наука, которая изучает причинность, постигает лишь часть мироздания, ибо причинность есть застывшая судьба, а судьба есть закон, который лежит в основе всего развития понятия *жизни*. Так же, как у Ницше, *жизнь* у Шпенглера является первичным началом, которое лежит в основе всего бытия. Законом этого первичного начала, по терминологии Шпенглера, является *судьба*. «Причинность есть нечто рассудочное, законосообразное, выражаемое словами, форма внешнего интеллектуального опыта. Судьба есть слово неподдающейся описанию внутренней достоверности. Можно пояснить сущность причинности физической системой или системой теории познания, числами, анализом понятий. Идею судьбы может сообщить только художник — портретом, трагедией, музыкой» (5, с. 182). Жизнь может застывать, превращаться в мир, и судьба превращается в причинно-следственную связь. Интуиция как высшая форма постижения жизни также омертвляется, превращается в рассудок. В свою очередь рассудок, который постигает причинно-следственные связи, постигает лишь часть, как бы некоторую проекцию всего бытия, именуемого жизнью, и поэтому также не может дать объективную истину. Наука, по мнению Шпенглера, существует лишь как форма некоего приспособления к действительности. Здесь мы видим практически дословное повторение ницшевской концепции.

Что такое *судьба*? Можно было бы сказать, что представление о судьбе есть некоторое объективное представление, и здесь мы могли бы упрекнуть Шпенглера, потому что понятия жизни и судьбы дают нам объективное основание для построения целостной философской системы. Но тем не менее однозначно постичь судьбу в ее целостности нельзя. Существует столько представлений о судьбе, сколько существует культур. Каждая культура имеет свою собственную концепцию судьбы, и более того, всякая культура есть не что иное, как осуществление и образ этой идеи, этого единственного момента в общей концепции жизни.

Чувство судьбы, по Шпенглеру, возникает из первоначально-го пра-чувства жизни и смерти, имеющегося у человека. Человек всегда чувствует себя затерянным в огромных масштабах бытия, чувствует себя одиноким (здесь можно увидеть уже некоторую перекличку с зарождавшимся экзистенциализмом), поэтому фено-

мен смерти оказывается для человека самым важным в его жизни. Человек испытывает страх перед смертью, этот страх порождает у него свое собственное ощущение жизни, являясь основой и самым глубинным фактором, влияющим на возникновение идеи судьбы у того или иного народа, но нельзя сказать, что народ сам создает эту идею судьбы. Судьба действует независимо от субъекта, независимо от народа и в конце концов проявляется в том, что возникает именно та или иная душа каждого народа.

Познать душу народа можно по некоторым символам. Таких символов может быть много, и Шпенглер в первую очередь отмечает один, с его точки зрения главный, символ. Всякая символика вытекает из чувства страха — прежде всего страха перед смертью, и главным символом, к которому сводится основное переживание человека, является представление о пространстве. Именно пространство выделяет человека из всего мира, противопоставляет его всему остальному, и поэтому пространство выражает сущность мировоззрения человека, воззрения его на мир. По тому, как человек воспринимает пространство, можно судить о той или иной душе народа.

Шпенглер перечисляет различные народы, которые могут быть названы отдельными культурными образованиями. Это индийская, китайская, египетская, индейская (прежде всего его интересуют народы майя), персидская культуры, но чаще всего Шпенглер упоминает три культуры — арабскую, античную и современную западную. Каждая из этих культур имеет свою собственную душу, которая характеризуется философским символом понимания пространства. Протяженность как пра-символ культуры понимается в каждой культуре по-разному. Пра-символ античной культуры — это отдельное тело, материальное и чувственное. Пра-символ западной культуры, понимаемый как пространственное представление, — это чистое и бесконечное пространство. Пра-символ египетской культуры — это дорога, арабской — пещера. Во втором томе Шпенглер указывает, что существует еще русская культура, показывая тем самым, что она не является частью современной европейской. Пра-символом русской души является поле или степь — плоскостное восприятие. Главное в истории для Шпенглера не аргументы, а мифология, поэтому концепции его напоминают скорее создание мифов, чем рациональное, рассудочное постижение исторической действительности. Объяснить и показать, что имел в виду Шпенглер под дорогой, пещерой или полем,

достаточно сложно. Читая об этом, можно только вдумываться и вчувствоваться в его концепцию. Русской душе и русской культуре Шпенглер посвящает всего несколько страниц во втором томе своей работы. Наверное, историческая или географическая интуиция подсказывает Шпенглеру мысль об огромной территории — поля, степи, вольные славяне и т. д. Все это очень далеко от научного уровня и не содержит никакой аргументации.

Гораздо более подробно Шпенглер говорит о двух культурах — античной и западноевропейской. Души этих культур получают у него отдельные названия. Душа античной культуры — это *аполлоновская* душа, а душа западноевропейской культуры именуется у него *фаустовской*. Почему он выбирает такие названия, понятно: статуя Аполлона для любого человека является эталоном чувственной красоты и изящества, а поскольку античный человек всегда воспринимал пространство чувственным образом, Шпенглер и дает античной душе такое наименование. Для европейского человека характерно представление о пространстве как о чистой бесконечности, актуальной бесконечности. Здесь больше всего подходит образ Фауста как ученого, стремившегося к бесконечному знанию, обладанию бесконечной, полной истиной. Античный человек представлял всё существующее только чувственно, для него не существовало ничего бесконечного, да и сама Вселенная для него тоже была конечной, ограниченной. Современный же человек, наоборот, не может даже представить Вселенную конечной: «Наше бесконечное мировое пространство, о реальности существования которого, по-видимому, не приходится тратить лишних слов, не существовало для античного человека. Он даже не мог его себе представить. Эллинский космос, чуждость которого нашему способу понимания только по недоразумению оставалась так долго не замеченной, был для эллина самой очевидностью» (5, с. 143).

Каждая культура, по Шпенглеру, существует определенное историческое время, примерно тысячу лет. Это тысячелетие делится на три примерно равные части. Во время, определенное ей на земле, культура становится, затем достигает стадии расцвета, собственно культуры, и затем следует закат культуры, который именуется словом «цивилизация» (первый период длится около 300 лет, расцвет — около 400 лет и закат — 300 лет). Европейская культура возникла где-то в начале II тысячелетия по Р.Х., следовательно, сейчас мы переживаем последние десятилетия европейской культуры. Поэтому книга Шпенглера и называется «Закат Европы». Нельзя

упрекнуть Шпенглера в пессимизме. Он не пишет о конце света, он просто констатирует факт: наше культурно-историческое образование подходит к концу, а после этого возникнет какое-нибудь иное образование. В любом случае жизнь будет продолжаться, судьба (точнее, жизнь в виде идеи судьбы) будет делать свое дело, но Европа с ее основными социальными институтами и культурными завоеваниями исчезнет. Она останется как историческое достояние для историков в виде некоего мертвого набора символов, проникнуть в которые можно будет только лишь извне.

Как можно проникнуть в чужую культуру? Метод, предложенный Шпенглером, подобен тем методам, при помощи которых мы с вами понимаем друг друга. Скажем, я знаю, что если на душе у меня весело, то я улыбаюсь, и если на лице другого человека я вижу улыбку, я понимаю, что ему тоже весело. Проникнуть непосредственно в душу другого человека я не могу, но по аналогии со своими собственными состояниями и теми жестами, которые производит мое тело, я могу постигать и состояние другого человека. Тело человека является символом его души. Точно так же происходит и постижение культур. Мы должны найти некоторые символы, которые позволяют нам проникнуть в чуждую для нас культуру. Одним из таких символов для Шпенглера является понятие *одновременности*.

Одновременность в понимании Шпенглера отличается от обычного понимания. В обычном понимании нашими современниками являются люди, которые живут в одно с нами время. Мы не можем сказать, что Платон или Декарт являются нашими современниками. У Шпенглера все иначе: для него современниками являются люди, которые живут в разных культурах на одной и той же стадии их развития. В таком случае, как указывает он в подробной таблице в начале «Заката Европы», современниками являются Плотин (он у Шпенглера относится к арабской культуре, существовавшей с начала I в. до 1000 г. н.э.) и Фома Аквинский, современниками являются Будда, Зенон Китийский (основатель стоицизма) и Марк или, скажем, Платон, Авиценна и Гегель. Эти современники для каждой культуры выражают определенное представление, определенное созерцание своей культуры на определенном этапе ее развития. Такая современность (и одновременность) показывает также отличие одной культуры от другой: Декарт и Пифагор современники, но мы четко видим отличие Декарта от всех античных математиков. Скажем, Декарт создает понятие бесконечной

системы координат, а для античного грека эта бесконечность была совершенно непонятна, античный космос всегда был конечным, ограниченным. Читая Аристотеля, современный западный человек не может его понять, как это мир может быть конечен, но не может понять именно потому, что его ум и душа устроены совсем по-другому: для него понятие бесконечности является самым важным. Если бы античный грек имел возможность прочитать наши философские сочинения или математические работы, он оказался бы точно в таком же затруднении — у него не было представления о бесконечности. Мир античного человека — это мир статичный, замкнутый, ограниченный. Поэтому и математика греков — это математика статичная, математика числа и геометрической фигуры, а математика Нового времени — математика динамики, функции, бесконечно малых и теории множеств. В Античности невозможно было существование математической физики — объяснения движения посредством математики. Именно поэтому Аристотель разделял математику и физику, а Декарт, Лейбниц и Ньютон соединили эти науки. Дело не в этапах развития науки и не в достижениях ученых Нового времени по сравнению с античными, а в особом миропонимании. Нельзя упрекнуть в чем-то Архимеда или Пифагора или, наоборот, воздать хвалу Лейбницу или Декарту: по Шпенглеру, объективной истины нет, поэтому представление современных ученых о математическом описании физического мира является также всего лишь определенным способом описания. Наука рождается из представления о пространстве, а представление о пространстве рождается из первичного пра-феномена страха. Этот пра-феномен страха порождает вначале не науку, а религию. Наука, по Шпенглеру, возникает на втором этапе развития — в собственной культуре, когда она достигает своей вершины. Наука возникает из религии как некоторое частное следствие ее основных положений. Вывел ли это положение Шпенглер или угадал, неясно, но с ним трудно не согласиться. Связь науки с религией, безусловно, существует. Но все же она более сложна, не столь однозначна, как пишет об этом Шпенглер, по крайней мере в отношении других культур. Нельзя согласиться с тем, что любая наука возникает из любого мировоззрения.

Говоря о понятии одновременности, Шпенглер рассматривает и феномен *морали*. Мораль, по Шпенглеру, состоит в истолковании жизни посредством самой жизни. Поэтому морали как таковой объективно не существует. Мораль всегда существует как некото-

рое проявление жизни в определенной культуре, поэтому каждая культура имеет свои собственные моральные ценности. Скажем, для античного грека такой высшей моральной ценностью являлась апатия — полное отсутствие всяческой заинтересованности, отсутствие стремлений и страстей. Для современного человека такое представление о счастье является совершенно чуждым. Современная этика больше характеризуется моральным императивом, который является чисто фаустовской формой морали. Для фаустовского человека жить — значит бороться и добиваться. Не случайно понятие борьбы является для многих европейских мыслителей главным; знаменитая фраза Маркса «Счастье — в борьбе» совершенно четко характеризует современное понимание этики.

По определению Шпенглера, этика есть «непосредственное, возведенное в формулу чувствование душой судьбы, искреннее, произвольное истолкование своего собственного существования» (5, с. 445). Если в Античности представляли судьбу некоторой чуждой силой, и стоическая этика состояла в пассивном бесстрастии, а героизм стоического мудреца был пассивный героизм, то фаустовская душа всегда стремится к бесконечности, поэтому героизм современного западного человека носит не пассивный, а активный характер. Героизм — это деяние, это преодоление, это личное действие, и прежде всего это связано с определенным понятием о пространстве. Поэтому этика не может быть понята на уровне разумном. Этика сводится всегда к бессознательному, к основным проявлениям судьбы, к основным проявлениям жизни. И моралей, таким образом, столько же, сколько и культур, — всякая мораль существует лишь как идея бытия. Создать ее невозможно, объяснить ее также невозможно, ее можно лишь прочувствовать.

В разные этапы развития культур человек проявляет себя в своей деятельности по-разному. Особенно Шпенглер выделяет вторую стадию — собственно культуру, и третью стадию, именуемую цивилизацией. Человек эпохи культуры всегда направлен в себя, вовнутрь. Доминирующая область познания его — интуиция, поэтому культура — это такое время, когда создаются все произведения искусства, это время расцвета духа, наук и искусств. Эпоха цивилизации характеризуется рассудочной деятельностью и направленностью человека вовне. Человек эпохи цивилизации — прежде всего покоритель природы; именно для этой эпохи характерно создание империй. Отличие цивилизации от культуры Шпенглер рассматривает на примере отличия римской цивилизации от куль-

туры древних греков. Древняя Греция — это типичный расцвет культуры, Римская империя — пример цивилизации. Философия утрачивает возвышенный характер, отходит от идеалов постижения бытия, от онтологических и гносеологических вопросов. Основной целью ее становится объяснение проблем существования человека в мире.

Современная западная культура, по мнению Шпенглера, сейчас находится именно на этапе цивилизации. Отсюда и поток изменений во всех культурных феноменах, отсюда и снижение уровня философии, появление так называемой массовой культуры (тоже феномена цивилизации), отсюда и империалистические проявления различных государств (книга писалась во время Первой мировой войны, когда факты, как говорится, были налицо). Таким образом, поскольку западная культура находится на этапе цивилизации, можно говорить о близости конца ее существования. Отсюда же и успех книги Шпенглера, которая вышла в конце 1910-х — начале 1920-х гг., когда мироощущение многих людей после такой огромной мировой бойни, ощущение близкого конца Европы во многом совпадало со взглядами Шпенглера.

Несколько слов о понятии русской культуры и русской души. По мысли Шпенглера, русская душа — это особое образование. Возникновение русской культуры Шпенглер относит к несколько более поздним срокам, чем образование западной, фаустовской культуры, — примерно лет на 300 позже. Русская культура возникает в XIV—XV вв., и во времена Шпенглера (т. е. в XIX — в начале XX в.) Россия переживала свой расцвет, пик своей культуры. Эпоха русской культуры XIX в. действительно показала ее превосходство перед западной. Прежде всего, Шпенглер отмечает русскую литературу, особо останавливаясь на таких писателях, как Толстой и Достоевский, и русскую музыку. Шпенглер показывает особенности существования русской культуры и отличие ее от западной. Дело в том, что западная культура существовала сама по себе, развивалась в чистом виде, на нее ничто не влияло извне. Русская культура начала формироваться тогда, когда именно западная культура находилась в состоянии расцвета, и русская душа тянулась к Западу как к некоему образцу, перенимая и западные формы, что и произошло при Петре I.

Эту особенность существования русской культуры Шпенглер описывает на языке геологическом, вводя термин псевдоморфозы. Что это значит? Геологи утверждают, что в глубине земли часто

происходят следующие процессы. Скажем, в слой скальной породы включены кристаллы минерала. Подземные воды могут вымыть в скале пустоты, а вулканические процессы могут привнести в эти пустоты какое-нибудь другое вещество, которое заполнит собою данную форму. Это вещество (скажем, некий минерал), которое раньше имело свое собственное существование, начинает существовать в чуждых для него условиях, в окружении чуждого для него минерала и принимает ту форму, которая для него задана извне. То же самое происходит и с русской культурой, и русской душой. Имея свою собственную природу, свои собственные особенности, русская культура волею Петра I, его реформ начинает существовать в рамках формы западной культуры. Т. е. русская культура существует как псевдоморфоза, и, развиваясь, она вступает в противоречие с западными формами. Это противоречие становится тем больше, чем сильнее развивается русская душа. Это не может не проявиться в каких-то социальных катаклизмах, и особую форму этого проявления Шпенглер видит в творчестве двух русских гениев — Толстого и Достоевского.

Достоевский, по мнению Шпенглера, это сугубо русский писатель, а Толстой — типичное проявление псевдоморфозы, западного наслоения русской культуры. И русская революция явилась закономерным разрешением этого конфликта между западной формой и русской культурой: «Толстой связан с Западом всем своим нутром. Он — великий выразитель петровского духа, несмотря даже на то, что он его отрицает. Это есть неизменно западное отрицание. Также и гильотина была законной дочерью Версаля. Это толстовская клокочущая ненависть вещает против Европы, от которой он не в состоянии освободиться. Он ненавидит ее в себе, он ненавидит себя. Это делает Толстого отцом большевизма» (6, т. 2, с. 199–200). Таким образом, по мысли Шпенглера, Толстой и впрямь явился «зеркалом русской революции», ее отражением, хотя Ленина Шпенглер не читал. Поэтому «христианство Толстого было недоразумением. Он говорил о Христе, а в виду имел Маркса. Христианство Достоевского принадлежит будущему тысячелетию» (6, т. 2, с. 200).

К социализму Шпенглер относился осторожно. В первом томе «Заката Европы» есть глава, которая называется «Буддизм, стоицизм, социализм». В понятиях Шпенглера эти три философских учения являются одновременными. Буддизм есть рассудочное вырождение глубин религиозности, выраженной в Ведах, а стои-

цизм римского времени является плоской формой античной философии эпохи расцвета. Все это — именно рассудочные формы, когда рассудок пытается подмять под себя всю культурную действительность. Также и в идее социализма виден приоритет чисто бытовых ценностей, выраженных на рассудочном уровне. В таком случае социализм, подобно буддизму и стоицизму, есть явление эпохи империализма, явление эпохи обмирщения всех ценностей. Поэтому социализм является необходимым этапом развития культуры, но отнюдь не социализм марксистский. Шпенглер видел, что единственная нация, которая может быть носителем социалистического начала, это нация немецкая, ибо только у нее наиболее полно выражено понятие воли к власти.

Можно говорить еще об очень многом, но все остальное будет только развитием изложенных здесь положений, а исторические факты и аргументы можно почерпнуть из самой книги Шпенглера, переведенной на русский язык. Читается она чрезвычайно легко, и вы сами можете понять и прочувствовать, насколько убедительны или наивны аргументы этого философа. На многих эти аргументы оказали большое влияние. Так, например, под влиянием Шпенглера находился знаменитый русский философ А.Ф. Лосев. Не во всем соглашаясь со Шпенглером, Лосев тем не менее в толковании Античности и ее способа мировосприятия был совершенно с ним согласен.

Литература

1. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.
2. Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990.
3. Дильтей В. Описательная психология. СПб., 1996.
4. Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998.
5. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. Новосибирск, 1993.
6. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1–2. М., 1998.

ГЛАВА VII

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Э. ГУССЕРЛЯ

Эдмунд Гуссерль (1859—1938) — один из наиболее выдающихся мыслителей XX в. Он явился основателем одного из самых влиятельных философских течений XX в. — *феноменологии*. Гуссерль был в молодости математиком, и достаточно талантливым, учеником великого немецкого математика К. Вейерштрасса. В дальнейшем Гуссерль заинтересовался исследованием оснований науки, увлекся позитивизмом и написал работу «Философия арифметики». Однако вскоре он понял, что в той философии, которая именovala себя философией науки, а именно в позитивизме второй волны, представленной Миллем, Махом, Авенариусом, понятия науки и истины толковались таким образом, что наука как таковая исчезала. Тогда Гуссерль решает заняться исследованием основ науки, философских основ знания. В дальнейшем это исследование и привело его к созданию феноменологии как самостоятельного философского течения. До середины 20-х гг. XX в. Гуссерль развивал основные положения феноменологии, сформулированные им еще в первой работе — двухтомных «Логических исследованиях». Первый том посвящен больше критическому изложению взглядов позитивистов, а во втором томе даются основные направления положительного взгляда на истину, которые предлагает Гуссерль. В дальнейшем он пишет ряд работ, в которых излагает идеи чистой феноменологии и феноменологической философии: «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии», «Картезианские размышления» и др.

В начале 30-х годов в мировоззрении Гуссерля происходит переворот. Он пишет работу «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», в которой пересматривает свои прежние взгляды, отказываясь от многих положений в пользу явного антисциентизма. (*Сциентизм* — философское направление, считающее, что истина достигается только в научном знании; соответственно антисциентизм протестует против такого утверждения и показывает, что истина в науке, наоборот, исчезает, или же, по крайней мере, если истина в науке достигается, то она неполна и ограничена. Формы антисциентизма могут быть разнообразными.)

Поэтому феноменология оказалась, с одной стороны, философией науки, а с другой — те положения, даже чисто научного плана, которые высказал Гуссерль, дали методологический толчок для создания экзистенциализма — явно антисциентистского философского учения, направленного на поиск истинного человеческого бытия, человеческой сущности.

Своими предшественниками Гуссерль считал прежде всего Декарта и Платона. Платон, по Гуссерлю, был первым научным философом, затем дух платонизма возродил Декарт. Такими же философами Гуссерль считал Канта и Лейбница. Почему это так, мы поймем, рассмотрев критические выступления Гуссерля относительно взглядов позитивистов.

§ 1. КРИТИКА ПСИХОЛОГИЗМА

В конце XIX в. некоторые позитивисты, например Милль, Спенсер, Мах и Авенариус, поставили вопрос о природе логики. Позитивизм, как известно, всегда исходит из фактов, поскольку для науки важны прежде всего факты, а не какие-то ненаучные метафизические априорные принципы. Следовательно, логика тоже должна быть построена на фактах. А какие факты могут служить основанием логики? Конечно же, не факты окружающего нас мира. Логика есть чистая наука, она оперирует не содержанием, а формами знания, поэтому напрашивается вывод, что логика должна черпать свои факты из психической жизни. И вот позитивисты утверждают, что логика, ее законы, категории, правила и вообще понятия об истине основываются на психологии. Психология — это основная наука, а логика является ее следствием. Психология дает нам факты психической жизни, и философ должен правильно их осмыслить, чтобы построить логическую теорию. Возникает то, что Гуссерль назвал психологизмом в логике.

Как математик Гуссерль был озабочен той проблемой, что позитивисты, т. е. философы, на словах опирающиеся на науку, оказывается, приходят к выводам совершенно антинаучным. Поэтому ни математика, ни логика не защищены методологически. Гуссерль ставит вопрос: а что такое вообще научное знание и какая дисциплина может быть названа научной? Во-первых, научное знание — это знание очевидное: «...если речь идет о знании в самом тесном и строгом смысле, то для него нужна очевидность, ясная уверенность, что то, что мы признали, *есть на самом деле*, и

что того, что мы отвергли, — *нет*» (1, с. 186–187). Истина прежде всего обладает свойством очевидности, поэтому всякое знание покоится на очевидности, и предел очевидности есть предел понятия знания. Во-вторых, есть еще одно требование — «систематическая связь в теоретическом смысле» (1, с. 188). Научное знание должно быть обосновано, приведено в надлежащий порядок и связано в некоторую систему. Необходимы методологическая обоснованность науки и последовательность этого обоснования. Всякое последующее знание должно быть выведено из предыдущего знания, и все знание должно быть в строгом единстве. Научное знание всегда едино, оно представляет собой целостную систему.

Отсюда следует, что упорядоченная научная система должна быть независима от содержания и ориентирована прежде всего на форму знания. Независимость формы от содержания знания делает возможным существование такой дисциплины, как *наукоучение*. Каждая наука ориентирована на содержание знания: математика имеет дело с одними знаниями, физика — с другими, химия — с третьими и т. д., но все науки, оказывается, обладают некими общими особенностями — очевидностью истины, доказательностью, целостностью, выводимостью и т. д. Следовательно, существует нечто, что показывает существование не только содержания знания, но и формы, т. е. чистая методология, чистый метод. Именно существование этой формы знания и говорит о том, что возможно существование наукоучения. Если бы не было наукоучения, не было бы логики, не было бы понятия истины. А понятие истины вообще или логики как следствия достижения этой истины объединяет все науки, разнообразные по своему методу. Поэтому наукоучение у Гуссерля — это учение об основаниях науки. Философия должна исследовать основания науки. Для Гуссерля философия — это наука, в отличие от Дильтея и Бергсона он мыслит как последовательный ученый. Поэтому задача наукоучения состоит в том, чтобы изучить науки как систематические единства. Такую задачу ставит себе Гуссерль в «Логических исследованиях».

Возникает вопрос, на чем основано существование наукоучения? Позитивисты были согласны с Гуссерлем, что наукоучение существует и должно существовать, но они утверждали, что наукоучение (и логика в том числе) существует благодаря психологии, и в известном смысле логика даже является ее частью. Рассматривая их аргументы, Гуссерль возражает позитивистам и делает свои собственные выводы. Психологи говорят, что логика — это деятель-

ность разума, которая сводится к фактам разума, поэтому нужно исследовать факты, а этим и занимается психология. Гуссерль возражает, что психология исследует мышление *как оно есть*, а логика исследует мышление *каким оно должно быть*. Приведу такой пример: если человек говорит, что дважды два пять, это не означает, что это правильно и логично. Это всего лишь факт его психологии, и факт довольно печальный. И если этот человек еще не совсем потерял для науки, то в конце концов он поймет, что заблуждался, и согласится, что дважды два все же четыре.

Далее психологи утверждают, что у логики и психологии задачи разные, но это опять же разные науки. А отличаются они как часть отличается от целого: логика является частью психологии. На что Гуссерль отвечает, что хотя логика и психология имеют разные задачи, но понятие закона для логики и для психологии совершенно различное. Психология интересуется естественным законом, для нее это скорее закон индуктивный, эмпирический. Для логики же эмпирические связи совершенно не важны, для нее важны связи идеальные, такие, какими они должны быть. И следующий вывод Гуссерля именно таков: всякая наука основывается на логике, а не на психологии. В том числе и психология сама по себе также основывается на логике, ибо любой ученый, в том числе и психолог, пользуется в своем мышлении правилами логики, открытыми еще Аристотелем. Поэтому, утверждает Гуссерль, психологи могут доказать лишь одно — что психология исследует мышление. Но то, что мышление исследует только психология, и никакая другая наука, — это отнюдь не доказано. И, таким образом, психология не может претендовать на исключительность, тем более что она не дает нам никаких оснований считать ее основанием для логики.

Психические законы всегда познаются путем индукции. Факты всегда являются для нас фактами эмпирическими. Эмпирические факты всегда неполны, всегда есть вероятность хотя бы одного факта (даже в миллионном или миллиардном опыте), который отменит все предыдущие положительные наблюдения. Поэтому эмпирический, индуктивный метод всегда вероятностен, и психолог всегда должен сказать, что *с определенной вероятностью* в такой-то или такой-то ситуации человек будет поступать так-то.

Логика оперирует не эмпирическими, не индуктивными понятиями, а совсем другими — дедуктивными, идеальными, трансцендентальными (как сказал бы Кант), априорными, а не апостериорными (не выводимыми из опыта, а существующими в самом разу-

ме). Поэтому в психологических законах отсутствует точность — та точность, которая всегда присутствует в логике и является ее синонимом. Логика говорит о том, каким мышление *должно быть*, она предписывает законы мышлению, а не исследует его; логика — наука нормативная, а не эмпирическая, в то время как психология исследует мышление, какое оно есть.

Психологи утверждали, что логика является частью психологии, следовательно, и истина существует только как феномен человеческого сознания. Отсюда такое следствие психологизма, как антропологизм истины, т. е. истина существует только для человека. Но это нелепо, утверждает Гуссерль. Одно и то же не может быть истинным для человека и в то же время неистинным для другого существа. Одно и то же суждение не может быть одновременно и истинным и ложным. И более того, истина существует независимо от человека, независимо от того, кто ее воспринимает — будь то животные, ангелы или Бог. Из фактов можно выводить только факты, а основывать на фактах истину — значит придавать истине характер факта. Но психологический факт всегда существует во времени, а факт эмпирический — во времени и в пространстве. Понятно, что истина вечна, не зависит ни от времени, ни от пространства. Поэтому следует сказать наоборот: не истина выводится из фактов, а все факты и вообще весь мир существуют только в истине и в силу истины. Поэтому психологизм во всех его проявлениях ведет к релятивизму: получается, что релятивизм возникает у тех философов, которые ориентируются на науку как точное знание и борются с метафизикой как с заблуждением, отходом от истины. Но, оказывается, по утверждению Гуссерля, что необходим возврат именно к метафизике — истинным основам знания, для того чтобы исследовать эти самые факты, ибо факты существуют в истине, а не наоборот.

Критика психологизма Гуссерлем очень напоминает критику Платоном и Сократом учения софистов. Тот же релятивизм истины у софистов («человек есть мера всех вещей»), и та же уверенность в существовании объективной истины у Сократа и Платона, подкрепляемая фактом существования математики и нормативных законов мышления. Гуссерль и сам согласен с этим сравнением и пишет в статье «Философия как строгая наука»: «Такая хорошо сознаваемая воля к строгой науке характеризует сократовско-платоновский переворот философии» (2, с. 131). Проблема, возникшая перед Гуссерлем, — это та же проблема, которая стояла и перед

Платоном, и перед Августином, и перед Декартом. Все эти философы сталкивались с феноменом релятивизма знания. Платон спорил с софистами, Августин и Декарт — со скептиками. В конце концов все эти философы приходили к одному и тому же выводу: обоснованию существования объективного знания, существования независимой от человека истины. И Платон, и Августин, и Декарт — все эти философы, пусть в разной форме, приходили в конце концов к признанию бытия Бога как единственного гаранта существования этой истины, будь то идея блага у Платона, или Бог-Троица у Августина, или некий деистически понимаемый Бог, получаемый в результате онтологического доказательства у Декарта. Начало пути одинаково — что у Платона, что у Августина, что у Декарта, что у Гуссерля. Но в дальнейшем, хотя Гуссерль и будет идти по тому же пути, мы увидим, насколько специфика XX в. будет влиять на него, отличая от вышеназванных трех философов.

Итак, Гуссерль ставит перед собой задачу найти основание для существования априорных принципов, лежащих в основе науки, найти основания всех возможных форм теории, исследовать все первичные понятия, обеспечивающие существование науки и теоретическую связь в науках, т. е. суждения, отношения, понятия, категории и т. д., и выяснить, какова же основа для существования законов и теорий, коренящихся в науках, благодаря которым все эти понятия связываются в единое научное целое. Прежде всего, задача ставится не методологически, а метафизически.

§ 2. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Отказываясь от позитивистского подхода, который лишь на словах утверждал верность науке, а на деле разрушал ее своим психологизмом, Гуссерль исследует процесс познания. Его задача похожа на ту, которую поставил перед собой Кант, который исследовал чистый разум для того, чтобы понять феномен науки. Гуссерль тоже акцентирует внимание прежде всего на гносеологии, ибо подлинная философия возможна лишь как наукоучение (в кантовской терминологии — критика разума, понимаемого как основание науки). Наукоучение как пра-наука возможна, по утверждению Гуссерля, как чистая феноменология. Кант, по его мнению, только подошел к пониманию этой проблемы: «...умственный взор Канта покоился на этом поле, хотя он еще и не был способен обратить его в свое достояние и распознать в нем поле, на котором

будет трудиться особая строгая наука о сущностях. Так, к примеру, трансцендентальная дедукция в первом издании “Критики чистого разума” разворачивается, собственно, уже на почве феноменологии, однако Кант ложно истолковывает ее как почву психологии, а потому в конце концов оставляет ее» (3, с. 135).

Задача философии состоит в том, чтобы исследовать познание, не зависящее ни от пространства, ни от времени, ни от того, какая форма позитивизма сейчас популярна. Истина всегда истина, она одна и та же во все времена — во времена Платона или Гуссерля. Поэтому суть философии, повторяет Гуссерль вслед за Кантом, состоит в критике — в критике разума. Прежде такую задачу ставили Платон и Сократ, которые отошли от натурфилософии и вернули философию к ее корням, исследуя само знание, истоки которого находятся в человеческом сознании, человеческом Я.

Гуссерль вводит понятие *естественной установки сознания*, которая является таким состоянием, когда человек находится под влиянием внешних фактов и ориентирует сознание на нечто внешнее по отношению к нему. Сознание идет от факта, от чего-то внешнего по отношению к сознанию. Естественная установка сознания приводит, как правило, к натурализму, т. е. к сведению сознания к природе, будь то философия, искусство, логика и т. д. Натурализм — это учение, сводящее все данные нашего сознания к природе. Таким образом, сознание исчезает. В лучшем случае оно является чистой доской, на которой в дальнейшем посредством чувственных восприятий возникает какое-то знание. И тогда оказывается, что никаких априорных принципов не существует. Сознание лишь апостериорно. Поэтому необходимой, объективной истины такая установка не даст, независимо от того, в какой форме натурализм существует, в материалистической, эмпирической или идеалистической, как у Гегеля. Гегель, по мнению Гуссерля, также был ориентирован на нечто внешнее сознанию, некие абсолютные идеи, но вывод, к которому пришел Гегель, вполне последователен. Знание у Гегеля оказывается диалектическим, относительным, релятивным; поэтому истина у Гегеля, оказывается, зависит и от времени, истина может развиваться, а это уже полный абсурд. Психологизм в позитивизме — тоже следствие натурализма.

Итак, натурализм в любой форме всегда приводит к релятивизму, к отказу от абсолютной, объективной истины. Следствием этого является натурализация не только научных знаний, но вообще идей, идеалов, ценностей, норм, что, в конце концов, в силу от-

носительности этих идеалов и ценностей, приводит к их обесцениванию. Поэтому натурализм, естественная установка сознания в науке не так уж и безобидна: она приводит не только к чисто научным последствиям, но и к искажению вообще всего бытия человека, к искажению его этических, ценностных, эстетических и других ориентиров. Человек всегда ориентирован на истину, на абсолютную истину, а это невозможно при натуралистической установке сознания. Поэтому должна быть *феноменологическая установка сознания*, при которой сознание должно исследовать само себя. И весь мир, все данные опыта должны исследоваться прежде всего как данные самого сознания. Для сознания не должно быть ничего, что существует вне этого сознания. Если мы что-то и исследуем, то только как феномен, существующий в самом сознании. Скажем, если я выхожу в лес и вижу там деревья и траву, то я должен отказаться от естественной установки сознания, считая, что все это существует независимо от меня; я должен сказать, что все это существует лишь как феномен в моем сознании, т.е. как явление, должен исследовать не сами предметы, а знания об этих предметах. Нужно как бы вынести за скобки весь существующий мир и оставить для себя лишь знание о нем, точнее, знание о явлениях, феноменах. Отсюда и название: феноменология — учение, исследующее феномены сознания, ориентирующееся на феноменологическую, а не на естественную установку сознания.

Поэтому сознание должно быть направлено не на то, что является ему противостоящим, трансцендентным. Нужно идти не от предмета к сознанию, а от сознания к предмету. Необходимо *изменение естественной установки на феноменологическую*. Гуссерль называет это *феноменологической редукцией*. Сознание должно быть направлено на акт мышления, а мышление само конституирует предметы сознания. Как говорит Гуссерль, смысл высказывания о предметности должен из одного только сознания сделаться очевидным и без остатка понятным. Все знание о предмете должно выводиться из самого сознания. Эта идея не нова. Платон приходил точно к такому же выводу: для того, чтобы познать предмет, нужно отрешиться от того, что этот предмет якобы существует, нужно познавать идею этого предмета. Идея существует в нашем уме. Она также существует объективно в идеальном мире, но этот идеальный мир невозможно видеть, его можно только припоминать. Его можно видеть только до рождения, а после рождения его забывают. Смотря на предметы, человек припоминает этот идеальный мир

и познает не предметы, а их идею, находящуюся в его сознании. Это же будет и у Аристотеля, Платона, Августина — идеи могут называться идеями, эйдосами, формами, логосами, как угодно, но это всегда будет нечто, содержащееся в сознании человека, в его душе. И знание возможно лишь благодаря тому, что это знание существует. Сами по себе предметы, вещи для знания совсем не обязательны. Человек, по мнению Платона, может вспомнить идею, глядя на вещь, а может вспомнить ее и не глядя на вещь. Если он хорошо подумает, как раб в диалоге «Менон», то и не глядя в записи, сможет сформулировать теорему Пифагора. Знание конституируется сознанием, а не вещью. Используя платоновскую терминологию, Гуссерль часто прибегает к термину *эйдос*. Чтобы найти эйдос предмета, сознание должно быть очищено от всего внешнего. Поэтому необходимо преодолеть естественную установку сознания.

Обращая внимание на акты нашего сознания, мы можем найти в нем огромное количество данных, фактов, явлений, которые отнюдь не соответствуют истине: это обыденное, бытовое, психологическое, мифологическое и т. п. знание. Все это знание не является научным, оно — проявление натурализма. От этого знания также нужно отказаться. Отказ от этого сознания означает отказ и от всех данных науки, которые были до меня открыты. Науки бывают разные, например позитивизм с его психологизмом, с которым явно борется Гуссерль, алхимия и т. п. Поэтому, пока еще мы не открыли и не исследовали истину, нужно отказаться от всего, воздержаться от суждения. Гуссерль возрождает термин античных скептиков *εποχή* (ἐποχή) («воздержание от суждения») и говорит, что нужно воздерживаться от суждения и о внешнем мире, и о данных внутреннего опыта. Не отрицать этот мир, не говорить, что внешнего мира не существует, что науки не существует — это будет лишь другим проявлением натуралистической установки. Ведь, говоря, к примеру, что внешнего мира не существует, я тем самым уже утверждаю некоторую истину. Говоря, что вне моего сознания ничего нет, я утверждаю, что вне моего сознания есть нечто, которое я именую несуществующим. Это уже некое суждение, с которым нужно бороться. Поэтому надо воздерживаться от суждения. Не так, как скептики, которые говорили: я не знаю, есть боги или нет богов, есть причинность или нет причинности. Воздерживаясь от суждения, Гуссерль просто не принимает все эти вопросы во внимание. Не отрицать внешний мир, а просто не принимать

его во внимание, как бы вынести его за скобки. Тем самым мы избавляемся от реального Я. От реального субъекта мы восходим к идеальному субъекту, получаем чистое сознание. Это то, что получается в результате трансцендентально-феноменологической редукции, окончательный ее результат — мы избавились от всего внешнего, от накопленного нами знания и вошли к чистому Я.

Чистое Я включает в себя только феномены, только формы, без всякого содержания. Содержание мы отбросили вместе с внешним миром и с психологической наполненностью обыденного сознания. Все это мы отбросили и остались лишь формы, феномены. *Феномен* у Гуссерля имеет практически тот же самый смысл, какой имеет *идея* у Платона. Гуссерль избегает лишней раз употреблять термин *эйдос*, потому что идея, эйдос имеет онтологический, объективный смысл: идея, по Платону, существует в отдельном идеальном мире. В отличие от Платона и Плотина Гуссерль — чистый ученый, и поэтому он исследует лишь то, что ему известно. Мир идей для него — мифологическая конструкция, и он также воздерживается от суждения о нем. Поэтому он использует термин феномен — явление. Явление самодостаточно, за ним ничто не стоит, никакая вещь в себе, никакое содержание. Нет никакой диалектической связи между явлением и содержанием, о которой говорил Гегель.

Метод Гуссерля такой же, как у Платона и Декарта, но сам он идет дальше и говорит, что Декарт, к сожалению, остановился именно на этом: пришел к выводу, что существует *мыслящее Я*, но дальше не пошел. Гуссерль говорит, что надо исследовать это Я, потому что в нем и содержится всё знание.

Структура чистого Я не проста. Гуссерль обнаруживает в нем три главных элемента. Во-первых, *интенциональность*. Термин этот встречается еще в средневековой философии (у Р. Луллия, У. Оккама и др.) и обозначает направленность знания на свой предмет. Феномены не только самодостаточны, но еще и интенциональны. Знание есть не скаляр, а вектор, оно всегда на что-то направлено. Поэтому феномен конституирует знание, создает его. Знание всегда направлено на свой предмет, поэтому нам кажется, что в этом знании и содержится предмет, но это не так. Знание не возникает от воздействия предмета на сознание, а наоборот, направлено на предмет, оно его конституирует из себя.

Второй и третий элементы структуры чистого Я Гуссерль именует греческими словами: *ноэсис* и *ноэма*. Ноэсис по-гречески означа-

ет мышление, а ноэма — то, что мыслится. Чистое *Я* всегда есть некоторое мышление, а мышление всегда есть некоторый смысл, который несет в себе истинность, поэтому чистое *Я* всегда содержит в себе ноэсис, смысл вообще, знание вообще. И оно, будучи мышлением о чем-то, т. е. будучи направленным на предмет, конституируя его, имеет в себе конкретный, предметный смысл, т. е. оно всегда есть смысл о чем-то. Поэтому чистое *Я* всегда есть ноэма. Не нужно размышлять о чистом *Я* как о некотором наборе не зависящих друг от друга предметов, которые как в мозаике составляют его и могут рассыпаться. Это чистое *Я* — единое целое, и у него есть различные аспекты. Ноэсис, ноэма, интенциональность — различные аспекты единого чистого *Я*, чистого *ego*.

Найдя такие основания в чистом *Я*, Гуссерль утверждает, что он взшел к сущности, к эйдосу предмета. То есть предмет конституируется сознанием, и поэтому он априорен, и знание истинно. Именно существование чистого *Я* и феноменов в чистом *Я*, в его сложной структурированности, позволяет обеспечить существование такой науки, как логика.

Как ко всему этому относиться и в чем отличие Гуссерля от тех мыслителей, которых он считал своими предшественниками? Может быть, сам того не ожидая, Гуссерль приходит к парадоксальному выводу (возможно, именно поэтому он впоследствии пришел к пересмотру своей философской системы, выразившемуся в написании работы «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»). Его философия оказывается солипсистской. Чистое *Я* только лишь конституирует предмет, но оно не может конституировать бытие, тем более бытие другого сознания, других людей. Проблема интерсубъективности, взаимодействия двух субъектов оказывается неразрешимой в рамках этой философии. Можно объяснить, как *Я* конституирует в себе знание материального неживого предмета, но нельзя объяснить, каким образом *Я* познает другое *Я*. Здесь мы вынуждены признать в моем *Я* существование другого *Я*, что *Я* конституирует в себе другое *Я*, но тогда другое *Я* существует в моем *Я* только как феномен, в нем исчезает особенность другого субъекта. Мое *Я* оказывается истинным субъектом, истинным *ego*, а все остальные — только феномены моего *ego*, и, следовательно, субъектами познания стать не могут. Проблема интерсубъективности, общения двух субъектов познания, действительно становится камнем преткновения для Гуссерля. Не случайно он вынужден был пересмотреть свою философию и вес-

ти поиск уже в антисциентистском направлении. Этот методологический изъясн избежали его далекие античные предшественники Платон и Плотин, а также Дионисий Ареопагит.

Вспомним, например, «Мистическое богословие» Дионисия Ареопагита. О чем говорится во втором абзаце после приветствия Тимофею? Св. Дионисий пишет, что если Тимофей хочет возвыситься до божественных тайн, то он должен отказаться от всего чувственного и от всего мысленного, и от самого себя и после этого сможет созерцать Божественный мрак. Мы видим, что здесь есть и первый этап феноменологии — изменение установки сознания с естественной на феноменологическую, отказ от всего чувственного, и второй этап — отказ от всего мысленного, феноменологическая редукция. Но Дионисий не говорит, что после этого ты взойдешь к своему Я. Он говорит, что ты взойдешь к созерцанию Божественного мрака.

То же самое мы видим и у Плотина. Когда Плотин пытается исследовать данные человеческого сознания, он всегда проводит параллели. Находя что-то в своем сознании, он тут же доказывает, что это существует объективно. То многообразие мира, существующего в моей душе в виде мира моих мыслей, составляет мир души, который существует и во мне, и вне меня. Плотин, таким образом, проводит феноменологическую редукцию и восходит к миру ума, который содержит в себе чистые идеи. Но ум, по Плотину, также не может быть первоначалом, потому что в нем есть мыслящее и мыслимое, и мыслящее всегда направлено на мыслимое. Что это, как не интенциональность, ноэсис и ноэма? Но Плотин делает и последующий вывод: он утверждает, что ум существует не только во мне, но и вне меня. А поскольку интенциональность, ноэсис и ноэма не могут быть истинным началом, то должно существовать нечто единое, которое непознаваемо по своему определению, потому что оно едино. А единое опять же существует как во мне, так и вне меня. Можно сказать, что Плотин в самом начале гораздо больше боролся с психологизмом, чем Гуссерль, потому что Гуссерль в конце концов свел чужое сознание к феномену собственного сознания, и этот психологизм в нем проявился таким образом. А философия Плотина оказалась гораздо более плодотворной, и поэтому, несмотря на все ее языческие и методологические изъясны, была взята на вооружение и каппадокийцами, и Дионисием Ареопагитом, и Августином. Философии Плотина свойственна научная четкость: показана и возможность знания, и

прорыв в мир религиозный, мир Божественный. Гуссерль же как последовательный ученый отсекает вторую половину, сводя все к чистой науке, и приходит к непреодолимым противоречиям. Здесь можно наблюдать разрыв нашего мышления с его истоками. Истоки нашего мышления — это истоки мышления любого, и таинственно-мистического, апофатического, и мышления научного, которое, говоря языком Гуссерля, конституирует знание о самом предмете. Можно назвать Гуссерля Платоном, пересаженным на почву XX в. со всеми особенностями свойственного ему мышления. Сциентизм, оторванный от всеобщей стихии мышления, приводит к ошибочным взглядам. Труды Гуссерля достойны уважения, но многое он только повторил — то, что уже было открыто до него Платоном, Плотиним и ранними отцами Церкви.

§ 3. ПЕРЕСМОТР взглядов

Оставаясь феноменологом, Гуссерль в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» несколько по-другому смотрит на те же предметы, которые он описывал в более ранних трудах. Главная проблема, которую он ставит в этой работе, написанной в 1930-х гг., это проблема кризиса наук. Проблема, на первый взгляд, странная — в начале XX в. науки развиваются бурно, и тем не менее Гуссерль ставит вопрос именно о кризисе наук, который понимается им как жизненный кризис европейского гуманизма. По Гуссерлю, вся научная картина мира оказывается лишённой того значения, которое она имела для человечества вплоть до эпохи Возрождения. В свое время Галилей математизировал естествознание и таким образом сузил сферу действия научного метода, приведя его к чисто математическому. Физика Галилея, как пишет Гуссерль, радикальным образом отличается от той концепции естествознания, которую мы встречаем у Фрэнсиса Бэкона — человека, который пытался через естествознание решить все жизненные проблемы. Естествознание у Бэкона было еще включено во всю жизнь человека, оно отвечало на все насущные вопросы: о смысле жизни, о счастье и т. д. Нам это кажется наивным, но тем не менее Бэкон так понимал задачи развития науки, и в этом отношении он был человеком скорее античного мирозерцания, или ренессансного, чем Нового времени.

Наука же Нового времени, провозвестником которой явился Галилей, — это математическое естествознание. Оно занимается

только познанием природы и не отвечает на вопросы о смысле жизни и т. п. и даже не пытается их ставить. С одной стороны, это правильно — физика, как и химия или биология, не может отвечать на вопросы о смысле бытия, о нравственности и т. д. Но все же во времена Галилея наука включала в себя не только познавательный аспект, но и человеческий и старалась дать системное знание о человеке и его месте в мире. Во времена Гуссерля естествознание стало развиваться особенно бурно (Гуссерль всегда чувствовал себя человеком, тесно связанным с наукой, и именно наука была для него, как и для многих других философов, основой познания, критерием истины и той областью, на которую философия должна ориентироваться). Переворот в науке в начале XX в. еще более углубляет разрыв в мирозерцании между научной картиной мира и всем остальным бытием человека. Наука теперь сводится исключительно к познанию природы и в принципе исключает вопросы, которые для человека являются наиболее жгучими, наиболее существенными и важными. Это вопросы о смысле или бессмысленности человеческого существования.

Именно в этом Гуссерль видит причину и основание кризиса европейских наук: все более углубляясь и развиваясь, науки забывают то, ради чего они, собственно, возникали. В Античности, Средневековье и Новое время науки возникали ради решения насущных человеческих проблем, поэтому, как утверждает Гуссерль, нужно вновь вернуться к философским основаниям науки и показать те корни, из которых она растет. Современный позитивизм, указывает Гуссерль, основывается на остаточной концепции. Он исключает все высшие вопросы, все этические, аксиологические, метафизические проблемы, которые превосходят области фактов, и представляет мир только как совокупность фактов. Тем самым позитивизм обезличивает науку, лишает ее нравственного смысла, обращенного к личности человека.

Что же должен делать философ в такой ситуации? Может ли и должен ли он решать эту проблему или же он должен оставаться безучастным наблюдателем этого ненормального, с точки зрения философа, существования вещей, когда наука занимает все больше и больше времени у человека, а главные вопросы ею не решаются? И Гуссерль призывает как бы вернуться назад, к тщательному историческому и критическому анализу, чтобы увидеть, в чем же находятся истоки науки, критически осмыслить цели и методы научного и философского анализа. Естественно, все это может быть

проведено лишь на основе трансцендентального феноменологического метода.

Основное понятие, которое вводит Гуссерль для того, чтобы ответить на этот вопрос, это понятие *жизненного мира*. Возвращаясь назад в понимании истоков науки, философии и вообще всего человеческого мирозерцания, философ обнаруживает, что в основе всякого знания лежит некий жизненный мир, который представляет собой сумму непосредственных очевидностей: мир мнений, верований, традиций, привычек и т. д. — всего того, что существует на донаучном и вненаучном уровне. Именно жизненный мир представляет собой наиболее главную, всеобъемлющую философскую категорию. Из исследования жизненного мира можно вывести понимание и науки, и философии, и того кризиса, в котором оказывается современная наука, отошедшая от своих истоков, от понимания жизненного мира. В науке обесцениваются истины донаучной и вненаучной жизни, наука превратилась только в технику. Она отчуждается от религии и от философии, а философия в свою очередь погрязает в скептицизме и релятивизме или, что еще хуже, погружается в различные оккультные мистические течения, совершенно бессмысленные как с точки зрения рационалистической философии, так и с точки зрения науки. Поэтому сама философия теряет также свой мировоззренческий характер, становится проблематичной. Кризис науки означает кризис не только науки, но и всего разума. Именно кризис разума лежит в основе кризиса науки и философии. Поэтому Гуссерль и возвращается к анализу жизненного мира.

Концепция жизненного мира, т. е. концепция, включающая в себя все донаучные и вненаучные созерцания, помогает Гуссерлю решить еще одну проблему — *проблему интерсубъективности*. Концепция жизненного мира помогает решить эту проблему: жизненный мир оказывается некоторой объективной реальностью, в которую включено и человеческое Я.

Своими философскими рассуждениями о кризисе науки Гуссерль как бы подспудно вынужден признать существование некоего объективного духа. Не случайно именно в эту сторону были направлены разные критические высказывания о том, что Гуссерль отошел от собственно научного анализа и вернулся к объективному идеализму, к гегельянству, ибо жизненный мир — это тот мир, в котором объективно существуют все ценности, все мнения и т. д. Это мир, в котором существует мое Я и в котором представлены Я

другие. Поэтому оказывается, что структура моего *Я* не сводится просто к ноэсису, ноэме и интенциональности мышления, она гораздо глубже. Это дорациональное основание моего *Я* включает в себя огромное поле — то, что называется жизненным миром. Жизненный мир представляет собой некий первичный феномен, который и порождает из себя всё: и научное, и философское, и бытовое сознание. В том числе он порождает и общение между людьми, ибо жизненный мир является, с одной стороны, тем объективным вместилищем всех этих ценностей, к которым мы обращаемся, а с другой стороны, он находится и в моем *Я*.

Гуссерль приходит фактически к тем же выводам, к которым пришел в свое время Плотин, рассуждая о том, являются ли все души одной душой, как индивидуальная душа соотносится со всеми душами и с мировой Душой, как все они входят в Ум и т. д. Гуссерль не случайно называл Платона первым научным философом, и в течение своей жизни проделал тот же путь, который платонизм проделал за тысячу лет своего развития. Естественно, Гуссерль в первую очередь решал задачи чисто научные, поэтому религиозного акцента, присущего философии Платона, Гуссерль не ставил. Выводы, к которым пришел Гуссерль, напрашивались и раньше, ибо проблема субъективности, которая могла привести к солипсизму, была заложена у Гуссерля с самого начала.

Гуссерль не решает проблему жизненного мира. Он ставит эту проблему и призывает философов посмотреть на нее, рассмотреть все проблемы, которые возникают в результате существования этой категории. Гуссерль констатирует, что жизненный мир существует, указывает, что это такое, почему возникает кризис науки, человека и философии. Проблемы, которые ставит Гуссерль и которые нужно решать, могут быть сведены к следующим: существование науки и метанауки (т. е. философии науки); соотношение между психологией и субъективностью (объективностью научного взгляда на человека и субъективностью жизненного мира, т. е. субъективным взглядом конкретного человека); отношение науки и жизненного мира, подчинение объективного научного знания жизненному миру, ибо жизненный мир — основа любого научного знания. Именно жизненный мир первичен, а мир науки вторичен, ибо источником познания всегда является *Я* во всей его полноте, во всей его действительной и возможной жизненной мощи. Понятие жизненного мира включает в себя и разум, и неразумное, различные акты веры, созерцаемое и несозерцаемое, всю сферу

суждений, как научных, так и донаучных. И взаимодействие между этими актами — научным и донаучным, рациональным и религиозным, разумным и неразумным — всё это реальные вопросы, которые необходимо исследовать.

Гуссерль указывает, что исследовать эти вопросы можно на естественнонаучном уровне, но это ничего не даст, ибо наука всегда рационализирует предмет своего изучения и поэтому не может подвергнуть анализу иррациональное. Тогда остается другой выход: дать феноменологическое описание структур жизненного мира. На этом пути нужно создать науку о мире предданной субъективности — той субъективности, которая существует до всякого опыта, и разработать ее онтологию, т. е. указать ее объективный, онтологический смысл. Как только эта задача решится, жизненный мир выступит в качестве трансцендентального феномена и будет общим для всех людей горизонтом существующего мира.

Литература

1. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1 // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 177–353.
2. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Там же. С. 129–174.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 1999.

ГЛАВА VIII

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

§ 1. СЁРЕН КЬЕРКЕГОР

Одним из источников современного экзистенциализма — влиятельного философского направления XX в. — явилось учение датского философа Сёрена Кьеркегора (1813–1855). Всю жизнь он прожил в Копенгагене. За свою недолгую жизнь Кьеркегор написал достаточно много произведений. Из основных философских его работ на русский язык переведены «Страх и трепет» и «Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”».

Основные положения философии Кьеркегора серьезно отличались от тех идей, которые высказывались в его время (умер он задолго до того, как Ницше выступил с проповедью своей иррационалистической философии). Это было время господства позитивизма и гегельянства — и та, и другая философия были ориентированы на познание объективной истины. Именно против объективной истины, научной философии и вообще науки выступил Кьеркегор. Он, можно сказать, поднял бунт против истины, и в своей философии разработал концепцию экзистенциальной истины и экзистенциальной философии.

Человек, по утверждению Кьеркегора, отличается от животного прежде всего тем, что он *личность* (а не тем, что у него есть разум), тем, что он осознает себя неповторимой личностью. Животное же, напротив, если и может осознавать себя, то осознает себя только как часть рода. Человек осознает себя выше рода, он всегда индивидуальность, личность. Общество и личность не могут быть едины. Объединение людей — это всегда обезличивание, в обществе человек теряет свое индивидуальное лицо, поэтому стать человеком означает стать единичным, именно в этом состоит реализация человека. «Прочь от публики к единичному!» — восклицает Кьеркегор в одном из своих произведений.

Современное общество с его культурой лишает людей индивидуальности, превращая их, по выражению Кьеркегора, в дрессированных обезьян. Поэтому Кьеркегору претил какой бы то ни было вообще социальный взгляд. И прежде всего возражал Кьеркегор

против демократии, которая уравнивает всех людей. Из всех тираний, по его мнению, тирания равенства самая опасная, а больше всего ведет к тирании равенства коммунизм.

Но обезличивает человека не только общество, не только культура, не только демократия. Обезличивают его философия и наука, стремящиеся познать объективную истину, объяснить всё. И прежде всего Кьеркегор выступает против Гегеля, у которого культ объяснения всего достигает наивысшего развития. Объективная истина Кьеркегора не интересует, ибо она также нивелирует личность. Личность исчезает, как только мы узнаем о человеке истину объективную, поэтому тирания объективной истины не менее, а может быть, еще более опасна, чем тирания равенства. Истина не выносит общего владения, истина всегда индивидуальна, всегда существует для личности. Как только она становится общей, она убивает личность, а убивая личность, она убивает и человека. Человек превращается в дрессированную обезьяну, превращается в часть рода.

Экзистенциальная истина, в том смысле, как понимает ее Кьеркегор, это не та истина, как она понимается Гегелем или в науке. Истина объективная может быть познана, а экзистенциальная истина должна быть пережита, ее не познают, ее переживают. А для этого нужно существовать, т. е. жить экзистенциально, жить как личность, как индивидуальность.

Что такое существование человека, по Кьеркегору? Это всегда существование человека как личности, которая противопоставляет себя всему остальному. Испытывать себя как личность — значит испытывать себя как единственное, как единичное. Отсюда и все характеристики такого существования. Человек чувствует себя затерянным в этом мире, чувствует себя чужаком, посторонним (именно так назвал свой роман «Посторонний» французский писатель Альбер Камю, один из представителей современного экзистенциализма). Отсюда основные характеристики человеческого существования: страх, ужас, затерянность и т. п. Именно эти эмоции прежде всего показывают сущность человеческого существования, сущность экзистенции. Не познание истины, не практическая деятельность (это деятельность рода), а именно ужас, страх вычленивает человека из всего бытия и показывает его как личность. В этих эмоциях и переживается истина, именно здесь прежде всего находится человек. Не познавать, но чувствовать: испытывать ужас, страх — перед смертью, перед бытием; именно в этом состо-

ит переживание экзистенциальной истины. Поэтому к миру нужно относиться эмоционально, а не гносеологически.

Господство мышления — это ошибка современной культуры. Главная задача философа состоит не в познании, а в совершенствовании своего *Я*. Поэтому Кьеркегор подвергает разрушительной критике принцип тождества бытия и мышления. Бытие и мышление не могут быть тождественны. Бытие всегда чуждо мышлению, между ними непреодолимая пропасть, мышление испытывает непреодолимый страх перед бытием, ощущает свою чуждость бытию — именно в этом, можно сказать, тайна человеческого существования. Тождество мышления и бытия, на котором строилась предыдущая философия, приводит Кьеркегора в гнев. Он называет этот принцип химерой и бесплодной тавтологией, которая уводит человека от собственно экзистенциальной истины. Да и зачем вообще нужно ставить вопрос о тождественности бытия и мышления? В таком случае нужно ставить вопрос только о бытии или только о мышлении, если они тождественны. Зачем говорить о том, что мышление познает бытие, если они тождественны? Если мы говорим, что мышление познает бытие, значит, уже полагаем, что мышление и бытие отличаются друг от друга.

Бунт против объективной истины выражается у Кьеркегора и в протесте против систематического построения философии. Кьеркегор выступает против духа системы в философии, наиболее ярко выраженного у Гегеля, который пытался все существующее и не существующее в мире включить в свою систему. Система экзистенциального бытия, пишет Кьеркегор, так же невозможна, как невозможен круглый квадрат. Бытие несоизмеримо ни с какой системой. Бытие всегда незавершено, оно всегда становится, открыто, полно тайн и загадок. Оно не может быть загнано в систему — это жесткое прокрустово ложе.

Возражает Кьеркегор и против гегелевской диалектики, особенно против принципа противоречия и единства противоположностей. Противоположности, конечно же, существуют, но они не могут быть объединены. Кьеркегор разрабатывает свою собственную диалектику, которую противопоставляет гегелевской, указывая, что противоположности существуют не как части единого целого в некоем синтезе, а как противостоящие друг другу грани, которые выражаются в некоем парадоксе. Этот парадокс лучше всего выражается иронией. *Принцип иронии* — один из основных принципов философии Кьеркегора, суть которого состоит в отрицатель-

ном отношении к существующему. Познавая бытие, человек как бы отрешается от него, относится к нему иронично. Ирония как отрицание, по Кьеркегору, есть не истина, а путь к ней. Познавая, человек должен всегда отстраняться и от истины, и от бытия, и как бы от самого себя, глядеть на все несколько иронично, как бы со стороны, противопоставляя, углубляя эту противоположность человека и бытия.

Из такой диалектики следует, что поскольку противоречия существуют объективно, то их нужно не решать, а наоборот, углублять, доводить до абсурда, до парадокса. Существование парадокса в философии может служить критерием истины — истины экзистенциальной, а не объективной, которая стремится уйти от парадоксов, все приладить и встроить в систему. Истина, которая переживается, экзистенциальная истина — это истина парадоксальная, и, можно сказать, в парадоксальности ее критерий.

Кьеркегор разработал категории экзистенциальной философии на примере своего знаменитого положения, которое называется «три стадии на жизненном пути». Это не три стадии Конта на жизненном пути всего человечества, это три стадии, которые может проделать на своем жизненном пути каждый человек, даже не вполне осознавая это. Эти стадии необходимы для достижения экзистенциальной истины и экзистенциального бытия.

Первая стадия получила у Кьеркегора название *эстетической*. Слово «эстетика» используется Кьеркегором в том же смысле, в каком его использовал Кант, а также античные мудрецы: от слова *айстетис* — ощущение. На эстетической стадии находятся люди, которые упиваются чувственными удовольствиями. Смысл жизни для этих людей в удовлетворении своих чувственных желаний. Образ Дон-Жуана, по мнению Кьеркегора, это тот образ, который лучше всего олицетворяет эстетического человека. Дон-Жуан — это демон удовольствия; можно сказать, что у него есть даже идея удовольствия, хотя рефлексии об удовольствии у него нет. Но существует и рефлектирующий Дон-Жуан — это Фауст, который предается чувственным удовольствиям, поскольку он познал все. Истина его уже не интересует, он познал истину, поэтому для него остается лишь путь чувственных удовольствий.

Но этот путь неизбежно ведет к страданиям. Человек все время чувствует себя не удовлетворенным настоящим, его не устраивает чувственное существование. Поэтому человек начинает рефлектировать и переходит в своем развитии на вторую стадию — стадию

этическую. Образ, олицетворяющий эту стадию, — Сократ. Этот переход необходим, потому что человек, ощущая недостаточность своего существования только как существа чувственного, осознает его как некоторое зло. Поэтому стадия этическая характеризуется прежде всего противостоянием между добром и злом. Человек воспринимает чувственное существование как некоторое зло, противостоящее чему-то более высокому, более доброму. В человеке возникает осознание противоположности между добром и злом. Появляется проблема критерия выбора, критерия нравственности, моральных ценностей. На второй стадии человек делает вывод о существовании чего-то общего, поддающегося не только чувственному познанию. Но «этическое, как таковое, есть нечто всеобщее, а всеобщее — это то, что применимо к каждому» (1, с. 53), а человек, прежде всего, осознает себя как личность. Поэтому такой разлад между человеком как личностью и добром и злом как общими категориями также не удовлетворяет человека. И тогда человек переходит на третью стадию — *религиозную*.

На этой стадии, утверждает Кьеркегор, происходит так называемое *телеологическое устранение этического*: религиозность устраняет этическую стадию. Это парадокс, но это действительно так, потому что этика подразумевает прежде всего существование объективных критериев нравственности, объективного добра и объективного зла.

Переход к религиозной стадии происходит потому, что человек испытывает разлад между осознанием себя личностью и существованием объективных этических ценностей. На этической стадии человек не ощущает себя индивидуальностью, личностью. Переходя на религиозную стадию, человек прежде всего порывает с общим. Поэтому религиозная вера у Кьеркегора это, прежде всего, вера индивида, личности, которая трактует мир прежде всего как парадокс, т. е. порывает с этикой, со всеми объективными ценностями, порывает с разумом, со всем объективным. В работе «Страх и трепет» он дает такое понимание веры: «Вера — это как раз такой парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, единичный оправдан перед всеобщим, не подчинен ему, но превосходит его, правда таким образом, что единичный индивид, после того как он в качестве единичного был подчинен всеобщему, теперь посредством этого всеобщего становится единичным, который в качестве единичного превосходит всеобщее; вера — это парадокс, согласно которому

единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту» (1, с. 54–55).

Образ, лучше всего иллюстрирующий состояние человека на религиозной стадии, указывает Кьеркегор, это образ Авраама. Понять позицию Авраама, находясь на этической стадии, совершенно невозможно. Ситуация, когда Бог дает Аврааму единственного, долгожданного сына, а потом требует, чтобы его принесли Ему в жертву, — ситуация абсурдная. Бог как бы отменяет Свое действие, что, с точки зрения человека, просто неразумно, а кроме того, принуждает Авраама совершить грех — убить человека, совершить то, что запрещено заповедью. И вот перед Авраамом встает проблема, что делать: жить по закону или слушаться Бога. Что важнее? Ведь в том и в другом случае это означает слушаться Бога. И возникает парадокс, возникает трагическая ситуация. Известно, как в этой ситуации поступает Авраам: он принимает решение повиноваться Божьей воле и принести в жертву своего сына, и происходит чудесное превращение: вместо сына он приносит в жертву агнца. Бог тем самым показывает правильность выбранного Авраамом решения. Правильность выбора Авраама показывает, что к религиозной стадии не подходят никакие этические критерии. Если Авраам отказался бы, предположив, что это искушение, то в таком случае Авраам поступил бы как человек, находящийся на этической стадии, а не как человек, верующий в Бога.

Именно благодаря такому парадоксальному, истинному пониманию веры в Бога Авраам и сохранил своего сына, ибо религиозная стадия всегда есть стадия парадоксальная. Она неподсудна человеческому разуму, и в этой парадоксальности проявляется истинное человеческое существование. И тогда становится возможным то, что Кьеркегор назвал *телеологическим устранением этического*. Это тот самый абсурд, тот самый парадокс, при помощи которого индивид осознает себя выше рода, ведь добро и зло — это всегда родовые понятия. На религиозной стадии человек должен осознать себя выше рода, т. е. выше общего, выше разума, выше добра и зла, должен осознать себя принадлежащим только Богу, который все устанавливает: и добро, и зло, и разум, и все законы — этические, эстетические и т. д.

Поэтому истинная религиозность, истинная вера всегда осознается как парадокс, всегда связана с осознанием парадоксальности человеческого существования. «И вполне естественно, что парадокс, вера и догмат создают между собою тройственный союз,

который выступает самой надежной опорой и бастионом против всякой языческой мудрости», — пишет Кьеркегор в работе «Болезнь к смерти» (1, с. 321). А парадоксальность ощущается человеком прежде всего как противоположность единичного общему, оторванность человека от бытия. Поэтому такие категории бытия, как страх, ужас, трепет, — это прежде всего категории религиозные. Отсюда названия, которые Кьеркегор давал своим основным произведениям — «Страх и трепет», «Понятие страха», «Болезнь к смерти» и т.п. Эти работы действительно характеризуют суть его мировоззрения. Поэтому наличие у человека отчаяния — не в том смысле, как обычно это понимается, отчаяния как уныния, как греха, а в смысле осознания драматичности, трагичности бытия — это именно то знание, которое выделяет человека из мира животного, это осознание человека как христианина, которое возвышает его над языческим знанием. Языческое знание прежде всего предполагало включенность человека в мир природы, человек осознавал себя как часть природы. В христианстве человек прежде всего личность. Личность, испытывающая эмоции страха, ужаса, отчаяния. Только на религиозной стадии и происходит исцеление от отчаяния, парадоксальное исцеление от всех эмоций, в которых человек противопоставлялся бытию.

Отсюда вытекает, что религиозная стадия также неоднозначна и неоднородна. Кьеркегор указывает две стадии религиозности. На первой стадии человек только осознает себя как существо, оторванное от Бога, испытывающее бесконечную вину перед Богом и страх наказания за свою вину. Эта вина часто культивируется человеком для осознания абсолютной своей греховности, как это было у Лютера. На первой стадии религиозности невозможно стать истинно верующим, т. е. достигнуть спасения. Спасение осуществляется только тогда, когда человек осознает себя индивидуальностью, личностью, а это возможно только на путях соединения с Богом. Это соединение с Богом осознается посредством своего умаления. Первая стадия религиозности необходима для достижения второй стадии: унижающий себя возвеличен будет. Человек, умаляющий себя перед Богом, тем самым возвышается Богом и совершает прыжок в вечность, осуществляет свое собственное спасение. Именно в осознании этого парадокса Кьеркегор видит критерий истинности и, следовательно, правильность его собственной концепции.

§ 2. СОВРЕМЕННЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Основные представители

Экзистенциализм — это целое течение, направление, которое даже нельзя назвать школой. Если попытаться характеризовать это направление, как-то обобщая его, то вряд ли попытка будет удачной. Можно найти какие-то общие формулировки, но они скорее будут носить характер исключения, чем некоторого правила.

Возникает экзистенциализм в 20—30-е годы XX столетия одновременно в разных странах — в основном во Франции и Германии, но представители экзистенциализма есть и в России, Испании, Италии. Жан-Поль Сартр, один из классиков экзистенциализма, в своей работе «Экзистенциализм — это гуманизм» провел классификацию всех философов-экзистенциалистов, с которой тут же поспешили не согласиться другие философы этого направления. Но тем не менее классификация Сартра получила признание, так как она оказалась способной ответить на некоторые вопросы.

Вслед за Сартром принято различать экзистенциализм *религиозный* и *атеистический*. К атеистическим философам-экзистенциалистам относятся прежде всего Мартин Хайдеггер (1889—1976), Жан-Поль Сартр (1905—1980), Альбер Камю (1913—1960) и Морис Мерло-Понти (1908—1961). К представителям религиозного крыла экзистенциализма относят Карла Ясперса (1883—1969) и Габриеля Марсея (1889—1973). Сюда же можно с некоторой натяжкой отнести русских философов Николая Бердяева (1874—1948) и Льва Шестова (1866—1938). С натяжкой, потому что сами себя они экзистенциалистами не считали. Но так или иначе их работы (особенно некоторые работы Бердяева) с экзистенциализмом перекликаются.

Среди испанских мыслителей выделяются Мигель де Унамуно (1864—1936), которого относят также к предшественникам экзистенциализма, и Хосе Ортега-и-Гасет (1883—1955). Наиболее видным представителем экзистенциализма в Италии является Никколо Аббаньяно (1901—1977). Можно отметить и еврейского философа Мартина Бубера.

Мы рассмотрим философские взгляды Хайдеггера, Сартра, Марсея и Ясперса — именно эти мыслители изложили основные принципы экзистенциализма во всем его разнообразии.

Перу Хайдеггера и Сартра принадлежат основополагающие работы этого направления: «Бытие и время» Хайдеггера (1927) и «Бытие

и ничто» Сартра (1943). Хайдеггер писал крайне сложно, читать его очень тяжело. В отличие от Хайдеггера, Сартр старался писать максимально просто, недаром он был не только известным философом, но и знаменитым писателем. Его пьесы и романы общеизвестны, и он был даже удостоен Нобелевской премии по литературе, от которой отказался, протестуя против буржуазности этой премии. В последний период своего творчества и жизни Сартр стал левым коммунистом маоистского толка, но особенности его радикализма мы рассматривать не будем.

Истоки экзистенциализма

Экзистенциализм как философия имеет достаточно богатое прошлое. Сами экзистенциалисты в числе мыслителей, повлиявших на их творчество, указывали на таких мыслителей, как Ф.М. Достоевский, Б. Паскаль, С. Кьеркегор. Конечно, их нельзя назвать философами-экзистенциалистами, но мыслили они в экзистенциальном духе. Следует различать философов-экзистенциалистов и философов экзистенциальных. Философ-экзистенциалист — это философ, принадлежащий непосредственно к этому течению, а философ или мыслитель экзистенциальный — это тот мыслитель, который переживает проблемы человеческого бытия, ищет ответ на вопрос не о сущности бытия, а о человеческом существовании.

Среди предтеч экзистенциализма в первую очередь надо назвать, конечно, Сёрена Кьеркегора. Но повлияла на формирование этого направления и феноменология Гуссерля, и философия жизни (в первую очередь Фридрих Ницше и Анри Бергсон). Некоторым образом можно причислить сюда и неокантианство, ибо Хайдеггер был учеником Риккерта. Одно время Хайдеггер был ассистентом у Гуссерля и считал, что он разрабатывает дальнейшие идеи Гуссерля и его феноменологию, хотя сам Гуссерль был в ужасе от идей своего ученика и поспешил от них отказаться.

Понятно, почему Кьеркегор является предтечей экзистенциализма, ибо настроение экзистенциализма — это прежде всего настроение человека, ищущего смысл своей жизни. Как пишет Альбер Камю в самом начале своей работы «Миф о Сизифе», «есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства» (2, с. 223). Иначе говоря, это проблема смысла жизни. Если у жизни есть смысл, то кончать ее самоубийством ни в коем случае нельзя. Если у жизни смысла нет, то почему бы не

прервать ее в любой момент, когда есть подходящий повод. Таким образом, может быть, шокируя, эпатажируя сознание, и рассуждает Камю об этой философской проблеме. Так или иначе, все философы-экзистенциалисты — и Хайдеггер, и Ясперс, и Марсель — говорят об экзистенциализме как о философии человека, философии личности. Марсель, правда, избегает термина «экзистенциализм», называя свою философию неосократизмом, но смысл от этого не меняется. Так же, как и Сократ, который призывал вернуться к человеку и в первую очередь познать самого себя, Марсель призывает именно к этому и разрабатывает эту проблему примерно в том же направлении, что и Кьеркегор.

Почему предтечей экзистенциализма называют философию жизни Ницше и Бергсона, также понятно: акценты, которые делаются философами экзистенциализма, это прежде всего антисциентистские акценты. Это убежденность в том, что наука не может познать человека, человек ускользает от научного познания, рассудочного, расписанного по полочкам или сведенного к математическим формулам. Человек гораздо шире, он парадоксален, противоречив, и самое главное — он свободен. А рассудок может постигать только необходимые, детерминированные связи природы, поэтому человек «ускользает» от рассудка, его надо познавать при помощи другой способности. Какой — нужно искать, но для философов-экзистенциалистов очевидно, что это не рассудок.

Декарт в начале XVII в. мог быть убежден, что сущностью человека является разум, что человек «прозрачен» для разума. В конце XIX в. даже ученые стали понимать, что человек гораздо более глубок, широк и непостижим. В психологии открывается бессознательное, в физике возникает квантовая механика. Все науки с той или с другой стороны показывают ограниченность рассудка, а уж тем более философия, которая всегда прислушивалась к науке, и если даже не хотела быть построена по научному принципу, всегда оглядывалась на научное познание. Естественно, экзистенциалисты не могли остаться в стороне.

Иначе выглядит влияние на экзистенциалистов Гуссерля, который мыслил философию прежде всего как строгую науку. У Гуссерля даже есть статья, написанная в 1912 г. для российского журнала «Логос», которая так и называется: «Философия как строгая наука». И тем не менее именно положения Гуссерля послужили окончательным толчком, который побудил Хайдеггера и Сартра разрабатывать идеи экзистенциализма.

В чем здесь особенность? Проблема любой философской школы всегда упиралась в проблему субъекта и объекта. Еще античные скептики (Секст Эмпирик) утверждали, что познание сущности предмета невозможно, потому что в этом познании всегда участвует субъект. Познание всегда есть познание для некоторого субъекта, а сущность объекта в чистом виде непознаваема. Эту вечную проблему философы решали по-разному. Одни утверждали, что разум и бытие тождественны, и тогда здесь никакого противоречия нет: субъект познает сам себя и тем самым познает весь объективный мир. А, например, Кант утверждал, что разум и объект совершенно чужды друг другу, и, следовательно, вещь в себе абсолютно непознаваема, но разум познает сам себя, и поэтому все в порядке. Всегда разум оставался наедине с собой, с одной лишь разницей — или вещь в себе непознаваема, или она познаваема как факт самого же разума.

Тем не менее проблема субъекта и объекта не исчезала, потому что сами философы понимали, что человек, познавая сам себя, тем самым разбивает сам себя на субъект и объект, и в этом плане, например, у Фихте появляется разделение *Я* на *делимое Я* (познаваемое) и *абсолютное Я* (непознаваемое).

Итак, проблема остается. Поэтому тот призыв, который выдвинули философы жизни (прежде всего Ницше и Бергсон), призыв искать некоторое начало, объединяющее сознание и мир, субъект и объект, — не давал покоя философам не только на Западе, но и в России. Вспомним хотя бы Н.О. Лосского, основателя интуитивизма (в том же ключе философии жизни). Но решающими оказались мысли Гуссерля о том, что при познании достаточно познавать феномен, что феномен сам в себе содержит все знание о предмете, что наш разум конституирует из себя весь предмет, все знание о предмете. Эти рассуждения оказались ключевыми для экзистенциалистов. Как указывал Хайдеггер, это гениальное открытие, показывающее отличие феномена от явления. Раньше все философы рассматривали явления и утверждали, что в явлении или открывается сущность предмета или, наоборот, ничто не открывается. Но всегда явление противопоставлялось сущности, и это было моментом противопоставления субъекта и объекта. Гуссерль же показал отличие явления от феномена. Феномен несет в себе все содержание о предмете: и явление, и сущность. Феномен самодостаточен. Тем самым, исследуя методом трансцендентальной редукции феномены нашего сознания, можно познать все бы-

тие. Не только сущее (Хайдеггер делает различие между бытием и сущим: сущее — это объект, то, что противопоставляется субъекту познания, все предметы нашего мира), а всё вместе, слитое в некоторое непознаваемое целое, которое и есть бытие.

Основные понятия экзистенциализма

Сущее и бытие — ключевые понятия для понимания философии Хайдеггера. Раньше философы не делали различия между этими двумя понятиями, превращали бытие в сущее, и поэтому философия, по Хайдеггеру, становилась технической философией. В этом смысле она пыталась следовать за наукой, которая познает сущее. Она не ставит своей задачей познание человека. Она познает мир как сущее, но философы, следуя за наукой, сделали ошибку — они отождествили сущее и бытие. Поэтому человек и ускользал от научно-философского познания, и философия превращалась в «техническую» философию. Эта философия могла отвечать на какие угодно вопросы, кроме главного: вопроса о человеке, о его сущности, о смысле его жизни и т. п.

Особенность многих философов — стремление к введению новых категорий. Этим грешил и Хайдеггер. Прежняя философия, поскольку она исходила из ошибочного положения противопоставления субъекта и объекта, использовала свои категории, которые несли на себе печать этого противопоставления. И для того, чтобы построить новую философию, новую метафизику, нужны и новые категории. Поэтому вместо слова «категория» Хайдеггер употребляет термин *экзистенциал*, вместо «явление» — *феномен* и т. д. Есть и понятия, присущие собственно Хайдеггеру, например *Dasein* (слово, переводимое как *тут-бытие*). Слово *экзистенция* Хайдеггер пишет через дефис — *эк-зистенция*, тем самым отличая это понятие от аналогичного у Ясперса и Сартра. Читая «Экзистенциализм — это гуманизм» Сартра или «Письмо о гуманизме» Хайдеггера, надо быть готовым к тому, что одни и те же термины понимаются в этих работах по-разному. Ясперс также употребляет термины *экзистенция* и *Dasein*, но под экзистенцией он понимает то, что у Хайдеггера называется *Dasein*'ом, а *Dasein*'ом называет экзистенцию. Это не случайно. Философия — это не научное познание, и в творчестве таких философов, как Камю и Сартр, не случайно соединение литературного таланта и философского рассуждения. В творчестве такого академического философа, как Хайдеггер, возникает интерес к мифу, к поэзии. Для этих фило-

софов очень важно творческое начало в человеке как проявление его свободы, не ограниченной ничем, в том числе и различными категориями.

Если предыдущую философию Хайдеггер называл технической философией, то Сартр назвал эту философию «пищеварительной». Можно предположить, что он заимствовал этот образ у Фрэнсиса Бэкона, уподоблявшего философию пауку, который из себя самого (т. е. из своих пищеварительных функций) вырабатывает все. Такая философия получается психологической, субъективной и потому неистинной. Образ паука — это дух, поэтому философия растворяет вещи в сознании. Не случайно философия всегда стремилась к идеализму, но это другая крайность, а крайностей Сартр старался избегать. Заслугу Гуссерля он видел именно в том, что тот избавил всю философию от крайностей материализма и идеализма. Правда, Сартр, в отличие от Хайдеггера, видит заслугу Гуссерля не в том, что он разработал учение о феноменах, а в понятии интенциональности. Интенциональность — это одна из сторон феномена, и главное в ней то, что феномен направлен на свой предмет. Если сознание направлено на свой предмет, то, следовательно, оно трансцендентно само в себе. Будучи направлено на бытие, сознание тем самым превращается в ничто. Сознание познает бытие, значит, оно не есть бытие. Тогда сознание, как говорит Сартр, есть дыра в бытии. Поэтому сознание может существовать только в мире, подобно тому, как дырка существует лишь в бублике. Но это означает только то, что сознание и бытие взаимно предполагают друг друга. Сознание конституирует бытие, но без бытия не может существовать.

Бытие и человек

Мартин Хайдеггер. Проблемы онтологии оказываются не последними проблемами в экзистенциализме. Это может показаться странным, но это так. Пытаясь решить извечную проблему человеческого бытия, философы-экзистенциалисты сталкиваются с вопросами онтологии. Их онтология построена методом феноменологии, поэтому понимается она несколько иначе, чем у предыдущих философов.

Правда, учение о бытии в экзистенциализме весьма своеобразно, противоречиво и является необходимой частью учения о человеке. Бытие неотделимо от человека. Поэтому когда мы здесь говорим о бытии, то речь идет о человеческом бытии. В этом ключе Хайдеггер

вводит термин *Dasein* — «тут-бытие». Есть некоторый человек — *Я*, и бытие через меня, мое *Я* просвечивает. Бытие есть всегда *Dasein*, тут-бытие, мое бытие. Как таковое «бытие вообще» познать невозможно. Как только я обращаю свое сознание на что-либо, я тут же превращаю это «что-либо» в сущее. А что такое бытие? Бытие есть слитность сущего и субъекта. А это я могу чувствовать только в себе. Но я лишь один из множества людей, поэтому бытие есть «мое бытие», «тут-бытие», *Dasein*.

Познать бытие без учета человеческого бытия в принципе невозможно. В этом и состоит причина противоречивости онтологии Хайдеггера — в том, что нет бытия вообще, оно всегда лично, оно всегда «тут-бытие». Пример такой онтологии дается в работе «Что такое метафизика». Размышляя о научном познании и пытаясь постигнуть сущность науки, Хайдеггер говорит о том, что научное познание всегда направлено на сущее. «Исследованию подлежит только сущее и больше — ничто; одно сущее и кроме него — ничто; единственно сущее и сверх того — ничто. Как обстоит дело с этим Ничто?» (3, с. 17). Иначе говоря, если мы говорим, что существует «только сущее и больше ничто», значит, существует и некое «ничто», и с этим «ничто» предстоит разобраться. Наука, по определению, отбрасывает «ничто», направляя сознание ученого только на сущее. Но смысл человеческого сознания в том, что мышление всегда содержит в себе отрицание: человек всегда может сказать «нет». Даже научное сознание, научное исследование говорит «нет», определяя истинное или неистинное. Но что первично? Отрицание и «нет» или «ничто»? Хайдеггер говорит, что отрицание и «нет» существуют только потому, что существует это самое «ничто». Возможность отрицания как действия рассудка и вместе с ней и сам рассудок, по Хайдеггеру, зависят некоторым образом от «ничто». Но как его найти? Найти его на путях рассудка невозможно. Поскольку рассудок направлен только на сущее, то мы можем сказать «это ничто» и таким образом определить «ничто» как нечто сущее. Но ничто не может быть сущим. Поэтому разум не может познать «ничто». «Ничто» может быть открыто не в разуме, а в чувстве — в ощущении тоски, заброшенности человека в сущем. Но есть и другая возможность такого открывания «ничто»: «Другую возможность такого приоткрывания таит радость от близости человеческого присутствия — а не просто личности — любимого человека» (3, с. 20), когда отношение к сущему становится совершенно другим. Таким образом, в сущее что-то вмещи-

вается, и какое-то «ничто» существует. И открывается это «ничто» в состоянии ужаса.

Под ужасом здесь понимается не та способность ужасаться, которая сродни избытку боязливости. *Ужас* в корне отличен от боязни. Ужас — это какой-то оцепенелый покой (вспомните ужас у Кьеркегора), это ужас перед сущим. «Ужасом приоткрывается Ничто. В ужасе “земля уходит из-под ног”. Точнее: ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом» (3, с. 21). Все сущее исчезает перед человеком, сущее в целом проседает. Поэтому жутко делается не конкретно тебе или мне, а человеку вообще. Именно человек есть то существо, через которое приоткрывается это самое «ничто». Тем самым Хайдеггер указывает, что человек есть существо, которое не только существует в сущем, но существует гораздо более глубоко, существует в «ничто», а сущее, «ничто» и человек — это и есть то самое бытие, о котором говорит Хайдеггер. То, что это «ничто» существует для человека, и в некоторых психологических состояниях его присутствие явно ощущается, показывает, что человек, по мнению Хайдеггера, «выдвинут в ничто». Он не просто находится в сущем, как деревья, камни и т. п., а он выдвинут в «ничто». Сартр сказал бы, что это дыра в бытии, а Хайдеггер говорит, что человек есть *Dasein*, «тут-бытие». Тут-бытие есть выдвинутость в ничто. А выдвинутое в ничто наше присутствие в любой момент уже заранее выступило за пределы сущего в целом. Этот выход за пределы сущего называется трансценденцией. Человек всегда трансцендентен по отношению к сущему, он всегда выходит за его пределы, он всегда есть единство сущего и «ничто», поэтому через него «просвечивает бытие», поэтому человек всегда есть тут-бытие, есть *Dasein*, поэтому он есть *эк-зистенция*. Этот термин Хайдеггер возводит к слову *эк-стасис*, экстаз: *эк* — вне, *эк-стасис* — стояние на выходе, *эк-зистенция* — стояние на выходе в истину бытия: «Стояние в просвете бытия я называю *эк-зистенцией* человека. Только человеку присущ этот род бытия. Так понятая *эк-зистенция* — не просто основание возможности разума, *ratio*; *эк-зистенция* есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения» (4, с. 198). Хайдеггер противопоставляет это понятие слову *existentia*, которым оперирует католическая метафизика (*экзистенция* как существование, как характеристика сущего). Человеческая *эк-зистенция* отличается от существования вещей, как бытие отличается от сущего. Поэтому основной чертой человека является то,

что человек имеет сущность, отличную от сущности вещей. Сущность человека покоится в его *эк-зистенции*. Это значит, человек *сущностится* так, что он есть тут, что значит, что он есть просвет бытия. Это бытие-тут и только оно имеет своей основной чертой *эк-зистенцию*, что значит эк-статическое внутри-стояние в истине бытия. *Эк-зистенция* всегда отличается от экзистенции (*existentia*). Скажем, животное имеет только экзистенцию. Поэтому животные несвободны, они не стоят в просвете бытия. А человек свободен, потому что он стоит в просвете бытия, он выдвинут в «ничто».

Мысль Хайдеггера восходит еще к рассуждениям античных философов. По Пармениду, если бытие есть, а небытия нет, то в бытии нет никаких промежутков. Значит, в нем невозможно движение, невозможна множественность вещей. Множественность вещей и движение возможны только в том случае, если есть небытие. Если человек деятелен, как свободное существо, значит деятельность его возможна лишь в том случае, если существует небытие. Эта проблема еще античная: Парменид поставил ее, Зенон решал, Платон говорил о ней по-своему, Аристотель иначе, Плотин совсем по-другому — все они говорили о небытии. Поэтому проблема, которую ставят Хайдеггер и Сартр, это не новая проблема. Небытие есть, и несмотря на очевидную парадоксальность фразы («есть то, чего нет»), мы должны воспринимать это как нечто само собой разумеющееся. *Dasein*, *эк-зистенция*, просветы бытия и т. д. — это все просто разные слова для выражения одного и того же философского вопроса.

Хайдеггер делает вывод, что философия экзистенциализма — это истинно гуманистическая философия, потому что, даже решая чисто онтологические проблемы, она всегда исследует прежде всего человека. Когда предыдущая философия исследовала сущее, она забывала бытие, и человек ощущал свою покинутость, то, что Хайдеггер называет безродностью. Безродность стала бытийной судьбой мира, а гуманизм экзистенциализма состоит именно в том, что он прорвал эту безродность. Человек есть сущее, бытие которого как *эк-зистенции* состоит в том, что это сущее проживает в близости с бытием. Человек — сосед бытия. Человек есть некоторое сущее, можно рассматривать его как животное, как предмет, как материальное образование, но это сущее, через которое просвечивает бытие. Поэтому экзистенциализм есть гуманизм в исключительном смысле. Это гуманизм, который мыслит человечность человека из близости с бытием. В этом опять же некоторое отличие Хайдеггера

от других философов-экзистенциалистов. Это роднит его с ранним Сартром (который впоследствии отойдет в сторону большего психологизма). Хайдеггер всегда был философом онтологического плана. Даже свой гуманизм он обосновывал тем, что возвысил человека. Он возвышает человека, потому что человек есть сосед бытия. И в этом гуманизме не человек играет главную роль, а бытийно-историческая сущность человека, благодаря ее происхождению из истины бытия. Примерно то же самое, что говорит любой христианин в ответ на обвинение атеистов, что, называя человека рабом Божиим, мы тем самым принижаем его. Наоборот, христианство возвышает человека именно потому, что человек есть образ Божий, и этим он отличается от всей остальной твари. Примерно такой же смысл мы можем найти и у Хайдеггера.

То, что Хайдеггер понимает под «бытием», Ясперс называет словом Бог. Поэтому атеистический экзистенциализм Хайдеггера очень близок с религиозным экзистенциализмом. Существует и попытка религиозной интерпретации философии Хайдеггера. Так, греческий богослов Х. Яннарас в книге «Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога» указывает на близость некоторых положений Хайдеггера христианскому богословию. Яннарас фактически отождествляет хайдеггеровское бытие с бытием божественным, поскольку и Бог, и бытие непознаваемы («Отказ приписывать Богу определения сущего, то есть подчинять божественную реальность и *способ Его бытия* интеллектуальным схемам, был формулирован в церковном богословии греческого востока за четырнадцать столетий до Ницше и Хайдеггера»¹) и проявляются через личность человека. Правда, греческий митрополит Иоанн (Зизиулас) категорически не согласен с таким сближением хайдеггеровской мысли с христианством и настаивает на их кардинальном различии: во-первых, поскольку Хайдеггер онтологизирует смерть, которая рассматривается ап. Павлом как враг бытия; а во-вторых, связь, устанавливаемая Хайдеггером между временем и бытием, неприменима для христианства².

При построении своей онтологии М. Хайдеггер исходит из того, что категория бытия была утрачена в философии, когда появились такие античные мыслители, как Сократ, Платон и др. (здесь он со-

¹ Яннарас Х. Избранное. Личность и эрос. М., 2005. С. 42.

² См.: Чурсанов С.А. Лицом к лицу: понятие личности в православном богословии XX века. М., 2008. С. 203.

гласен с Ницше). Пафос Хайдеггера состоит в том, что категория бытия ощущалась и правильно воспринималась только досократовскими философами. Поэтому он читает Парменида, Гераклита и посвящает этой теме ряд статей. Для описания именно бытия, которое раздваивается на сущее и субъект, Хайдеггер пользуется совершенно другими понятиями. Он считает, что категории, основные понятия философии, оказываются неправильными, поскольку описывают сущее, и поэтому вместо существующих категорий Хайдеггер вводит свои собственные понятия, которые он называет *экзистенциалами*.

Познакомимся с некоторыми из них. Основное произведение Хайдеггера называется «Бытие и время», и для описания бытия главным экзистенциалом является *время*. Время — это настолько многогранный экзистенциал, что оно описывается при помощи различных модусов. Время — это «горизонт бытия». Именно со временем связано все бытие человека. Человек всегда ощущает себя существующим во времени, поэтому взгляд на бытие всегда осуществляется через время.

Человек всегда ощущает себя во времени, и с этим связана и его историчность, и ограниченность каждого конкретного человека в рамках своего существования на земле (рожденность и смертность). Прежде всего человек ощущает себя как существо смертное, и это бытие перед лицом смерти является одним из основных переживаний человека. Бытие перед лицом смерти или «бытие в смерти» является одной из основных составляющих экзистенциала времени.

Другая составляющая экзистенциала времени называется Хайдеггером «*забота*». По Хайдеггеру, забота — это отношение человека к ограниченности своего существования, прежде всего — ограниченности временной. Забота понимается по-разному, ибо время ощущается человеком с точки зрения трех его основных составляющих: будущего, настоящего и прошедшего. С точки зрения будущего, забота — это «забегание вперед». Забегание вперед — это модус времени, взятый со стороны будущего, т. е. человек ощущает себя как некоторый проект; он всегда незавершен, он всегда стремится в будущее. Но стремление человека в будущее — это не просто беспочвенное стремление. Оно стоит на некоторой основе, которой являются прошлое и настоящее.

Прошлое и настоящее понимаются также не просто в рамках линейного времени; они воспринимаются сквозь призму челове-

ческого бытия, сквозь призму отношения к миру, отношения к сущему, выдвигению из этого сущего в бытие, к тому, что Хайдеггер называет термином *Dasein* (тут-бытие). Поэтому модус прошлого у Хайдеггера означает заброшенность, фактичность. С точки зрения прошлого человек представляет собой некоторый факт бытия, факт среди сущего. Он «заброшен в бытии» и является фактом среди мира других вещей. А с точки зрения настоящего модус времени называется Хайдеггером «*обреченность*» (т. е. обреченность вещам), или «падшесть». Человек существует среди вещей, включен в их зависимость, и если рассматривать человека только лишь в настоящем, то он ничем не отличается от этих вещей. Если рассматривать человека с точки зрения прошлого и настоящего, он существует так же, как существует любое явление. Отличие человека в том, что он проект, он всегда устремлен в будущее, он всегда незавершен в отличие от всех остальных вещей и явлений настоящего мира. Это связано с тем, что время, являющееся основным экзистенциалом, сквозь который мы понимаем человека (мы помним, что человек — это единственное в мире существо, сквозь которое проступает бытие, а не только сущее), это время, по выражению Хайдеггера, «временится» из будущего. Поэтому человек существует как бы впереди самого себя, человек — это проект, и он всегда больше, чем он есть в настоящем. Сосредоточенность человека на будущем дает ему истинное бытие. Только так можно познать чистую *эк-зистенцию* (выдвинутость вперед) человека. Человек выходит из себя не только в бытийном аспекте, не только из сущего в ничто, но и из настоящего в будущее. Будущее в данном случае понимается как то, чего еще нет, т. е. как некоторый аспект не-сущего, аспект *ничто*: прошлое уже было, настоящее есть, а будущего еще нет.

Но не каждый человек может мыслить себя в будущем, осознать себя как бесконечное *забегание вперед*, как бытие-в-смерти. Ощущение себя в будущем — это ощущение себя ограниченным, т. е. смертным. Только осознавая себя смертным, «заглядывая» в будущее, т. е. в смерть, человек начинает жить истинной жизнью. Но большинство людей живет наоборот, рассматривая себя не из будущего в настоящее, не из бытия-в-смерти, а живет в настоящем, и это свое настоящее существование проецирует на будущее. Для обычного человека будущее есть следствие прошлого и настоящего. Обычный человек как бы поворачивает время вспять, время для него идет из прошлого в будущее через настоящее. И человек

живет именно так, в настоящем, используя свое прошлое, чтобы на этой основе прийти в будущее. Это бытие в настоящем — неподлинное бытие. Подлинное бытие — это бытие-в-смерти, бытие в будущем.

Если бытие в настоящем — это обреченность вещам, падшест (почти христианская категория), то и человек, проецируя себя на будущее, также проецирует себя не как человека, не как лицо, существующее в бытии, а как факт, как некоторую вещь. Человек исчезает как проект. Он становится проекцией прошлого на будущее, просто фактом, человек превращается в вещь, и это — неподлинное бытие человека. Человек сам становится вещью среди вещей. Такого человека Хайдеггер называет термином *Man* (неопределенное «нечто» в безличных предложениях), и посвящает множество страниц критике такого неподлинного бытия.

Неподлинное бытие имеет различные формы существования: прежде всего, это массовая культура, это приоритет сциентистского познания, уверенность в том, что научная истина покрывает собой все отношение человека к миру. Человек считает технику единственной целью своей жизни. Массовая культура и сциентистский подход к миру лишают человека его корней. В мире *Man* вроде бы все течет благополучно, человек живет так, как все, но именно это и страшно. Потому что жить, как все, означает уподобиться вещам, ибо только вещи являются родовыми вещами, они подчиняются общему, человек же всегда уникален, единичен, личностен. Личностность нельзя постичь в неподлинном бытии, в мире *Man*. В мире *Man* не может быть *эк-зистенции*, поэтому человек должен уйти от этого мира неподлинного бытия, должен перестать быть *Man*, вещью. Надо порвать с сущим и бесстрашно посмотреть в лицо смерти. Только так можно осознать себя существующим в бытии и обрести свою собственную *эк-зистенцию*.

Но на это способны лишь немногие, и здесь Хайдеггер продолжает линию Ницше, разделяя мир людей на толпу и немногих. В отличие от Ницше, Хайдеггер не называет никого сверхчеловеком, но идея ясна. У Хайдеггера человек, могущий бесстрашно посмотреть в лицо смерти, всегда одинок, и это одиночество есть проявление сущности человека. Человек не может рассчитывать на чью-либо помощь — это полное одиночество, ибо только таким образом может быть достигнута человеческая *эк-зистенция* — в осознании и понимании человека как уникальности, личности со всеми вытекающими отсюда последствиями. Если человек есть личность, то

никакого отношения с другими людьми в этом плане быть не может: человек только личность, и всё. Здесь Хайдеггер расходится с Ясперсом и его взгляды во многом близки с взглядами Сартра.

Жан-Поль Сартр. Онтология Сартра тоже личностна и немыслима без участия в бытии человека. Эту мысль он развивает на примере человеческого сознания. Всякое сознание есть сознание о том, что сознанием не является. Поэтому по отношению к миру сознание есть ничто, дыра в бытии. Это делает сознание своеобразным доказательством существования мира. Мы не можем говорить, что сознание существует само по себе, а мир есть отражение этого сознания. Сознание всегда направлено на бытие, и поэтому бытие существует. Сознание как дыра в бытии невозможно без бытия, как дырка невозможна без бублика, так что солипсизм Сартру в данном случае не угрожает. Нельзя говорить о бытии без сознания, как нельзя говорить о сознании без бытия. Они составляют некое единое целое. В нем можно различить такие части бытия, как *в-себе-бытие* и *для-себя-бытие*. Сартр не идет по пути феноменологической редукции. Она, по его мнению, бессмысленна, ибо до всякой рефлексии о феномене внешний мир и так дан в сознании. Поэтому можно сразу переходить к анализу внешнего мира как бытия. В-себе-бытие и для-себя-бытие — это совершенно разные понятия. В-себе-бытие — это внешний мир, на который направлено сознание. Внешний мир — то бытие, которое сознанием не затронуто. А для-себя-бытие — это бытие, которое познано, когда бытие и сознание едины. Понятно, что это чисто умопостигаемая конструкция, но тем не менее она имеет отношение к реальности.

В отношении к в-себе-бытию Сартр выдвигает три аксиомы: «Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть. Вот три признака, которые предварительное рассмотрение феномена бытия позволяет присвоить бытию феноменов» (6, с. 39–40). Сразу напрашиваются аналогии с аксиомами Парменида. Все возвращается на круги своя. И выводы, которые делает Сартр, аналогичны парменидовским. Бытие-в-себе, пишет он, фактически цитируя Парменида, массивно, аморфно, непротиворечиво, плотно. В таком бытии нет ни изменения, ни отрицания, ни противоречия, ни движения. Это «сплошное» бытие.

Изменение и отрицание появляются тогда, когда в это бытие приходит человеческое сознание, т. е. в для-себя-бытии. Сознание конституирует из себя предметы, поэтому оно может быть направлено на один предмет и не направлено на другой. Поскольку

по отношению к бытию сознание есть ничто, то сущность сознания — отрицание. Тем самым сознание, по выражению Сартра, расцветивает весь мир, вплоть до того, что он приобретает характер отрицания. Через отрицание возникает и множественность, и движение. Отрицание — это организующий принцип бытия. А это возможно только в рамках человеческого проекта, т. е. существования человека. Бытие как изменчивое, как множественное, всегда существует вместе с человеком — та же мысль, которую мы встречаем и у Хайдеггера.

Для-себя-бытие — это царство свободы, а свобода существует только как дух, поэтому человек как существо разумное и духовное — это прежде всего для-себя-бытие. Движение и развитие, существующие в мире, существуют не в силу того, что бытие само движется, а есть следствие существования человека. Для обыденного понимания это странно: движение в мире существует только потому, что существует человек. Обыденное понимание сводится к тому, что человек движется, потому что в мире есть движение, и человек как некоторая вещь может двигаться точно таким же образом. Но человека, знакомого с философией Плотина, Августина и Канта, такой взгляд Сартра уже не может шокировать. Вспомним, что такое, по Канту, пространство и время? Это есть формы чувственного созерцания, т. е. они объективно в мире не существуют, они как бы навязаны миру человеком, поэтому не человек существует в пространстве и во времени, а человек придает миру пространственность и временность. Для христианина, воспитанного на Библии и знающего, что испорченность мира связана с грехопадением человека, этот взгляд также знаком. Почему вся «тварь стенает и мучится» оттого, что человек согрешил, оттого, что изменилось состояние человеческой души? Однако Сартр одинаково далек как от Канта, так и от христианского взгляда на мир, но есть, как видим, и точки соприкосновения.

По выражению Сартра, «бытие *для-себя*... определяется как сущее тем, что оно не есть, и не сущее тем, что оно есть» (6, с. 38). Поэтому основная характеристика для-себя-бытия — это отрицание. Отрицанию дается сущностная, онтологическая характеристика. Если для-себя-бытие есть человеческое сознание, то сущность человеческого сознания — это полная изменчивость. Сознание всегда абсолютно текуче, оно ни на один миг не бывает застывшим. Поэтому для-себя-бытие всегда раздвоено. Если оно раздвоено, то в нем существуют и противоречия.

Это самораздвоение человека имеет различные следствия. В-первых, в отличие от вещей в мире, человек в мире свободен. Человек может совершить какой-то акт, а может его не совершить. Он всегда чувствует себя перед выбором, и это первое следствие раздвоения для-себя-бытия. Скажем, такой факт, что человек может поставить свое собственное существование под вопрос и задать знаменитые вопросы о смысле жизни: стоит ли жизнь того, чтобы жить (ср. Камю)? Это тоже раздвоение: никакая вещь не может поставить вопрос о своем собственном бытии. Камень, лежащий на дороге, не задумывается о том, правильно ли он делает, что лежит здесь и всем мешает. Человек же всегда в полном одиночестве и всегда думает: правильно ли я живу и в чем вообще смысл моей жизни, зачем я заброшен в этот мир?

Поэтому человек чувствует себя в раздвоении, человек вечно недоволен и тем самым устремлен в будущее. Человек всегда существует в будущем, он всегда находится в самораздвоении, т. е. в самоотрицании. Человек — это проект. Но человек может себя ощущать как проект с точки зрения будущего именно потому, что он существует в двух видах бытия — и в в-себе-бытии, и в для-себя-бытии. Поэтому человек самопротиворечив, он подвергает свое существование в этом мире вопрошанию и т. д. Но субъективная сторона, т. е. сторона собственно человеческая, сторона человека как для-себя-бытия, является определяющей. Именно поэтому человек прежде всего ощущает себя в будущем, а потом уже в настоящем и в прошлом. Поэтому человек никогда не может быть зависим от ситуации, в отличие от вещей. Человек живет не так, человек прежде всего в будущем, поэтому нет такой ситуации в мире, которая могла бы человека подмять под себя. Человек, по Сартру, абсолютно свободен. Не относительно свободен, как это понимается в современной материалистической философии, а свободен абсолютно, именно потому, что человек прежде всего проект, прежде всего устремленность в будущее. Это связано с тем, что время существует только лишь в для-себя-бытии. Время не присуще бытию-в-себе, оно возникает только как некий модус сознания, поэтому вещи не изменяются, ибо они не существуют во времени, во времени существует только человек, вернее, время существует только в человеке, являясь атрибутом его для-себя-бытия (ср. Кант).

Поэтому взятый с точки зрения трех составляющих времени — прошлого, настоящего и будущего — человек, прежде всего, должен

рассматриваться с точки зрения будущего (здесь тоже совпадение с Хайдеггером). Поэтому человек есть прежде всего возможность, а не действительность, он всегда больше, чем он есть. Такое явление в философии называется «превращенная каузальность», т. е. не прошлое определяет настоящее и будущее, а наоборот, будущее определяет настоящее и в свою очередь прошлое. Истинный смысл настоящего и тем более прошлого человека можно понять только с точки зрения будущего. Человек — это всегда выбор. Стояние перед лицом будущего и то, что человек — это всегда возможность, прежде всего осуществляется в том, что человек всегда ощущает себя перед лицом выбора. Зачастую человек не осознает этого, и, живя в мире вещей, сам превращается в вещь. Он подчиняется «истинной каузальности», что приводит к неподлинному бытию. Человек же должен всегда осознавать себя возможностью, ведь он всегда есть устремленность в будущее.

Именно в этом Сартр видит сущность своей собственной философии. По выражению Сартра, суть экзистенциализма можно свести к фразе, что существование предшествует сущности: «...экзистенциализм... учит, что если даже бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек» (5, с. 323). Что это означает? Сартр говорит, что любой предмет, в том числе существующий сам по себе или созданный человеком, существует постольку, поскольку у него есть некоторая сущность. Философия всегда мыслила так, что все в мире, в том числе и человек, творится Богом. Бог есть существо, которое существует Сам по Себе, у Него существование и сущность совпадают (здесь Сартр использует формулировку Фомы Аквинского, который говорил, что в Боге сущность и существование совпадают, а в остальном мире сущность предшествует существованию). Исходя из такой томистской концепции Сартр утверждает, что обычный взгляд, в том числе и материалистический, возникает из того взгляда, что у каждой вещи есть некоторая сущность, которая определяет ее существование. Хотя материалисты и отбросили Бога, это положение они оставили как ключевое. Экзистенциалисты же, по мнению Сартра, считают, что человек является существом, у которого, наоборот, существование предшествует сущности. Человек начинает существовать прежде, чем его можно как-либо определить. Когда младенец рождается, он весь устремлен в будущее, он весь пол-

ная возможность и никакая действительность. Младенца, который только что родился, никак нельзя определить: он уже существует, но сущности у него еще нет. Поэтому человека нельзя определить, человеческой природы как таковой не существует, и человек является лишь тем, что он сам из себя делает. По мере своего роста, образования и возмужания он постоянно осуществляет какой-то выбор и таким образом сам себя делает: становится негодяем или праведником, гением или дураком. Никакой заданной сущности у него нет. Это главный принцип, из которого вытекают все остальные положения экзистенциализма. Человек всегда устремлен в будущее, и он сознает то, что он устремлен в будущее, в отличие от всех остальных вещей. Человек — это прежде всего замысел о будущем, а не существование в настоящем. То, чем человек станет, зависит от самого человека, поэтому человек ответствен за свое собственное существование. Но это не просто ответственность за самого себя, это ответственность и за всех людей. Человек, делая выбор, занимает определенную жизненную позицию. Это справедливо для всех жизненных ситуаций: например, женись или выходи замуж, человек утверждает приоритет за моногамным браком и протестует против полигамии. Ибо человек всегда существует в обществе и, делая выбор, отвечает за всех людей. Осознавая свою ответственность перед будущим, перед самим собой и остальными людьми, человек понимается как «тревога». Это та самая тревога, которую Кьеркегор называл тревогой Авраама. Тревога не мешает действовать, наоборот, по мнению Сартра, она предполагает действие, сигнализируя человеку, что есть различные возможности. Это ситуация, сопутствующая выбору: находясь перед выбором, человек ощущает себя в состоянии тревоги.

Можно говорить о других категориях философии Сартра: «покинутости», «отчаянии» и т. п. Всякий раз, говоря об этих категориях, Сартр показывал, что «отчаяние» и «тревога» понимаются в экзистенциализме не так, как в обыденной жизни, ибо для обычного человека эти термины несут прежде всего негативное значение. Человек не любит быть покинутым, не хочет отчаяния, поэтому обычному человеку, которому эти философы проповедуют тревогу, заброшенность, отчаяние и другие подобные понятия, такая философия представляется негуманной, нечеловеческой. Сартр же объясняет, что отчаяние, с точки зрения экзистенциалистов, означает то, что человек существует постольку, поскольку он существует. Он зависит только от себя, и все зависит только от человека. Человек

не может ни на что надеяться и не может ни на что рассчитывать, даже на остальных людей, ибо остальные люди также абсолютно свободны и на них нельзя опереться. Поэтому экзистенциализм, с точки зрения Сартра, единственная философия, которая абсолютно возвышает человека, она выделяет человека из всего мира вещей, она показывает, что весь мир существует только в настоящем и прошлом, а человек существует только в будущем, и это совершенно иное бытие, поэтому экзистенциализм есть наиболее последовательная гуманистическая философия, это есть собственно философия человека, и она отнюдь не унижает человека. Унижать человека — значит приравнивать его к вещам. Только экзистенциализм делает из человека собственно человека, все же остальные философские учения превращают человека в объект, поэтому они негуманны.

Прежде всего, сущность экзистенциализма сводится к тому, что человек свободен — свободен настолько, что никто и ничто не может на него повлиять. Как пишет Сартр, даже если бы Бог и существовал, то ничто не изменилось бы, ибо свобода человека абсолютна. Ничто не может повлиять на человека, никакие внешние факторы, в том числе и Бог, который всегда понимается как нечто противостоящее человеку, воздействующее на него извне. Бог понимается как объект и уподобляется в этом смысле другим вещам. Поэтому экзистенциализм утверждает абсолютную свободу человека и, как пишет Сартр, «экзистенциализм — это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма» (5, с. 344). Человек должен понять себя прежде всего свободным и поэтому абсолютно ответственным за свои поступки. Свобода, по Сартру, прежде всего соотносится с ответственностью, ибо ответственность есть устремленность в будущее, ответственность за те поступки, которые человек собирается совершить.

Участник французского Сопротивления, Сартр в работе «Бытие и ничто» (которую начал писать еще во время войны и завершил после войны) пишет о том, что «никогда мы не были более свободными, чем во время оккупации Франции», когда каждый француз чувствовал себя ответственным и за судьбу Франции, и за судьбу всего мира, поэтому был и абсолютно свободным. Из идеи абсолютной ответственности у Сартра рождается и идея абсолютной свободы. Свобода — это онтологический атрибут человека, это необходимый способ бытия сознания, это свойство для-себя-бытия. «Свобода — это как раз то ничто, которое *содержится* в сердце че-

ловека и которое вынуждает человеческую реальность делать себя, вместо того чтобы *быть*» (6, с. 452). Для-себя-бытие абсолютно изменчиво, ибо содержит в себе ничто, и это есть проявление его свободы. Поэтому сознание человека есть не что иное, как сознание свободы. Таким образом, сознание и свобода тождественны, и сущность человеческого бытия состоит в его свободе. «Человек не может быть то свободным, то рабом — он полностью и всегда свободен или его нет», — пишет Сартр (6, с. 452). Таким образом, у свободы не может быть сравнительных степеней: человек не может быть более свободен или менее свободен. Человек или свободен, или это не человек.

Что такое свобода, по Сартру? В обычном понимании свобода — это возможность делать выбор или возможность делать то, что хочется. Сартр прежде всего соотносит понятие свободы с автономностью выбора, т. е. с независимостью от каузальных связей в мире, с независимостью от причинно-следственных отношений в мире. Свобода противопоставляется причинно-следственным связям, каузальности мира. Свободное сознание не знает иной мотивации, кроме самого себя.

Сартр возражает против любой точки зрения, ставящей человека в какую бы то ни было зависимость от объективных факторов. Именно поэтому Сартр не согласен с фрейдизмом, который приписывает главенствующее значение в человеке бессознательным и подсознательным механизмам, воздействующим на его сознание. Сартр утверждает, что человек свободен абсолютно, это есть онтологический атрибут человека. Если свобода противопоставляется причинно-следственным связям в мире, если действующее лицо в любой ситуации — это человек, а не внешний мир, то ничто не может повлиять на человека. Никакое внешнее расположение вещей не может умалить человеческую свободу, ибо только через человека и существует свобода. Свобода никак не сопоставляется по отношению к причинно-следственным связям: это как бы два мира, два разных пласта бытия. Отсюда различные следствия.

Во-первых, пишет Сартр, нет такой ситуации, которая могла бы своей тяжестью задушить свободу. Во-вторых, нет такой ситуации, в которой человек был бы более свободен, чем в другой. Нельзя сказать, что человек, находящийся в заключении, и человек, живущий на свободе в обыденном понимании этого слова, свободны по-разному. Внешнее положение вещей никак не влияет на человеческую свободу. Но это воспринимается лишь тогда,

когда человек ощущает себя человеком, т. е. не существует в мире вещей. Жертва, осознающая себя человеком, может быть гораздо более свободной, чем палач, который живет, говоря языком Хайдеггера, в мире неподлинного бытия, в мире *Man*. В этом смысле ситуация, расположение вещей ничего не значит для человека. Эта ситуация приобретает какое-то значение лишь в человеческом проекте. Только человек, как существо свободное, проецирующее свое бытие из будущего на настоящее, может придать некоторый смысл ситуации.

Сартр утверждает, что любой человек, где бы он ни находился, может и думать, и делать для осуществления своей свободы. Ни одна ситуация не может ограничить свободу его действий, поэтому узник так же свободен, как и так называемый свободный человек, в том случае, если он живет подлинным бытием. «...Мы не будем говорить, — пишет Сартр, — что заключенный всегда свободен выйти из тюрьмы — это было бы абсурдно, тем более то, что он всегда свободен желать освобождения — это было бы бессмысленной болтовней, однако он всегда свободен пытаться бежать (или освобождаться), то есть в каких бы условиях он ни находился, он может проектировать свой побег и познать ценность своего проекта, начав действовать» (6, с. 492–493).

Отсюда еще один вывод — «обреченность человека в свободе». По выражению Сартра, «мы приговорены к свободе... брошены в свободу» (6, с. 493). «Я осужден навсегда существовать вне своей сущности, вне движущих сил и мотивов моего действия; я осужден быть свободным» (6, с. 451). Не каждый человек может выдержать это состояние абсолютной свободы и абсолютной ответственности. Человек боится свободы, он хочет уйти от нее и уходит в мир вещей, в мир неподлинного бытия, ибо свобода — это прежде всего ответственность, и она не может принести счастья человеку. Человек находит свое счастье, в мещанском понимании этого слова, только тогда, когда он отказывается от свободы, но даже отказываясь от свободы, человек все равно делает некоторый выбор, поэтому человек не может уйти от свободы. Человек, что называется, брошен в свободу, приговорен к свободе, покинут в ней.

Эти работы Хайдеггера и Сартра были написаны до 50-х гг. XX в. Впоследствии философы несколько изменили свои взгляды, оставаясь, впрочем, на экзистенциалистских позициях. Социальная направленность философии Сартра всегда была очевидна, а в

50–60-е гг. он эволюционировал в направлении сближения с марксизмом. В своей работе «Критика диалектического разума» Сартр резко критикует диалектический материализм Маркса и одновременно приветствует его исторический материализм. Критикуя диалектический материализм, Сартр считает, что Маркс не понял бытие. Бытие есть только бытие-в-себе, и в нем никакой диалектики быть не может. Диалектика может быть лишь как бытие-для-себя, это область действия духа, сознания, именно там развивается исторический материализм, созданный Марксом. Марксизм, пишет Сартр, это непревзойденная философия нашего времени, а исторический материализм — единственно верная интерпретация истории.

От абсолютной свободы Сартр переходит к концепции социально-обусловленной свободы, от картезианского *ego cogitans* он переходит к марксистски понимаемой практике, от чисто субъективного понимания свободы, субъективного понимания истины он переходит к признанию существования научного, объективного метода и т. д. В какой-то мере он порывает с концепцией «существование предшествует сущности»: человек у Сартра остается творцом своей судьбы, но уже не в такой степени, как раньше. Сартр примыкает к коммунистам, критикует буржуазный строй, отказывается от Нобелевской премии в связи с ее происхождением от буржуазной собственности.

Религиозный экзистенциализм

Кроме атеистического экзистенциализма существовало и религиозное направление. Наиболее ярко это течение представляют французский философ-католик Габриель Марсель и немецкий философ-протестант Карл Ясперс.

Габриель Марсель (1889—1973) предпочитал не называть свое учение экзистенциализмом по той причине, что экзистенциализм во Франции отождествлялся с именем Сартра, с которым Габриель Марсель был не согласен. И для того, чтобы отмежеваться от сартровского атеизма и его послевоенной погруженности в политику, Марсель стал именовать свое учение неосоократизмом (см.: 7, с. 144). Еще одна причина, по которой Марсель не называл свое учение экзистенциализмом, была энциклика Папы Римского (1950 г.), в которой папа осудил экзистенциализм, прежде всего, конечно, экзистенциализм атеистический, как учение, противоречащее догматам католической Церкви.

Основную цель своей философии Г. Марсель видел в борьбе против догматизма. Эту борьбу вел в свое время еще И.Г. Фихте, старавшийся свести все к трансцендентальному идеализму, т. е. к субъекту. Фихте боролся с догматизмом в двух видах: с догматизмом материалистическим и догматизмом идеалистическим. Примерно такую же направленность можно проследить и у Марселя, причем Марсель в гораздо большей степени протестует против идеалистического догматизма, ибо, по мысли Марселя, идеализм извращает саму суть духа. Идеализм превращает дух в объект, тогда как дух — это всегда субъективное начало. Дух как носитель мысли, носитель активного жизненного начала — чувственного, эмоционального и т. п., не может быть объектом, поэтому идеализм, объективируя дух, извращает основные его моменты. По мысли Марселя, ошибка эта прежде всего заключается в том, что философия всегда исходила из субъект-объектных отношений; даже рассматривая дух как идею, она невольно представляла его как объект.

Субъект-объектному отношению Марсель противопоставляет эмоциональное отношение, отношение человека к тому, что он любит. Ведь эмоция — это всегда то, что соединяет. Объект и субъект в акте познания разделены, а в акте эмоционального отношения соединены: например, любящий и любимый не различают себя и считают себя единым целым. В этом аспекте просматривается основная дилемма, основное противопоставление философии Марселя. Марсель противопоставляет проблему и таинство. Вся философия, и наука в том числе, всегда рассматривала все в проблемном ключе. Для мыслителя, ученого или философа, всегда главное место занимала проблема. По выражению Марселя, «там, где есть проблема, я работаю с данными, расположенными передо мной, но в то же время все происходит так, как если бы я вовсе не обращал внимания на себя в процессе решения; я бы лишь подразумевался в нем» (8, с. 149–150). Проблема существует о том, что существует независимо от человека, независимо от мышления; в проблемном отношении объект всегда чужд субъекту и поэтому ускользает от него. Вместо проблемного подхода необходим подход в таинстве. Ведь даже формулируя некую проблему и пытаясь понять ее совершенно объективно, не включая в нее свое собственное *Я*, исследователь понимает, что проблема захватывает и его тоже — целиком и полностью. В некоторых случаях возникает вопрос: кто *я* — вопрошающий об этой проблеме? О бытии? О себе? В этом случае возникает не простая проблема, а онтологи-

ческое вопрошание, таинство. Таинство всегда захватывает всего человека целиком: «...таинство — это проблема, которая распространяется на собственные данные, охватывает их и тем самым превосходит себя в качестве просто проблемы» (7, с. 82). В таинстве нет противоположности субъекта и объекта, *Я* и *не-Я*, таинство сливает их воедино, сливает человека и предмет его эмоций. Поэтому если в проблемном ключе всегда доминирует мысль, логика, то в таинственном плане логика преодолевается и доминирует некий другой способ отношения, в котором логика является лишь частным случаем. Проблема не уничтожается, просто разум, логика, субъект-объектные отношения — это отношения более низкого порядка, частный случай высшего отношения, которое является в таинстве.

В сфере проблем возникают многие неразрешимые вопросы, ибо проблема является лишь частным случаем гораздо более общего отношения внутри мира. Скажем, классическим вопросом для философии является вопрос о существовании мира. Вопрос очевидный, но тем не менее в философии этот вопрос не может быть решен, а в вопросе таинства, в вопросе эмоционального отношения этой проблемы просто не существует. Для любого человека мир существует, так как с миром человека связывают различные взаимодействия, в первую очередь эмоциональные, которые и доказывают существование мира. Поэтому метафизика, которая основывается на таинстве и которая исследует мир таинства, противопоставляется физике, которая оперирует в мире проблем.

Отсюда же и свойственная вообще всем экзистенциалистам критика Марселем неистинного бытия человека, которое сводится к вещному отношению. Вещное отношение, как отношение к миру вещей и к другому человеку как к вещи, — это порождение неправильного, проблемного подхода к миру. Вместо вещных отношений должно быть отношение человека к другому человеку как к такому же субъекту, должно быть отношение *Я* и *Ты*. Именно в таком отношении, в акте коммуникации снимается проблема субъекта и объекта. Отношения двух людей, со всем огромным богатством их эмоциональных отношений, не могут быть описаны в рамках логики. Когда в отношениях стерта граница между субъектом и объектом, когда в таинстве исчезает различие и противоположность между *Я* и *не-Я*, такому человеку возможно то, что Марсель назвал онтологическое таинство, или таинство бытия. Само бытие, единое, в котором не расчленено *Я* и *не-Я*, субъект и объект, существ-

вует, поскольку существует Бог. И такому человеку, который преодолел субъект-объектные отношения и перешел в мир таинства, дается *откровение*. Вообще само таинство бытия возможно лишь в силу того, что существует откровение. Бог открывает Себя именно как некое Бытие, в котором не существует никаких противоположностей, и это бытие просвечивает сквозь экзистенцию человека. Поэтому, пишет Марсель, «надо покончить с идеей Бога-причины, Бога, сосредоточивающего в себе всю каузальность, или иначе, говоря более точным языком, с любым использованием в теологии понятия причинности. ... Возможно, сказал бы я... что Бог, чью смерть правдиво возвестил Ницше, был богом аристотелевско-томистской традиции, богом-перводвигателем» (7, с. 139). Место такого Бога должен занять истинный Бог христианства, Бог, с которым у человека существует молитвенная связь. «В этой перспективе как главенствующая должна рассматриваться идея благодати, и я бы даже сказал, что единственно исходя из нее мы можем, пусть очень неловко, подняться до утверждения — не существования, но присутствия Бога» (7, с. 142).

Карс Ясперс (1883—1969), так же, как и Г. Марсель, развивает религиозное направление в экзистенциализме. У Ясперса мы не найдем той эмоциональности, которой отличаются работы Сартра и Марселя, не найдем и той темноты мысли, которая присутствует у Хайдеггера. Ясперс тоже грешит нововведениями (экзистенциализм без этого не может); основная его проблема — это проблема снятия противоположности между субъектом и объектом, и здесь нельзя обойтись без неологизмов, но Ясперс тем не менее старается обойтись без эмоций и темноты.

Ясперс изучал в Мюнхенском университете философию и юриспруденцию, но юриспруденция разочаровала его еще в молодости, ибо она, как заметил Ясперс, навязывает всем людям одинаковые принципы, одни и те же положения, которым они должны подчиняться. По мнению Ясперса, не каждый человек может выдержать такой примат закона над личностью, поэтому Ясперс заинтересовался психологией.

Он изучает психологию в Гейдельбергском университете и в 1913 г. становится доктором медицины, а в 1916 г. — профессором психологии в этом же университете. Этот период оказал значительное влияние на все его дальнейшее творчество. Работы Ясперса психологического периода, по существу, плавно переходят в его философию. Философия, по мысли Ясперса, не может быть спе-

циальностью, философия — это прежде всего самопознание. Занимаясь психологией как познанием внутреннего мира человека, Ясперс, изучая труды философов, прежде всего Гуссерля, видит в его работах ключ к самопознанию человека и становится на путь философского осмысления человека вместо психологического.

Философствование для Ясперса — это не учение, каким является философия. Ясперс говорит, что философия исчерпала себя, и таких гениев, как Платон, Лейбниц или Спиноза, уже просто быть не может. Все возможные философские системы созданы, и главная задача философов состоит теперь в том, чтобы метод, разработанный философией, использовать для самопознания. Ясперс не случайно пишет множество фундаментальных работ, в которых исследует творчество различных философов. Одна из его работ называется «Великие философы», но у него есть и отдельные работы, посвященные Платону, Августину, Ницше, в которых он изучает этих мыслителей со своей точки зрения. Таким образом, философия, по Ясперсу, есть некий экзистенциальный акт, в котором человек приходит к самому себе, поэтому философия не может быть наукой. Философия есть самопознание, она прежде всего субъективна, она не может быть объективной, поэтому Ясперс и разочаровался в Гуссерле, который стремился создать философию как строгую науку.

Философствование как инструмент самопознания (но также имеющее и объективную основу) стоит в центре внимания Ясперса. Он насчитывает три вида философствования в соответствии с тройным членением бытия. Во-первых, Ясперс различает *бытие-в-мире*. Это обычное существование, вещное существование, подразумевающее отношение к человеку как вещи, т. е. субъект-объектное отношение. Человек, существующий на таком уровне бытия, обладает лишь существованием, которое Ясперс именует словом *Dasein*. Ясперс использует те же термины, что и Хайдеггер, но в совершенно противоположном значении. Если у Хайдеггера термин *Dasein* обозначал истинное бытие, *эк-зистенцию*, а экзистенция (без дефиса) означала у Хайдеггера состояние неподлинное, то у Ясперса *Dasein* (тут-бытие, бытие в некотором месте) означает бытие человека именно как вещи, а *экзистенция* — это ноуменальный мир, мир свободной воли. Этот мир не сразу и не каждому можно заметить. Когда мы живем в обычном мире, т. е. ходим на работу, в магазины, на лекции и т. д., мы относимся к вещам и к людям именно на уровне существования. Но бывают такие моменты,

когда человек вырывается из этого вещного мира. Такие ситуации Ясперс называет *пограничными ситуациями*. Это ситуации, когда человек оказывается лицом к лицу с другим планом бытия, в котором просвечивает экзистенция. В первую очередь сюда относятся, конечно, смерть, а также прочие ситуации, описанные у разных экзистенциалистов (вспомним у Хайдеггера понятие ужаса, когда земля уходит из-под ног). Человек вырывается из обыденного течения вещей, и философствование на таком уровне — это уже не знание, не ориентация в мире, каковым было философствование на уровне бытия-в-мире. На этом уровне философствование — это *высветление экзистенции*, это истинное самопознание человека, обнаруживающего в глубинах своего собственного *Я* экзистенцию, второй план бытия.

Но эта экзистенция может существовать лишь постольку, поскольку она соотносится с другой экзистенцией и с трансценденцией. Экзистенция (и здесь отличие Ясперса от других философов, таких, как Хайдеггер и Сартр) не существует одна, не существует сама для себя. Невозможно самопознание в отрыве от коммуникации (это роднит Ясперса с Марселем). Экзистенция всегда соотносится с другой экзистенцией, и это соотношенность выявляется в акте *коммуникации*, т. е. в общении личностей в истине. Именно здесь проявляется экзистенция как просветление второго плана бытия, и коммуникация оказывается возможной именно потому, что этот второй план бытия существует. Сам разум оказывается тождественным с неограниченной волей к коммуникации. Разум направлен на единое во всем сущем, поэтому разум противостоит прерыванию коммуникации (скрытая полемика Ясперса с Хайдеггером и Сартром, которые видели прежде всего субъективное самопознание человека). У Ясперса разум противостоит разрыву коммуникации. Именно в коммуникации высвечивает экзистенция, без коммуникации экзистенция непознаваема, и только коммуникация дарит человеку его подлинную сущность: «...только в коммуникации я являюсь самим собой, — если речь идет о том, чтобы не просто впустую проживать жизнь, но исполнять ее» (9, с. 38). Поэтому существует и нравственность. Нравственное отношение людей друг к другу — это отношение личностей в истине, это истинная коммуникация, а зло — это глухота к чужой экзистенции, и развивается оно из-за поверхностного общения, отношения человека к другому человеку не как к личности, а как к вещи. Неистинные отношения, неистинная коммуникация порождают зло.

«Как экзистенция мы имеем отношение к Богу — трансценденции» (9, с. 25). Только благодаря Богу человек может быть свободным, быть экзистенцией. Ясперс мыслит, как Кант: наличие свободы говорит о независимости человека от материального мира детерминизма и причастности его сверхприродному миру: «На вершине свободы, когда наши поступки являются как необходимые — не вследствие внешней необходимости неизбежного, не в силу природного закона, события, но как внутреннее согласие волящего, волящего так и никак иначе, — мы сознаем наше свободное бытие как то, что дано нам трансценденцией. Чем подлиннее свобода человека, тем более он уверен в Боге» (9, с. 27). Но благодаря свободе возможна и коммуникация. Следовательно, сама коммуникация существует постольку, поскольку существует трансценденция. В акте коммуникации экзистенция направлена на единое. Если экзистенция как второй план бытия высветляет человека как неповторимое существо, как личность, то трансценденция как третий план бытия есть подлинное единое, которое объединяет в себе и бытие-в-мире, и экзистенцию как единственное. Соотнесенность экзистенции с трансценденцией осуществляется в акте веры. Трансценденция абсолютно и полностью непознаваема. Философствование на уровне трансценденции есть метафизика — не метафизика Фомы Аквинского или Аристотеля, а истинная метафизика как идеал, к которому стремились все философы. Трансценденция непознаваема, но человек тем не менее стремится познать трансценденцию, стремится ее помыслить. Но нельзя мыслить трансценденцию адекватным образом как саму трансценденцию. Сам термин, выбранный Ясперсом, должен показать, что трансценденция — это то, что превосходит все, она трансцендирует нашу возможность познания. А если она превосходит все, то она и сущности никакой не имеет.

Мыслить трансценденцию человек может лишь неадекватным образом. Мысля трансценденцию, человек, по выражению Ясперса, «вмысливает ее в предметы», т. е. выражает трансценденцию на некотором более понятном ему предметном уровне. Человек, таким образом, выдумывает некоторые шифры. Именно в шифрах человек пытается познать трансценденцию. Эти шифры создаются в экзистенциальном акте веры. Это философская вера, и Ясперс четко пытается отделить ее от религиозной веры, веры обычных религий. Религиозная вера превращает шифры в символ и тем самым опредмечивает их, сводит трансценденцию на уровень бытия-

в-мире. Истинная вера, которая понимает, что трансценденцию нельзя опредмечивать, понимает, что мысля ее, мы всего лишь выдумываем некоторые шифры. Религиозная вера всегда есть вера во что-то. Скажем, вера в Бога — когда Бог предстоит человеку как некоторый объект. Поэтому в данном случае это не истинная вера, ибо субъект-объектные отношения — это всегда отношения некоторого знания. Представляя Бога в качестве объекта, религиозная вера как бы изменяет сама себе: она превращается в знание. Проблема отношения веры и знания на самом деле проблема ложная; в религиозной вере нет истинной веры, есть только знание, которое принимает вид веры. По сути же, как говорит Ясперс, «вера не может стать общезначимым знанием, но посредством моего убеждения должна стать присутствующей во мне» (10, с. 423). Отсюда идет и критика откровения, ибо откровение есть откровение кому-то, т. е. опять имеют место субъект-объектные отношения. Бог в данном случае противопоставляется человеку, и человек по существу оказывается как бы вне Бога. В откровении нет веры, в откровении человеку дается знание, вера выхолащивается. Но тем не менее религия имеет некоторую ценность, и Ясперс ставит перед собой задачу соединить религию и философию: религия, чтобы остаться правдивой, нуждается в совестливости философии, а философия, чтобы остаться наполненной, нуждается в субстанции религии.

После войны Ясперс разработал концепцию философии истории, концепцию «осевого времени». Ясперс обращает внимание на тот факт, что практически все мировые религии были созданы за период IV–VI вв. до Р.Х. (имеется в виду иудаизм, философия Платона и Аристотеля, буддизм и т. п.). По мнению Ясперса, этот период и был тем осевым временем, в котором просвечивает трансценденция, он является осевым временем для человека, через которое осуществляется дальнейшая коммуникация в глобальном ее понимании, т. е. не как отношения между людьми, а как некий онтологический акт, имеющий не только пространственные, но и временные характеристики.

Литература

1. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
2. Камю А. Миф о Сизифе // Сумерки богов. М., 1989. С. 222–318.
3. Хайдеггер М. Что такое метафизика // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 16–27.

Литература

4. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 192–220.
5. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 319–344.
6. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М., 2000.
7. *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. М., 1995.
8. *Марсель Г.* Быть и иметь. Новочеркасск, 1994.
9. *Ясперс К.* Введение в философию. Минск, 2000.
10. *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории М., 1994.

ГЛАВА IX

ПСИХОАНАЛИЗ

§ 1. ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ ФРЕЙДА

Зигмунд Фрейд (6 мая 1856 — 23 сентября 1939) был профессором Венского университета и большую часть своей жизни прожил в Австрии. Он получил медицинское образование, с 1882 г. начал медицинскую практику. В 1889 г. выдвинул идею местной анестезии. Фрейд обратил внимание на тот факт, что некоторые болезни, имеющие четкие соматические симптомы, не объясняются соматическими же причинами. Он предполагает, что причиной соматических болезней могут быть психические расстройства. Он стажуется во Франции в клинике Шарко, изучает суть психических расстройств.

Чтобы лечить психическое заболевание, нужно знать его причину, а это гораздо сложнее, чем узнать причину соматического заболевания. Фрейд увлекается гипнозом: ему кажется, что с помощью гипноза можно открыть те глубины человеческой психики, в которых берут начало сложные психические заболевания. Исследуя своих пациентов при помощи гипноза, Фрейд делает поразительное для того времени открытие: оказывается, душевная жизнь человека не ограничивается его сознанием. В философии Нового времени, начиная с XVII в. (Декарт, Спиноза, Локк и т. п.), преобладала концепция полной открытости нашего сознания. Считалось, что все наше сознание можно исследовать при помощи разума. Фрейд же предположил, что сознание — это лишь очень небольшая часть всей психической деятельности человека. Кроме сознательной, в психике есть еще и подсознательная, и бессознательная сфера. Именно бессознательная сфера определяет сознание. Сознание, можно сказать, есть некоторая рябь, возникающая на поверхности глубинных процессов, которые нам не доступны. Подсознание обладает мощнейшей силой воздействия не только на психику, но и на тело человека.

В области философии это открытие вряд ли можно назвать действительно открытием. Еще Плотин утверждал, что сознание человека есть уровень *души*, а *единое* составляет гораздо большую,

глубинную, непознаваемую часть человека. А православный христианин, даже не удаляясь в философию, тоже понимает, что человек целиком не сводится к сознательной сфере. Но Фрейд и его последователи были материалистами, и для них это было действительно «открытием».

При всем своем увлечении гипнозом Фрейд скоро понял, что гипноз не может быть единственным методом исследования бессознательного уровня человека. Ведь гипноз — это слишком серьезное вмешательство в жизнь души: гипноз может излечивать одни неврозы и порождать другие, а кроме того, не все люди поддаются гипнозу. Поэтому Фрейд стал разрабатывать другие методы для исследования причин неврозов и их лечения.

Основы психоанализа

Первый метод — это анализ *сновидений*; Фрейд говорил, что сновидения — это королевские ворота в психоанализ. Дело в том, что когда человек засыпает, его сознание отключается и бессознательный уровень как бы выступает на первый план. Человек видит сны, и в этих снах он мыслит при помощи тех самых образов, которые привнес из обычной жизни. Но эти образы действуют уже в другом мире — в мире бессознательного. Поэтому значение этих образов совсем другое, чем в нашем мире.

Второй метод — это ошибки в письменной и устной речи, так называемые *оговорки и опуски*. Увлеченный своей беседой, человек может оговориться и таким образом неожиданно проговориться: так прорывается его бессознательное (этот же процесс может иметь место и в письменной речи).

Третий метод — это метод *свободных ассоциаций*. Он состоит в том, что врач-психоаналитик предлагает своему пациенту говорить о своих мыслях, чувствах, желаниях, ощущениях, образах, воспоминаниях без каких-либо задержек, в виде спонтанного процесса. Пациент должен говорить обо всем, что ему придет в голову, каким бы постыдным или тривиальным это ни казалось. Это требование принято называть основным правилом психоанализа. Следуя этому правилу, пациент должен преодолеть сознательную преграду, создаваемую в нем чувствами страха, стыда или вины.

Этими тремя методами врач-психоаналитик пытается познать человеческую природу.

В одной из ранних работ Фрейд приводит случай из своей врачебной практики. К нему на прием пришла женщина с глубочай-

шим неврозом, и в конце концов выяснилось, что много лет назад, еще молодой девушкой, она жила вместе со смертельно больным отцом. Врачи не стали открывать отцу диагноз и просили его дочь, чтобы она ни в коем случае не говорила ему, что он смертельно болен. Девушка заходила в комнату отца с веселым и радостным видом, подбадривая и утешая его, на самом деле зная, что он скоро умрет. Такое сознательное раздвоение личности не могло не сказаться на ее собственном здоровье: она старалась выдвинуть в область бессознательного ее знание о смертельном исходе болезни отца, а на уровень сознания выставляла свои радостные эмоции. Таким образом произошло нарушение естественного порядка психики. Это нарушение не могло пройти бесследно, и, будучи вытеснено в область бессознательного, оно стало давить на ее сознательный уровень. В конце концов механизмы этого давления проявились в неврозах.

Лечение невроза, по Фрейду, состоит в том, чтобы открыть человеку этот бессознательный уровень, и тогда оно выходит, освобождается, и все становится на свои места. Невроз, с одной стороны, есть некоторое самовыражение личности, а с другой — нарушение ее идентичности. Поэтому и лечение неврозов происходит в особом плане. Пациент не рассматривается как обычный больной, имеющий ряд симптомов болезни. Невроз — это совсем другая область, в отличие от соматических болезней здесь лечится именно личность, а не отдельный орган. Пациент предстает перед врачом как личность, и врач должен увидеть в нем личность. Заболевание всегда связано с воспоминаниями, поэтому для психоаналитика важно проникнуть в прошлое пациента, а поскольку формирование личности человека происходит в детские годы, то чаще всего невроз настолько глубоко спрятан, что вскрыть его очень трудно.

И здесь для Фрейда ключевыми являются следующие положения. Фрейд ищет основные движущие механизмы жизни человека. Такими механизмами представляются ему инстинкт самосохранения и инстинкт продолжения рода (половой инстинкт). Между этими двумя инстинктами есть разница. Инстинкт продолжения рода — это гораздо более глубинный инстинкт, чем инстинкт самосохранения. Но инстинкт самосохранения проявляется не всегда. У какого-то человека, живущего с детства в неге и роскоши, этот инстинкт может вообще не проявиться. Но если инстинкт самосохранения может действовать в человеке редко, то половой инстинкт в любом существе присутствует всегда, и поэтому имен-

но он является определяющим. Поэтому именно в половой сфере Фрейд пытается найти движущие моменты, которые определяют всю психику человека, весь его сознательный, подсознательный и бессознательный уровень. Половой инстинкт Фрейд называет термином *libido* (желание). Таким образом, по Фрейду, в основе всей человеческой жизни лежит половая жизнь, его влечения.

В дальнейшем Фрейд, кроме *libido*, вводит еще понятие *thanatos*, чтобы обозначить в человеке, кроме сексуальной страсти, страсть к убийству. Страсть к убийству может проявляться также в виде страсти к самоубийству. Понятие *thanatos* Фрейд ввел, исследуя неврозы, связанные с участием людей в Первой мировой войне.

Половое чувство проявляется в виде эдипова комплекса. Дело в том, что половое чувство, как биологический инстинкт, проявляется у человека с самого раннего возраста. Название этого комплекса Фрейд взял из древнегреческой трагедии Софокла «Царь Эдип». Родители младенца Эдипа узнали пророчество, что их сын убьет своего отца и женится на своей матери. Стремясь разрушить пророчество, они велят своему рабу отнести сына в горы и там оставить, но раб, сжалившись над младенцем, отдал его пастухам. Когда Эдип подрос, он стал царем, и однажды в некоей стычке убил одного человека (как впоследствии он узнал — своего отца). В жены же он взял, опять-таки ничего не подозревая, свою мать. Неосознанную ненависть к своему отцу и любовь к своей матери Фрейд назвал эдиповым комплексом и показал, что вся психика человека основана именно на нем.

В дальнейшем Фрейд разработал учение о трех видах *Я*, трех составляющих человеческой психики, вступающих друг с другом в некоторые отношения: *id* (*оно*), *ego* (*Я*) и *super-ego* (*сверх-Я*). *Id* (*оно*) — это уровень бессознательного, то, что человек не осознает, это все его природные инстинкты. «Это темная, недоступная часть нашей личности; то немногое, что вам о ней известно, мы узнали, изучая работу сновидения и образование невротических симптомов, и большинство этих сведений носят негативный характер, допуская описание только в качестве противоположности *Я*» (1, с. 497). *Ego*, или *Я*, — это область сознания. *Super-ego*, или *сверх-Я*, это та часть человеческой личности, которая как бы смотрит на человека со стороны других людей, со стороны общества. «*Сверх-Я* предъявляет самые строгие моральные требования к отданному в его распоряжение беспомощному *Я*, оно вообще представляет собой требования морали, и мы сразу понимаем, что наше мораль-

ное чувство вины есть выражение напряжения между *Я* и *Сверх-Я*» (1, с. 485). Причиной возникновения *Сверх-Я* является длительная зависимость ребенка от родителей, постоянно внушавших ребенку некие принципы поведения, и эдипов комплекс. Под воздействием *Сверх-Я* человек начинает перестраивать свою собственную психику, вырабатывая свое отношение к запрету. Нетрудно догадаться, что в результате с ним происходит примерно то же самое, что произошло с молодой девушкой, боявшейся открыть правду своему смертельно больному отцу и получившей невроз.

Фрейд говорит, что воздействие общества на человека, воздействие *супер-его* на человеческое *Я* приводит к сублимации, изменению направления сексуальной энергии. Допустим, человек хочет реализовать свою половую энергию, а *Сверх-Я* ему не разрешает, но так как энергия у него остается, происходит ее *сублимация* (возвышение). Человек начинает заниматься чем угодно: наукой, искусством, философией, религией и т. п. От этого сублимирования и происходит создание культуры. «Сублимация влечений представляет собой выдающуюся черту культурного развития, это она делает возможными высшие формы психической деятельности — научной, художественной, идеологической, — играя тем самым важную роль в культурной жизни» (2, с. 94).

Учение о религии

Фрейд был последовательным атеистом и стремился дать ответ на вопрос о происхождении религии в терминах психоанализа. По сути, он разрабатывал далее просветительскую и эволюционную концепцию. Получилась довольно необычная смесь. У фрейдовской концепции есть два аспекта: один — достаточно странный, исторический, который высказан впервые в работе «Тотем и табу», второй — более классический, собственно психоаналитический, изложенный в работах «Будущее одной иллюзии», «Неудовлетворенность культурой» и др.

Работа «Тотем и табу» посвящена исследованию того, как у людей появляются некоторые запреты, табу, т. е. представления, что существует нечто, чего делать совершенно нельзя, хотя почему — непонятно. Фрейд исследует это на примере понятия инцеста, т. е. полового соития с близкими родственниками. В животном мире инцест — вполне нормальное явление, а люди наложили на него табу. Фрейд пытается этот вопрос исследовать и создает, сам того не замечая, некоторую мифологическую картину. Он приходит к

выводу, что причиной этого было событие, происшедшее в древнем племени, которым управлял сильный, имеющий большую власть и авторитет мужчина. Он оставлял для себя всех женщин племени и не допускал до них своих сыновей. Его сыновья были этим крайне недовольны и «в один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили таким образом конец отцовской орде» (3, с. 508–509). Они надеялись, что съеденный отец даст им его силу и авторитет. Но вышло наоборот, и сыновья раскаялись: «Они ненавидели отца, который являлся таким большим препятствием на пути удовлетворения их стремлений к власти и их сексуальных влечений, но в то же время они любили его и восхищались им. Устранив его, утолив свою ненависть и осуществив свое желание отождествиться с ним, они должны были попасть во власть усилившихся нежных душевных движений. Это приняло форму раскаяния, возникло сознание вины, совпадающее с испытанным всеми раскаянием. Мертвый теперь стал сильнее, чем он был при жизни» (3, с. 510). Поэтому сыновья стали сожалеть о содеянном и отказываться от вступления в половую связь со своими родными. Возникает запрет на инцест, табу, а ощущение от ошибки, которую они совершили, превратилось в ощущение вины за свой поступок. Этот отец стал впоследствии обожествляться, он превратился в Бога и т. д. и т. п. Совершенно не научная, а мифологическая картина. Где такое племя отыскал Фрейд — неизвестно. Или это поедание было везде? И везде сыновья раскаивались за свое отцеубийство? Фрейд ничего об этом не говорит. Просто читаешь и диву даешься.

Но Фрейд не отказывается от своей «теории» и в поздней работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» вновь возвращается к ней и даже утверждает, что «христианский ритуал святого причастия, когда верующий поглощает кровь и плоть Спасителя, повторяет содержание старой тотемной трапезы, — конечно, только в его мягком, выражающем почитание, не в его агрессивном смысле» (4, с. 212). И даже сам факт Смерти и Воскресения Христа служит для Фрейда доказательством своим взглядам: «Смутное ощущение вины, изначально присущее человечеству, во многих религиях воплотившееся в признание исконной виновности, первородного греха, представляет собой, по всей видимости, память о преступлении, за которое несут ответственность первобытные люди. Из христианского вероучения мы еще можем вынести догадку о том, в чем состояло это преступление. Если сын Божий

принес свою жизнь в жертву, чтобы искупить первородный грех человечества, то, согласно закону талиона, предписывающему воздаяние мерой за меру, этим грехом было убийство, умерщвление. Только оно могло потребовать в качестве возмездия такой жертвы, как жизнь. А поскольку первородный грех был виной перед Богом-отцом, значит, наидревнейшим преступлением человечества было, по всей видимости, умерщвление прародителя кочующим племенем первобытных людей, в памяти которых образ убитого позже преобразился в божество. В своей книге «Тотем и табу» (1913) я постарался собрать аргументы в пользу такого понимания изначальной вины» (5, с. 18).

В других работах Фрейд чаще высказывается по вопросу о религии в духе своей психоаналитической теории. По его мнению, религия появилась на заре человечества как результат того, что человек, слабый и беззащитный, стремился уберечься от могучих сил природы. Поэтому человек очеловечивает природу. «Такая замена естествознания психологией не только дает мгновенное облегчение, она указывает и путь дальнейшего овладения ситуацией... Ведь в такой же беспомощности человек когда-то уже находился маленьким ребенком перед лицом родительской пары, не без оснований внушавшей ребенку страх, особенно отец, на которого при всем том можно было, однако, рассчитывать» (6, с. 105–106). В работе «Неудовлетворенность культурой» Фрейд пишет: «Мне кажется неопровержимым выведение религиозных нужд из детской беспомощности и связанного с нею обожания отца... Мне трудно привести другой пример столь же сильной в детстве потребности, как нужда в отцовской защите» (2, с. 73). Но каждый ребенок испытывает неосознанное сексуальное влечение к своей матери и поэтому ненавидит своего отца, что именуется эдиповым комплексом. Возникает противоречивое отношение к отцу, являющееся причиной глубоких детских неврозов. «Религию в таком случае можно было бы считать общечеловеческим навязчивым неврозом, который, подобно соответствующему детскому неврозу, коренится в эдиповом комплексе, в амбивалентном отношении к отцу» (6, с. 131). Религия — это типичный невроз, болезнь, с которой нужно бороться такими же психоаналитическими методами, как и с другими видами невроза. К тому же Фрейда настораживало то, что любая религия построена так, как человеку хочется, а не так, как существует в реальности. Это еще один аргумент в пользу выдуманности религии.

Многие и сейчас считают, как бы соглашаясь с Фрейдом, что религия — это вид болезни. Но нужно быть уж слишком упертым фрейдистом, чтобы с этим соглашаться. Потому что есть в психологии, в психиатрии методики определения нормы и болезни, и никакая методика не укажет, что христианин, мусульманин или даже сатанист является человеком больным с точки зрения психической. Всех возмущают поступки серийных маньяков, совершивших десятки убийств в извращенной форме. Но очень часто психиатрическая экспертиза дает заключение о полном психическом здоровье маньяка. Общество недоумевает: как это так, это же извращенец — но он здоров. Есть свои медицинские критерии. Следует заметить, что концепция Фрейда не поддерживается даже многими психоаналитиками. От этого мнения о религии отказались даже ближайшие ученики Фрейда, например К. Г. Юнг, который тоже весьма критически относился к религии, но тем не менее считал, что религия является более сложным феноменом, составной частью коллективного бессознательного, а не просто вырастает из либидо, из эдипова комплекса или каких-нибудь других неудовлетворенных сексуальных влечений человека.

Атеизм Фрейда всегда ставили ему в укор, ведь атеизм ведет к безнравственности. Но Фрейд считает, что к безнравственности он не призывает, просто как ученый констатирует некоторый факт. Да и религия, по его мнению, не всегда призвала к нравственности. Человек — это такое существо, которое даже в религии находит опору тому, чего он хочет. Так, например, пишет Фрейд в работе «Будущность одной иллюзии», «русская душа отважилась сделать вывод, что грех — необходимая ступенька к наслаждению всем блаженством божественной милости, то есть в принципе богоугодное дело» (6, с. 127). Иначе говоря, для спасения нужно покаяние, а для того, чтобы покаяться, нужно сначала согрешить. Поэтому религия отнюдь не идеальна. И вообще, что дороже для человека: его заблуждения или коренная проверка его собственной нравственности? Если для человека важнее заблуждения и вера в религию, тогда он еще дитя и недостоин современной культуры. Отказавшись от Бога, учит Фрейд, мы не потеряем, а выиграем, ибо тогда очистится место для науки, а в научное доказательство верят все люди без исключения. В отличие от религиозных убеждений наука общезначима.

§ 2. НЕОФРЕЙДИЗМ

Психология как естественная наука получила свое существование только в конце XIX — начале XX вв. До этого психология существовала как учение о душе в рамках собственно философии. Еще в Античности из философии начали вычленяться различные науки, возникли физика, биология, география. Этот процесс продолжался, и в конце XIX в. из философии вычленяется уже психология. Трудami Фрейда (правда, не его одного — это и русские ученые И.М. Сеченов, В.М. Бехтерев, И.П. Павлов, и западные врачи Г. Гельмгольц, В. Вундт, Ж.М. Шарко и др.) создается психология как наука, естественно, основывавшаяся на сугубо материалистических принципах. Поэтому в слове «психология» от души остается только ее греческое обозначение. Но в само существование души большинство психологов уже не верили, надеясь свести описание всего человека, в том числе его психических, сознательных функций, к проявлениям его физиологии.

Однако подобное положение, «эйфория» первых психологов продолжалась не столь долго. Психология развивается, в ней возникают, кроме учения Фрейда, и другие направления: «теория поля» К. Левина, бихевиоризм, гештальтпсихология, теории Ж. Пиаже, И. Павлова и т. д. Все эти психологические школы, основанные на различных принципах, спорят друг с другом в отношении того, что же брать за исходный пункт психологии. В этом вопросе до сих пор существуют разногласия, различные школы, что уже само по себе настораживает: а действительно ли психология является наукой? Очень трудно было бы говорить о существовании различных школ, например, в физике: есть различные теории, но наука одна, и вопрос: какая физика истинная — физика Эйнштейна, Ньютона или Макса Планка — кажется глупым. В психологии же споры ведутся постоянно, и это показывает, что психология не до конца порывает с философией, она так и остается разделом философии, касающимся изучения души.

И эта ее особенность не замедлила проявиться. Даже самые ближайшие ученики Фрейда, такие, как Юнг и Бинсвангер, пытаются найти ответы на интересующие их вопросы в других философских учениях (когда ответы, которые давал Фрейд, их не устраивали). Скажем, К.Г. Юнг ищет это на пути исследования человека как целокупной личности, и здесь на него огромное влияние оказали различные религиозные течения, исследования мифологий раз-

личных религий. Л. Бинсвангер, тоже швейцарский психолог, пытается найти ответы на вопросы психологии на пути соединения ее с феноменологией Гуссерля и экзистенциализмом Хайдеггера. В дальнейшем возникают и другие школы: Фромма, Маркузе, Босса, Франкля и др. Все они в той или иной мере соединяют психологию с философией: с марксизмом (Э. Фромм), с экзистенциализмом (М. Босс, Л. Бинсвангер) или с христианством (В. Франкль). Но возврат к философии всегда имеет место, и это не случайно, так как психология остается именно наукой о душе, если слово «наука» здесь вообще уместно.

Карл Густав Юнг

Одним из наиболее близких учеников и соратников Фрейда был Карл Густав Юнг (26 июля 1875 — 6 июня 1961). Он был плодовитым ученым и философом, написал множество книг; за долгую жизнь взгляды его претерпели значительную эволюцию. Родился он в семье пастора-евангелиста в Швейцарии. Несмотря на относительную бедность, отец смог устроить сына в престижную гимназию, где Карл учился вместе с весьма обеспеченными детьми, что породило в нем различные комплексы. По его собственному признанию, он понял, насколько он отличается от сверстников, приходя на занятия в рваных башмаках. Это послужило причиной депрессии: Юнг с детства испытывал невроты, о которых впоследствии узнал у Фрейда. Учился он очень хорошо, но, по его собственному признанию, вообще не понимал математики. Например, Юнг никак не мог понять смысл равенства «если $a = b$ и $b = c$, то $a = c$; если по определению a было чем-то отличным от b , оно не могло быть приравнено к b , не говоря уже о c » (7, с. 46). Он получал хорошие оценки только благодаря своей феноменальной памяти: «...поскольку благодаря хорошей зрительной памяти я сумел в течение долгого времени не вполне честным образом успевать на уроках математики, у меня, как правило, были хорошие оценки» (7, с. 47).

Рос Юнг замкнутым ребенком и был типичным интравертом, если использовать изобретенную им впоследствии терминологию. В детстве он испытал некоторое разочарование в той форме религии, которую исповедовал его отец. Католицизм его также не устраивает, но представление о религиозном опыте у него осталось, и это в будущем проявится в его образе мыслей. Он пытается найти истинный религиозный опыт. Его сестра начинает заниматься ок-

культурными науками, что было тогда очень модно, и он ходит вместе с ней на спиритические сеансы. Там он наблюдает изменения в психике людей, участвующих в спиритических сеансах, когда люди начинают говорить на незнакомых языках, и это еще больше убеждает его в том, что реальный религиозный опыт существует, но что это такое, он не знает.

Затем отец устраивает его в медицинский колледж, где Юнг учится прилежно, но с некоторым равнодушием. Он уже прошел курс психиатрии, и это тоже его не привлекло. И только на пятом курсе, когда он готовился к экзамену по психологии, ему попалась книга, где говорилось, что психиатрия есть учение о личности. В этот момент, по собственному признанию Юнга, ему стало настолько не по себе, что он вынужден был вскочить на ноги и глубоко вздохнуть: сердце его учащенно билось, он понял, что это его призвание и что до сих пор он пытался ответить именно на вопрос о личности. Ни философия, ни религия, ни медицина не исследуют личность. Все они подходят к ней как бы с разных сторон. И когда Юнг увидел, что существует такая наука, которая пытается соединить и материальное начало, и духовное, и душевное в едином целостном учении, он понял, что должен заниматься именно психиатрией — наукой, которая дает подлинное самопознание, а не мнимое, предлагаемое различными учениями (будь то философия, религия или медицина).

Целостного мировоззрения не существует в силу того, что не существует целостного учения. Не обладая истинным учением о личности, человек оказывается в странном положении, с расколотым сознанием. Поэтому Юнг продолжает изучение трудов психологов, читает и работы философов (Канта, Гартмана, Ницше), чем поражает своих коллег. Он все больше интересуется оккультизмом и различными формами религии, пишет диссертацию под названием «О психопатологии и патологии так называемых оккультных феноменов», в которой проводит идею, что в интуитивных прозрениях оккультизма проявляется единство рационального и иррационального, единство личности, через нее раскрывается единство объекта и субъекта (идея, почерпнутая им у философов жизни).

В 1907 г. он встречается с Фрейдом, который берет его к себе на работу. Вначале Юнг преклонялся перед своим учителем, но постепенно у него возникало все больше недоумений по отношению к учению Фрейда, и к 1912 г. он, по его собственному признанию, становится типичным невротиком. Его преследуют навязчивые

галлюцинации и кошмарные сны. Как только он засыпает, ему видится море крови, в этом море плавают обрубленные части человеческого тела; это море поднимается, закрывает его самого, потом закрывает вершины Альп... Это продолжалось два года до тех пор, пока не началась Первая мировая война. С началом войны навязчивые галлюцинации у Юнга прекращаются. Он объясняет это как подтверждение своей теории «коллективного бессознательного»: через него, как одного из множества людей, проявилось страшное будущее Европы, которое действительно вызвало потоки крови.

Несогласие с Фрейдом было у Юнга по различным моментам. Фрейд в одной из записок писал Юнгу: «Я в Ваших работах не нахожу идеи бессознательного. Успокойте меня, пожалуйста». Юнг не стал его успокаивать, потому что к бессознательному действительно относился с некоторым подозрением. Разумеется, идея бессознательного является ключевым моментом психологии. Отказаться от нее целиком нельзя. Пересмотру подлежит лишь то, каким образом понимается бессознательное. У Фрейда бессознательное и сознание являются антагонистами. Они все время вступают в конфликт, порождая различного рода неврозы и болезни. Юнг же приходит к выводу, что бессознательное и сознание есть две стороны единой целостной личности, и они не борются, а взаимодействуют друг с другом. Бессознательное существует в некоторых структурах, называемых архетипами. *Архетип* является некоторой непознаваемой формой, но она проявляется в сознании посредством различных символов.

Бессознательное у Фрейда сводилось к биологии. Фрейд фактически биологизировал человека и сводил бессознательное к сексуальной деятельности человека. Юнг же показывает, что бессознательное сводится не к биологии, а к некоторым интуитивным, инстинктивным слоям психики, охватывает сумму всех особенностей человека и, более того, является суммой опыта всех предыдущих поколений и суммой всех типов поведения. Бессознательное передается из поколения в поколение и оказывается не только бессознательным отдельного индивида, как говорил об этом Фрейд (как у каждого человека своя форма носа и свой цвет глаз, так и бессознательное служит проявлением его собственной психики). По Юнгу, бессознательное есть проявление не только личностных моментов человека, но и коллективных. Поэтому он вводит термин «*коллективное бессознательное*». «Бессознательное содержит как бы два слоя, а именно — личностный и коллективный.

Личностный слой оканчивается самыми ранними детскими воспоминаниями; коллективное бессознательное, напротив, охватывает период, предшествующий детству, т.е. *то, что осталось от жизни предков*. В то время как образы воспоминаний личного бессознательного являются как бы *заполненными*, ибо *пережитыми*, образы, архетипы коллективного бессознательного представляют собой формы незаполненные, ибо они не пережиты индивидуумом лично» (8, с. 83). С развитием человечества его опыт накапливается, передается от человека к человеку, от поколения к поколению, и бессознательное также накапливается в человеке, расширяется и углубляется. Эта совокупность бессознательного и сознательного в человеке есть некое единое целое, которое задается человеку как его жизненная программа, или цель. Человек оказывается как бы запрограммированным. Он является либо экстравертом, либо интравертом и не может изменить тот архетип, который ему задан. Если сам Юнг был типичным интравертом, то это его собственный архетип — он не может перевоспитать себя настолько, чтобы сделаться экстравертом (человеком, обращенным вовне). Он типичный одиночка, любящий размышление, общение с книгами предпочитающий общению с людьми (черты, объединяющие всех интравертов).

Идея сексуальной энергии, которую Фрейд определяет понятием либидо, также не совсем устраивает Юнга. Юнг согласен с тем, что существует некоторая энергия, но не согласен с тем, что она сводится только к половому влечению. Он вводит понятие энергии вообще, психической энергии, количество которой постоянно, оно задано человеку при его рождении. Бессознательное, по Юнгу, является в основном коллективным бессознательным, а по Фрейду, бессознательное есть проявление либидо человека и является его индивидуальной, личностной характеристикой. По Фрейду, деформация личности, возникновение неврозов возможно лишь в детском возрасте, главным образом до трех лет, как проявление детской сексуальности, в этом возрасте не поддающейся изучению (но тем не менее она существует и оказывает влияние на всю последующую жизнь). По Юнгу, никакая детская сексуальность (если и существует как некоторое биологическое свойство) не может являться определяющим моментом. Таким моментом является «коллективное бессознательное». И поэтому при лечении больного важно не копаться в его прошлом, выискивая, о чем думал этот человек, когда ему было полтора года и какие у него были влечения,

а важен анализ настоящего. На этом Юнг особенно настаивал, ведь психология и психиатрия должны прежде всего лечить пациента, в то время как большинство последователей Фрейда проводили беседы с пациентами и писали многотомные истории болезни, собирали огромный материал, а вылечить человека не могли. Юнг показывал, что его задача состоит именно в лечении психических больных. Названия его работ, особенно позднего периода, носят сугубо медицинский характер, наподобие медицинских статей.

Таким образом, бессознательное действует не как либидо, а как энергия. Эта энергия возникает как «коллективное бессознательное» и проявляется в сознании через различного рода символы, определенным образом упорядоченные. Этот порядок существует в виде архетипов коллективного бессознательного. Архетипы, по определению Юнга, это «трансцендентные по отношению к сознанию реальности, вызывающие к жизни комплексы представлений, которые выступают в виде мифологических мотивов» (9, с. 114). Архетипы существуют как некая энергия нашей психики, они проявляются в сознании, но в чистом виде сознание их уловить не может, и они так и остаются бессознательными. Чтобы объяснить, что такое архетипы, Юнг приводит следующий образ: в некотором растворе возникает кристалл и растет в соответствии с правилами геометрии по некоторым кристаллическим осям, но самих этих осей в материальном виде мы не найдем, их нет ни в кристалле, ни в жидкости. По тому, как растет кристалл, мы можем эти оси проследить — как то, что задает будущее кристалла, но в материальном виде они не существуют. Архетипы «коллективного бессознательного» тоже нельзя увидеть, нельзя выследить ни в бессознательном, ни в сознательном состоянии, но они присутствуют и определяют все сознание, воздействуя на него в виде символов. Эти символы являются проявлением определенного порядка в становлении личности и имеют наглядную форму.

Чтобы понять структуру этих символов, Юнг занимается этнографией, изучает первобытные племена, пытаясь проследить, как происходит проявление архетипов у народов, у которых становление личности еще не достигает столь ярко выраженной формы, как у современного человека: у первобытного человека бессознательное и сознательное еще не так сильно противостоят друг другу. По Юнгу, развитие человечества состоит в основном в степени выраженности личностного начала. Бессознательное и сознание все время взаимодействуют, они являются двумя сторонами одного целого.

Конечно же, они борются, но взаимодействуют при этом не только антагонистически, но как структуры единого целого. Становление личности происходит тогда, когда сознание (а оно всегда является свободным, действующим началом) ставится перед некоторым выбором. Есть некий архетип, который на него воздействует, сознание это понимает, и тогда оно выбирает: или вернуться к этому бессознательному, поддаться влиянию энергии, или же уйти от него, как бы проявив некоторое своеволие. В этом, по Юнгу, и состоит процесс индивидуации, самоосуществления, когда сознание ощущает себя выделенным из бессознательного. Впервые этот процесс возникает у первобытного человека, когда он ощущает свое выделение из природы. Он вдруг понимает, что он не часть природы, а надприродное существо, и поэтому возникает состояние дискомфорта, страха. Человек пытается объяснить или понять это свое состояние и инстинктивно стремится восстановить единство с бессознательным, с природой с помощью магии, мифа, различных обрядов, ритуалов и т. д. Таким образом в сознании возникают различные мифы, или символы. С развитием культуры пропасть между сознанием и бессознательным увеличивается, и поэтому возникает необходимость в гораздо более сложных символах: усложняется религия, усложняется ее догматика, но все они осуществляют позитивную роль — соблюдение целостности в человеке.

В отношении к религии Юнг, если можно так сказать, был последовательным скептиком. Он говорил, что понятие Бога абсолютно трансцендентно человеку. Человек не может ничего сказать о Боге и в соответствии с этим не может ничего сказать о том, есть Он или нет. Однако нельзя и сказать, что человек просто придумывает себе Бога. «Дело в том, — пишет Юнг, — что понятие Бога — совершенно необходимая психологическая функция иррациональной природы, которая вообще не имеет отношения к вопросу о существовании Бога. Ибо на этот вопрос человеческий интеллект никогда не сможет ответить; еще менее способен он дать какое-либо доказательство бытия Бога. Кроме того, такое доказательство излишне; идея сверхмогущественного, божественного существа наличествует повсюду, если не осознанно, то по крайней мере бессознательно, ибо она есть некоторый архетип» (8, с. 77). Поэтому говорить о религиозности самого Юнга довольно сложно. Понятие Бога есть некая психическая функция, некоторое коллективное бессознательное, архетип, заданный человеку с целью соединения, соблюдения единства его личности.

В этом плане религия, в частности католицизм с его разработанной догматикой, литургией, обрядами выполнял весьма положительную роль. Поэтому человек средневековой Европы практически был лишен различного рода неврозов. Но с возникновением протестантизма, а тем более с развитием науки и техники это единство разрывается, и в современной атеистической Европе единство полностью разорвано. Не существует уже никаких мифов — символов, которые способствовали бы целостности личности, но момент воссоединения личности все равно действует, и действует независимо от человека. Человечество само начинает создавать различного рода мифы. Одним из них, в частности, является миф о внеземных цивилизациях (см.: 10). Это типичная форма коллективного бессознательного, типичный архетип, но человек вдруг начинает воспринимать его как некую объективную реальность. По Юнгу, когда происходит проявление бессознательного в форме некоторых символов в сознании, это нормальный процесс, нормальное функционирование психики. Болезнь наступает тогда, когда символы объективизируются, когда человек верит, что символы существуют реально. При виде летающей тарелки нормальный человек скажет, что это мне почудилось и вообще это проявление архетипа, а какой-нибудь уфолог скажет, что это пришельцы из космоса и нужно их исследовать. Это уже болезнь, когда человек объективирует свой символ. В таком случае, по Юнгу, нужно человека лечить и объяснять ему, что на самом деле ничего такого нет. (По логике Юнга, если человек скажет, что Бог — это некий архетип, то все в порядке, а если будет утверждать, что Бог есть, то он уже невротик, и тогда ему с уфологом одна дорога — в известное заведение.)

Тем не менее Юнг положительно относился к религии, неважно к какой, лишь бы она была целостной, а не обрывком, каким он считал протестантизм. Если берется одна Библия, читается и дается возможность всем ее толковать, кто как хочет, то разрываются все символы, все связи сознательного и бессознательного, и это, конечно, бесследно для личности не проходит. А вот «нормальные» религии (церковные формы христианства, а также буддизм и ислам) играют позитивную роль. Не случайно Юнг в поздние годы исследует и восточные религии, особенно индийские, и приходит к выводу о существовании двух типов мышления — логического и интуитивного. Это не хорошо и не плохо, это факт. Логическое мышление — экстравертное, направленное вовне, на покорение

природы. Это свойство европейского мышления. А интуитивное мышление, наоборот, интравертное, оно направлено внутрь и свойственно индийской цивилизации. Поэтому невозможно европейцу и индусу понять друг друга, пользуясь одними и теми же логическими аргументами: европейец всегда доказывает, а индус как бы видит мысль, чувствует ее и, таким образом, совсем иначе ее воспринимает.

Экзистенциальный психоанализ

Соединение психоанализа с иными философскими учениями происходило и в других областях. В частности, Людвиг Бинсвангер (1881—1966) пытался соединить учение Фрейда с учением Хайдеггера. Бинсвангер был учеником Фрейда и так же, как и Юнг, в определенный момент с ним разошелся. Основная его работа была написана в 1942 г. Ее название может сказать о многом: «Основные формы и познание человеческого Dasein». Бинсвангер считается основоположником аналитической психиатрии, как обычно ее называют, или по-немецки Daseinsanalyse (экзистенциальная аналитика). По Бинсвангеру, духовная жизнь человека проявляется в жизни его сознания, и только сознания. Нет никакой реальности кроме той, которая проявляется в его сознании. Эта реальность проявляется таким образом, что она конституируется активностью интенциональных актов. Сразу же вспоминается Гуссерль с его учением об интенциональности и с тем, что в интенциональных актах конституируется объект. Эти феномены, существующие в сознании, самодостаточны. Имея в себе свойство интенциональности, направленности на свой объект, они полностью дают информацию о себе для человека. Бинсвангер понимает, что в интенциональности (как трактовал этот феномен Хайдеггер, показав, что через феномен, открытый Гуссерлем, просвечивает бытие и человек является как бы просветом в бытии) содержится тот момент, за который можно уцепиться и в психиатрии, и в психологии.

Слишком много психических болезней, неврозов существует именно из-за того, что человек ощущает себя в противоречии с миром: возникает чувство страха, заброшенности — прекрасно знакомые всем состояния, которые у некоторых людей принимают навязчивый характер и вызывают расстройство психики. Эти расстройства, по мнению Бинсвангера, можно лечить на основе философии Гуссерля и Хайдеггера. Для этого нужно исследовать Dasein, исследовать целостного человека. «Показывая таким обра-

зом необходимую структуру Dasein как бытия-в-мире, Хайдеггер вкладывает в руки психиатра ключ, с помощью которого он, свободный от предрассудков любой научной *теории*, может установить и описать *феномены*, которые он исследует, в их полном феноменальном содержании и внутреннем контексте» (11, с. 182).

Исходная установка у Бинсвангера и у Юнга одна и та же: целостность человека. Только если у Юнга бессознательное и сознательное взаимодействуют, то Бинсвангер полностью отказывается от понятия бессознательного, и вместо противопоставления бессознательного сознательному вводит хайдеггеровское понятие Dasein. Психоанализ уступает место анализу Dasein, описанию структур Dasein — того, что Хайдеггер излагает в своей работе «Бытие и время»: понятия страха, времени, бытия в мире и т. д. представляются Бинсвангеру наиболее важными, с точки зрения анализа психики человека. Правда, Бинсвангер поправляет Хайдеггера и говорит, что главным для лечения человека является не понятие страха, а понятие любви. Именно любовь связывает воедино всю психику человека, в том числе и эти феномены в сознании, и поэтому лечение человека возможно именно через этот экзистенциал. Классический фрейдовский психоанализ сильно сужает сферу деятельности и ограничивается, как говорит Бинсвангер, эфирным миром сна. Сон — это нечто совсем нереальное, и ограничивать область исследования психики именно сном это, по Бинсвангеру, значит ограничиться эфирным, ненастоящим миром.

То, что Хайдеггер называл неподлинным существованием человека, Бинсвангер считает определяющей характеристикой душевного расстройства. Психическая болезнь — это высшая степень неподлинности, так как в этом состоянии человек совершенно несвободен. Он живет в мире механических, навязчивых действий, над его сознанием господствуют какие-то внешние, чуждые, страшные силы. Нарушается целостность существования, модус «заброшенности» доминирует над всеми остальными. Поэтому на основе онтологии Хайдеггера, по Бинсвангеру, становится понятной глубинная сущность психических заболеваний. Психиатрия «не просто исследует отдельные сферы явлений и реальности, которые можно найти “в человеческих существах”, но, скорее, исследует *бытие человека как целого*. На такой вопрос нельзя ответить с помощью одних научных методов... Ибо, как говорит Хайдеггер, бытие человека нельзя установить с помощью “суммирующего перечисления” довольно двусмысленных онтологических модусов тела, разума и

души. Необходим возврат к (субъективной) трансцендентности, к Dasein как бытию-в-мире, даже несмотря на то, что постоянное внимание получает его объективная трансцендентность» (11, с. 186).

В отличие от психоанализа, Daseinsanalyse имеет дело со всеми формами человеческого бытия. Это необходимо постольку, поскольку Фрейд слишком биологизировал человека. Бинсвангер показывает, что человек не есть вещь, не есть механизм среди других таких же механизмов в природе. Человек всегда стремится превзойти пределы мира и всегда есть некоторый вызов миру. Именно этот вызов и проявляется в его бытии. Поэтому анализ человека как личности, стремящейся преодолеть мир (а вследствие этого и возникают различные неврозы и болезни), возможен, по Бинсвангеру, только на пути соединения экзистенциализма и психоанализа.

Литература

1. *Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции. М., 2008.
2. *Фрейд З.* Недовольство культурой // *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 65–134.
3. *Фрейд З.* Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // *Фрейд З.* Я и Оно. М.; Харьков, 2005. С. 363–528.
4. *Фрейд З.* Человек Моисей и монотеистическая религия // *Фрейд З.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 135–256.
5. *Фрейд З.* Мы и смерть // *Фрейд З.* Мы и смерть. По ту сторону принципа удовольствия. Танатология—наука о смерти. СПб., 1994. С. 13–25.
6. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // *Сумерки богов.* М., 1989. С. 94–142.
7. *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. М.; Львов, 1998.
8. *Юнг К.Г.* Психология бессознательного. М., 1998.
9. *Юнг К.Г.* Ответ Иову // *Юнг К.Г.* Собрание сочинений. Т. 3. М., 1995.
10. *Юнг К.Г.* Один современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе. М., 1993.
11. *Бинсвангер Л.* Аналитика существования Хайдеггера и ее значение для психиатрии // *Бинсвангер Л.* Бытие-в-мире: Избранные статьи. М., 1999.

ГЛАВА X

ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА

§ 1. Т. Адорно и М. Хоркхаймер

С психоанализом связана и Франкфуртская школа, которую называют также критической школой или школой социальной философии. Она возникла до Первой мировой войны вокруг института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне, которым руководил тогда Макс Хоркхаймер (1895–1973). Он и был, вместе с Теодором Адорно (1903–1969), организатором этого направления. Вокруг этих двух философов сразу же образуется кружок единомышленников, затем появляются последователи. Среди наиболее известных последователей Франкфуртской школы можно назвать Герберта Маркузе (1898–1979) и Эриха Фромма (1900–1980). Франкфуртская школа до сих пор не потеряла своего влияния, хотя наиболее заметна она была в 1960-е гг.

Адорно вместе с Хоркхаймером выпускают в 1947 г. книгу под названием «Диалектика просвещения», в которой исследуют современную цивилизацию. Главная задача работы состоит в том, «чтобы дать ответ на вопрос, почему человечество, вместо того чтобы прийти к истинно человеческому состоянию, погружается в пучину нового типа варварства» (1, с. 9). По их мнению, современная цивилизация, выросшая на принципе рациональности, точнее даже на культе рациональности, на культе покорения человеком природы — это цивилизация тупиковая. Тупик вызван именно культом рациональности, уходящим корнями в идеологию Просвещения. Попытка покорить природу, господствовать над природой приводит в конце концов не к господству, а к отчуждению человека. Понятие отчуждения Хоркхаймер и Адорно берут из ранних работ Маркса. Так, в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» Маркс высказывает весьма интересные идеи (это еще не тот Маркс, который нам известен по «Манифесту Коммунистической партии»), основная из которых — это идея отчуждения человека от результатов его труда. Если в докапиталистическую эпоху человек сам пользовался результатами своего труда, то при капитализме, согласно Марксу, «человек относится

к продукту своего труда, к своему опредмеченному труду, как к предмету *чуждому, враждебному*, могущественному, от него не зависящему» (2, т. 42, с. 96), «рабочий относится к *продукту своего труда* как к *чуждому* предмету» (2, т. 42, с. 88) и «освоение предмета выступает как отчуждение до такой степени, что чем больше предметов рабочий производит, тем меньшим количеством их он может владеть и тем сильнее он подпадает под власть своего продукта, капитала» (2, с. 88). Так вот, именно эту идею отчуждения франкфуртцы берут как наиболее показательную. Происходит отчуждение человека не только от результатов своего труда, но и от всей природы, и от общества, и от самого себя, ибо сам человек также является частью природы и общества. Возникает это отчуждение вследствие культа разума: человек привыкает властвовать над миром, что создает пропасть между человеком и миром, и поэтому человек, отчуждаясь от мира, противопоставляя себя миру, не способен проникнуть в тайны мира, не способен существовать с миром в гармонии. Это отчуждение человека от мира вызывает различного рода следствия — прежде всего отношение и к миру, и к самому себе, и к другим людям как к вещи. Одним словом, проявление вещизма во всей его полноте. Вещиизм по отношению к миру проявляется как потребительское отношение к миру, по отношению же к людям он проявляется в возникновении различного рода агрессивных форм поведения, в том числе тоталитарных государств, фашистских и социалистических, в росте преступности, когда человек видит в другом человеке некоторую вещь, способную удовлетворить его собственные прихоти. «Опредмечивающее мышление, — пишут авторы книги, — точно так же как и больное, содержит в себе произвол самой вещи, совершенно чуждой субъективной цели, оно предаёт забвению саму вещь и именно тем самым уже учиняет над ней то насилие, которое совершается над ней в практике. Безоговорочный реализм цивилизованного человечества, достигающий своей кульминации в фашизме, представляет собой специальный случай параноидального бреда, обезчеловечивающего природу и в конечном итоге сами народы» (1, с. 240). И к самому себе человек относится тоже как к вещи, которую нужно каким-то образом ублажать. Отсюда рост массовой культуры, потребительского отношения ко всему и т. д. Это черты так называемой «неудавшейся цивилизации» (термин Франкфуртской школы). Именно эта неудавшаяся цивилизация порождает фашизм, преступность, массовую куль-

туру и все остальные «прелести» современного общества. Вследствие этого человек, не будучи собственно человеком, не может быть счастливым. Поэтому Франкфуртская школа и называется критической. В отличие от психоанализа она не предлагает способов, как лечить человека. Она просто указывает на недостатки современного общества, не показывая выхода из них.

§ 2. Г. МАРКУЗЕ И Э. ФРОММ

Впоследствии другие члены Франкфуртской школы — Маркузе и Фромм — будут искать и пути выхода. Маркузе, в частности, описывает современную действительность как репрессивную цивилизацию. В молодости Маркузе увлекался Фрейдом, и фрейдистские положения он переводит в свою собственную философию. Маркузе привлекает в свою философию идеи Фрейда о либидо и *сверх-Я* и вслед за Фрейдом показывает, что общество подавляет человеческую сексуальную энергию, а это проявляется в виде различных агрессивных акций. Вещизм, о котором говорили Адорно и Хоркхаймер, проявляется вследствие того, что *сверх-Я* подавляет *оно*, т. е. человеческое либидо. И для того, чтобы человечество пришло в нормальное состояние, нужно восстановить нормальный порядок вещей, нужно освободить энергию либидо, раскрепостить эрос, на который давит общество, нужно отрицать *сверх-я*, отрицать власть цивилизации. Как писал В. Райх, идеи которого были близки идеям Маркузе, без сексуальной революции невозможна и социальная революция.

Другая идея Маркузе — это идея одномерного человека. В XIX в., в обществе, которое описывал Маркс, человек, по Маркузе, был двухмерным: он потреблял и производил различные материальные блага, но имел и второе измерение — революционное. Его включенность в производственный процесс порождала его революционную направленность. В современном обществе человек утратил свою вторую размерность — революционную, и превратился только в потребителя. Это одномерный человек. Рабочий, утратив свою революционную направленность, не мыслит жизни вне потребления, вне стереотипов, которые навязывает ему современное общество. Поэтому рабочий класс утратил свою революционную направленность и превратился, наоборот, в опору установленного образа жизни. Рабочий класс капитулировал перед властью, утратил свое социально-критическое измерение, и надежду на револю-

цию с ним связывать уже ни в коей степени нельзя. Эту надежду можно связывать только с теми людьми, которые не участвуют в процессе потребления, которые противопоставляют себя обществу. Это различного рода деклассированные элементы — люмпены, национальные меньшинства, активное студенчество, некоторая часть интеллигенции. Именно эта часть общества сейчас является наиболее прогрессивной. Маркузе пишет об этом так: «Однако под консервативно настроенной основной массой народа скрыта прослойка отверженных и аутсайдеров, эксплуатируемых и преследуемых представителей других рас и цветных, безработных и нетрудоспособных. Они остаются за бортом демократического процесса, и их жизнь являет собой самую непосредственную и реальную необходимость отмены невыносимых условий и институтов. Таким образом, их противостояние само по себе революционно, пусть даже оно ими не осознается. Это противостояние наносит системе удар снаружи, от которого она не в силах уклониться; именно эта стихийная сила нарушает правила игры и тем самым разоблачает ее как бесчестную игру. Когда они (отверженные) объединяются и выходят на улицы, безоружные, беззащитные, с требованием самых простых гражданских прав, они знают, что столкнутся с собаками, камнями, бомбами, тюрьмами, концентрационными лагерями и даже смертью. Но их сила стоит за каждой политической демонстрацией жертв закона и существующего порядка. И тот факт, что они уже отказываются играть в эту игру, возможно, свидетельствует о том, что настоящему периоду развития цивилизации приходит конец» (3, с. 331).

Таким образом, Маркузе пытался соединить марксизм с фрейдизмом, правда, это получалось у него в достаточно эпатажной манере. Логика фрейдомарксизма проста. Маркс замечательно исследовал общественные механизмы взаимодействия людей, он открыл законы общества, но, увлекшись изучением общества, совершенно забыл о человеке. Фрейд, наоборот, открыл глубинные законы человеческой психики, но совершенно игнорировал общественное измерение человека. Поэтому нужно соединить фрейдизм и марксизм.

В более респектабельной манере соединение марксизма и фрейдизма произвел Эрих Фромм. Он указывал, что человек есть двойственное существо, в этом его особенность: с одной стороны, человек является частью природы, с другой — это существо, противостоящее природе. Это и природное существо, и над-природное.

Как над-природное существо человек свободен, а как природное он включен в причинно-следственные связи природы. Отсюда и коренная дихотомия человеческого существования. Человек свободен и в то же время боится своей свободы. В этом плане показательны названия работ Эриха Фромма: «Бегство от свободы», «Быть и иметь», «Искусство любить», «Человек для себя». Решение этой дихотомии Фромм также предлагает искать на путях соединения марксизма и фрейдизма. По Фромму, каждое из этих учений имеет неоспоримое достоинство, но каждое оказывается и весьма недостаточным. Как пишет Фромм, «взгляд Фрейда сужался его механистическим материализмом, который объяснял потребности человеческой природы его сексуальностью. Взгляд Маркса был гораздо более широким благодаря тому, что он видел, как классовое общество уродует человека, и поэтому мог составить представление о неизуродованном человеке и возможностях для его развития в том случае, если общество станет подлинно человеческим. Фрейд был либеральным реформатором, Маркс — радикальным революционером. Но сколь бы разными они ни были, их объединяло непреклонное желание освободить человека, непоколебимая вера в то, что средством освобождения является истина, а условием освобождения — способность человека разорвать оковы иллюзий» (4, с.307).

Социализм, по мнению Фромма, невозможно построить, опираясь только на марксистское учение. Фромм предлагает строить гуманистический социализм. Этот социализм не может быть построен революционным путем, он возможен только вследствие эволюционного роста, постепенного совершенствования каждой личности, преодоления отчуждения человека от общества. Все современные проблемы — и психические (неврозы), и социальные (тоталитарные государства и общества с массовой культурой) — возникают именно вследствие отсутствия гармонии между правильным учением об обществе и правильным учением о личности. Скажем, невроз, по Фромму, это неадекватная попытка выйти из отчуждения. Человек ощущает себя выброшенным из человечества и пытается преодолеть это отчуждение, но не находит адекватных форм, пытается найти иные, отличные от нормальных, общепринятых в обществе форм и установок в социальной группе, что приводит к невротическим реакциям. Поэтому непонимание человеком своей над-природной функции, непонимание себя как свободного существа, стремление убежать

от свободы, стремление подчиниться порождают именно такие тоталитарные общества, где человек с радостью подчиняется и ненавидит любого, кто призывает его к свободе (некоторый коллективный невроз). «...Человек оказывается перед выбором: либо избавиться от свободы с помощью новой зависимости, нового подчинения, либо дорасти до полной реализации позитивной свободы, основанной на неповторимости и индивидуальности каждого» (5, с. 8).

Поэтому необходим переворот в сознании, нужно просвещать людей, освобождать их от вещиизма, потребительского отношения к миру. Для этого нужна не революционная деятельность, не нужно преобразовывать целое общество. Работать с отдельным пациентом также бессмысленно (отдельный пациент, взятый сам по себе, это личность, оторванная от социальных взглядов). Фромм указывает, что человек всегда раскрывается в малой группе, в некоем коллективе — религиозной общине, спортивной команде, художественной секции и т.п. Свое учение Фромм называет гуманистическим коммунитарным социализмом и противопоставляет его классическому социализму Маркса: «Сегодня человек стоит перед самым главным выбором: это выбор не между капитализмом и коммунизмом, а между роботизмом (как в его капиталистической, так и коммунистической форме) и гуманистическим коммунитарным социализмом» (6, с. 413).

Литература

1. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., 1997.
2. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42.
3. Маркузе Г. Одномерный человек. М., 2003.
4. Фромм Э. Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
5. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.
6. Фромм Э. Здоровое общество // Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе. М., 2005.

ГЛАВА XI

НЕОТОМИЗМ

§ 1. Возникновение неотомизма

До этого мы все больше останавливались на философских учениях, так или иначе, в более или менее открытой форме противостоящих христианскому мировоззрению, таких, как ницшеанство, марксизм или позитивизм, или же пытающихся совместить христианство с чем-то еще, как поздняя философия жизни или экзистенциализм. Но философия XX в. богата и другими течениями. Значительное количество мыслителей не устраивает перспектива разрыва с Церковью. Некоторые философские течения создаются церковными людьми (прежде всего, католиками) — такие, как персонализм, тейярдизм, философская антропология. Но наиболее влиятельным среди католиков является, несомненно, неотомизм.

История зарождения неотомизма достаточно интересна. Как пишет Этьен Жильсон, виднейший представитель этого течения, жизнь почему-то предпочитает формы замысловатых романов, а отнюдь не прямого и логичного пути. В своей книге «Философ и теология» он рассказывает о возникновении неотомизма. Как указывает Жильсон, неотомизм зарождается независимо друг от друга двумя путями: сверху — энцикликами римских пап, и снизу — усилиями рядовых философов. Дело в том, что на события Реформации и Контрреформации, на развитие науки, на выводы из нее, которые противоречили устоявшимся церковным убеждениям, католическая Церковь не могла не отреагировать и на многие годы (если не на века) встала в решительную оппозицию философии и науке. И хотя многие ученые считали себя истинными католиками, Церковь с годами все больше и больше становилась в оппозицию науке. Наиболее ярко это проявилось в конце XVIII в., когда свободомыслие выразилось в форме последовательного материализма, особенно французского, отождествлявшего себя не только с философией, но и с разумом, наукой, прогрессом и т. д. Реакция, следовавшая со стороны католической Церкви, была соответствующей: все, что связано с разумом, заведомо плохо, на-

ука — это изобретение дьявола, философия также является источником ересей и т. д.

Позиция католической Церкви в вопросе об отношении к наукам и разуму в начале XIX в. была сугубо фидеистической. Католицизм фактически согласился с лозунгом Лютера: «Sola fide» — только верой оправдывается человек, а разум не должен играть никакой роли. Понятно, что такая позиция не могла устроить многих католиков, и в конце XIX — начале XX в. они ведут поиски ответа на этот вопрос. Успехи науки показали, что разум — это все же не орудие дьявола, и наука — это могучая сила, с которой философы и богословы не могут не считаться. Выход в свет «Творческой эволюции» Бергсона многими был воспринят весьма положительно. Философия Бергсона стала на некоторое время той теорией, которая смогла убедительно показать, каким образом разум включен в структуру бытия, разумное познание сочетается с интуитивным, являющимся подобием религиозной веры. «Созданная Бергсоном философия природы была для нас своего рода освобождением», — пишет Жильсон (1, с. 53). «...Отталкиваясь от научных представлений своего времени, так же, как ранее это проделал Аристотель, Бергсон очень скоро пришел к разоблачению сциентизма, материализма и детерминизма, которые сами теологи считали своими опаснейшими врагами. Немаловажно также и то обстоятельство, что, опровергая эти заблуждения, Бергсон не просто заимствовал те аргументы, которые были выдвинуты против науки IV века до н. э., он черпал свои опровержения именно из самой науки XX века» (1, с. 57). После работ Бергсона «отрицание метафизики именем современной науки столкнулось лицом к лицу с утверждением метафизики на основании точного продолжения той же самой науки. Позитивизм потерпел поражение от философии, которая была еще более позитивной, чем он сам. Демонстрируя большую по сравнению с критицизмом и сциентизмом требовательность в том, что касалось научности, Бергсон тем самым наносил им сокрушительный удар» (1, с. 58). Но эйфория была недолгой. В конце концов католические богословы поняли, что разум, о котором говорит Бергсон, соотносится с верой не совсем так, как учит об этом Церковь. Из философии Бергсона следует, что разум и интуиция — это две ветви одной эволюции, которые, исходя из некоего общего момента, в дальнейшем уже не пересекаются. Таким образом, получается некая раздвоенность познания, которая может быть преодолена в жизненном порыве (*élan vital*), а это понятие

уже не христианское, а скорее основанное на гностических учениях, возводящее нас к неоплатонизму.

Многие богословы начинают искать ответ на вопрос о соотношении разума и веры, или, более узко, о соотношении науки и религии, на путях более традиционных. Многие открывают для себя заново Фому Аквинского. Э. Жильсон, юношей испытавший увлечение Бергсоном и с упоением читавший «Творческую эволюцию», также разочаровался в нем, пытался найти новые пути и неожиданно для себя открыл Фому Аквинского. Прочитав «Сумму теологии», он удивился, как же до сих пор люди не понимали, что именно здесь содержатся ответы на все вопросы. Он стал работать и дальше в этом направлении, и во многом благодаря его усилиям, а также усилиям других мыслителей, особенно Жака Маритена, начинает возрождаться томизм — философия и богословие Фомы Аквинского. Учение Фомы Аквинского, переложенное на язык современной философии, получило название *неотомизма*, хотя сами философы круга Жильсона и Маритена так себя не называли.

И каково же было удивление Жильсона, когда он выяснил, что сходный процесс шел уже и на верхах. В конце XIX — начале XX в. католики отнюдь не считали себя обязанными знакомиться с папскими энцикликами и со всеми его воззваниями (сейчас не время исследовать причины этого отчуждения). В 1869 г. состоялся I Ватиканский собор. На этом соборе была принята так называемая Догматическая конституция о католической вере. В этой конституции был осужден атеизм, основанные на нем рационализм, пантеизм и материализм, т. е. все философские учения, открыто противостоящие Церкви. На соборе папа Пий IX призвал к возвращению к старым церковным ценностям, особенно к изучению наследия Фомы Аквинского. I Ватиканский собор и последующие затем энциклики были вызваны непрекращающимися волнениями в Европе. Парижская коммуна стала последней каплей, переполнившей чашу церковного терпения, и католический епископат во главе с папой решил навести порядок, поставив своей задачей противодействовать социальным беспорядкам. А так как, по утверждению папы Льва XIII, социальные беспорядки являются следствием интеллектуальных беспорядков, т. е. беспорядков в умах людей, возникла необходимость создания последовательно логичного, систематического католического мировоззрения.

В соответствии с этими задачами 4 августа 1879 г. папа Лев XIII, величайший христианский философ XIX в., по выражению Жильсона, выпустил энциклику «Aeterni Patris» — одну из наиболее знаменитых католических энциклик. По своей форме она является исследованием писаний отцов Церкви на предмет их отношения к философии, начиная от Евангелий и писаний Св. Апостолов и кончая творениями отцов Церкви до VII в. (католики признают отцами только тех, кто писал до VII в., дальнейшие богословы признаются у них учителями Церкви). Это был огромный обзор всех церковных авторов, которые в своих работах так или иначе ссылались на философию. Сюда вошли Татиан, Иустин Философ, Афинагор, блаж. Августин, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин, Лев Великий, Григорий Великий и др. Таким образом, в энциклике на примере учения отцов Церкви было показано, что философия не является противоположностью религии. Противоположностью религии является философия мирская, и именно о ней в Послании к колоссянам говорит ап. Павел: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу...» (Кол. 2, 8). Философия же, основанная на христианстве, не противостоит Христу, именно в таком духе и размышляли отцы Церкви.

Тогда же папа Лев XIII издает постановление о восстановлении в католических школах предмета христианской философии в духе «ангельского доктора св. Фомы Аквинского». Задача этой акции состояла в том, чтобы противостоять «беспорядку в умах», который, по мнению папы, явился причиной беспорядков социальных.

Следующим знаменательным актом в жизни католиков стали «24 томистских тезиса», изданные 7 июля 1914 г. папой Пием X. В этих тезисах папа Пий X формулирует основные положения томистской философии, такие, как онтология, теодицея, космология, теория познания и т. д. Объявлялось, что нужно вернуться к философии Фомы Аквинского, потому что вся последующая философия, начиная с Декарта, представляет собой одно последовательное заблуждение, состоящее в постепенном удалении от Бога. Таким образом, эти два процесса — папские энциклики, соборные послания, с одной стороны, и интеллектуальный поиск христианских философов — с другой, приводят к тому, что в конце 20-х гг. XX в. возникает философская школа, получившая название неотомизма.

§ 2. ВЕРА И РАЗУМ

Главным в неотомизме является вопрос о взаимоотношении веры и разума. Ответ на него состоит в том, что вера и разум не противоречат друг другу, а наоборот, находятся в гармонии: как вера не может существовать без разума, так и разум не может существовать без веры. В отношении богословия и философии отражается таинственная связь Божественного и тварного вообще. Богословие преобразует философию, как бы пресуществляя субстанцию философской мысли. Философия, конечно, не является самостоятельной наукой. Она должна служить Церкви, служить так, как служанка служит госпоже. Католическая Церковь возрождает знаменитый тезис «философия — служанка богословия», авторство которого чаще всего приписывают Фоме Аквинскому, но, как известно, еще раньше высказали эту мысль Филон и Климент Александрийский. Так или иначе, этот тезис в католицизме вновь обретает свою популярность и, как пишет Жильсон, если религия христианская будет основываться только на вере, т. е. как бы уволит философию, как увольняют служанку, то она тем самым ослабит сама себя. «Чтобы служанка выполняла свои обязанности, она должна быть невредимой; кроме того, хотя служанку и нельзя назвать госпожой, то все же она из дома последней», — пишет Жильсон (1, с. 49).

Философия и богословие делают одно дело: ведут к Богу, но философия отражает в своем зеркале то, чему учит богословие. Философия, как и любое знание, основанное на разуме (в том числе и научное), и религия дополняют друг друга, ведя нас к одной и той же цели. Ведь не случайно и не зря Бог дал человеку разум. Но человеческий разум конечен, он не может познать все, и уже за пределы того, что может постигнуть разум, выводит нас вера, источником которой является Божественное откровение. Поэтому предмет веры гораздо шире, чем предмет разума. Вера главенствует над разумом, как религия и богословие главенствуют над философией. Вера является критерием, конечным критерием любой истины. Поэтому разум, впадая в некоторое сомнение или противоречие, должен сообразовываться с этим критерием. Разум не может противоречить истинам Церкви. Таким образом, неотомизм пытается избежать противоречия между разумом и верой, соединяет их, противопоставляя себя как фидеизму, так и рационализму. Некоторые богословы утверждали, что нельзя оставлять вопрос о бытии Бога целиком на попечении веры, ибо человек верует в то,

во что он хочет, в то время как разум принуждает к чему-то; как показывает наука, аргументы разума гораздо эффективнее действуют на человека. Поэтому если рационализм сможет доказать бытие Бога, он в гораздо большей степени будет способствовать возвращению людей в лоно католической Церкви, чем упование только на веру.

Богословие возглавляет иерархию всех наук так же, как Бог возглавляет бытие. Так же, как все сущее достигает совершенства в Боге, так и философия не утрачивает себя в богословии. Наоборот, философия, служа Богу, освящается и получает Божественную благодать и критерий истины, которого ей так не хватает, когда она отделяет себя от Бога и христианства. Таким образом, богословие придает философии форму цельного здания, создает ей фундамент, которого она лишается, пускаясь в «свободное плавание».

Но и богословие без философии тоже не может существовать. Как пишет Жильсон, «без Плотина не было бы теологии св. Августина, без Аристотеля теологии св. Фомы» (1, с. 55). Богословие не создает философию, которая имеет независимый от богословия источник, но богословие находит философию и использует ее. Основные образы союза философии и богословия неотомисты заимствуют из области Божественного промысла. Так же, как без природы нет благодати, так и без философии нет истинного богословия. Они не противоречат друг другу, как не противоречат друг другу мир и Бог, его создавший.

С помощью философии богословие обретает структуру и дух подлинной науки, т. е. отливаётся в форму системы умозаключений. С помощью философии богословие становится более доказательным и, таким образом, более свободно может распространяться среди людей нецерковных и даже неверующих. Как учил Фома Аквинский, апелляция к истинам разума — это единственный способ разговаривать с людьми неверующими, ибо как можно что-то аргументировать, взывая к Евангелию и к Священному Писанию, людям, которые вообще не верят в богодухновенность этих книг. С ними можно разговаривать только на языке разума, поэтому союз философии и богословия способен решать не только внутрицерковные задачи, но прежде всего он направлен на упорядочение умов людей мирских, светских, атеистически настроенных.

Схоластическая философия, которая со времен эпохи Возрождения и эпохи Просвещения стала восприниматься только в негативном смысле, возрождается в работах современных католиков.

Схоластика, по мнению Э. Жильсона, «это применение разума для нужд веры и в самой вере, но приобретшее в конечном счете научную форму» (1, с. 91). Налицо, как сказали бы гегельянцы, единство формы и содержания. Цель схоластики и содержание ее — вера, а наукообразная ее форма более понятна людям нецерковным и неверующим. Так же, как для физики необходима математика, так и для богословия необходима философия. Философия — это тот метод, язык, на котором разговаривают богословы с людьми, не разделяющими их высоких истин, так же, как физики используют язык математики, чтобы доказать истинность некоторых положений своей науки.

Чтобы объяснить сущность томизма, Жильсон прибегает к известной фразе Августина: «Возлюби — и делай, что хочешь». Христианство — религия свободная, но эта свобода основана на любви. Перефразируя Августина, Жильсон определил сущность томизма такими словами: «Уверуй — и думай, что хочешь» (1, с. 96). По Жильсону, томизм не сводится к слепому исповеданию тех истин, которые изложены в «Сумме теологии». Наоборот, Фома Аквинский показал людям, как можно свободно мыслить в рамках христианства, не будучи ограниченным той или иной философской или догматической системой. По мнению Жильсона, не случайно в энциклике *Aeterni Patris* Папа Римский не употребляет термина «христианская философия», потому что это не какая-то философская система, а сама жизнь. Если бы папа в энциклике определил, что христианская философия сводится к тому-то и тому-то, он бы омертвил ее. Не случайно говорится только о духе, который дали нам в наследие отцы Церкви, о том, как нужно относиться к философии — к любой философии, а не только Фомы Аквинского. Фома в свое время смог решить серьезнейшую проблему — отношения христианства к аристотелевской науке. Аверроисты делали атеистические выводы из Аристотеля, а Церковь в ответ на это объявляла аристотелизм вредным и ошибочным учением. Фома же исходил из тезиса о том, что наука и христианство не противостоят друг другу, потому что они обе истинны: наука истинна как продукт разума, а христианство — как откровение Бога. Поэтому главным у Фомы для нас является эта его убежденность в гармонии веры и разума, христианства и науки, а не какие-то конкретные его высказывания.

Тем не менее примирение с наукой в католицизме происходило нелегко и нескоро. Папа Римский Иоанн Павел II лишь в 1992 г.

принес извинения науке за суд над Галилеем. Осенью 1996 г. последовало очередное послание Иоанна Павла II папской Академии наук, которое касается теории эволюции. Если раньше католицизм не признавал теорию эволюции, то теперь, не отказываясь от положений предыдущей энциклики по этому вопросу, Иоанн Павел II утверждает, что этот вопрос надо рассматривать с нескольких сторон. Нельзя говорить о теории эволюции в происхождении человека, но можно говорить о гипотезе эволюции и о теориях эволюции. Существует несколько интерпретаций теории эволюции: материалистическая, редукционистская и спиритуалистская. Поэтому нужно говорить не об учении эволюции, а о философии и богословии, на которых основывается теория эволюции. Нельзя говорить о чисто материалистическом понимании теории эволюции. Но если мы будем говорить о том, что человек был создан Богом из предсотворенной материи, а сотворение души было отдельным творческим актом, то Церковь не запрещает говорить о том, что человек был сотворен в результате некоей предшествующей эволюции. По крайней мере, Иоанн Павел II в этом своем послании не высказывается столь резко против эволюционных концепций, как это было принято прежде. Он возражает только против чисто материалистического, редукционистского подхода, сводящего все только к материальному началу. Таким образом, обращения Папы Римского свидетельствуют, что отношение римско-католической Церкви к научной форме познания за последние десятилетия значительно изменилось, будь то теория эволюции или строение солнечной системы. Можно сказать, что принцип томизма: «Веруй — и думай, как хочешь», приведен в действие.

§ 3. Онтология

По выражению Фомы Аквинского, одним из основных вопросов богословия и христианской философии является вопрос о бытии. В христианстве, по мнению неотомистов, существует двойная онтология. С одной стороны, есть бытие Бога, с другой — сотворенное бытие. Бытие Бога есть бытие само по себе, и обозначается оно термином *esse*, а сотворенное бытие, наш мир, сущее обозначается словом *ens*. Бытие Бога непостижимо, оно отличается от мира, и непостижимо именно потому, что Творец отличается от твари, и, мы, являясь сотворенными, не можем постигнуть бытие Бога. Только в Боге сущность совпадает с существованием, в мире

же существование и сущность разделены. Мир существует потому, что Бог дает этому миру сущность. Существование возможно лишь постольку, поскольку оно причастно бытию Бога. Мир, естественно, сотворен из ничего (в том числе и материальный мир). Материалисты, утверждающие вечность материи, были отлучены от Церкви еще I Ватиканским собором. Поэтому вопрос о бытии, который для Жильсона является главным вопросом философии, это вопрос о бытии Бога и о сотворенности мира, вопрос о соотношенности мира и Бога — т. е. те главные вопросы, которые определяют сущность христианской догматики. Именно поэтому Э. Жильсон пишет: «Если две философские доктрины по-разному понимают бытие, то это означает, что между ними нет ничего общего» (1, с. 96).

Поскольку бытие Бога духовно (Бог есть Дух), то и единство мира состоит в его духовности, а не в материальности. Но христианская философия — это не идеализм, не платонизм. Христианская философия — это реализм, объединяющий в себе и материальное, и идеальное начало. Христианство признает существование материи, но так как единство мира состоит в его духовности, то духовное возвышается над материальным. Таким образом, идеализм имеет больше общего с католической философией, чем материализм, но чистый идеализм, т. е. спиритуализм, не имеет ничего общего с истинным христианством. Разум, сам будучи духовным, познавая мир, должен познавать нечто духовное. Поэтому в мире существует духовное начало.

Но разум не может познать бытие Бога, и здесь Жильсон во многом повторяет аргументы своего великого предшественника. Разум человеческий есть разум сотворенный и познает также сотворенный порядок вещей. Бог же возвышается над тварным миром как Творец этого мира, поэтому наш разум, имеющий дело лишь с тварным бытием, не может познать превосходящего его Источника, не может познать Бога в Его сущности. Поэтому онтологическое доказательство бытия Бога, как оно выдвинуто Ансельмом Кентерберийским, не может быть истинным, так как оно основывается на знании сущности Бога. По мнению неотомистов, человек может знать о Боге только по аналогии; познавая лишь материальный мир, человек способен судить о Боге на основании того, что он приписывает Ему некоторые характеристики в высшей степени, или же, наоборот, лишает Бога тех негативных характеристик, которые также принадлежат негативному миру, подобно тому,

как рассказано об этом в «Мистическом богословии» Псевдо-Дионисия Ареопагита. К такому же пути положительного и отрицательного богословия, к пути определения по аналогии, прибегает и современная неотомистская философия, указывая, что все, что мы можем знать о Боге, основано на нашем знании о мире.

Итак, прямое знание о Боге невозможно. Тем более важным признается откровение, когда Бог Сам открывает Себя людям. Именно поэтому необходима вера, вера в существование сверхъестественного, в существование Бога, Его бытия. И здесь неотомизм вновь повторяет необходимость доказательств бытия Бога Фомы Аквинского, доказательств, основанных на бытии нашего мира, на том, что в мире существуют причинно-следственные связи, существует движение, что в мире есть необходимость и случайность, что мир движим целями, и т. д. Эти доказательства не принуждают нас к бытию Бога, но показывают, что Бог существует. Из них мы узнаем, что Бог есть, но что Он есть, мы узнать не сможем.

Согласно католической философии, единство мира состоит в его духовности. Духовность исходит из Бога, поэтому субстанция мира одна — Божественная, имеющая две разновидности: материю и дух. В сотворенных вещах соединяются материя и форма. Материя есть чистая возможность, а форма есть чистая действительность (в данном случае Жильсон и неотомисты повторяют аристотелевскую терминологию, которую приводит Фома Аквинский). Но материя и форма порознь не существуют. Только вместе, в телах они представляют собой некоторую субсистенцию. В Боге субстанция и субсистенция, с одной стороны, различны, а с другой — совпадают: Бог Един, и Бог есть Троица. В вещах не так. Вещь не является субстанцией, а является определенной, отдельной вещью, и субсистенция ее дается в единстве материи и формы. Сущность материи состоит в чистой ее отрицательности. Материя придает вещам индивидуальность, а форма дает им особенное, родовое начало, то, которое мы можем познавать. В мире посредством форм действуют некоторые естественные закономерности. Эти естественные закономерности, получившие название законов мира, находятся в Божественном разуме, но реализуются так, как будто они существуют непосредственно в настоящем мире. Человек введен в заблуждение, считая, что мир движется сам по себе, имея в самом себе эти закономерности.

Итак, основное положение томизма — единство мира в его духовности, а духовность имеет источником Бога, поэтому законы

мира происходят из Божественного разума. Естественная закономерность в чистом виде отрицается, поэтому закономерность существует в Боге. Мир существует во времени, а Бог существует над временем, поэтому в Боге естественная закономерность совпадает с целями. Для Бога что прошлое, что будущее — одинаково, поэтому и возможно соединение телеологии, т. е. целеполагания в нашем мире, с причинно-следственными связями. Скажем, когда на вопрос: почему у рыбы жабры? — дается ответ: для того, чтобы ей дышать в воде, то происходит подмена причины следствием. Так вот, оказывается, что этот ответ далеко не так наивен, ибо для Бога цель и причина совпадают. В познании животного мира часто подменяют причинное целевым и тем самым не ошибаются.

§ 4. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

Человек есть сотворенное создание, сотворенное и материально, и духовно. Душа и тело не существуют раздельно, и человек является субсистенцией только в союзе души и тела. Именно поэтому христианство говорит о воскресении человека в теле, а не только о духовном его бытии после смерти, как учат спиритуалисты-платоники. По определению Э. Корета, человек «есть дух в теле, дух в материи, “дух в мире”» (2, с. 33). Ограничено не только тело, но и дух, как сотворенное начало.

Познание есть способность только души, а не тела, ибо познание есть деятельность, а деятельным началом в человеке является начало духовное. Поэтому, поскольку душа познает некоторый объект, то, будучи не материальной, а духовной, душа должна познавать также и нематериальное, духовное начало. Нельзя не увидеть в основании этих рассуждений знаменитый принцип: подобное познается подобным. И то, что познание существует, еще раз доказывает, что в мире существует не только материя, но и духовное начало. Таким духовным началом является форма. Если бы мир был только материальным, то он был бы абсолютно непознаваемым. Душа не могла бы познать чистую материю. Поэтому познание есть постижение формы, следовательно, в душе нашей также есть эти формы, а сама душа есть форма форм.

Неотомизм насчитывает три вида познания. Во-первых, это чувственное познание, несовершенное, ибо это есть познание единичного. Это не может быть научное познание. Это познание несовершенно, поскольку сам человек несовершенен, ибо это не-

совершенство проистекает из телесной природы человека. Второй вид познания — познание разумное, которое познает общее и поэтому является подлинным познанием. Это познание уже не временного, а вечного. И, наконец, третий вид — это познание Бога. Мы помним, что это познание возможно только по аналогии, познание сущности Бога невозможно. Существование мира не дается нам чувствами, так как это родовая категория, а не единичная, поэтому существование мира мы можем познать только разумом. Но доказать разум может не все. Познание ограничено как снизу, т. е. миром единичных вещей, так и сверху, т. е. той границей бытия, которой является существование мира, самое общее, выше чего стоит Бог. Поэтому разум нуждается в более общей его форме, а именно в вере.

Кроме разума, человеческая душа имеет другую способность — волю. Человеческая воля свободна, но свобода возможна, поскольку человек есть существо разумное. Свобода воли состоит в возможности выбора между двумя вариантами. Для того чтобы была свобода выбора, необходимо знание о различных вариантах. Поэтому свободным может быть только разумное существо. Эти положения Фома Аквинский заимствует из святоотеческой мысли, например из творений преп. Иоанна Дамаскина и свт. Григория Нисского. Современный неотомизм также повторяет эти положения (как, например, Ж. Маритен: «...корень свободы находится исключительно в разуме» (3, с. 53)), но развивает их, показывая, что человеческая свобода есть свобода сотворенная. Свобода дана человеку Богом, поэтому она существует в рамках Божественного провидения (это уже выпад против экзистенциализма; Сартр говорил, что человек «осужден быть свободным»). Человек свободен в рамках благодати. Как навигационные карты не ограничивают свободу капитана, так и Божественная благодать не ограничивает свободу действий человека — наоборот, указывает путь и помогает избежать ошибок. Бог помогает человеку, направляет его, но не отменяет его свободы. Если бы человек не был свободным, то не было бы ответственности и не было бы наказания. В Писании неоднократно говорится о том, что человек ответственен за свои поступки и потому несет наказание за свои грехи. Таким образом, свобода и нравственность неизбежно связаны.

Целью жизни человека является жизнь в Боге. Сама нравственность трансцендентна по отношению к этому миру. В этом вопросе, пожалуй, томисты сходятся с неокантианцами (хотя в отличие

от последователей Канта, неотомисты предпочитают говорить о гармонии разума и веры, а не об ограничении способностей разума). Существование нравственности в мире показывает, что нравственность из мира не выводится, следовательно, сама цель жизни человека также трансцендентна: человек живет не для этого мира, а для мира другого. Человек живет только в Боге, и без религии не может быть этики. Без Бога человек лишается цели своей жизни, и существование его бессмысленно. Мир создан во славу Божию, а не для счастья человека, поэтому и человек должен жить во славу Божию, а не для удовлетворения своих собственных похотей и частных целей.

В «24 томистских тезисах» папы Пия X был также изложен вопрос о теодицее. Грех и зло в мире проистекают из свободной воли человека, и зло существует в мире не потому, что Бог создал нечто несовершенное, а, наоборот, потому, что страдание необходимо для человека. Мир без страдания был бы умалением Бога, а не Его возвышением.

Литература

1. Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995.
2. Корет Э. Основы метафизики. Киев, 1998.
3. Маритен Ж. Краткий трактат о существовании и существующем // *Маритен Ж.* Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004. С. 7–106.

ГЛАВА XII

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Основная, доминирующая проблематика западной философии XX в. — это человек. Если и возникают какие-либо концепции классического типа (скажем, феноменология), то и они неизбежно начинают рассматриваться сквозь призму решения основной проблемы философии нашего времени. К этому направлению можно отнести и экзистенциализм в любой его форме, стремящийся исследовать человека, его свободу, его вовлеченность в настоящий мир или, наоборот, его «выдернутость» из настоящего мира, его вовлеченность в бытие. Это и психоаналитические концепции в чистом виде, как у Фрейда или у Юнга, или связанные с экзистенциализмом или с марксизмом. Это, безусловно, и сам марксизм — хотя он и направлен прежде всего на преобразование общества, но в центре его стоит, по мнению большинства западных исследователей, придававшим большое значение ранним работам Маркса, теория отчуждения, легшая в основу многих философских систем.

Однако есть философское течение, рассматривающее человека не просто как основное свое содержание, а ставящее проблему человека самым основным своим стержнем. Это, прежде всего, философская антропология, начало которой положил немецкий философ Макс Шелер. Само слово «антропология» означает учение о человеке. Словосочетание «философская антропология» используется в современном языке в двух значениях: как учение о человеке того или иного мыслителя (философская антропология Платона, православная антропология и т. д.) и как название философской школы, направления современной философии.

Макс Шелер (1874—1928), основоположник философской антропологии, проделал серьезную философскую эволюцию в своих взглядах. Он был неокантианцем, феноменологом (встреча с Гуссерлем в 1900 г. оказала на него очень сильное влияние), и в конце своей жизни он все же попытался соединить все свои предыдущие искания с главным — изучением проблемы человека. Работа, которая вышла после его смерти, называется «Положение человека в космосе». Время 1920-х гг. было очень беспокойным, и возникновение философской антропологии (так же, как персонализма и эк-

зистенциализма) весьма тесно связано с духовной и экономической ситуацией в Европе. В частности, Шелера не могли не беспокоить социальные и экономические потрясения, происходившие в странах Европы в 1910-х гг.: Первая мировая война, революционные волнения в Германии и России и т.д. В этом кризисе Шелер видел прежде всего кризис понимания человека. Коммунизм, по мнению Шелера, это отказ от человека. Вопрос о том, «что есть человек», как известно, был поставлен еще Кантом. Чтобы ответить на этот вопрос, Кант после трех своих «Критик» хотел написать четвертую работу, но так и не успел (или не смог). Шелер считает, что современная философия просто обязана ответить на этот вопрос, ибо незнание сущности человека приводит к кризису в культуре, к отказу от самого человека. Кризис общества — это кризис человека, кризис личности. Причина этого в неправильном подходе к познанию. Это абсолютизация, по выражению Шелера, знаний контроля и недооценка знаний культуры. Знания контроля — это естественнонаучные знания; знания культуры играют гораздо большую роль, но их недооценивают. Главное значение имеют знания спасения, но ими люди полностью пренебрегают. Таким образом, Шелер выстраивает уже известную нам иерархию наук: естественные науки, науки о культуре (в том числе философия) и, наконец, учение о спасении, т. е. религия. Знание о человеке должно предполагать некое синтетическое знание, включающее в себя знание всех трех наук: знание естественнонаучное, философское и религиозное. Человек — единственное существо, которое подпадает под все эти учения, но оказывается, что познать человека во всем этом синтезе нереально. Человек, по выражению Шелера, «вещь столь обширная», что все его определения неудачны. Человека нельзя определить, он превосходит любое определение, любую науку. Тем не менее проблема человека — это главная проблема философии, и философы всегда это понимали. Как совершенно правильно заметил Паскаль, к которому все чаще обращаются современные философы, особенно экзистенциалисты и персоналисты, трудность познания человека заставляет людей обращаться к другим наукам. Понимая всю неподъемность задачи, Шелер все же решил поставить вопрос ребром: либо философия занимается человеком, либо она вообще ничем не должна заниматься. Кризис современного общества показывает всю насущность этой задачи.

Шелер был католиком, хотя и не всегда ортодоксальным. Но при всех сложностях его религиозных исканий, христианская направ-

ленность оставалась, и поэтому особенностью человека Шелер считал его направленность к Богу. Бог — это высшая ценность, и человек есть существо, живущее в ценностном мире. Вспоминая философию неокантианства, мы видим, что Шелер не порывает со своими философскими исканиями. Направленность человека к Богу и определяет его жизнь среди ценностей. Всего Шелер насчитывает четыре класса ценностей: ценности удовольствия, ценности жизни, ценности духа и ценности религии. Большинство людей главными, а может быть и единственными, считает ценности удовольствия; меньшее количество людей в этой иерархии ценностей восходит к ценностям жизни и духа, и только одни святые живут в ценностях религии. Святой, по мнению Шелера, это совершенный человек — человек, который постиг Бога и через Бога, через Его совершенство стал сам также совершенным. В человеческой природе Шелер насчитывает два основных начала: это жизненное начало, некий жизненный порыв, и дух, идущий от Бога. По своему жизненному началу человек есть животное, живое существо, но также и существо разумное, обладающее духом, — поскольку Бог его им наделяет. Божественный дух превосходит человеческую природу, поэтому человек становится человеком тогда, когда он ассимилирует в себя дух божественный, делая его своим достоянием. Достояние духа достигается благодаря человеческому слову. В словах выражается вся мысль и вся культура. Таким образом, слово является неким символом, через который человек может познать Бога. Для самого себя человек всегда является центральной проблемой, но понимаемый с точки зрения взаимоотношения с Богом, человек может познать сам себя, познавая в себе духовные божественные проявления сквозь символы. Символы — это и наука, и религия, миф, философия и т. п. Сквозь эти символы просвечивает высшая духовная Божественная реальность, поэтому тайна мира и тайна всего мироздания, а также тайна Самого Бога сокрыты в человеке. Поэтому философская антропология, по Шелеру, должна быть не разделом какой-либо философской системы, а наоборот, вся философия должна выводиться из человека. Из знания о человеке через знание символов возможно и познание всего мироздания.

После Макса Шелера философская антропология не угасла, она и сейчас является одним из наиболее влиятельных направлений в западной философии. Существует множество различных ее направлений, из которых выделяются два основных: биологическое и

функциональное. Разделяются эти направления философской антропологии по следующему критерию: мы должны познать человека или по его сущности, или по его проявлениям. Что важно, что первично: познать сущность человека или познать его проявления?

Сущность человека, конечно же, многогранна. И сам Шелер говорил, что человека невозможно познать, человек слишком широк. Поэтому последующие направления философской антропологии стали разрабатывать учение о человеке с точки зрения биологической, находя сущность человека в его жизненном начале. Человек — это прежде всего начало жизненное (но не следует сводить его только к животному началу). Основным представителем биологического направления в философской антропологии является немецкий философ *Арнольд Гелен* (1904–1976). Согласно этому направлению, человек — это животное, но животное особое в силу своего биологического и социального предназначения. Это животное, способное создавать совершенно особые творения. Поэтому человек отличается от других животных и это свое отличие от них ощущает как некоторую ущербность. Отсюда извечное недовольство человека своими творениями, будь то культура, наука и т.п. Человек вечно недоволен, он отчуждается от этих творений и в прямом смысле воюет с этими своими творениями.

Однако большинство представителей философской антропологии после Шелера (и одновременно с Шелером) рассматривали человека с точки зрения не его сущности, а с точки зрения его проявлений. Так возникает функциональная, или функционалистская школа философской антропологии, одним из основных представителей которой является *Эрнст Кассирер* (1874–1945). В ранние годы Кассирер разделял идеи Марбургской школы неокантианства, но затем его интересы стали смещаться в область антропологии. Основные положения Э. Кассирера изложены в его работе «Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры» (1944). Он утверждал, что поскольку сущность человека непознаваема, то познать его можно через его проявления, через те функции, которые человек выполняет. Основное отличие человека от животного — это его деятельный труд. Трудовая деятельность может быть самой разнообразной. Человек создает вещественные предметы, создает науки, религию, мифы, искусство, язык и т.п. — все это есть продукты человеческой деятельности. Поэтому познание человека возможно через его функциональные проявления, т.е. через его культурную и творческую деятельность. Объединяет всю

деятельность и все проявления человека то, что все они — и язык, и наука, и религия — есть символы некоей действительности: «Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта» (3, с. 28–29). Но в отличие от Шелера Кассирер утверждает, что человеку доступны только символы. Что бы за этими символами ни скрывалось, доступны человеку только они, и познание человека возможно только через познание символов. В отличие от Шелера, Кассирер не призывает восходить через символы к бытию Бога.

Литература

1. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы. М., 1988. С. 31–95.
2. Гелен А. О систематике антропологии // Там же. С. 152–201.
3. Кассирер Э. Опыт о человеке // Там же. С. 3–30.

ГЛАВА XIII

ПЕРСОНАЛИЗМ

Другим влиятельным философским направлением XX в. является персонализм. Само название происходит от лат. *persona* — личность, и персонализм является философским течением, ставящим в центр своего изучения личность человека и личность Бога. В отличие от философской антропологии, которая может быть совершенно разнообразна по своим конфессиональным и мировоззренческим проявлениям, персонализм по преимуществу есть религиозное, христианское течение. Атеистические персоналисты встречаются крайне редко.

Зарождается персонализм в конце XIX в. в США усилиями таких мыслителей, как Джосая Ройс, Борден Паркер Боун, Уильям Эрнест Хокинг. С 1920 г. их последователи издают журнал «*Personalist*». В начале XX в. персонализм появляется в России, основными его сторонниками принято считать Льва Шестова и Николая Бердяева, которых относят также и к экзистенциализму. Классическим персонализмом всегда считался французский персонализм, у истоков которого стоят два мыслителя: Эмманюэль Мунье и Жан Лакруа. Вокруг них и издававшегося по их инициативе с 1932 г. журнала «*L'esprit*» («Дух») были и другие французские персоналисты, такие как Морис Гюстав Недонсель, Поль Рикёр, Поль-Луи Ландсберг и многие другие. Все они были, как правило, католиками.

Перу Мунье принадлежат такие работы, как «Что такое персонализм», «Персонализм», «Манифест персонализма», написанные им в 1930–40-х гг. М. Недонсель известен прежде всего как автор статей о персонализме во французских энциклопедиях, и в этом смысле он является классиком. Большинство цитат по французскому персонализму — это цитаты из Недонселя.

По уверению Мунье и других философов-персоналистов, персонализм — это не философская школа и не система; это, скорее, умонастроение, жизненная позиция. Как пишет Мунье, можно быть одновременно кантианцем и персоналистом, можно быть социалистом и персоналистом, можно быть христианином и персоналистом. Персонализм — это просто переоценка ценностей, показ того факта, что именно человеческая личность лежит в основе всех поисков, всех философских и социальных устремлений. Создание

персонализма Мунье откровенно связывает с кризисом, который поразил Европу в 1920–30-е гг., когда в воздухе носилось предчувствие войны. Работы непосредственно послевоенного периода являются также попыткой осмыслить европейскую катастрофу.

Мунье указывает, что человечеству всегда были свойственны две крайности: материалистическая и идеалистическая. Обе они в равной мере справедливы, и Маркс в своем учении о законах общества, об отчуждении человека, об экономическом воздействии на человека был во многом прав. Но его требование экономического переворота, только экономической революции никуда не ведет, потому что оно не затрагивает духовную часть человека. Так же и идеалисты, пренебрегая материальной стороной жизни и настраивая нас только на самосовершенствование, оказываются бессильными, ибо человек все же живет в материальном мире, и он не может руководствоваться только духовными целями. Как пишет Мунье, марксисты утверждают, что сейчас классический экономический кризис, надо заняться экономикой и тогда кризис прекратится. Моралисты высказывают противоположную точку зрения: это кризис человека, кризис нравственных ценностей — измените человека и общество исцелится. Персоналистов не удовлетворяет ни та, ни другая точка зрения.

Спиритуалисты и материалисты впадают в одно и то же заблуждение, свойственное современности, когда, следуя картезианскому сомнению, бесосновательно разделяют тело и душу, мышление и деятельность, *homo faber* и *homo sapiens* (человека созидающего и человека мыслящего). Современный кризис — одновременно и экономический, и духовный. «Духовная революция будет экономической или ее не будет. Экономическая революция будет духовной или она не будет революцией» (1, с. 15). Персонализм с самого начала противопоставляет себя как идеализму, возводящему мир к некоему безличному духу и растворяющему в этом духе материальное начало, так и материализму, который отрицает начало духовное, сводя все, в том числе и человека, лишь к материальным проявлениям. Персонализм утверждает единство материального и духовного начала, и это единство находится в человеке, поэтому именно человек есть центр познания, центр всех ценностей и всей деятельности. А поскольку в каждом человеке это единство проявляется по-своему, каждый человек есть личность, неповторимое создание, то и этих центров может быть столько, сколько людей на земле. Для персоналистов вопрос не в том, что такое человек во-

обще, не в том, что такое личность вообще. Такой вопрос, конечно, ставится в их произведениях, но многие из них написаны подчеркнуто нетрадиционно, не классическим философским стилем. Мы не найдем здесь рассуждений о бытии, о познании, о других привычных философских проблемах. Все это есть, но включается в социальный аспект, в вовлеченность человека в бытие. Поэтому и основными терминами персонализма являются *вовлечение* и *трансценденция*: вовлечение человека в материальный и духовный процесс настоящего мира и трансценденция, т. е. выход его из этого процесса. Человек не только вовлечен в процесс, но и выходит из него. Примерно те же самые категории мы встречали и в экзистенциализме, но персонализм, воздавая должное экзистенциализму, тем не менее не согласен с его пессимизмом и с акцентом на негативные качества человека.

Итак, главной задачей для персонализма является не человек вообще, не познающий субъект как некоторое познающее *Я*, как это было у Фихте, а реальная, конкретная и, главное, целостная личность, состоящая из души и тела и способная познавать, чувствовать, любить, творить, работать, со всеми ее многообразными проявлениями. Поэтому личность, в которой пересекаются все слои бытия — и духовный, и материальный — оказывается онтологичной. Личность должна быть вписана в некоторое бытие, она не может быть замкнута сама на себя, она должна быть возведена к некоему личному началу, объединяющему все личности, т. е. к Богу. Истоки каждого человека как личности находятся в том, что человек есть образ и подобие Божие, творение Божие. Именно поэтому человек есть личность.

Мунье совершенно справедливо указывает, что философия два тысячелетия занималась чем угодно (познанием бытия, человеческих познавательных способностей и т. д.), в то время как еще на заре I тысячелетия словами Спасителя и христианства вообще было провозглашено главное ценностное, главное философское положение, что человек есть личность и Бог есть Личность. Именно христианское учение является до конца последовательно персоналистичным. Мунье постоянно подчеркивает, что он не вырабатывает новой философской школы, а просто повторяет старую, избитую истину о том, что человеку нужно вернуться к своим истокам — к Богу, что человек должен через Бога вернуться к самому себе, и таким образом познать самого себя и обрести мир и в своей душе, и в обществе. Французские персонали-

ты были в основном так называемыми лево-католиками, которые стремились пересмотреть ряд католических установок, не выходя при этом за догматические рамки. Персоналисты возводили свое учение, прежде всего, к Сократу, Паскалю и Лейбницу. Так же, как у Лейбница каждый человек есть монада, т. е. личность, и все монады вхожи в Божественную Монаду, так и у персоналистов (и у всех христиан) каждый человек — личность, поскольку он является образом Божественной Личности. Задача философии Мунье, Лакруа и др. персоналистов не в построении новой системы, а в переориентации человека, возврате его к первохристианским истокам. Поскольку единственным истинным онтологическим моментом является личность, соединяющая в себе и материальное и духовное начало, то личность есть единственный реальный субъект. Личность прежде всего характеризуется свободой, поэтому ни о каких детерминирующих моментах общества речь идти не может: человек свободен, свободен полностью, поэтому марксизм ошибается, считая, что экономическая революция является залогом всеобщего благоденствия. Экономический момент важен, но не он приведет человека к высшей цели. Человек свободен, и поэтому он не подчиняется экономическим и историческим закономерностям; таковых закономерностей просто не существует.

Персоналисты различают понятия индивида и личности. Индивид — это биологическая характеристика человека со всеми его индивидуальными биологическими отличиями: цветом глаз, волос, количеством родинок и т. п. Как индивид человек включен в род и с точки зрения научной непознаваем; индивидом не занимается ни наука, ни философия. Но человек как личность есть неповторимая единица — не материальная, биологическая единица, а единица свободная, прежде всего свободно творящая, свободно действующая. Поэтому не может быть никаких исторических закономерностей. Идеализм вроде бы в любой форме (объективной или субъективной) всегда стремился показать свою лояльность по отношению к христианству, но персоналисты указывают, что идеализм может привести только к некоему безличному духу, но не к Личному Богу. Как говорил американский персоналист Уильям Хокинг в работе «Значение Бога в религиозном опыте», идеалистическая философия не исполняет работы религиозной истины, поэтому идеализм не есть истина религии. Философия всегда не завершена, она всегда находится в поисках, в сомнениях. Религия же, наоборот, завершаема, она есть совокупность догматов, в ко-

торых сомневаться нельзя, и на основании этих догматов мы можем стремиться построить более или менее систематичное учение. Поэтому философия не может привести к религии, так как она не может привести нас к знанию Бога, и самое главное, по мнению Хокинга, философия никогда не сможет создать Бога, Которому поклоняются. Впоследствии эту идею очень образно выразит Мартин Хайдеггер: «Перед Богом Спинозы нельзя плясать и смеяться».

Каждый человек есть личность, но человеческое *Я* включает в себя такие необходимые элементы, как *мы* и *ты*. Поэтому истинное познание личностью самой себя невозможно без общения, без коммуникации. Как сказал Недонсель, «чтобы быть собой, следует быть по крайней мере вдвоем», а в другом месте он указывает, что для того, чтобы быть своим *Я*, надо быть желаемым другим *Я*. Человек не всегда имеет возможность полного общения с другим человеком, но, даже находясь в одиночестве, человек тем не менее остается личностью. Это возможно, поскольку с человеком всегда есть Бог. Бог для человека есть некое высшее *Ты*, именно поэтому общение с Богом и делает человека истинной личностью. Общение с другим человеком возможно только потому, что человек общается с Богом. В человеке всегда есть это Божественное *Ты*, и, погружаясь в свои собственные глубины, человек всегда общается с Богом, Который никогда его не покидает, в отличие от наших земных собеседников. Именно поэтому, чтобы быть собой, следует быть по крайней мере вдвоем, а чтобы быть в полной мере собой, необходимо, чтобы другим был Бог.

Персоналисты не строили последовательной философской системы, поэтому у них трудно найти какую-то разработанную онтологию, гносеологию и т.п. Но тем не менее, если в начале стоит личность — Личность Бога или личность человека, то в отношении гносеологии персоналисты (прежде всего Лакруа) разрабатывали теорию верования. Эта теория гласит, что в познании человека главную роль играет вера, и чтобы отличить ее от религиозной веры, персоналисты называют ее верованием. Анализ любого познавательного человеческого акта показывает, что он невозможен без различных верований: человек верит аксиоме, собеседнику или автору книги и т.п. Таким образом, разум оказывается частным случаем верования, более широкого гносеологического начала в человеке. Человек есть прежде всего существо верующее, а разум — это лишь проясняющая вера. Даже тот факт, что человек

может во всем сомневаться, по мнению Лакруа, показывает, что человек независим. Само наличие сомнения говорит о свободе человека, о его онтологической независимости, которая показывает приобщенность его к некоему иному бытию, к Богу. Поэтому сомнение опять же оказывается включенным в более широкий контекст, в контекст верования. Открывая себя в сомнении, пишет Лакруа, я открываю Бога. Любое познание всегда есть соединение веры и разума, поэтому наука не может дать абсолютного знания. Наука есть лишь частный случай того широкого знания, которое дается человеку в его вере. Поэтому часто возникают и различные научные теории, и вообще многие персоналисты по отношению к критерию научного познания склонялись к конвенционализму, т. е. учению о согласии, по которому истины науки являются истинами постольку, поскольку люди договорились считать их таковыми. Но истина содержится только в Боге, поэтому в основе любого верования всегда лежит вера в Бога. Поэтому же нельзя и доказать бытие Бога, ибо разум всегда погружен в стихию веры, и по уверению Лакруа, любое доказательство бытия Бога предполагает уже веру в Бога.

Персонализм как философское течение оказался близким достаточно большому числу православных людей, особенно жившим на Западе. В отличие от нас, отгороженных железным занавесом, они имели возможность читать работы разных философов. Такой мыслитель, как В.Н. Лосский, считал себя персоналистом в философии. Некоторые считают персоналистом и его отца, Н.О. Лосского, наряду с Н. Бердяевым и Л. Шестовым.

Персонализм, являясь философским направлением, не разрабатывает свою школу, поэтому многие философы считают себя одновременно и персоналистами, и экзистенциалистами. Такова особенность многих современных философских направлений. Мы наблюдали слияние экзистенциализма и психоанализа, экзистенциализма и марксизма, психоанализа и марксизма, феноменологии и философии жизни.

Философия XX в. оказывается очень и очень многогранной. К сожалению, в нашем учебном пособии нам не удалось рассмотреть множество других философских школ. Мы рассмотрели только наиболее важные, наиболее значимые из них, оказавшие наиболее сильное влияние на судьбы современного мира и проявившиеся в мировоззрении возможно большего числа людей.

Литература

1. *Мунье Э.* Что такое персонализм? М., 1994.
2. *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М., 2004.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аббаньяно Н. т. 2: 364
Абеляр П. т. 1: 325–329, 330, 333, 334, 401
Августин, блаж. т. 1: 5, 8, 29, 35, 36, 72, 101, 108, 112, 114, 137, 162, 163, 171, 217–219, 227, 234, 244, 253, 255–302, 306, 309, 313, 317, 319, 322, 327, 336, 337, 358, 369–371, 384, 386, 395, 410, 432, 435–437; т. 2: 24, 25, 37, 113, 142, 143, 164, 194, 297, 345, 348, 351, 378, 389, 422, 424, 425
Авенариус Р. т. 2: 258, 259, 340, 341
Авл Геллий т. 1: 70, 260
Агриппа т. 1: 163, 165, 169
Адорно Т. т. 2: 413, 415, 418
Аксаков К.С. т. 2: 187
Александр VI, папа т. 1: 413
Александр Афродисийский т. 1: 348
Александр Македонский т. 1: 114, 152
Алкуин т. 1: 315, 316
Альберт Великий т. 1: 357–359, 371
Аль-Газали т. 1: 345–351, 401; т. 2: 34
Аль-Кинди т. 1: 339–340
Аль-Фараби т. 1: 340–341, 343, 344, 346, 349, 353, 401; т. 2: 34
Аль-Хорезми т. 1: 339
Амвросий Медиоланский, св. т. 1: 234, 257, 284, 286, 432
Аминий т. 1: 45
Аммоний Саккас т. 1: 174, 177, 178, 191, 250, 303
Анаксагор т. 1: 56–59, 73, 78, 122, 154, 258, 345; т. 2: 111, 216, 307
Анаксимандр т. 1: 32–34, 258
Анаксимен т. 1: 34–35, 258
Ансельм Кентерберийский т. 1: 194, 244, 319–323, 327, 337, 401; т. 2: 26, 81, 154, 155, 159, 427
Ансельм Ланский т. 1: 325
Антисфен т. 1: 83, 84
Аристипп т. 1: 86, 87, 239
Арно А. т. 2: 23, 25, 38
Архелай т. 1: 258
Архимед т. 1: 8, 338; т. 2: 73, 335
Асмус В.Ф. т. 2: 171
Афинагор т. 1: 234
Бакунин М.А. т. 2: 184, 187
Батеньков Г.С. т. 2: 187
Баумгартен А.Г. т. 2: 130
Беда Достопочтенный т. 1: 315
Бейль П. т. 2: 103, 104, 106, 129
Белинский В.Г. т. 2: 187
Бергсон А. т. 1: 15, 16; т. 2: 252, 302, 322–327, 329, 339, 342, 365–367, 420, 421
Бердяев Н.А. т. 1: 16; т. 2: 233, 364, 437, 442
Беренгарий т. 1: 317–318
Беркли Дж. т. 2: 87–96, 98, 100, 101, 113, 123, 138, 139, 141, 294, 295, 299
Бернард Клервоский т. 1: 326, 328, 335–337, 401
Бернард Сильвестр т. 1: 332
Бернард Шартрский т. 1: 330, 331
Бетховен Л. т. 1: 15
Бехтерев В.М. т. 2: 402
Биант т. 1: 27
Бинсвангер Л. т. 2: 402, 403, 410–412
Богомоллов А. С. т. 1: 20

- Бозанкет Б. т. 2: 293
 Болотов В.В. т. 1: 178; т. 2: 291
 Бонавентура т. 1: 357, 381–390, 401
 Босс М. т. 2: 403
 Боун Б.П. т. 2: 437
 Боэций Дакский т. 1: 355
 Боэций т. 1: 221, 222, 330, 333, 359
 Бриллиантов А.И. т. 1: 310
 Бруно Дж. т. 1: 442–447; т. 2: 6, 13, 42, 183, 329
 Брэдди Ф. т. 2: 239, 293–300
 Бубер М. т. 2: 364
 Будда т. 2: 334
 Бэкон Р. т. 1: 381, 389–392, 393
 Бэкон Ф. т. 2: 4, 10–19, 22, 43, 60, 75, 101, 133, 135, 256, 257, 266, 279, 352, 369
 Бюффон Ж.-Л., де т. 2: 122
- Вайсманн Фр. т. 2: 260
 Валла Л. т. 1: 411–413, 447
 Василий Великий, свт. т. 1: 8, 74, 263, 303; т. 2: 31, 422
 Введенский А.И. т. 2: 59
 Велланский Д.М. т. 2: 186
 Веневитинов Д.В. т. 2: 187
 Венк, священник т. 1: 420
 Вергилий т. 1: 406, 409
 Виндельбанд В. т. 2: 289
 Винер Н. т. 2: 36
 Витгенштейн Л. т. 2: 259–261, 267, 271
 Витт Я., де т. 2: 46
 Вольтер т. 1: 430; т. 2: 39, 103, 105, 109–114, 115, 116, 120–122, 129, 226
 Вольф Хр. т. 2: 86, 130, 186
 Вундт В. т. 2: 402
- Гадамер Г.Г. т. 2: 321
 Гален т. 1: 12, 164, 166, 330, 338, 358
 Галилей Г. т. 1: 53, 112, 418; т. 2: 4–10, 11, 19, 20, 30, 69, 90, 101, 123, 133, 204, 256, 323, 352, 353, 426
 Галич А.И. т. 2: 187
 Гартман Н. т. 2: 404
 Гассенди П. т. 2: 23
 Гаунилон т. 1: 321, 322
 Гегель Г.В.Ф. т. 1: 9, 14, 15, 50, 322; т. 2: 134, 157, 158, 180, 183, 186, 198–239, 240–245, 249, 252, 253, 255, 272, 273, 293, 299, 300, 315, 318, 319, 334, 346, 349, 358, 359
 Гедель К. т. 2: 260, 268
 Гейзенберг В. т. 1: 9, 53, 62; т. 2: 3, 9
 Гелен т. 2: 435, 436
 Гельвеций К.А. т. 2: 103, 121, 125, 126
 Гельмгольц Г. т. 2: 402
 Георгий Гемист Плифон т. 1: 414, 420
 Гераклит т. 1: 34, 38–43, 45, 47, 68, 80, 90, 91, 93, 100, 120, 159, 172, 177, 237, 248, 300; т. 2: 124, 307, 310, 374
 Гесиод т. 1: 22–25, 30, 39, 122
 Гете И.В. т. 2: 183
 Гильберт Порретанский т. 1: 330
 Гильом из Конша т. 1: 330, 332, 333
 Гильом из Шампо т. 1: 324, 325, 328, 337
 Гиппий т. 1: 68
 Гиппократ т. 1: 11, 330, 338, 358
 Гоббс Т. т. 2: 23, 60–66, 70, 71, 89, 101, 116, 133, 208, 220, 226, 253
 Гоголь Н.В. т. 1: 9
 Голубинский Ф., прот. т. 2: 157, 159, 197
 Гольбах П. т. 2: 103, 105, 115, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 282, 283

- Гомер т. 1: 22–26, 30, 31
 Горгий т. 1: 68, 82
 Горький Максим т. 2: 301
 Готшалк т. 1: 309
 Григорий IX, папа т. 1: 354
 Григорий X, папа т. 1: 381
 Григорий Богослов, свт. т. 1: 6, 7, 40, 132, 156, 171, 200, 226, 313; т. 2: 31, 422
 Григорий Великий, св. т. 2: 422
 Григорий Неокесарийский, св. т. 1: 105, 184
 Григорий Нисский, свт. т. 1: 234, 255, 309, 373, 377; т. 2: 248, 422, 430
 Григорьев Аполлон т. 2: 187
 Гуго Сен–Викторский т. 1: 337–338
 Гуссерль Э. т. 2: 253, 340–356, 365–367, 369, 389, 403, 410, 432
 Гюйгенс Дж. т. 2: 74
- Д’Аламбер Ж.Л. т. 2: 122
 Дамаский т. 1: 223, 224
 Данилевский Н.Н. т. 2: 328
 Данте А. т. 1: 357, 406–407; т. 2: 329
 Дебольский Н. т. 1: 12, 13
 Декарт Р. т. 1: 8, 14, 15, 268, 322, 360, 440; т. 2: 4, 10, 15, 19–34, 35, 37, 39–41, 43, 45–51, 66, 67, 72, 74, 75, 76, 79, 81, 95, 96, 101, 113, 125, 133, 135, 141, 179, 190, 192, 216, 219, 253, 256, 264, 266, 274, 279, 280, 319, 324, 327, 334, 335, 341, 345, 349, 366, 394, 422
 Демокрит т. 1: 58–66, 67, 68, 78, 112, 153, 172, 182, 261, 330, 345, 406; т. 2: 55, 69, 90
 Дидро Д. т. 2: 73, 103, 105, 115, 121, 122, 125, 129, 274, 282, 283
 Дильс Г. т. 1: 23
 Дильтей В. т. 2: 252, 317–322, 329, 339, 342
- Диоген Аполлонийский т. 1: 258
 Диоген Синопский т. 1: 52, 83, 85–86, 95, 239
 Дионисий Ареопагит т. 1: 87, 218, 223, 276, 302–309, 311, 313, 359, 382, 388, 415, 421; т. 2: 351, 428
 Доминик Гусман т. 1: 352
 Достоевский Ф.М. т. 1.: 9; т. 2: 169, 176, 320, 337, 338, 365
 Дюпюи Ш.Ф. т. 2: 103
- Евклид (математик) т. 1: 8, 338, 339; т. 2: 36
 Евклид (философ) т. 1: 82
 Еврипид т. 1: 77
 Евсевий Кесарийский т. 1: 40
 Елагин В.А. т. 2: 187
- Жан Жанден т. 1: 355
 Жильсон Э. т. 1: 330, 331, 353–355, 358, 397; т. 2: 323, 419–425, 427, 428, 431
- Зенон Китийский т. 1: 157–159, 248; т. 2: 334
 Зенон Элейский т. 1: 43, 50–53, 54, 58, 60, 62, 70, 82, 83, 85, 98, 135, 136; т. 2: 151, 209, 372
- Ибн Рушд (Аверроэс) т. 1: 348–352, 353–355, 359, 401, 427, 443
 Ибн Сина (Авиценна) т. 1: 341–344, 346, 349, 351, 353, 355, 368, 443; т. 2: 34, 334
 Ильин И.А. т. 2: 239
 Иннокентий VIII, папа т. 1: 413
 Иоанн (Зизиулас), митр. т. 2: 373
 Иоанн Дамаскин, преп. т. 1: 3, 5, 6, 8, 19, 40, 76, 225, 263, 317, 376, 377, 381, 388; т. 2: 422, 430
 Иоанн Дунс Скот т. 1: 381, 392–398, 399, 411
 Иоанн Павел II, папа т. 2: 425, 426

- Иоанн Скот Эриугена т. 1: 303, 309–314, 317; т. 2: 176
 Иоанн Солсберийский т. 1: 330, 333–335
 Ипполит Римский, св. т. 1: 35, 40
 Иринея Лионский, св. т. 1: 29
 Исидор Севильский т. 1: 315, 316, 357
 Иустин Философ, св. т. 1: 30, 40, 234–238, 239, 262, 314; т. 2: 422
- Кабо В.Р. т. 2: 127, 128
 Калигула т. 1: 227
 Кампанелла Ф. т. 2: 11
 Камю А. т. 1: 15; т. 2: 358, 364–366, 368, 379, 392
 Кант И. т. 1: 9, 16, 89, 133, 188, 219; т. 2: 4, 86, 87, 102, 18, 119, 130–179, 181, 183, 185, 186, 190, 191, 198, 202, 203, 206–208, 209, 215, 216, 249, 253, 255, 265, 279, 286–289, 291, 292, 310, 313, 318, 320, 322, 323, 329, 341, 343, 345, 346, 360, 367, 378, 379, 391, 404, 431, 433
 Карл Великий т. 1: 226
 Карнап Р. т. 2: 260–268, 271
 Кассирер Э. т. 2: 286, 292, 435, 436
 Катер М. т. 2: 23
 Киреевский И.В. т. 2: 187, 198
 Кларк С. т. 2: 75
 Клеанф т. 1: 158, 160
 Климент IV, папа т. 1: 390
 Климент Александрийский т. 1: 29, 40, 76, 79, 240–245, 250, 303, 314, 390; т. 2: 248, 257, 423
 Коген Г. т. 2: 286, 288
 Кондильяк Э. Б., де т. 2: 103, 122
 Кондорсе М. т. 2: 103
 Конт О. т. 1: 13; т. 2: 254–259, 271, 310, 323, 360
 Коперник Н. т. 2: 6, 330
 Корет Э. т. 2: 429, 431
- Кошелев А.И. т. 2: 187
 Коши А. т. 1: 8
 Кранц В. т. 1: 23
 Кратет т. 1: 158
 Ксенократ т. 1: 113
 Ксенофан т. 1: 39, 43–45, 48, 55, 226
 Ксенофонт т. 1: 72, 73, 151, 158
 Кудрявцев–Платонов В.Д. т. 2: 172
 Кьеркегор С. т. 2: 184, 357–363, 365, 366, 371, 381, 392
 Кэррол Л. т. 2: 155
 Кюхельбекер В.К. т. 2: 187
- Лакруа Ж. т. 2: 437, 440–443
 Лактанций т. 1: 171, 234
 Ламетри Ж. т. 2: 34, 103, 121, 124, 125, 129, 274
 Ландсберг П.-Л. т. 2: 364
 Ле Руа Г. т. 2: 34
 Лев XIII, папа т. 2: 421, 422
 Левин К. т. 2: 402
 Левкипп т. 1: 58–59
 Лейбниц Г.В. т. 1: 8, 15, 100, 322; т. 2: 32, 73–87, 88, 96, 101, 112, 113, 130, 131, 133, 186, 191, 216, 335, 341, 389, 440
 Ленин В.И. т. 2: 48, 88, 205, 207, 258, 272, 273, 280, 282, 284, 285, 338
 Локк Дж. т. 1: 89; т. 2: 4, 60, 66–72, 75, 86–88, 90, 96, 101, 111, 113, 123, 131, 133, 139, 142, 206, 208, 253, 294, 394
 Ломоносов М.В. т. 2: 86, 186
 Лоренц К. т. 2: 174, 175
 Лосев А.Ф. т. 1: 174, 413, 447; т. 2: 339
 Лосский В.Н. т. 2: 442
 Лосский Н.О. т. 2: 148, 157, 171, 367, 442
 Луллий Р. т. 2: 349

- Людовик XIII т. 2: 35
 Людовик XIV т. 2: 113
 Лютер Мартин т. 1: 433–437, 447;
 т. 2: 37, 201, 238, 363, 420
 Макиавелли Н. т. 1: 425–427, 429,
 447
 Максим Исповедник, преп. т. 1:
 8, 29, 40, 105, 142, 182, 184, 218,
 302, 303, 309, 313, 373; т. 2: 176,
 301
 Мак-Таггарт Дж. т. 2: 293
 Мальбранш Н. т. 2: 34
 Манн Т. т. 2: 302
 Марешаль П.С. т. 2: 103
 Маритен Ж. т. 2: 421, 430, 431
 Марк Аврелий т. 1: 158, 159, 224,
 255, 313
 Маркс К. т. 1: 9, 13, 15, 40, 50; т. 2:
 48, 51, 56, 127, 186, 202, 239, 241,
 272–285, 293, 334, 336, 338, 385,
 413, 415–418, 432, 438
 Маркузе Г. т. 2: 403, 413, 415, 416,
 418
 Марсель М. т. 2: 364, 366, 385–
 388, 390, 393
 Мах Э. т. 2: 258, 260, 340, 341
 Медичи Козимо т. 1: 415
 Мелисс т. 1: 43, 44
 Мелье Ж. т. 2: 103, 105, 106
 Мерло-Понти М. т. 2: 364
 Мерсенн М. т. 2: 19, 23, 35, 36
 Милль Дж. С. т. 2: 340, 341
 Михаил (Грибановский), еп. т. 2:
 157, 175
 Монтень М. т. 1: 438–442, 447;
 т. 2: 21, 23, 42
 Монтескье Ш.Л. т. 2: 103, 106–
 108, 122, 129, 232
 Мор Т. т. 1: 429, 430; т. 2: 11
 Мунье Э. т. 1: 214; т. 2: 437–440
 Наторп П. т. 2: 286, 289, 292
 Недонсель М.Г. т. 2: 437, 441
 Нейрат О. т. 2: 260
 Немесий Эмесский т. 1: 40
 Николай I, имп. т. 1: 4
 Николай Кузанский т. 1: 419–424,
 443–447; т. 2: 6, 42, 58, 134, 149,
 186, 209
 Николь П. т. 2: 38
 Ницше Ф. т. 1: 13, 15, 40, 42; т. 2:
 186, 252, 301–318, 322, 329, 331,
 339, 357, 365, 366, 367, 373, 374,
 376, 388, 389, 404
 Новалис т. 2: 183
 Ньютон И. т. 1: 8, 14, 44; т. 2: 20,
 74, 75, 88, 113, 135, 136, 268, 329,
 335, 402
 Одоевский В.Ф. т. 2: 187
 Оккам У. т. 1: 381, 398–401; т. 2:
 349
 Ориген т. 1: 22, 101, 162, 174, 177,
 178, 198, 218, 234, 240, 250–255,
 313, 314, 421, 432, 433
 Ортега-и-Гасет Х. т. 2: 364
 Павел III папа т. 1: 413
 Павлов И.П. т. 2: 20, 33, 402
 Павлов М.Г. т. 2: 187
 Парменид т. 1: 43, 45–49, 50, 54,
 55, 57, 60, 62, 82, 83, 98, 99, 117,
 121, 322; т. 2: 179, 219, 307, 372,
 374, 377
 Паскаль Б. т. 2: 35–45, 74, 101, 110,
 112, 113, 266, 365, 433, 440
 Паскевич И.Ф. т. 2: 187
 Пастернак Б. т. 2: 286
 Пелагий т. 1: 289–293, 314, 436; т.
 2: 37
 Перикл т. 1: 56
 Перье М. т. 2: 39
 Петр I т. 2: 74, 337, 338
 Петр Дамиани т. 1: 318, 319, 401;
 т. 2: 257

- Петр Ломбардский т. 1: 324, 357, 359, 381, 382, 389, 393
- Петрарка Ф. т. 1: 408–411, 447
- Пий II, папа т. 1: 413
- Пий IX, папа т. 2: 421
- Пий X, папа т. 2: 422, 430
- Пико делла Мирандола т. 1: 414, 416–419; т. 2: 13
- Пиррон т. 1: 162, 163, 171
- Питтак т. 1: 27
- Пифагор т. 1: 8, 11, 27, 30, 35–38, 39, 45, 172, 185, 222, 232, 242, 258, 259; т. 2: 16, 334, 335, 348
- Планк М. т. 2: 402
- Платон т. 1: 5, 8, 9, 11, 12, 15, 16, 29, 36, 40, 43, 49, 59, 68–73, 75, 76, 79–82, 85–115, 117–120, 122, 123, 125–129, 145, 151–153, 163, 172, 178, 180, 182, 187, 192, 195, 197, 202, 204, 205, 207, 211, 212, 215, 221, 226, 227, 232, 235–239, 242, 259, 260, 261, 274, 283, 286, 310, 329, 323, 331–334, 338, 339, 342, 346, 348, 353, 366, 367, 372, 374, 384, 391, 392, 399, 406, 409, 414, 415, 420, 439; т. 2: 7, 8, 12, 16, 24, 27, 73, 114, 132, 135, 185, 192, 203, 214, 219, 224, 255, 283, 284, 305, 307–310, 313, 316, 321, 334, 341, 344–349, 351, 352, 355, 372, 373, 389, 392, 432
- Платон (Игумнов), архим. т. 2: 171
- Плотин т. 1: 5, 6, 9, 58, 144, 172–219, 220, 222–224, 226, 227, 250–252, 256, 257, 261, 262, 267, 269, 271–273, 276, 280, 284, 285, 287, 303–306, 322, 339, 341, 343, 353, 414–417, 423, 436, 444, 446; т. 2: 58, 93, 134, 143, 149, 158, 164, 192, 203, 209, 211, 329, 334, 348, 349, 351, 352, 355, 372, 378, 394, 424
- Погодин М.П. т. 2: 187
- Помпонаци П. т. 1: 427, 428, 442
- Поппер К. т. 2: 266, 267–271
- Порфирий т. 1: 37, 173–180, 195, 213, 219–222, 224, 261, 262, 338, 339, 415
- Прокл т. 1: 58, 173, 219, 223, 224, 227, 302, 339, 359, 415
- Протагор т. 1: 68–70, 90, 91, 120, 166; т. 2: 214, 215
- Птолемей т. 1: 9, 139, 338, 339
- Пушкин А.С. т. 1: 43, 52, 264; т. 2: 113, 187
- Радлов Э. т. 1: 12, 13
- Раймунд Себундский т. 1: 439, 440
- Райх В. т. 2: 415
- Рассел Б. т. 1: 120, 266, 300
- Рахманинов С.В. т. 1: 15
- Рикёр П. т. 2: 364
- Риккерт Г. т. 2: 289–292, 329, 365
- Ришелье, кард. т. 2: 35, 36
- Рождественский Н.П. т. 1: 4
- Розенкранц К. т. 2: 239
- Ройс Дж. т. 2: 437
- Росцелин т. 1: 324, 325, 328
- Руссо Ж.–Ж. т. 2: 66, 103, 105, 114–122, 129–131, 220, 226
- Самарин Ю.Ф. т. 2: 187
- Сартр Ж.–П. т. 1: 15, 16; т. 2: 364–366, 368, 369, 371–373, 377–385, 388, 390, 393, 430
- Секст Эмпирик т. 1: 61, 163–171, 224, 439, 440; т. 2: 298, 367
- Сенека т. 1: 158, 224
- Сен-Симон А. т. 2: 254
- Сеченов И.М. т. 2: 402
- Сигер Брабантский т. 1: 354–356, 358, 366, 381, 401, 406
- Симпликий т. 1: 33, 224
- Сократ т. 1: 9, 11, 12, 27, 29, 32, 36, 39, 45, 56, 58, 59, 65, 70, 71–81, 82–84, 86–88, 90–99, 101, 103,

- 104, 110, 113, 115, 117, 118, 122, 143, 154, 158, 162, 172, 212, 214, 215, 216, 221, 237, 243, 255, 256, 258, 259, 325, 327, 329, 346, 406, 432; **т. 2:** 12, 102, 198, 214, 252, 284, 305, 307, 308, 317, 344, 346, 361, 366, 373, 440
- Соловьев В.С. **т. 1:** 9, 79, 80, 88, 89, **т. 2:** 59, 198
- Солон **т. 1:** 11, 27, 87
- Спевсипп **т. 1:** 114
- Спенсер Г. **т. 2:** 258, 341
- Спиноза Б. **т. 1:** 9, 14, 89, 161, 360; **т. 2:** 4, 45–60, 74, 77, 83, 85, 86, 101, 133, 134, 164, 178, 183, 186, 189, 216, 255, 274, 279, 280, 389, 394, 441
- Станкевич Н.В. **т. 2:** 187
- Татиан **т. 1:** 30, 40, 105, 184, 234, 238–240, 262, 314; **т. 2:** 422
- Тертуллиан **т. 1:** 29, 40, 240, 245–250, 262, 314, 317
- Тик Л. **т. 2:** 183
- Тимон **т. 1:** 163, 165
- Тит Ливий **т. 2:** 227
- Тит Лукреций Кар **т. 1:** 153
- Толстой Л.Н. **т. 2:** 337, 338
- Торичелли Е. **т. 2:** 37
- Тьерри Шартрский **т. 1:** 330–332
- Тюрго А.Р.Ж. **т. 2:** 122
- Тютчев Ф. **т. 2:** 187, 188
- Унамуно М., де **т. 2:** 364
- Фалес **т. 1:** 27, 29–32, 34–36, 121, 258; **т. 2:** 263
- Фарадей М. **т. 1:** 8, 9
- Фейербах Л. **т. 2:** 239–245, 247–249, 252, 273, 274, 283
- Фейнман Р. **т. 2:** 32
- Филарет, митр. Минский и Слуцкий **т. 1:** 5
- Филолай **т. 1:** 36
- Филон Александрийский **т. 1:** 227–234, 236, 241, 242, 318; **т. 2:** 423
- Фихте И.Г. **т. 1:** 15; **т. 2:** 4, 176–183, 185–187, 190, 193, 199, 202, 209, 219, 249, 279, 280, 316, 367, 386, 439
- Фичино Марсилио **т. 1:** 414–417
- Флоренский П., свящ. **т. 2:** 39
- Фома Аквинский **т. 1:** 15, 113, 128, 132, 133, 194, 227, 244, 256, 317, 324, 342, 355, 357, 358–381, 383, 385, 386, 389, 390, 391, 393–396, 398, 401, 404, 406, 427, 434; **т. 2:** 6, 106, 111, 120, 235, 257, 334, 380, 391, 421–426, 428, 430
- Франк С.Л. **т. 2:** 157
- Франкль В. **т. 2:** 403
- Франциск Ассизский **т. 1:** 352, 381, 384, 389, 434
- Фрейд З. **т. 2:** 125, 394–402, 403–407, 410, 412, 415–417, 432
- Фромм Э. **т. 2:** 403, 415–418
- Фульберт **т. 1:** 329, 330
- Хайдеггер М. **т. 1:** 15; **т. 2:** 364–378, 380, 384, 388–390, 392, 393, 403, 410, 411, 441
- Хассенштайн Б. **т. 2:** 174
- Хокинг У. Э. **т. 2:** 437
- Хомяков А.С. **т. 2:** 187
- Хоркхаймер М. **т. 2:** 413–415, 418
- Хрисипп **т. 1:** 158, 160, 224
- Цезарь Борджиа **т. 1:** 413
- Цицерон **т. 1:** 5, 11, 154, 160, 163, 171, 256, 294, 295, 334, 409
- Чаадаев П.Я. **т. 2:** 187, 197
- Чанышев А.Н. **т. 1:** 34, 115
- Чурсанов С.А. **т. 2:** 373

- Шарко Ж.М. т. 2: 394, 402
 Шевырев С.П. т. 2: 187
 Шелер М. т. 2: 432–436
 Шеллинг Ф.В.Й. т. 2: 157, 182–199, 202, 209, 212, 249, 316
 Шестов Л. т. 1: 248; т. 2: 364, 437, 442
 Шефтсберри, лорд т. 2: 66
 Ширинский–Шихматов П. А. т. 1: 4
 Шлегель А. т. 2: 183, 184
 Шлегель Ф. т. 2: 183
 Шлик М. т. 2: 260
 Шопенгауэр А. т. 2: 217, 318
 Шпенглер О. т. 2: 229, 252, 328–339
 Штраус Д. т. 2: 239
- Эванс–Причард Э. т. 2: 128
 Эйнштейн А. т. 1: 8, 14, 188; т. 2: 259, 402
 Эмпедокл т. 1: 54–56, 57, 122, 345; т. 2: 216, 307
 Энгельс Ф. т. 1: 12, 13, 40; т. 2: 123, 184, 186, 189, 202, 212, 241, 272–280, 285, 293, 418
 Энесидем т. 1: 163, 165, 166, 169, 177, 233, 441
 Эпиктет т. 1: 158, 159, 224
 Эпикур т. 1: 12, 65, 152, 153–157, 164, 253, 401, 412, 442
 Эразм Роттердамский т. 1: 314, 420, 429–437, 439, 447; т. 2: 37
 Эрн В.Ф. т. 1: 90
- Юлий II, папа т. 1: 413
 Юм Д. т. 2: 4, 87, 95–101, 111, 131, 133, 138, 139, 146, 147, 150, 154, 298
 Юнг К.Г. т. 2: 401–412, 432
 Юстиниан, имп. т. 1: 87, 219, 224, 338
- Якоби Ф.Г. т. 2: 209, 210
 Ямвлих т. 1: 173, 219, 222, 223, 338, 415
 Яннарас Х. т. 2: 373
 Янсений К. т. 2: 37
 Ясперс К. т. 2: 364, 366, 368, 373, 385, 388–393

ОГЛАВЛЕНИЕ

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Глава I. ФИЛОСОФИЯ XVII В.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ НАУКИ НОВОГО ВРЕМЕНИ	4
§ 1. Галилео Галилей	5
§ 2. Фрэнсис Бэкон	10
§ 3. Рене Декарт	19
<i>Жизнь и произведения</i>	19
<i>Поиски метода</i>	20
<i>Методологическое сомнение</i>	23
<i>Существование Бога</i>	26
<i>Учение о субстанции</i>	29
<i>Создание новой физики</i>	30
<i>Учение о человеке</i>	32
<i>Картезианство</i>	33
§ 4. Блез Паскаль	35
<i>Жизнь и произведения</i>	35
<i>Философские взгляды</i>	39
§ 5. Бенедикт Спиноза	46
<i>Жизнь и произведения</i>	46
<i>«Этика». Учение о субстанции, атрибутах и модусах</i>	47
<i>«Этика». Учение о человеке и его свободе</i>	52
<i>Теория познания</i>	57
<i>Учение о религии</i>	58
§ 6. Томас Гоббс	60
<i>Теория познания и учение о знаках</i>	61
<i>Учение об обществе</i>	64
§ 7. Джон Локк	66
<i>Задача философии</i>	66
<i>Критика теории врожденности идей</i>	67
<i>Учение о происхождении идей</i>	68
<i>Учение о религии</i>	72
§ 8. Готфрид Вильгельм Лейбниц	73
<i>Жизнь и произведения</i>	73
<i>Учение о субстанции (монадах)</i>	76
<i>Теология и теодицея</i>	81
§ 9. Джордж Беркли	87
§ 10. Давид Юм	95
<i>Жизнь и произведения</i>	95

<i>Задача философии</i>	96
<i>Учение о чувственном познании</i>	97
<i>Ассоциация идей</i>	98
<i>Критика понятия причинности</i>	98
<i>Учение о религии</i>	100
Глава II. ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ	102
§ 1. Понятие Просвещения	102
§ 2. Пьер Бейль	104
§ 3. Жан Мелье	105
§ 4. Шарль Луи Монтескье	106
§ 5. Вольтер	109
<i>Учение о религии</i>	109
<i>Философские взгляды</i>	111
<i>Философия истории</i>	113
§ 6. Жан-Жак Руссо	114
<i>Социальная философия</i>	115
<i>Педагогические воззрения</i>	117
<i>Религиозные взгляды</i>	118
§ 7. Французские материалисты (Дидро, Гельвеций, Ламетри и Гольбах)	121
<i>Происхождение религии</i>	126
Глава III. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	130
§ 1. Иммануил Кант	130
<i>Жизнь и произведения</i>	130
<i>Источники кантовской философии</i>	130
<i>«Критика чистого разума»</i>	133
<i>«Критика практического разума»</i>	159
§ 2. Иоганн Готлиб Фихте	176
<i>Краткие сведения о жизни</i>	176
<i>Наукоучение</i>	177
§ 3. Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг	182
<i>Жизнь и сочинения</i>	182
<i>Общая характеристика философии Шеллинга</i>	184
<i>Философия природы</i>	187
<i>Трансцендентальный идеализм</i>	190
<i>Философия тождества</i>	192
<i>Философия свободы. Теодицея</i>	193
<i>Философия откровения</i>	196
§ 4. Георг Вильгельм Фридрих Гегель	198
<i>Жизнь</i>	198
<i>Ранние работы Гегеля</i>	199
<i>«Энциклопедия философских наук»</i>	201

§ 5. Людвиг Фейербах	240
<i>Жизнь и произведения</i>	240
<i>Критика христианства</i>	241

**РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ.
СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Глава I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА	252
--	-----

Глава II. ПОЗИТИВИЗМ	254
---------------------------------------	-----

§ 1. Огюст Конт	254
---------------------------	-----

§ 2. Эмпириокритицизм	258
---------------------------------	-----

§ 3. Неопозитивизм	259
------------------------------	-----

<i>Л. Витгенштейн</i>	260
---------------------------------	-----

<i>Венский кружок</i>	261
---------------------------------	-----

§ 4. Постпозитивизм	267
-------------------------------	-----

Глава III. МАРКСИЗМ	272
--------------------------------------	-----

§ 1. Диалектический материализм	272
---	-----

§ 2. Исторический материализм	275
---	-----

§ 3. Критика марксизма	279
----------------------------------	-----

§ 4. Учение о религии	282
---------------------------------	-----

Глава IV. НЕОКАНТИАНСТВО	286
---	-----

§ 1. Марбургская школа	286
----------------------------------	-----

§ 2. Баденская школа	289
--------------------------------	-----

Глава V. АБСОЛЮТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ	293
---	-----

Глава VI. ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ	301
--	-----

§ 1. Фридрих Ницше	301
------------------------------	-----

<i>Жизнь и произведения</i>	302
---------------------------------------	-----

<i>Подход к философии Ницше</i>	304
---	-----

<i>Значение философии Ницше</i>	315
---	-----

§ 2. Вильгельм Дильтей	318
----------------------------------	-----

§ 3. Анри Бергсон	322
-----------------------------	-----

§ 4. Освальд Шпенглер	328
---------------------------------	-----

Глава VII. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Э. ГУССЕРЛЯ	340
---	-----

§ 1. Критика психологизма	341
-------------------------------------	-----

§ 2. Феноменология	345
------------------------------	-----

§ 3. Пересмотр взглядов	352
-----------------------------------	-----

Глава VIII. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ	357
--	-----

§ 1. Сёрен Кьеркегор	357
--------------------------------	-----

§ 2. Современный экзистенциализм	364
--	-----

<i>Основные представители</i>	364
---	-----

<i>Истоки экзистенциализма</i>	365
<i>Основные понятия экзистенциализма</i>	368
<i>Бытие и человек</i>	369
<i>Религиозный экзистенциализм</i>	385
Глава IX. ПСИХОАНАЛИЗ	394
§ 1. Основы философии Фрейда	394
<i>Основы психоанализа</i>	395
<i>Учение о религии</i>	398
§ 2. Неофрейдизм	402
<i>Карл Густав Юнг</i>	403
<i>Экзистенциальный психоанализ</i>	410
Глава X. ФРАНКФУРТСКАЯ ШКОЛА	413
§ 1. Т. Адорно и М. Хоркхаймер	413
§ 2. Г. Маркузе и Э. Фромм	415
Глава XI. НЕОТОМИЗМ	419
§ 1. Возникновение неотолизма	419
§ 2. Вера и разум	423
§ 3. Онтология	426
§ 4. Учение о человеке	429
Глава XII. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	432
Глава XIII. ПЕРСОНАЛИЗМ	437
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	444

Учебное пособие

Лега Виктор Петрович

История западной философии

Часть вторая

Новое время. Современная западная философия

2-е изд., доп. и перераб.

Верстка *В. П. Лега*

Корректоры *И. М. Царенко, М. Е. Зыкова*

Художник *Е.В. Комарова*

Подписано в печать 27.05.2009.

Формат 60x90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 28.5. Печать офсетная. Тираж 3000 экз. Заказ №

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета.

115184, Москва, ул. Новокузнецкая, 23б.