Сканирование и форматирование: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || http://yanko.lib.ru || Icq# 75088656 || Библиотека: http://yanko.lib.ru/gum.html || update 04.01.07

Московская академия экономики и права

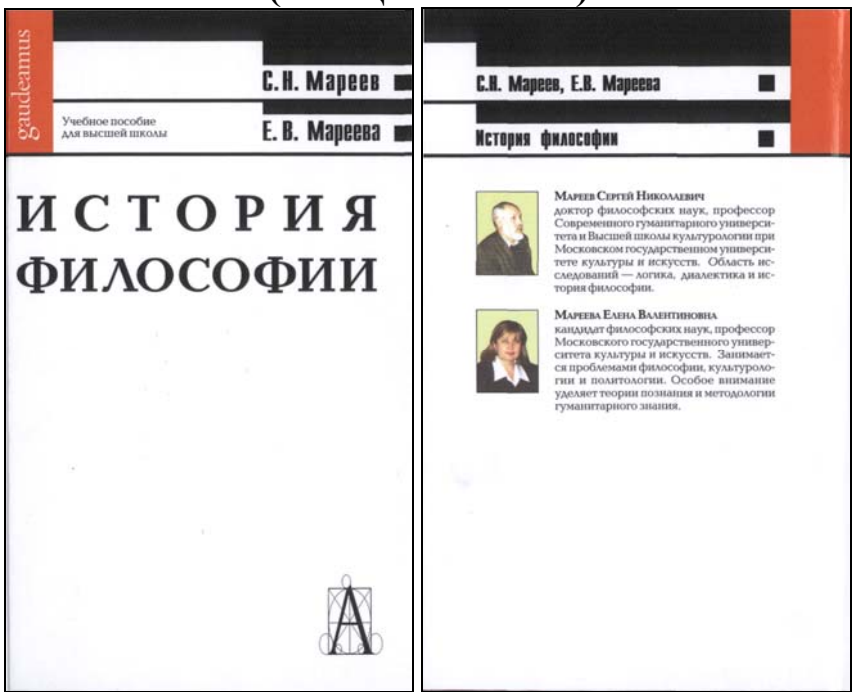
Учебное пособие для высшей школы

С.М.Мареев

Е.В.Мареева

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

(ОБЩИЙ КУРС)



Рекомендовано Отделением по философии, политологии и религиоведению УМО по классическому университетскому образованию в качестве учебного пособия для студентов нефилософских специальностей

Москва

Академический Проект

2003

Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии (общий курс): Учебное пособие. — М.: Академический Проект, 2003. — 880 с. — *(«Gauudeamus»).*

УДК 1(091) ББК 87.3(0) М25
Московская академия экономики и права
Рецензенты:
доктор философских наук, профессор ***В.М. Межуев*** *доктор философских наук, профессор К.Х.* ***Делокаров***
М25
Мареев С.Н., Мареева Е.В.
История философии (общий курс) : Учебное пособие. — М.: Академический Проект, 2003. — 880 с. — *(«Gauudeamus»).*
ISBN 5-8291-0287-0

В предлагаемом учебнике авторы исходят из того, что история философии есть та же философия, только в исторической форме. Лишенная своей истории философия теряет драматизм, достоверность факта, живую связь времен, а сама история превращается в набор фактов, связанных только хронологически.

Авторы в определенном смысле идут против течения, отказываясь от безбрежного плюрализма последних лет и формулируя ясное понимание *предмета* и *метода* философского знания. Философия, по их мнению, зародилась в Древней Греции, а то, что существовало на Древнем Востоке, проходит по ведомству мифологии, религии, ранних форм теоретического знания, в лучшем случае — предфилософии. В своем развитии философия прошла два явно выраженных этапа — *философская классика и неклассическая философия.* При этом неклассическая философия, преодолевая ограниченность классической, выходит за пределы собственно философского знания, вновь превращаясь в мифологию, литературу, позитивное знание. Своеобразие философии, считают авторы, заключается в ее предмете, которым является *проблема идеального,* а также в методе *теоретической рефлексии.*

УДК 1(091) ББК 87.3(0)
ISBN 5-8291-0287-0
© Мареев С.Н., 2003
© Мареева Е.В., 2003
© Академический Проект, оригинал-макет, оформление, 2003

Электронное оглавление

Электронное оглавление 3
Введение. Как изучать философию? 8
Глава 1. РОДИНА ФИЛОСОФИИ - ВОСТОК ИЛИ ЗАПАД? 9
1. О путях развития Востока и Запада 10
2. Древняя Индия: от Упанишад к буддизму 13
3. Древний Китай: даосизм и конфуцианство 21
Конфуций 23
Литература 25
Глава 2. АНТИЧНОСТЬ И РОЖДЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ 26
1. «Фисиология» ранних греческих философов 26
Фалес (ок. 640 — ок. 545 до н. э.), ... 26
Гераклит (ок. 520 — ок. 460 до н. э.) 27
2. Пифагор и пифагорейцы 29
Пифагор (ок. 580 — ок. 500 до н. э.), ... 29
3. Парменид о Бытии и путях его познания 30
Парменид (ок. 540 — ок. 470 до н. э.) 30
4. Атомизм как вершина греческой натурфилософии 31
Левкипп (ок. 500 — ок. 440 до н. э.), ... 31
5. Софисты и первый опыт субъективизма 34
Протагор (ок. 480 — ок. 410 до н. э.) 34
Разум как субъективная способность 34
Человек как «мера всех вещей» 35
Проблема соотношения естественного и искусственного 36
6. Сократ о человеке и сути добродетели 37
Сократ (469—399 до н. э.) 37
Майевтический диалог как путь самосознания 39
Проблема души в этическом рационализме Сократа 40
7. Философия Платона и проблема идеального 41
Платон (427—347 до н. э.) 41
Калокагати 42
Учение об «идеальном государстве» как исток идеализма Платова 42
Теория познания и диалектика Платона 44
8. Учение Аристотеля как энциклопедия античной философии 46
Аристотель (384—322 до н. э.) 46
Критика Аристотелем платоновского учения об идеях 47
Теория познания, логика и учение е душе 49
Этические и политические идеи Аристотеля 51
9. Эллинизм и разложение античной классической традиции 56
Сократические школы 56
Эвклида (ок. 450—380 до н. э.) 56
Кинизм как образ жизни я философия 58
Антисфен (450—360 до н. э.) 58
Эпикур и эпикуреизм 60
Эпикур (341/340—270 до н. э) 60
Основные идеи стоицизма 62
Зенон из Китиона (333/32—262 до н. э.), ... 62
Скептицизм и эклектицизм 64
Пиррон (ок. 360—275/270 до н. э.). 65
Литература 67
Глава 3. СРЕДНИЕ ВЕКА: ФИЛОСОФИЯ КАК «СЛУЖАНКА БОГОСЛОВИЯ» 68
1. Отражение кризиса римского общества в философии. Эпикуреизм и стоицизм 68
Люций Анней Сенек (ок. 4 г. до н. э. — 65 г. н. э.), ... 69
2. Филон Александрийский - «настоящий отец христианства») 71
Филон (20 г. до н. э. — 54 г. н. э.), ... 71
3. О своеобразии христианского вероучения 72
4. Апологеты против языческой мудрости 75
Юстин-мученик 76
Тертуллиан: вера претив разума 76
Квинт Септимий Флорент Тертуллиан (ок. 160— после 220 н. э.) 76
5. "Отцы церкви» и основы христианской философии 78

Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии (общий курс): Учебное пособие. — М.: Академический Проект, 2003. — 880 с. — *(«Gauudeamus»).*

«Истинный гносис» Климента Александрийского ... 79
Тит Флавий Климент (ок. 150—216 н. э.) ... 79
Теологическое учение Оригена ... 80
Ориген Александрийский (185—263) ... 80
Наследие Августина Блаженного ... 82
Аврелий Августин (354—430) ... 82
6. Неоплатонизм как антитеза христианству ... 84
7. Боэций и наследие Аристотеля ... 86
8. Схоластика как «школьная» философия средневековья ... 88
Первый схоласт Иоанн Скот Эриугена ... 88
Иоанна Скота Эриугену (ок. 810—877) ... 88
Ансельм Кентерберийский как второй «отец схоластики» ... 89
Ансельм Кентерберийский (1033—1109) ... 89
Средневековый спор об универсалиях ... 90
Крайний реализм ... 90
Пьер Абеляр (1079—1142) ... 91
9. Фома Аквинский как великий систематизатор схоластики ... 91
Фома Аквинский (ок. 1226—1274) ... 91
10. Средневековый номинализм и его вызов схоластике ... 95
Иоанн Дунс Скот (1270—1308) ... 95
Уильяма Оккама (1290—1349/50 ... 96
Джон Уиклиф (1330—1384) ... 96
Литература ... 97
Глава 4. ГУМАНИЗМ И ПАНТЕИЗМ В ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ ... 98
Джорджо Вазари (1511—1574) ... 98
1. Социокультурные основы философии Возрождения ... 98
Н. Макиавелли (1469—1527) ... 98
2. Возрожденческий гуманизм и флорентийская Академия ... 101
Ф.-Г. Якоби (1743—1819) ... 102
Марсилио Фичино (1433—1499) ... 102
Пико делла Мирандола (1463—1494) ... 104
3. П.Пампонацци: смертная душа в присутствии Бога ... 104
П. Помпонацци (1462—1525) ... 105
4. Учения И. Казанского и Д. Бруно ... 111
Пантеизм Николая Кузанского ... 112
Николай Кузанский (1401—1464) ... 112
Атеизм Д. Бруно ... 114
Джордано Филиппо Бруно (1548—1600) ... 114
Литература ... 119
Глава 5. НОВОЕ ВРЕМЯ: ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ ... 120
1. Ф. Бэкон: знание - сила ... 120
Френсис Бэкон (1561—1626) ... 121
Томас Мор (1478—1535) ... 121
Учение об «идолах» ... 122
«Новый Органон» ... 123
2. Т. Гоббс: между эмпиризмом и рассудочным рационализмом ... 124
3. Д. Локк: нет ничего в разуме, чего не было бы в чувствах ... 127
О Боге и материи с позиции эмпиризма ... 127
Локк о реальной и номинальной сущности вещей ... 128
Учение Локка о первичных и вторичных качествах и природа души ... 130
Локк как идеолог либерализма ... 134
4. Дж. Беркли: существовать - значит быть непринимаемым ... 135
Джордж Беркли (1685—1753) ... 135
Критическое сражение с материей» ... 136
В тупиках субъективизма и теории иероглифов ... 136
5. Скептицизм Д. Юма: против религиозного и метафизического догматизма ... 137
Давид Юм (1711-1776) ... 137
Теория познания на основе скептицизма ... 138
«Причинность» и «субстанция» как фиктивные идеи ... 140
Этическое учение Юма ... 142
6. Р. Декарт и истоки новоевропейского рационализма ... 143
Рене Декарт (1596—1650) ... 143
Декарт о методе познания истины ... 145

Дуализм философии Декарта ... 146
7. Пантеизм Б. Спинозы: Бог как Природа ... 147
Бенедикт Спиноза (1632— 1677 ... 147
Человек как модус Природы ... 150
Спинозизм и атеизм ... 151
8. Монадология Г.В. Лейбница ... 152
Монадология против механицизма и материализма ... 154
Рационализм Лейбница и его теодицея ... 155
Метафизика Х. Вольфа как продолжение лейбницианства ... 157
Христиан Вольф (1679-1754) ... 157
Литература ... 159
Глава 8. ПРОСВЕЩЕНИЕ О ПРИРОДЕ, ЧЕЛОВЕКЕ И ПУТЯХ СОЦИАЛЬНОГО ПРОГРЕССА ... 160
1. Вольтер и Монтескье: «дух времени» и «дух законов» ... 161
Вольтер (1694—1778) ... 161
Шарль Луи де Секонда барон де Ла Бред и де Монтескье (1689—1755) ... 163
2. Ж.-Ж. Руссо и проблема отчуждения ... 164
Жан Жак Руссо (1712-1778) ... 164
3. Механистический материализм барона Гольбаха ... 167
Поль Анри Дитрих, барон Гольбах (1723—1789) ... 168
4. «Человек-машина» Ламетри ... 170
5. Ощущение как основа познания ... 171
Этьенн Бонно (1715—1780) ... 171
Клод Адриан Гельвеций (1715—1771) ... 172
6. Теория социальной среды: «воспитание создает все» ... 172
7. Дидро н парадоксы «разорванного сознания» ... 173
Дени Дидро (1713—1784) ... 173
8. П.Ж.Ж. Кабанис и «вульгарный материализм» ... 174
Пьер Жан Жорж Кабанис (1757—1808) ... 174
Литература ... 175
Глава 7. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИКА КАК ВЕРШИНА КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ... 176
1. И. Кант - основоположник классической немецкой философии ... 177
Переворот в философии и трансцендентальная логика ... 177
Теория познания нового типа ... 179
Этика Канта ... 182
Эстетика Канта ... 183
А.Г. Баумгартен (1714—1762) ... 184
2. И. -Г.Фихте обоснование деятельной природы субъекта ... 184
Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814) ... 185
Задачи и содержание «наукоучения» ... 185
Деятельность воображения как основа познания ... 186
Социально-политические взгляды Фихте ... 188
3. Философская эволюция Ф.В.Й. Шеллинга: натурфилософия - эстетический идеализм - философия откровения ... 189
Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854) ... 189
Натурфилософские идеи Шеллинга ... 190
Развитие учения Шеллинга в его трансцендентальном идеализме ... 191
Эволюция Шеллинга в сторону философии откровения ... 192
4. Система объективного идеализма Г.В.Ф. Гегеля ... 193
Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) был ... 193
История сознания в гегелевском объективном идеализме ... 194
Диалектическая логика Гегеля ... 196
Философия духа ... 199
Философия истории ... 201
Политические взгляды Гегеля ... 202
5. Антропологический материализм Д. Фейербаха ... 203
Критика христианства и гегелевского идеализма ... 204
Фейербах о природе человека ... 205
Фейербах об истории и отчуждении сущностных сил человека ... 206
Литература ... 207
Глава 8. К. МАРКС И «ОБМИРЩЕНИЕ ФИЛОСОФИИ» ... 208
1. Жизненный путь К. Маркса ... 208
2. Становление философа: докторская диссертация ... 210
3. Расставание с Гегелем ... 211

4. Критика антропологизма Л. Фейербаха и историческое понимание сущности человека 212
5. Маркс об отчуждении труда 214
6. Критика «казарменного коммунизма» 217
7. Материалистическое понимание истории 219
8. Материалистическое понимание истории и диалектический метод 222
9. Ф. Энгельс: от сражения с Шеллингом до «Диалектики природы» 223
Фридрих Энгельс (1820—1895) 224
10. О марксизме сегодня 226
Литература 227
Глава 9. ФОРМИРОВАНИЕ НЕКЛАССИЧЕСКОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ (ПРЕЛЮДИЯ) 228
1. А. Шопенгауэр и зарождение неклассической традиции 228
Артур Шопенгауэр (1788—1860) 228
2. О. Конт и начало позитивизма 231
О. Конт (1798—1857). 231
Последователи Конта 234
3. С. Киркегор: первый опыт экзистенциализма 235
Серен Киркегор (1813—1855) 235
Личная судьба как ключ к учению 236
Экзистенция и поиск «повторения» 239
4. Ф. Ницше и «философия жизни» 242
Фридрих Вильгельм Ницше (1844—1900) родился в Лютцене в Германии 242
Литература 245
Глава 10. ОТ ЛОГИЧЕСКОГО ПОЗИТИВИЗМА К АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ 246
1. «Логический атомизм» Б. Рассела 247
Атеизм Б. Рассела 250
2. «Языковая игра» Д. Витгенштейна 251
3. «Критический рационализм» К. Поппера 253
Карл Раймунд Поппер (1902—1994) родился в Вене 253
Критика К. Поппером «историцизма» 254
К. Поппер о врагах «открытого общества» 255
Литература 257
Глава 11. 3. ФРЕЙД И ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА 258
1. Теория Фрейда: истоки и перспективы 258
Зигмунд Фрейд (1856—1939) 258
2. «Аналитическая психология» К.Г. Юнга 261
3. «Фрейдомарксизм» Э. Фромма 262
Эрих Фромм (1900—1980) 262
Литература 265
Глава 12. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ XX ВЕКА В РЕЛИГИОЗНОЙ И АТЕИСТИЧЕСКОЙ ФОРМЕ 266
1. М. Хайдеггер: экзистенция как «здесь-бытие» 266
2. К. Ясперс: от экзистенциальной коммуникации к философской вере 269
Карл Ясперс (1883—1969) 269
3. Ж. -П. Сартр: «другие - это ад» 275
Жан Поль Сартр (1905—1980) 275
4. А. Камю: между метафизическим и историческим бунтом 278
Литература 280
Глава 13. ГЕРМЕНЕВТИКА В XX ВЕКЕ (ЕЕ ИСТОРИЯ И ОСНОВНЫЕ ИДЕИ) 282
1. Христианская «герменевтика» Р. Шлейермахера 282
Фридрих Шлейермахер (1768—1834) 282
2. В. Дильтей о герменевтике «сочувствия» 283
Вильгельм Дильтей (1833—1911) 283
3. Герменевтический круг Х.Г. Гадамера 284
Ханс Георг Гадамер (1900—2002) 284
Литература 285
Глава 14. ПОСТМОДЕРНИЗМ: ФИЛОСОФИЯ КАК ЛИТЕРАТУРА 286
1. О понятиях «модерн» и «постмодерн» 286
2. Философия как «письмо» 288
Ролан Барт (1915—1980) 288
Фердинандом де Соссюром (1857—1913). 288
3. «Ризома» вместо логики 289
Ж. Делёза (1925-1995) и Ф. Гваттари (1930-1992) 289

4. Телесное "событие" как антипод идеи 290
5. Цинизм против нравственного закона 291
Литература 292
Глава 15. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОГО ФИЛОСОФСКОГО РАЗВИТИЯ 293
1. Об основных этапах русской философской мысли 293
Максим Грек (ок. 1470—1556 293
Н.И. Новиков (1744—1818), ... 295
2. П.Я. Чаадаев как основоположник оригинальной русской философии. Славянофилы и западники 297
Духовная эволюция П. Чаадаева и главное противоречие русской жизни 297
Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) 297
Философско-социологические воззрения славянофилов: И.В. Киреевский, А.С. Хомяков 299
Иван Васильевич Киреевский (1806—1856) 300
Алексей Степанович Хомяков (1804—1860) 302
Русский «гегелизм» и западничество: либеральное и революционное направление 306
Николай Владимирович Станкевич (18Î3—1840) 306
Тимофей Николаевич Грановский (1813—1855) 307
Виссарион Григорьевич Белинский (1811 — 1848) 307
3. Философские основания идей русских революционеров-демократов 310
А.И. Герцен и идея революции 310
Александр Иванович Герцен (1812—1870) 310
Антропологическая философия Н.Г. Чернышевского 318
Н.Г. Чернышевский (1828—1889) 318
4. Учение В.С. Соловьева как вершина русской религиозной философии 320
Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900) 321
Философская система на основе «цельного знания» 322
Философия всеединства и начала софиологии 325
Проект вселенской теократии и идея Богочеловечества 327
5. Русская философия «серебряного века» и персонализм Н.А. Бердяева 330
Николай Александрович Бердяев (1874—1948) 330
Переосмысление христианской эсхатологии 333
Философия свободы 335
Смысл творчества 336
Антропология - персонализм - экзистенциализм 338
Философия неравенства: критика демократии 343
6. Лев Шестов и русский экзистенциализм 346
Лев Исаакович Шварцман (1866—1938), ... 346
«Философия трагедии»: эгоизм против морали 347
«Философия абсурда»: Шестов как экзистенциалист 353
Литература 357
Заключение. Можно ли говорить о «конце философии»? 358
СОДЕРЖАНИЕ 358

Введение. Как изучать философию?

Когда мы приступаем к изучению какой-нибудь науки, то нам предлагают прежде всего усвоить ее *предмет,* т. е. понять, что изучает данная наука. География изучает Землю, математика изучает количественные и пространственные отношения, механика изучает движение и взаимодействие тел и т. д. Но все это изучает *наука.* И каждый отдельный индивид, который хочет заниматься соответствующим предметом, изучает прежде всего не предмет, а науку, которая им занимается. Иначе говоря, прежде чем стать математиком и делать в ней собственные открытия, человек должен усвоить те специфические понятия, термины и приемы, при помощи которых математика изучает свой предмет. Обычно это называют *методом. С.* этого и начинается изучение всякой науки.

Сложность, таким образом, заключается в том, что нельзя понять предмет науки раньше понимания ее метода. Ведь даже в таком, казалось бы, простом случае, как география, нельзя просто сказать, что ее предметом является Земля: Землю изучает также и геология. Но это тем более относится к философии. Чтобы узнать, что она изучает, надо, прежде всего, вместо пустых гаданий на кофейной гуще, обратиться к самой философии в ее развитии, т. е. к *истории философии.* Однако нетерпение часто требует невозможного, а именно дать науку, как говорил Гегель, раньше науки.

Все это прекрасно понимал замечательный русский философ С.Н. Трубецкой. «Прежде чем вопрошать природу,— писал он, — мы, обыкновенно, спрашиваем людей, от которых мы можем узнать несравненно больше, научиться гораздо скорей и верней всему, что они в действительности знают. И только не удовлетворенные их ответами, мы обращаемся к немой природе и думаем над ее загадками. Но как

3

бы много ни дала нам природа, как бы многому она нас ни научила, люди дают нам больше, потому что их она учила дольше и раньше нас. Если же мы, не пройдя всей школы человеческой мысли, не усвоив их результатов, обратимся к непосредственному исследованию природы вещей, то мы рискуем навсегда ограничиться грубыми попытками, неизбежными ошибками, пережитыми нашими предшественниками»[1].

Слово «наука» в русском языке означает «научение». Наука — это все то, что дается прежде всего путем *научения,* целенаправленного и систематического. Человек должен прежде всего знать все то, что сделано до него. «В философии, — пишет Трубецкой, — не всегда следуют этому простому и естественному правилу. У нас в особенности, никогда не знавших умственной школы, случайное, произвольное философствование составляет обычное явление. Случайные чтения и споры, случайности характера и воспитания — при отсутствии правильной дисциплины ума — часто определяют собой всю нашу философию»[2].

С.Н. Трубецкой имел в виду Россию конца XIX — начала XX столетий. Но дело в том, что смешение *науки философии* с *произвольным философствованием* в той или иной мере находило себе место во все времена. Что же касается нашего времени, то сейчас, когда свобода понимается как свобода от всякой дисциплины, как полный во всем произвол, под «философией» нередко понимают пустое рассуждательство, «дискурс», и всевозможные выдумки безо всякой связи с какой-либо устойчивой философской традицией.

Отсутствие философского профессионализма и сознательное игнорирование такового подпитывается тем. обстоятельством, что в центре внимания философии находится сам человек, его сознание и самосознание. А поскольку каждый человек имеет какой-то жизненный опыт и что-то о себе понимает, то уже поэтому он считает себя «философом». В этом смысле «философом» считал себя полковник Скалозуб: «Чтобы чины добыть, есть многие каналы. О том как истинный философ я сужу. Мне только бы досталось в генералы». В определенном отношении философия, более чем какая-либо другая наука, близка человеку. Она действительно о нем самом. Но медицина тоже о нас, о нашем здоровье. И потому каждый сам себе доктор. Однако на

[1] *Трубецкой С.Н.* Сочинения. М., I994. С. 483-484.

[2] Там же. С. 484.

4

профессионального врача все-таки учатся, и даже дольше, чем на инженера или учителя. И чистое знахарство здесь может оказаться не только бесполезным, но и вредным.

Против философской самодельщины и предупреждает Трубецкой. А до него это делали другие известные философы. И все они указывали на одно лекарство — это *историзм, исторический подход к делу.* «По-видимому, единственным верным средством против такого зла, — писал Трубецкой, — может служить усиленное изучение истории философии или хотя бы истории философских вопросов. На деле обычным оправданием самодельного философствования является предвзятое, неразумное отрицание объективной логики в развитии коллективной мысли человечества»[3].

Именно исторический подход позволяет ухватить ту *объективную логику* развития коллективной мысли человечества, которая составляет собственное содержание философии, в отличие от иных форм знания. Это содержание ясно прорисовывается там, где мы восходим по *ступеням истории,* осмысляя различные постановки и решения философских вопросов. В этом случае история уже не выглядит лавкой всяких древностей, не стоящих между собой ни в какой объективной связи. Да и теория, которая

составляет здесь по сути внутренний нерв истории, уже не является произвольным построением, набором схем, словосочетаний и терминов, частично заимствованных из естествознания, частично — из искусства или из религии. Ведь как раз именно такая гремучая смесь часто преподносится публике под громким названием «современная философия».

Вслед за немецким философом начала XX века О. Шпенглером, можно было бы сказать, что «мы принимаем *историю философии* как последнюю серьезную тему философии»[4]. Шпенглер считал, что современная философия со времен И.Канта перестала быть серьезной, — все серьезное осталось в прошлом. И несерьезность современной философии проявляется в том, что она стремится лишить всякой серьезности великие философские системы прошлого.

В истории нет истины, говорят скептики, ведь история философии являет нам картину борьбы всех против всех. А значит закономерен вывод о том, что нет почвы для единой, обязательной для всех философии, и она в принципе невозможна. Но совершенно противоположный вывод сделал из борьбы философских учений Г.В.Ф.Гегель. Если все

[3] Там же.

[4] *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1, М., 1993. С. 182.

5

философские системы отрицают друг друга, рассуждал он, то это может означать только то, что они имеют *общее поле* для борьбы, для отрицания и для критики. Эту общую почву для всех философских систем Гегель усмотрел в Разуме: «Есть лишь один разум, поэтому и философия только *одна* и лишь *одной* быть может»[5].

Все различия, которые имеются между различными философиями, — это различия между различными моментами одной и той же Философии. И если они отрицают друг друга, то это означает, что отрицательность не есть нечто только негативное по отношению к разуму, а она представляет собой его существенный момент, и, следовательно, существенный момент самой Философии. И с точки зрения этой ее специфики история философии может рассматриваться как закономерный и необходимый процесс. Поэтому совершенно не случайно то, что именно Гегелю впервые удалось представить историю философии как *единое и взаимосвязанное целое.*

Но сказать, что точка зрения философии — это точка зрения разума и не более, это значит по большому счету отождествить философию с любой другой теорией и наукой. Ведь теоретическая физика и биология тоже стоят на точке зрения разумного постижения мира, но они изучают *природу* в ее различных формах и срезах. В отличие от них, классическая философия исследует не природу, а человека. И человек ее интересует прежде всего как *носитель духа, идеального, идеалов,* как *субъект свободы и творчества.* Именно таким авторы видят предмет философии, начиная с великого Сократа, который по сути явился родоначальником собственно философского знания.

Тем не менее, философия была не только *классической,* но и *неклассической.* И если период развития классической философии начинается с Сократа и заканчивается Гегелем, то период неклассического философствования начинается с А.Шопенгауэра, С.Киркегора и Ф.Ницше, а оканчивается постструктурализмом, а точнее — философствующим постмодернизмом, характерным примером которого являются воззрения Ж.Делеза. Не может быть сомнений в том, что постмодернизм стремится лишить философию ее идеального содержания. А это значит, что не разобравшись в истоках и итогах неклассического философствования, нельзя понять *подлинного места философии в культуре,* ее роли в жизни человечества.

[5] *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. Т. 1. С. 270.

6

История философии понимается авторами не в качестве истории школ и имен, а как *история проблем.* Ведь только разобравшись в том, как рождалась адекватная постановка той или иной проблемы, можно понять и оценить те решения, которые даются философией в ее разных формах. Следовательно, относя определенного мыслителя или направление мысли к философии, авторы уже исходят из определенного представления о ее предмете и методе, о различии между классическим и неклассическим типом философии, о ее судьбе и перспективах.

* * *

Е.В.Мареевой написаны: введение; главы 1; 2; 3 (§1—6, 8); 4 (§1-3); 5 (§3, 5, 7, 8); 7 (§2, 4); 9; 10; 11 (§1, 2); 15 (§2, 3, 5), заключение.

С.Н.Мареевым написаны введение, главы 3(§7); 4 (§4); 5(§1, 2, 4, 6); 6; 7 (§1, 3-5); 8; 9 (§2); 10; И (§3-4); 13; 14; 15 (§1-4).

Авторы выражают благодарность кандидату физико-математических наук *С.Н.Бычкову,* который помог им в анализе античной культуры и философии, а также аспиранту Института философии РАН *Ю.В.Денисову,* предоставившему материалы по индийской философии.

Глава 1. РОДИНА ФИЛОСОФИИ - ВОСТОК ИЛИ ЗАПАД?

Любой человек втайне надеется на быстрое, а то и мгновенное решение всех своих проблем. И современных людей времен биотехнологии и Интернета, может быть, даже легче привлечь очередной панацеей — от универсального лекарства до универсальной истины. Такую истину в последней инстанции, способную преобразить всю нашу жизнь, обычно ищут на Востоке. Началось все это еще в

XVIII — XIX вв., когда европейцы впервые познакомились с «таинственными» индийскими Ведами. Особый импульс таким настроениям придал Ф.Ницше своим произведением «Так говорил Заратустра». А сегодня проводниками указанных настроений является Международный центр Рерихов, Общество сознания Кришны и многочисленные последователи Е.Блаватской.

Всех их объединяет желание представить восточную философию и мудрость Востока в целом как нечто, в корне отличное от европейской мудрости и философии. В основе этих представлений лежит уверенность в том, что Восток изначально шел иным путем, чем Запад. И на этом пути восточные мудрецы уже давным давно открыли главную истину о мире и человеке, способную преобразить нас в одночасье. Именно в этом пытаются убедить обывателя проповедники агни-йоги, тантризма, трансцендентальной медитации и пр. Массовое общество, в котором каждый умеет читать, но не каждый критически воспринимает прочитанное, представляет собой благодатную почву для такого рода *«теософии для толпы».* Свидетельство этому — наши теперешние книжные развалы.

Такие настроения нагнетает не только *псевдоэзотерическая* литература. Многие современные философы и культурологи, следуя популярным умонастроениям, представляют восточную философию сугубо

8

религиозной, мистической и возвышенной, в противоположность рационалистической и меркантильной философской мысли Запада. Восточную и западную философию здесь представляют как изначальных антиподов. И то же самое проповедуют в отношении

России.

Слово «проповедовать» мы здесь употребили не случайно. Все эти рассуждения можно определить именно как популярные *проповеди.* И то, что они пользуются успехом у необразованной публики, отнюдь не подтверждает их истинности. Истина, как известно, есть соответствие знания фактам и реальному положению дел, а не коллективным настроениям. А потому в предлагаемой главе мы попытаемся прояснить суть восточной философии на основе фактов. А для начала уточним кое-что о путях развития Востока и Запада.

1. О путях развития Востока и Запада

Понятно, что *Восток* и *Запад* здесь означают явления не географические, а культурно-исторические. И в этом смысле Восток, безусловно, значительно «старше» Запада. Иначе говоря, до определенного момента в мире существовал один «сплошной» Восток. Что касается западной цивилизации, то ее прародителями, как известно, стали древние греки, племена которых во II тысячелетии до н. э. пришли в Северное Средиземноморье, находясь на ступени позднего варварства. Главным образом племена ахейцев и дорян основали здесь цивилизацию нового типа, определяющую сегодня экономический, политический и духовный облик почти

всего мира.

Цивилизацией принято считать такое состояние общества, когда уже существует государство. Латинское слово «civilis» переводится как «гражданский», а граждане бывают только в государстве. Причем все ранние цивилизации возникали в плодородных местностях по берегам крупных рек. И одна из первых цивилизаций зародилась в Месопотамии, что в переводе с греческого означает «Междуречье». Так греки называли местность между реками Тигр и Евфрат в районе современного Ирака. Месопотамия является частью региона, который называют «плодородным полумесяцем». Именно здесь люди впервые перешли

9

от скотоводства к земледелию. Уже около пяти тысяч лет до н. э. земледельцы освоили в Месопотамии берега рек и окрестности болот. Но в условиях знойного лета им приходилось строить систему каналов для оросительных работ. Около четырех тысяч лет до н. э. в Шумере было изобретено колесо и гончарный круг, стали использовать быков для пахотных работ, была изобретена письменность. Жители Шумера научились выплавлять металлы.

Специалисты по древней истории считают, что шумеры, как и другие народы на родоплеменной ступени развития, жили в отдельных поселениях, каждым из которых управлял совет старейшин. А для руководства военными действиями они избирали вождя — *лугаля.* Но войны между племенами становились все более длительными. И тогда стали возводиться огромные оборонительные сооружения, за стенами которых люди искали защиты от неприятеля. На первой ступени формирования шумерского государства большинство населения уже находилось в укрепленных городах, в которых правили не старейшины, а именно лугали. Частые войны сделали их власть неограниченной и чаще всего пожизненной. В итоге после 2900 года до н. э. во всех крупных городах Шумера — Эреду, Ур, Урук и др. — уже царствовали *династии,* основанные лугалями.

Так Шумерское царство возникло в ситуации подчинения земледельческой общины царями — лугалями. Бесконечные войны сделали невозможным совмещение земледельческих и воинских обязанностей у членов общины. В результате такого разделения трудовых и воинских обязанностей община оказалась под защитой, но без власти. Междоусобная борьба «времени царей» в Шумере закончилась не в пользу общины, для которой государство стало внешней силой, организованной царем в собственных интересах.

О том, что такое восточное государство, которое принято называть *деспотическим,* свидетельствует

история Древнего Китая, Древней Индии и, прежде всего, Древнего Египта. «Despoteia» переводится с древнегреческого языка как «неограниченная власть». И власть восточного деспота — это власть, которая ничем не ограничена снизу, т. е. со стороны народа. Сравнивая Древний Восток с античностью, Маркс отмечает тот факт, что азиатские земледельческие общины — это

10

тягловая сила, а государство — нарост на теле множества таких общин. Огромный аппарат чиновников и военная машина в восточном государстве существуют за счет труда общины. При этом крестьянская семья обрабатывает надел земли, на который не имеет права собственности. Она работает на земле, принадлежащей общине. Но и община несамостоятельна, поскольку ею распоряжается государство. Отношение к земле у члена азиатской общины, подчеркивает Маркс в своих «Экономических рукописях», опосредовано волей государства, а точнее тем, что «единое начало, реализованное в деспоте как отце этого множества общин, предоставляет надел земли отдельному человеку через посредство той общины, к которой он принадлежит»[1].

Соответственно при такой форме собственности общины влачат жалкое существование, отчуждая в пользу государства большую часть произведенного продукта в виде дани и специальных общих работ. И это притом, что несущая на себе груз государственных повинностей община вполне экономически самодостаточна. Она способна сама себя прокормить, нуждаясь извне только в двух условиях. Во-первых, в условиях поливного земледелия отдельная община нуждается в *общей оросительной системе.* И, во-вторых, она нуждается *в защите от вооруженных нападений.* И эти две задачи решает восточное государство, организуя строительство оросительной системы силами самих же крестьян, а также рекрутируя этих крестьян в свою огромную армию.

Итак, *восточный деспотизм* — это распространение власти повелителя сверху вниз при полном отсутствии обратной связи и влияния. Мы характеризовали формирование восточного деспотизма так подробно, чтобы показать, что политическое своеобразие Древнего Востока имеет не божественное или природное, а сугубо *культурно-историческое происхождение.* В истории всех народов существует целый ряд определенных «развилок», когда они в силу обстоятельств выбирают определенный путь. Выбирают они его одновременно и сознательно, и стихийно. *Сознательно,* потому что ищут лучшей доли, а *стихийно,* потому что обычно не знают, чем дело в конце концов обернется.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. I. С. 463.

11

Политической развилкой, на которой разошлись пути Древнего Востока и Древнего Запада, стало время *перехода* от варварства к цивилизации, которое исследователи античной истории определяют как *героическую эпоху.* Применительно к другим регионам ее еще называют *эпохой царей.* Везде и всюду в эту эпоху вожди возвышаются над общиной, и она вступает в противоборство с ними — лугалями, басилеями и пр.

Как раз накануне героической эпохи в античности племена ахейцев перешли Балканские горы и расселились в предгорьях и долинах Греции. Ахейцы, заселившие область под названием Аттика, делились на четыре племени, которые в свою очередь делились на три фратрии, а в каждую фратрию входили тридцать родов. На ступени позднего варварства основные вопросы жизни рода решались у ахейцев *народным собранием.* На нем избирались старейшины, которые у греков именовались *архонтами,* и военные предводители, которых у греков называли *басилеями.* В выборах участвовали всем родом. Но избрание архонтов и басилеев обязательно подтверждалось советом племени. При этом власть старейшины была не официальной, а моральной.

В отличие от официальной власти чиновника, за спиной которого реально или формально стоят люди *с* оружием, старейшина опирается только на авторитет предков и традицию. Не могли опереться на средства принуждения и военные предводители, так как в их распоряжении не было отдельного отряда воинов. В условиях родовой организации басилей не мог, используя силу, диктовать свою волю соплеменникам. Вождь призывался во время военного похода для того, чтобы *возглавить вооруженных сородичей.* Так же по родам выступали во время спортивных состязаний и общих религиозных обрядов.

Но в XVIII — XVII веках до н. э. архонты и народные собрания перестали справляться со своими обязанностями. А точнее, они не могли справиться с новыми проблемами, которые возникли в древнегреческом обществе в результате развития отношений собственности и превращения отдельной семьи в силу, способную противостоять роду. Указанная ситуация нашла свое отражение в письменных источниках, в частности в записях поэм Гомера и произведениях Эсхила, на которые опирались уже римские историки, а по-

12

зднее историки классической древности XVIII — XIX вв. уже нашей эры.

Героическая эпоха была временем, когда натуральное хозяйство греков стало превращаться в товарное *хозяйство,* которое невозможно без рыночного обмена. Отсюда быстрое развитие торговли и перемещение людей по территории Аттики, в результате чего семьи из разных родов вынуждены были жить вместе. Такая ситуация безусловно ослабляла власть архонтов и родовых обычаев, которые не могли строго исполняться в новом месте проживания, а потому утрачивали свой священный статус.

Ситуация усугублялась имущественным расслоением *людей* и коллизиями, возникающими на этой почве. Греки героической эпохи уже наследовали имущество по отцовской линии. Причем переход к отцовскому праву, по убеждению Энгельса, стал одной из революций времен варварства. Дети

превращаются в наследников своего отца только при изменении способа ведения родословной. Поэтому в эпоху варварства материнское право с необходимостью уступает место отцовскому праву, а мужчина превращается в главу семьи, который может передать свое имущество детям. И именно это имущество со временем становится источником возвышения одних членов рода над другими в условиях позднего варварства.

В героическую эпоху, помимо прочего, происходит *выделение знатных семей внутри рода,* что совпадает с дальнейшим разложением родовой организации. Об этом свидетельствует такой факт. Со временем должность басилея начинает переходить к его сыну, хотя и с подтверждением полномочий собранием рода. Так возникают зародыши наследственных привилегий, которых не было раньше.

В указанных обстоятельствах нужна была новая сила, которая смогла бы консолидировать греков на новой основе. И такой новой силой и органом управления стало *государство,* объединившее греческие племена в рамках принципиально новой общности. Своеобразие государства выражалось в том, что этот новый орган управления уже стоял *над обществом,* в одних случаях вытеснив, а в других преобразовав органы родового строя.

Формирование Афинского государства принято начинать с реформ Тесея (Тезея). Тесей — легендар-
13
ный герой, который по преданию жил в XIII веке до н. э. Согласно тому же преданию, рождение Тесея было необычным, поскольку его отцами одновременно были царь Эгей и бог Посейдон, который сошел в ночь зачатия к матери Тесея царевне Эфре. Как подобает герою, Тесей совершил множество подвигов, среди которых победа над чудовищем Минотавром в лабиринте, из которого Тесей смог выйти благодаря нити Ариадны. Но, помимо необычайных подвигов, греки приписывали Тесею политические нововведения, и в частности *синойкизм* — объединение нескольких племен в единый народ под эгидой центральной власти в городе Афины.

Слово «synoikismos» происходит от греческого «syn», что означает «вместе», и «oikeo» — «населяю». Буквально «синойкизм» означает «совместное поселение». Но по сути это означало *одинаковые права* для представителей нескольких племен в качестве граждан единого государства. При этом от них требовалось подчинение *единым писаным законам,* а не только неписаным родовым обычаям. Таким образом закладывался фундамент государственной власти, когда круг должностных лиц управляет гражданами на основе писаных законов. С. этого начинается история Афин как *полиса,* в котором государственная власть возвышается над родовой властью. Речь идет о полисе, объединяющем несколько племен в один *народ.* Но такой народ нельзя путать с нацией, поскольку национальные объединения складываются только в буржуазную эпоху.

Одной из проблем, которые должны были разрешить реформы Тесея, был разбой на суше и на море, характерный для героической эпохи. Древняя война племен между собой к этому времени превратилась в систематические грабежи и захват рабов разбойниками по праву сильного. Басилеи во главе автономных отрядов превратили войну в регулярный промысел. И этой силе нарождающееся государство должно было противопоставить другую силу. Иначе говоря, государству требовалась подчиненная только ему *репрессивная система.* И она была создана в Афинах в период реформ от Солона до Клисфена.

Имущественное положение афинских граждан при Солоне стало определять и их *политические права.* Так высокие государственные посты занимали представители трех первых классов. При этом архонтом и хра-
14
нителем казны мог быть лишь представитель первого класса. Фетам, т. е. низшему классу предоставлялось только право участвовать в *экклесиях* — народных собраниях, и в народном суде. Впоследствии такой способ организации общества и государства в соответствии с имущественным цензом будет назван *тимократией.* Чтобы уравновесить влияние аристократического ареопага волей остального народа, Солон создал Совет четырехсот, в который входило по сто человек от каждой филы, т. е. традиционного племени, объединявшего несколько фратрий.

Итак, благодаря реформам Солона приобрела более ясные контуры афинская армия, основанная на *самовооружении народа.* Причем имущественное превосходство знати сказалось на ее политических и воинских привилегиях. А реформы Клисфена уточнили контуры афинской *демократии,* где представители власти находятся *под контролем* у вооруженного народа. Введя новое территориальное деление и перемешав население, Клисфен раздробил старые родовые организации, оставив за ними только исполнение некоторых культовых функций. Зато политическая самостоятельность новых территориальных единиц подкреплялась автономной военной силой.

Надо сказать, что к моменту расцвета Афинского государства в V веке до н. э. на всей территории этого государства проживало примерно 365 тыс. человек, среди которых 230 тысяч были рабами, а среди оставшихся 135 тысяч жителей 45 тысяч относились к метекам и вольноотпущенниками. О правах метеков следует сказать особо. «Метек» или «метойк» переводится с Греческого как «переселенец» и означает человека, переселившегося в другой полис, где он лишился своих гражданских прав. Чаще всего за право жить в данном полисе, заниматься в нем ремеслом или торговлей метеки платили особый налог — метейкион. И хотя Клисфен уравнял метеков с коренными жителями Афин, в момент расцвета Афин при Перикле был принят противоположный закон, признающий полноправным гражданином лишь того, у кого отец и мать — коренные жители полиса.

Итак, лишь четверть населения Афин принадлежала в «золотой век» Перикла к семьям свободных граждан. А ведь женщины в античности тоже не имели политических прав. «Жена» по-гречески называлась

15

«ойкурема», что переводится как «то, что управляет: домом и домашним хозяйством». Таким образом лишь 30 — 40 тысяч афинян были полноценными гражданами полиса, которые собирались на рыночной площади (агора) на народное собрание. И тем не менее, Афинское государство — это образец государства *западного типа,* в противоположность восточным государствам.

Характеризуя в «Экономических рукописях 1857 — 1859 годов» облик античной общины, К.Маркс пишет, что это была община горожан, которые по характеру своего труда в основном были земледельцами. Античный город, в отличие от современных промышленных городов, являлся местом поселения земледельцев (земельных собственников). Во времена античности пашня, пишет Маркс, являлась территорией города.

С другой стороны, земельная община у греков и римлян была организована по-военному. Ведение войны совместными усилиями — важная общая задача античных граждан. «Вот почему, — отмечает Маркс, — состоящая из ряда семей община организована прежде всего по-военному, как военная и войсковая организация, и такая организация является одним из условий ее существования в качестве собственницы. Концентрация жилищ в городе — основа этой военной организации»[2].

Таким образом, государство западного типа уже на первой ступени своего формирования предполагает *зависимость власти от народа* и *способность народа на политическое волеизъявление.* И эта способность определяется способом организации военной силы в обществе. А в Афинах изначально существовало самовооружение народа. Военная сила территориального племени обеспечивала при Клисфене *политическую самостоятельность территории,* ее право на самоуправление. В этом проявлялось своеобразие государства западного типа, зародившегося именно в Древней Греции.

Демократический тип государства был главным «изобретением» античных греков. В таком государстве с его небывалым *динамизмом* политического и культурного развития швейцарский историк Андре Боннар увидел проявление «греческого чуда»[3]. После возник-

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. I. С. 465.

[3] См.: *Боннар А.* Греческая цивилизация. Ростов-на-Дону, 1994. Т. 1-2.

16

новения «греческого чуда» Древний Восток и Древний Запад очень скоро вошли в прямое столкновение. Это произошло в ходе греко-персидских войн в V веке до н. э. И надо сказать, что в этом затяжном конфликте греки сумели продемонстрировать существенные преимущества нового типа государства и способа организации войска.

Персидское царство было четвертым мощным восточным государством, добившимся к этому времени господства в районе Месопотамии, вслед за Шумером, Ассирией и Вавилоном. Это царство было основано около 550 года до н. э. Киром II Персидским и почти сразу же начало завоевательные походы. При царе Дарии I границы персидской державы проходили по рекам Инд и Нил. А в 490 году персы напали на материковую Грецию. Но, несмотря на перевес в количестве воинов, они потерпели поражение от греков в битве при Марафоне, а через десять лет в битвах при Фермопилах и Саламине. Помимо прочего, это было победой *нового типа воинской солидарности,* внутренне связанной с полисной демократией. Разрозненным силам персов греки противопоставили свое изобретение — *фалангу,* в которой взаимодействие воинов не противоречило их самостоятельности. В свою очередь фаланга стала возможной благодаря еще одному изобретению греков — *щиту с двумя рукоятями,* позволяющему защищать не только себя, но и своих товарищей.

Итак, в ходе греко-персидских войн Восток и Запад впервые сравнили свои военные и политические преимущества. Но расхождения между ними заключались не только в этих областях. Другими «изобретениями» греков, определившими облик западной цивилизации, стали *теоретическая наука, классическая философия* и *европейский театр* со всеми особенностями трагедии и комедии.

Можно говорить о многих различиях Востока и Запада. Но важно обозначить ту развилку, где Восток и Запад *разошлись* уже в своем духовном развитии. Такую *духовную развилку* сегодня, вслед за немецким философом К.Ясперсом, именуют «осевым временем». Причем, в отличие от переломных моментов в политическом развитии, которые на Востоке и Западе отстояли друг от друга на тысячи лет, *духовные сдвиги* на Востоке и Западе произошли примерно в одно

17

время. И это дало возможность Ясперсу говорить об «осевом времени» *всего человечества* — с середины первого тысячелетия до н. э. по середину первого тысячелетия н. э.

У греков таким «осевым временем» стало время *античной классики*. Что касается философского знания, то всерьез и окончательно о *рождении классической философии* можно говорить только *после Сократа.* Но, может, нечто подобное уже существовало на Древнем Востоке? И вообще, что там было? Отвечая на эти вопросы на примере Древней Индии и Древнего Китая, мы попробуем разобраться с истоками и *родиной* философского знания.

2. Древняя Индия: от Упанишад к буддизму

История Древней Индии делится на два больших периода. Первый связан с *хараппской цивилизацией,*

сложившейся в долине Инда в районе III — II тысячелетия до н. э. Второй период определяют как время *индо-арийской* цивилизации, возникшей во II тысячелетии до н. э.

Хараппскую цивилизацию создал коренной этнос Индостана — дравиды. Уже в это время в Индии появились города со стройной планировкой, трехэтажными домами и водосточной системой. Развалины более 200 таких городов были обнаружены в северной части Индо-Гангской равнины во время археологических раскопок в 20-е годы XX века. Здесь существовала письменность и развитое искусство. Но каких-то сведений о научном или философском развитии жителей Индии в этот период мы не имеем.

Иное дело арии, племена которых пришли в район полуострова Индостан откуда-то с северо-запада. Это были кочевники, которые, поселившись на индийской земле, стали заниматься земледелием и скотоводством. Поначалу они колонизовали Северную Индию, а затем заселили «священную землю» в междуречье Ганга и Джамны, назвав ее Арьявартта, что в переводе означает «Страна ариев», Брахмавартта («Страна брахманов») и Мадхьядэша («Срединная земля»).

Арии смешались с местным населением и вдохнули в индийскую культуру новую жизнь. Их достижения в создании государства и политической системы

18

были менее значительными, чем у Шумерского царства, Вавилона, Древнего Египта. Зато арии прославились созданием особой *ведической культуры,* И именно здесь уже стоит всерьез ставить вопрос о *предпосылках* философствования в Древней Индии.

Веды, от слова «ведать», т. е. «знать», написаны на ведийском языке, который является древнейшей формой санскрита. Они состоят из четырех частей: *Ригведа* (гимны), *Самаведа* (песнопения), *Яджурведа* (жертвенные формулы), *Атхарведа* (магические заклинания и формулы). Ригведа — наиболее ранняя и самая большая из Вед. Она возникла примерно в 1200—1000 гг. до н. э. и содержит 1028 гимнов и 10500 стихов, восхваляющих богов и вымаливающих у них благополучие.

Следует уточнить, что текст Вед бессмысленен и непонятен без *ритуала жертвоприношения,* который существовал у ариев. Веды «обслуживали» этот ритуал, производимый брахманами. Особое место указанного ритуала в индийской жизни определяло место жреца в индийском обществе. Напомним, что арии принесли с собой сословный строй, деливший всех членов общества на четыре варны 1) *брахманы* (жрецы); 2) кшатрии (воины); 3) вайшьи (земледельцы, ремесленники и торговцы; 4) *шудры* (рабы и военнопленные). Четыре варны позднее были дополнены многочисленными кастами (более 2 тысяч), существующими в Индии и до наших дней.

Исследователи культуры Древней Индии отмечают, что она была жреческой и придворной. Поначалу ритуал был домашним, где в роли жреца выступал глава семьи. Затем ритуал стал усложняться и требовать все больше «специалистов», знающих в тонкостях процедуры, гимны и формулы. Малейшее нарушение правил ритуала, по общему убеждению, делало ритуал бессмысленным, а тех, кто его совершал, обрекало на посмертные наказания.

В это время в Древней Индии возникает множество жреческих школ, представители которых вступают между собой в сложные диспуты по поводу *содержания* и *формы* ритуала. По сохранившимся памятникам мы можем ознакомиться с этими спорами. Так, к примеру, «Шатапатха-брахмана» приводит спор о том, как следует поститься перед жертвоприношением новолуния и полнолуния. Одним из спорящих предлагается воздержаться от приема пищи вообще, другим —

19

питаться только тем, что растет в лесу, третьим допускается употребление бобов. Побеждает второй, аргументируя тем, что полное воздержание от пищи относит пост не к своему классу явлений. Хотя и у первого из спорщиков довольно весомые аргументы. Он доказывает, что приемом любой пищи человек «опережает» в трапезе богов. В «Шатапатха-брахмана» сопоставляются и другие мнения по данному поводу, что демонстрирует высокую логическую культуру того времени.

Известно, что уже в это время был открыт *пятичленный индийский силлогизм.* Затем у индийцев появится силлогизм семичленный и даже десятйчленный. «Лишние» члены, в сравнении с аристотелевским силлогизмом, объясняются «диалогической» природой этой логической формы. Силлогизмы в Древней Индии строили, *обращаясь* к аудитории, выступающей в качестве *арбитра.* И нужны были дополнительные аргументы, чтобы склонить ее на свою сторону[4].

Все это говорит о раннем развитии в Индии логики, а также филологии и психологии. Некоторые исследователи считают, что в изучении языка и психических состояний человека древние индийцы уже находились на уровне, с которого начнут европейские ученые в XIX в. Но можно ли говорить о рождении в этот период индийской философии?

Здесь нужно сделать еще одно уточнение о ведийском корпусе, который, помимо самих сборников гимнов под названием *самхиты,* содержал ритуалистические пояснения к текстам — *брахманы,* а также *араньяки* и *упанишады* в качестве их эзотерического толкования. Брахманы, в частности, содержали всевозможные пояснения и руководства, в том числе и для домохозяев, а также начатки астрономических и грамматических знаний. Ариньяки, от слова «аранья», что означает «лес», содержали толкования для отшельников. Что касается Упанишад, от словосочетания «сидеть около ног (учителя)», то как раз с ними связывают *индийскую предфилософию.* Ведь именно в Упанишадах появляются самые первые *понятийные различия,* задолго до того, как их стали использовать мудрецы Древней Греции.

Изначальная мысль Востока, естественно, касалась вопроса о богах. Боги Ригведы, которых насчитывают

[4] См.: *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997. С. 27.

20

более трех тысяч, как и у других народов с мифологическим сознанием, олицетворяли силы природы. Среди них Варуна — бог Неба, Индра — бог Грозы, которому посвящено наибольшее число гимнов, Сурья — бог Солнца, Агни — бог Огня и другие.

Но за этим многообразием богов скрывается нечто, что выходит за рамки обычной мифологии. Вот, к примеру, как в одном из так называемых «космогонических» гимнов изображается *скрытое начало бытия,* которое породило самих богов:

Тогда не было ни сущего, ни не-сущего;
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним;
Что в движении было? Под чьим покровом?
Чем были воды, непроницаемые, глубокие?
Тогда не было ни смерти, ни бессмертия,
Не было различия между ночью и днем.
Без дуновения само собой дышало
Единое. И ничего, кроме него, не было[5].

Это начало бытия — *Брахман,* из которого разворачивается весь явленный мир. Проявление Брахмана в человеке — атман. Отношения между Брахманом и атманом подобны своеобразному *тождеству.* При этом определение атмана в Упанишадах дается отрицательно. Здесь приводятся, скорее, примеры того, что атманом не является. Доподлинно о нем можно сказать только то, что он вечен, *неизменен, бесстрастен и самодостаточен.*

Одна из центральных идей в брахманизме как более упорядоченной системе представлений, построенной на Ведах, — это *сансара,* т. е. цепь перерождений человека в зависимости от его прижизненного поведения. Неспособность отделить свою истинную сущность — атман — от всего привнесенного, связанного с обычной земной жизнью, и является причиной закабаленности души человека в круге перерождений. И как раз в Упанишадах появляется тема *освобождения* как высшей цели земного существования человека.

Брахман в Упанишадах еще не является собственно философским понятием. Его суть проясняется с помощью аллегорических образов, подобных тому, который приводится в довольно древней «Чхандогья-

[5] Антология мировой философии. М., 1971. Т. 1. С. 70.

21

упанишада». В ней *риши,* т. е. мудрец по имени Уддалака Аруни, посвящая в свои знания сына Шветакету, предлагает ему принести плод смоковницы и разломить его. Внутри юноша видит зерна. Тогда отец предлагает ему разломить одно из зерен, и внутри юноша не видит ничего. Указывая на эту пустоту, Уддалака говорит: «Это тонкая часть, которую ты, дорогой мой, не замечаешь. Из нее, дорогой мой, из этой тонкой части, возникла вся эта большая смоковница. Верь мне, дорогой мой. И эта тонкая часть есть весь этот мир, это — истина, — это атман, это ты, Шветакету»[6].

Рождение философии в Древней Индии, как правило, относят к поздневедийскому периоду (VIII—VI до н. э.). Еще более определенно его относят к так называемому *шраманскому периоду,* когда в Северо-Восточной Индии возникли оппозиционные брахманизму учения и школы. «Шраман» переводится как «совершающий усилия». Шраманы были оппозиционно мыслящими аскетами, по сути еретиками, бросившими вызов брахманизму. Это произошло примерно в V в. до н. э. И как раз шраманский период можно с полным основанием отнести к *осевому времени* применительно к Древней Индии.

Это было время беспрецедентного *брожения умов.* Ведийская религия жертвоприношений переживала свой кризис. Ритуальная практика настолько усложнилась, что оставалось очень мало людей, способных ее понимать. При этом почти каждое действие в повседневной жизни индийцев требовало соответствующего ритуала.

Социально-политическая жизнь индийцев того времени также была напряженной. Это время отмечено тенденцией к формированию протоимперских государственных образований. Согласно источникам, на территории Индии существовало шестнадцать крупных государств, которые постоянно враждовали. По мнению исследователей, в этой ситуации брахманизм, опиравшийся на незыблемую разделенность людей на варны, стал казаться архаичным. Возникла нужда в новой «общечеловеческой» идеологии. Другие исследователи отмечают связь брожения умов с влиянием на духовную жизнь коренного населения — дравидов,

[6] Древнеиндийская философия. М., 1972. С. 117—118.

22

которые наконец-то оправились от натиска индоариев, в духовной жизни в том числе. В любом случае ясно, что в шраманский период духовная жизнь Индии меняет свою направленность. С. обсуждения ритуала жертвоприношения, в котором участвовали только «избранные», она сдвигается в иную область, открытую большому числу участников. Происходит нарастание *эскапистских настроений.* Люди в большом количестве уходят в леса и предаются аскетическим практикам, размышлениям на возвышенные темы.

Как и в Иудее во времена Христа, здесь появляется много харизматических лидеров, создающих собственные учения. Шраманский период интересен как раз тем, что в эту эпоху по всей Индии возникает множество кружков и новых религиозных учений. И их создателями были *шраманы* — аскеты

небрахманского происхождения. Естественно, что большинство из таких учений были оппозиционны официальной брахманской учености.

В частности, шраманы утверждали, что для *освобождения* не обязательно быть брахманом. При этом основатели этих учений пользовались популярностью народа и поддержкой царей. Они собирали вокруг себя порой значительные общины. По сути любое из таких учений при благоприятном стечении обстоятельств могло бы стать влиятельной силой. Но таковыми стали собственно лишь *буддизм* и *джайнизм.* А буддизм с тех пор из собственно индийской стал мировой религией.

Выясняя условия рождения индийской философии, отечественный индолог В.К. Шохин различает дорефлексивный период в индийской культуре, когда создавались Веды, и собственно рефлексивный — время появления Упанишад. С. этой точки зрения, которая в корне отлична от мнения обывателей, индийская духовная культура была более *рационалистичной*, чем можно предположить. В ней значительно раньше, чем в Греции, появляется *умозрение*, стремление соотносить понятия и спорить об их содержании.

Но для формирования философии, считает Шохин, недостаточно одного только умозрения. Ведь философия отличается не только тем *как*, но и тем *что* обдумывает мудрец. В центре внимания философа, по мнению Шохина, — проблема бытия, познания и смысла человеческой жизни. Иногда эту проблематику назы-

23

вают «мировоззренческими вопросами», иногда вопросами о «предельных основах бытия».

В дискуссиях шраманского периода эти вопросы обсуждаются и очень активно. Но достаточно ли этого, чтобы утверждать, что в шраманский период в Индии появились *первые философы*? Шохин говорит «да». Мы говорим «нет». На наш взгляд, даже в шраманский период философия в Древней Индии была в *зачаточном состоянии* и так и не обрела своего *ясного выражения* и *истинного предмета.* Это все равно, как если бы в Древней Греции развитие философии остановилось на «досократиках». Но здесь, конечно, нужны дополнительные аргументы.

О существовании антибрахманистских течений мы в основном знаем от представителей буддизма, джайнизма и адживикизма. Только они создали канонические собрания своих текстов. Надо сказать, что буддийские и джайнские источники намеренно снижают образы других учителей этой эпохи, представляют их взгляды в сжатом и упрощенном виде, упоминая о них лишь затем, чтобы подчеркнуть достоинства своих учителей. И тем не менее, стоит отдать им должное за то, что в этих текстах запечатлены, может быть и карикатурные, но все же образы реальных учений. Буддийская литература — один из важнейших источников, касающийся духовной и политической истории Индии шраманского периода. Благодаря этой литературе сохранились имена и учения странствующих учителей-аскетов — современников Будды.

Дискуссии по мировоззренческим вопросам, как уже было сказано, являлись сердцевиной жизни аскетов. Причем велись они в устной форме, когда каждый из спорщиков воспроизводил на память аргументы всех, кто высказывался по этому поводу до него. В таких условиях не могла не совершенствоваться мнемоническая техника. И надо сказать, что в указанных спорах принимали участие представители многих других слоев населения. Нередки были и такие случаи, когда царь вместе со своей многочисленной свитой отправлялся в лес послушать знаменитого аскета, остановившегося там со своими учениками. Согласно преданиям, за известными шраманами ходили их ученики, порой до 2 тысяч человек, что, конечно же, является преувеличением.

Предметы философских дискуссий шраманской эпохи были весьма разнообразны, однако существо-

24

вал определенный набор тем, обязательных для обсуждения на полемических собраниях. Только тот, кто умел обсуждать эти темы, мог участвовать в полемике. Сюда относились вопросы, связанные с конечностью или бесконечностью мира в пространстве и времени, вечностью души, соотношением души и тела, посмертным состоянием достигшего освобождения. Буддийские источники приводят списки, содержащие от 4 до 16 таких вопросов. По отношению к таким вопросам буддийские тексты классифицируют учения того времени.

«Брахмаджала-сутта» Дигха-Никаи палийского канона — текст, дающий, пожалуй, самую полную картину духовной ситуации в Индии «осевого времени». По своему сюжету сутта представляет собой проповедь Будды, которая касается того, за что «простые люди» восхваляют его и за что его действительно стоит восхвалять. Рассуждая о втором, он рисует схематическую картину того, о чем размышляют современные ему учителя. Эта схема представляет собой экспозицию 10 учений, по поводу каждого из которых существует несколько взглядов. Общее число таких «взглядов» равно шестидесяти двум.

Указанные «взгляды» объединяются в два раздела по их отношению к «прошлому» и «будущему». Эти взгляды интересны тем, что они связаны с пониманием души в Древней Индии. Первый блок учений — это учения о «прошлом», которые трактуют природу души и мира, их вечность и причины. Учения о «будущем» касаются посмертной судьбы души.

Итак, первая категория — учения о «прошлом» — включает в себя восемнадцать учений или «взглядов» (диттхи). Это четыре учения о вечности мира и Атмана, четыре учения о «частичной» вечности Брахмана и мира, четыре учения о конечности и бесконечности мира, четыре формы скептицизма и два учения о случайности и беспричинности мира.

Вторая категория — учения о «будущем». К ним относятся сорок четыре учения о посмертном состоянии души, которые также разделяются на пять разделов. Шестнадцать из них трактовали о том, что Атман сохраняет сознание после смерти, восемь — что Атман после смерти бессознателен, еще восемь — что он ни сознателен, ни бессознателен, семь учений — о частичном или полном уничтожении Атмана после смерти, и

25

пять учений — о том, что Атман достигает освобождения уже при жизни.

«Брахмаджала-сутта» дает довольно мало информации о содержании учений противников Будды и аргументации их сторонников. И это неудивительно, поскольку она является по существу пропагандистским текстом. Эта сутта дает представление об отрицательных сторонах и слабостях таких учений, подчеркивая полемическое искусство Будды и содержательные достоинства его учения. Джайнская «Стхананга-сутра», также содержит классификацию учений «шраманского периода». А теперь более подробно остановимся на адживикизме, джайнизме и буддизме.

Название *«адживики»* происходит от «адживы», что переводится как «образ жизни». Образ жизни адживиков был действительно экстравагантным. Они принадлежали к аскетическим общинам, которые презрительно относились к достижениям цивилизации и, в частности, не носили одежды. Адживики выделялись даже из «неодетых», так как любили расхаживать без набедренных повязок, а также облизывали руки после еды, не используя даже миски. Адживики были вегетарианцами. Подобно греческим киникам, они любили странствовать. При этом адживики соблюдали свои собственные выдуманные правила, например, не брали еды у беременных и кормящих женщин. Но, придерживаясь своих правил, они не желали следовать нормам морали.

Адживики были теми самыми «гимнософистами», которые уже в IV веке до н. э. подняли восстание против владычества Александра Македонского. Известно, что Александр даже вступил с ними в беседу. Ими заинтересовались приближенные Александра, близкие к кинической школе. Адживики пользовались большой популярностью и составили свой канон, который не сохранился.

Главой адживиков был *Маккхали Госала,* который якобы родился в коровнике и был низкого происхождения. В биографии основателя джайнизма сказано, что в свое время Госала был его учеником. Но, возможно, все было как раз наоборот. Учение Госалы характеризуют как «очищение *через перевоплощение».* Оно представлено в развернутом виде в ответе Госалы на вопрос царя Аджаташатру о плодах аскезы.

Сутью этой позиции является *фатализм.* Аскеза бессмысленна, считает Госала, так как все в этом мире

26

предопределено. Без основания и причины, говорит он, люди становятся нечистыми. Удовольствия и страдания отмерены как меркой, а перевоплощения исчислены, их нельзя сузить или расширить, увеличить или сократить. Таким образом, в деле спасения человеку не могут помочь ни подвиги, ни посты и прочее, так как они не влияют на *карму.*

Слово «карма» переводится как «дело», «действие» и одновременно «жребий». Таким образом карма у индийцев оказывается чем-то вроде *судьбы* или *жизненного пути,* сформированного личными усилиями человека. При этом карма подобна невидимой *силе* и даже чем-то вроде *тонкой материи.* Но Госала, в отличие от других учителей, уверял, что карма не зависит от наших усилий, ускорить «вызревание» невызревших карм, а также исчерпать уже вызревшие человек не в состоянии. Он считал, что положить конец страданиям можно, но только с *необходимостью «круговращаясь»* подобно тому, как моток пряжи завершают, разматывая его до конца.

Основателем *джайнизма* был странствующий проповедник по имени *Джина Махавира.* «Джина» переводится как «Победитель», «Махавира» — как «Великий герой». Название учение происходит от имени «Джина». Согласно преданию, он родился в семье правителя, владевшего столицей Вайшали. Уже в утробе матери он якобы стал практиковать *ахимсу* — главный обет джайнистов. Суть этого обета в том, *чтобы не навредить любому живому существу.* Поэтому уже в утробе матери Джина не причинял ей боли своими движениями.

Джина Махавира получил прекрасное воспитание и образование, хотя с рождения знал все науки. Он был женат, имел дочь и только в 30-летнем возрасте начал вести подвижническую жизнь. Джина раздал свое наследство, а собственные волосы принес в дар богу Индре. Двенадцать лет он подвижничал, а именно мало спал, постился, не носил одежды, не вредил живым существам, был целомудренным и честным, во всем отчитывался перед наставником. И все это во имя «освобождения». Так он достиг *кевала-джняна,* т. е. всеведения. Это было полное знание о мире богов, людей и животных.

С этого момента Джина стал проповедовать. Среди прочих, его учеником был побочный сын знамени-

27

того индийского царя Абхаяраджакумара. Учениками Джины становились даже брахманы. Женщины также основали монашескую общину его последователей. Джина Махавира покинул этот мир примерно в середине V в. до н. э.

Состояние Джины Махавиры, как и у Будды, называют *просветленным.* И добился он этого в результате строгой системы аскетической жизни. Своеобразие джайнизма в том, что в нем на нет сведена мифология, а учение выражено в более *рациональной форме,* чем в других случаях. Джайнисты отрицали

святость Вед и ритуал жертвоприношения, статус жречества и священность варн, влияние богов на судьбы людей. Основная идея джайнистов в том, что изначально чистый и блаженный Атман, существующий в мировом пространстве, обретает вид дживы, т. е. индивидуальной души, личного Я человека. При этом он *замутняется* кармическим влиянием, попросту говоря, загрязняется. Человеческие поступки «уродуют» дживу при помощи кармы, делают ее несовершенной, а, значит, закрывают путь к нирване. Что касается *нирваны* как главной цели учений шраманов, то это слово переводится как «затухание», «остывание». Под нирваной понимают *состояние полной безмятежности, связанной с избавлением от земного мира и личного Я.*

Таким образом учение джайнистов прямо противоположно тому, чему учили адживики. «Освобождение» от мира в джайнизме оказывается результатом *личных усилий человека,* освобождающих дживу от кармического несовершенства. Согласно, джайнизму такое возможно только посредством аскетической практики. Причем это дело сугубо индивидуальное. Помочь другому в достижении самосовершенствования ничем нельзя. Джина учил, что друзья и родственники не могут никому помочь, так как не могут испытать чужих страданий. Человек рождается «отделенным от всех», и в таком же одиночестве умирает, а затем возрождается в другом теле. Даже милосердие джайнисты должны проявлять *ради себя и своего спасения,* а не ради другого.

Средоточием такой «освобождающей» практики, подчеркнем еще раз, является ахимса. Соблюдая ахимсу, джайнистские монахи носят марлевые повязки, чтобы при ходьбе случайно не проглотить насекомое. С. этой же целью они фильтруют воду. Двигаясь по

28

дороге, они сметают специальной метелкой муравьев и червяков, боясь их раздавить. Джайнистским монахам запрещено есть мясо. Джайнистам-мирянам запрещено заниматься земледелием, чтобы не навредить растениям и насекомым, обитающим в почве. Еще интереснее, что джайнистским монахам нельзя разжигать огонь, чтобы не уничтожать живое. Но его нельзя и погасить, чтобы не уничтожить сам огонь. Другими элементами аскетической практики джайнистов являются строгий пост, доводимый до *религиозного самоубийства,* а также строгая регламентация жизни через систему запретов и предписаний.

На этом фоне наиболее оригинально выглядит учение Будды, который предложил нечто вроде *срединного пути* между крайностями адживики и джайнизма. Буддизм не признает фатализма по отношению к человеческим действиям. Но он не приемлет и откровенного волюнтаризма в этом вопросе. Путь Будды предстает как середина между аскетизмом с умерщвлением плоти, с одной стороны, и привязанностью к благам жизни — с другой. Чему же и как учил Будда?

Как известно, Будда изначально носил имя ***Сиддхартха*** и происходил из рода ***Гаутамы.*** Он был принцем, и уже при рождении брахманы предрекли ему власть над миром и великий уход из мира. Чтобы не сбылось прорицание, отец оградил сына от мрачных сторон жизни. Принц жил во дворце, получил прекрасное образование, женился, у него родился сын Рахула.

Но, когда Сиддхартхе исполнилось 29 лет, предсказание стало сбываться. Он повстречал старика, больного и мертвеца. Узнав о страшных сторонах жизни, Сиддхартха ушел из дома. Первое время он занимался брахманской аскетикой. Однажды он 49 дней просидел под смоковницей, не употребляя пищи и задерживая дыхание. И когда от него буквально остались кожа и кости, Сиддхартха понял бессмысленность такого занятия. После этого он восстановил силы и занялся *медитацией,* в результате чего и достиг *просветления.* Он вспомнил о своих прошлых рождениях, достиг всеведения, постиг суть сансары. Именно тогда он стал «Буддой», что означает «просветленный».

После этого Будда начинает свою миссионерскую деятельность. Ему приписывают, как и Джине Махавире, владение магическими способностями. Что касается подвижничества, то в этом он резко отличался от

29

Джины и не требовал от своих учеников строгой аскетики. Он проповедовал о других способах сокрушения смерти: *достойном поведении, медитации, мудрости и свободе.* Члены монашеской общины буддистов отличаются оранжевым одеянием. Свою смерть Будда принял, отобедав у кузнеца Чунды и заболев в результате дизентерией. Согласно преданию, боги 10 000 мировых систем явились попрощаться с ним. Ученые предполагают, что уход Будды в нирвану состоялся ближе к 400 г. до н. э.

Буддийская мудрость выражается в так называемых *четырех благородных истинах.* В них средоточие буддизма. *Первая истина:* есть страдание. *Вторая истина:* есть причина страдания. *Третья истина:* есть освобождение от страдания. *Четвертая истина:* есть путь, ведущий к освобождению от страдания.

Речь идет о том, что все, что происходит с человеком, *наполнено страданием (дукха).* И даже то, что привычно считают радостью, тоже отягощает человека, сковывает его. Страсть — тоже страдание, потому что она связана с неудовлетворенностью. Страдание универсально в этом мире.

Страдание *обусловлено желанием (танха).* Желание — движущая сила этого мира, в котором все «желает» становления, а последнее ведет к страданиям. Скрытой же сутью желания и страдания является движение *дхарм* — элементов безличного жизненного процесса.

Цель буддистов — *освободиться от желания,* и тем самым повернуть «колесо дхармы» на земле. Правда, в этом вопросе, как и во многих других, позиция исторического Будды не совсем ясна. Ведь он проповедовал «срединный путь», а из этого следует, что нужно избегать как буйства страстей, так и полного подавления желаний. К такой трактовке «освобождения» нас склоняет следующее высказывание

Будды. В одной из сутт он говорит: «Тот, чей ум освобожден, использует то, что говорится в миру, но «не хватается» за это». На первый взгляд, это напоминает древнегреческую мудрость о *достижении меры во всем.* Но в чем тогда оригинальность проповеди Будды?

И действительно, оригинальность буддизма, которая явным образом обозначила себя впоследствии, состоит не в *проповеди желаний без привязанностей,* а в *особом пути к нирване.* А нирвана отличается от

30

«меры во всем» тем, что это полный *покой и отрешенность от мира.*

Обозначенные противоречия в трактовке воззрений исторического Будды не являются чем-то из ряда вон выходящим. Каждое оригинальное учение в далеком и недалеком прошлом имело в себе разные тенденции и получало разные трактовки. И тут, как всегда, главным арбитром является история. То, что обретает будущее, как правило, и является наиболее оригинальным и перспективным в этом учении.

Что касается особого пути, то Будда, как известно, указал на *восьмеричный путь к освобождению,* суть которого в следующем. Во-первых, это *истинное воззрение* («четыре благородных истины»), во-вторых, *истинное намерение* (отрешение от привязанности к миру), в-третьих, *истинная речь* (воздержание от слов, связанных с миром), в-четвертых, *истинные поступки* (ненасилие и ахимса), в-пятых, *истинный образ жизни,* в-шестых, *истинное усилие* (бдительность в отношении дурных мыслей и поступков), в-седьмых, *истинное медитирование,* и, в-восьмых, *истинное конечное сосредоточение.*

Последнее как раз соответствует состоянию просветления, которому нет аналогов в нашей обычной жизни. А поэтому его нельзя адекватно описать человеческим языком. Поэтому, подобно апофатическому богословию в европейском средневековье, буддисты, как правило, указывают на непостижимое *молчанием.*

А там, где состояние *просветления* все-таки описывают, оно выглядит поначалу как *экстаз,* вызванный уединением и созерцательным отношением к миру. Затем он переходит в *радость внутреннего покоя.* Далее наступает *освобождение* от всяких ощущений телесных и душевных волнений. И последняя ступень выражается в *совершенной невозмутимости.* Когда исчезает стремление даже к освобождению, просветление достигнуто.

Итак, буддизм учит «срединной дхарме», но конечной целью в нем является нирвана. Окружающий нас мир *иллюзорен.* И в этом свете, прежде всего, нужно объяснять феномен *«молчания Будды».* Ведь одни понимают его знаменитое молчание как *воздержание от категорических суждений* в движении по «срединному пути», а другие — как *отказ судить* о мире вообще, поскольку буддист *равнодушен* к этому миру.

31

Существует множество подходов к решению вопроса о «*молчании Будды»* в ответ на задаваемые ему «метафизические» вопросы. Одни исследователи склонны видеть в нем «практикующего диалектика», который уклонялся от однозначных ответов на указанные вопросы. Те вопросы, которые рассматриваются шраманскими учителями в экспозиции «Брахмаджала-сутты», относятся в буддизме к вопросам «авьяката», которые не имеют единственного верного ответа.

Но другие считают, что его учение по большому счету не теоретическое, а практическое. А потому «ответ» Будды на мировоззренческие вопросы — это аналог не классической философии, а *жизненной позиции.* Самим своим молчанием Будда утверждает иллюзорность мира и волнующих его проблем. А статус теории, скорее, обретут последующие изложения учения Будды в *доктринальной форме.* Так было и с учением Христа, которое обрело философскую форму даже не у его учеников — апостолов, а у богословов и собственно религиозных философов эпохи средневековья.

Здесь мы вплотную подошли к сопоставлению буддизма и всего шраманского философствования с античной философской мыслью до и после Сократа. И главным в данном случае, конечно, является Атман, которого Будда по сути отвергает.

В своем споре с Поттхападой, который настаивает на существовании нескольких Атманов, Будда приводит очень важный для понимания его учения пример. Когда молоко превращается в сливки, творог и масло, рассуждает он, каждая из этих стадий или форм обозначается отдельным словом. Но это совсем не означает, что перед нами разные реальные сущности. А в другом месте Будда настаивает на условности самого слова «Атман».

Но раз нет Атмана, то становится иллюзорным человеческое Я. Ведь таким образом оно теряет свой внутренний стержень и свое единство. Так в буддизме складывается учение о «не-я», «не-душе». Соответствующая буддийская концепция носит название *анаттавады,* т. е. *не-Атмана,* что означает *безличность, бессамостность, бессущность.* Место Атмана у буддистов занимает «виджняна» — одна из скандх, что с санскрита переводится как «куча». Скандхи — сгруппированные дхармы, из которых состоит все, включая человека. Как мы видим, виджняна отличается от Атмана

32

тем, что она не есть неизменная сущность. По большому счету она не отличается от других «куч», из которых состоит все в мире. К ней неприменимы даже те изначальные определения «идеальной сущности», которые намечаются в Упанишадах.

Из сказанного ясно, что внутри нас нет никакого *внутреннего единства.* И то же самое Будда утверждает по поводу всего мира. Ведь у вещей нет неизменной сути и основы, тем более общего порядка. Естественно, что в буддизме, как и в других учениях шраманского периода, не может быть

теологии как учения о Боге-Создателе мира. Сам вопрос о начале и безначалии мира Будда считает неистинным и обходит молчанием. Если Атмана нет, то и Брахмана нет тоже. А потому бессмысленно кого-то о чем-то молить и приносить жертвоприношения.

Буддизм, как и джайнизм, — это варианты сотериологии, т. е. учения о *спасении.* Но спасаются здесь совсем не так, как будут спасаться затем христиане. И не так, как учили спасаться, а точнее освобождаться, брахманы. Своеобразие этой сотериологии — в ставке только на индивида в деле его спасения. Это сугубо личное спасение, без упований на Всевышнего, церковь или общину.

Понятно, что это ставка на индивида в очень своеобразном смысле. Ведь в итоге индивид использует собственные силы для преодоления самого же себя. Большинство индологов обращают внимание на то, что, в сравнении с западной культурой, индийцы выработали более сложную и даже изощренную психотехнику. Вспомним йогу, практику медитаций. Но это была, прежде всего, *практическая психотехника.* И овладевали ею, чтобы *избавиться* от своего внутреннего мира, а не *развить* его. В отношении индивида в этих учениях царит *пессимизм.* Человек живет ненастоящей жизнью. Но настоящей жизни быть не может. Поэтому то, на что хватает человеческих сил, это преодолеть самого себя как печальную видимость мироздания.

Такая предельно пессимистическая самооценка не рождается на пустом месте. Что-то произошло в индийском обществе такое, что усугубило даже ту не очень радостную перспективу «освобождения», которую рисовали Упанишады. Сегодня мы можем судить не столько о причинах, сколько о следствиях. А последствия преобразований в индийском обществе «осевого

33

времени» были прямо противоположны тем, что мы наблюдаем в античности и, главным образом, на примере Сократа.

Будда отрицает единство *личности* и не видит смысла *в развитии человеческих способностей,* в то время как античная философия делает это главным предметом своих исследований. *Самосовершенствование* у шраманов и античных философов имеет противоположный вектор. И в этом проявляется та развилка, где в «осевое время» разошлись Восток и Запад.

Здесь стоит вернуться к той классификации этапов развития индийской мысли, которую предложил В.К. Шохин. По его мнению, у первых индийских и античных философов был один метод — *умозрение* или *рефлексия,* а также один предмет исследований, каким является *проблема бытия, сути познания и смысла человеческой жизни.* В специальной главе под названием «Индийские и греческие философы» он проводит множество параллелей между тем, что думали элеаты, Демокрит, софисты, с одной стороны, и различные шраманские учителя — с другой.

И тем не менее, он вынужден констатировать, что важный пласт проблематики в учении Сократа и софистов остался вне внимания индийских мыслителей. «При всем сходстве в способах обсуждения проблем блага и счастья и соответствующих определений, — пишет Шохин, — можно различать специфические особенности «экзистенциальной философии» индийцев и греков: софисты и сократики работают с не имеющими у индийцев прямых параллелей понятиями добродетели (arete), пользы (chreia), справедливости (dicaisyne), а ближайшие к ним философы очень скоро представят и категорию «ценности» (axia), тогда как для паривраджаков более характерен интерес к «совершенству», «духовному прогрессу», «освобождению»[7].

Но в том-то и дело, что начиная с обсуждения *проблемы добродетели,* классическая философия обретает наконец свой оригинальный предмет размышлений. Устройство мира и пути познания можно изучать и в позитивных науках. Но только в свете категории *идеального* эти и другие вопросы обретают *собственно философское звучание.*

[7] *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997. С. 206.

34

Сократ впервые определил добродетель как идеальное начало в душе человека. И классическая европейская философия, вслед за ним, будет объяснять идеальность *псюхе,* а затем *анима* способностью обуздывать произвол тела нравственностью как *особой силой общего, представленной в каждой отдельной душе.* Более того, если у язычника Сократа добродетели еще определяются знанием и разумом, то в христианстве нравственность уже опирается на особые духовные чувства — страдание и сострадание, способные служить спасению души.

Скудные и предвзятые сведения об учениях противников джайнов и буддистов свидетельствуют о том, что в итоге в Древней Индии победил противоположный античному взгляд на душу. И если бы среди противников Будды даже был свой индийский «Сократ», то в силу сложившихся обстоятельств последнее слово оказалось отнюдь не за ним. И в этом проявила себя та разность в ответах, которые дал восточный и западный человек на вызов времени, нуждавшегося в инициативе и личном выборе.

Ответом на вызов времени в Древней Греции, как мы пытались показать, стала античная демократия. И в этих новых условиях, несмотря на суд и казнь, побелил Сократ, сделавший ставку на *обуздание* и окультуривание той субъективной стихии, которая проявляет себя каждый раз, когда индивиду «дают» свободу. Частная инициатива, частная собственность всегда чреваты произволом. И величие греческой цивилизации состоит в том, что она впервые смогла превратить произвол частного лица в *свободу* гражданина, а его страстям придала форму идеального чувства, опосредованного добродетелью (идеалом).

В Индии, как и на Востоке в целом, демократия «не случилась». И ситуация получила прямо

противоположное развитие. Вызов, который в «осевое время» индивид бросает роду, окончился неудачей. И индивид остался один на один с собой, своими страстями и чуждой действительностью, как это было и раньше. Отсюда *пессимизм* по поводу жизни на этой земле, который был И остается у индийских мыслителей.

Величие буддизма и джайнизма проявляется лишь в постановке вопроса о *радикальном избавлении индивида от самого себя.* «Упразднив» Атман, буддисты не оставляют в индивиде ничего, что связывало бы его с

35

миром, хотя бы потусторонним. Буддизм — это удивительный по мощи протест человека против бесчеловечной жизни. И с современным экзистенциализмом его сближает уверенность в том, что мир изначально чужд человеку, и иного не предвидится.

Что же касается развития индийской мысли после шраманского периода, то равных по значительности и оригинальности учений уже не было. А то, что было, видоизменяло и варьировало уже существующие темы, поднятые в ведической и шраманской литературе.

Но, может быть, в философии дальше, чем Индия, продвинулся Древний Китай?

3. Древний Китай: даосизм и конфуцианство

Цивилизация Древнего Китая сложилась позднее, чем в Шумере или в Древнем Египте, а именно во II тысячелетии до н. э. Одним из первых государств Древнего Китая был город-государство Шан, от имени которого и пошло название целого исторического периода — *эпоха Шан.* Синологи проводят параллель между этой китайской цивилизацией городского типа, основанной племенами *инь,* и цивилизацией, основанной ариями. Примерно в одно и то же время на территорию Индии и Китая пришли большие племена — арии и инь, полностью изменившие образ жизни в этих регионах.

Как свидетельствуют археологические раскопки, город-государство Шан, существовавший во II тыс. до н. э., имел четкую планировку и был окружен глинобитной стеной до 6 м шириной. В городе находился дворец, принадлежащий правителю (по-китайски «ван»). Дворец был украшен каменными скульптурами людей и животных. Это было время распространения в Китае бронзы, из которой делали различные предметы, в том числе сосуды для жертвоприношений.

Уже во II тыс. до н. э. у китайцев существовал развитый *культ предков.* Как и у ведических ариев, у иньцев был пантеон богов. В их мифологии представлены боги, духи и люди, подобные животным. Постепенно на роль главного бога в пантеоне выдвинулся *Шан-ди,* которого чаще всего отождествляли с небесными силами. Но это не только верховное божество, но и *первопредок* китайцев, заботящийся о своих потомках. Имен-

36

но к Шан-ди обращались китайцы с просьбами о хорошем урожае или военной победе.

Ученые отмечают, что смещение акцента в образе Шан-ди с верховного божества на первопредка уже в самые ранние времена сформировало *своеобразие* религиозной системы Китая. В результате акцента на культ предков мистический момент в религиозном действии у китайцев явно стал уступать рациональному.[8] Потусторонний мир, подобно некоторым более древним народам, воспринимался китайцами как нечто тесно связанное с этим миром. Недаром долгое время они погребали ванов вместе с утварью, лошадьми, женами и слугами.

На том свете ваны превращались в божества (*ди)* и стояли рядом с Шанди *(Высший ди).* Обращаясь к богам-предкам за помощью, китайцы приносили им человеческие жертвы из представителей окружавших их менее «цивилизованных» племен. В частности одна из обнаруженных гадательных надписей свидетельствует: «Предку Гэну приносим в жертву триста человек из племени цян». Дело в том, что жертвоприношения у китайцев сопровождались гаданиями, чтобы поставить предков в известность о своих просьбах. Гадали на бараньей лопатке или черепашьем панцире, нанося на них специальные знаки. Существует предположение, что как раз в связи с этим гадатели изобрели пиктографическое письмо.

В I тыс. до н. э. царство Шан было завоевано западными чжоусцами, и возникло государственное образование под названием *Западный Чжоу.* Восприняв от иньцев культ бога Шан-ди, чжоусцы соединили его с характерным для них самих культом Неба. Чжоусский ван был провозглашен Сыном *Неба,* его земным воплощением и владыкой Поднебесной. Таким образом царский титул получил священный статус. И эти представления будут сохраняться в императорском Китае вплоть до XX в.

Уже в это время у китайцев появляется понятие *добродетели (дэ),* суть которого в следовании божественным установлениям Неба. Владея дэ, правитель имеет право управлять Поднебесной. Утрачивая дэ, он теряет это право. К этому времени китайцы уже перестали приносить в жертву богам людей, хотя и продолжали оказывать им всяческие почести.

[8] См.: *Васильев А.С.* История религий Востока. М., 1983. С. 250.

37

Согласно мифологическим представлениям этого времени, у человека две души, одна из которых уходит в землю вместе с телом, а другая оправляется к богам. А поскольку души знатных людей занимали в потустороннем мире соответствующее место, это сказывалось на престиже их родственников на земле. Считалось, что покойники не вмешиваются в жизнь своих живых родственников, но само родство со знатным покойником положительно сказывалось на судьбе живущих.

В VIII в. до н. э. Западный Чжоу оказался под владычеством Восточного Чжоу. Но наиболее интересной для нас является середина I до н. э., которую К.Ясперс отнес к «осевому времени». Что касается Китая, то в это время здесь активизируется торговля и строятся новые города. Их население кое-где приближается к полумиллиону. От плавки бронзы китайцы переходят к железу. Распространяются железные орудия, развиваются ремесла, появляются металлические деньги.

Период с V по III вв. до н. э. определяют как эпоху «Борющихся царств» *{Чжаньго).* Самыми могущественными в это время были царства Цинь, Чу, Вэй, Чжао, Хань, Ци и Янь. Ведущую роль в этой борьбе играло *царство Цинь.* Именно оно дало название Китаю в европейских языках: на латыни *Синэ,* по-английски *Чайна,* по-немецки *Хина,* по-французски *Шин.* Отталкиваясь от этого имени, древних китайцев часто именуют *циньцами,* тогда как современные китайцы называют себя *ханьцами* в соответствии с именем династии Хань.

Именно в эпоху «Борющихся царств» Китай переживает мощный духовный подъем. В это время быстро развиваются науки. Так китайские астрономы научились вычислять время зимнего и летнего солнцестояния, солнечных и лунных затмений. В 613 г. до н. э. астрономы впервые определили появление кометы Галлея. В IV в. Ши Шэнь составил первый звездный каталог на 800 светил. В период Чжаньго появляется лунно-солнечный календарь. Параллельно шло развитие медицины и анатомии. Строительство ирригационных систем способствовало развитию геометрии.

Синологи отмечают рост грамотного населения в городах тогдашнего Китая. Широкие знания и ораторское искусство стали условием для государственной службы. Самый низший уровень могли занимать люди незнатного происхождения. При этом высшие адми-

38

нистративные посты передавались *по наследству.* Уже здесь проявляется существенная разница между Древним Китаем и Древней Грецией, где в демократических Афинах в стратеги можно было выдвинуться *снизу,* а ораторские способности проявляли прежде всего на *народных собраниях.* Греческие демагоги убеждали главным образом народ, а китайские чиновники — начальство.

Правда, китайский чиновник был не только администратором, но и организовывал обряды. И здесь проявляет себя еще одна особенность китайской общественной жизни, в которой жречество традиционно не играло серьезной роли. Своеобразие культуры Древнего Китая в том, что деятельность чиновника приобретает *сакральную* окраску, а культовые действия, наоборот, *десакрализуются.* Функциями чиновника были календарно-астрологические подсчеты, забота о ритуальной утвари, подготовка жертвоприношения. При этом обряд сопровождался *церемониалом,* который был расписан до деталей и строго соблюдался. В связи с этим у европейцев появилось выражение «китайские церемонии», которым обозначают излишнюю сложность и формализм в общении.

Борьба мнений, развернувшаяся в эпоху «Борющихся царств», позволяет определять ее как эпоху *«соперничества ста школ».* Иногда это время определяют как *«золотой век китайской философии».* Но, если быть более точным, то «золотым веком» для китайской философии, как для индийской и античной, стал период с *VI по IV вв. до н. э.* Именно в этот период в Китае появились учения, которые определили лицо китайской философии. Ведь поначалу философская мысль Китая, как и Индии, была *анонимной.* И первыми, кто создал свои собственные учения, названные их именами, были Лао-Цзы и Кун-Цзы, о которых и пойдет речь дальше.

Лао-Цзы жил примерно в VI—V вв. до н. э. Точное время его жизни неизвестно. Согласно легенде, мать носила его несколько десятков лет и потому родила стариком. Дело в том, что имя Лао-Цзы переводится двояко, и как «Старый ребенок», и как «Старый философ (учитель)».

Согласно тем же легендам, он был историографом и хранителем архива при Чжоусском дворе. В условиях нарастающей смуты Лао-Цзы подал в отставку и

39

двинулся на запад страны в поисках уединения. Якобы по просьбе начальника пограничной заставы Инь Си, он изложил свои размышления о жизни и устройстве мира в трактате из пяти тысяч слов. Этот труд называется *«Дао дэ цзин»*, что означает «Учение о дао и дэ». Дальнейшая судьба Лао-Цзы неизвестна.

Средоточие учения Лао-Цзы — представление о Дао как невидимом вездесущем законе, управляющем жизнью природы и людей. Соответственно это учение именуется *даосизмом.* Дао является началом неба и земли, составляет основу всех вещей. Представление о Дао не отменяет традиционных для китайцев представлений об инь и ян как мужском активном и женском пассивном началах мироздания. Инь и ян постоянно стремятся друг к другу и способны оборачиваться одно другим. Кроме того, в VIII — V вв. представления об инь и ян дополнились понятием *ци* как некой жизненной силы. АВ V — III вв. сложилось учение *У-син* о пяти стихиях или первоэлементах всего на свете — вода, огонь, дерево, металл, земля.

Итак, дао, согласно учению Лао-Цзы, является скрытым законом мироздания, который безграничен и неисчерпаем. Он безымянный и бесформенный. Проявляет себя Дао в мире через гармонию инь и ян, сочетание пяти стихий. *А в поведении человека дао проявляет себя через дэ, т. е. добродетель.* Согласно даосизму, если Дао все порождает, то дэ все вскармливает.

Исследователи учений Древнего Востока часто проводят параллель между китайским Дао и индийским Брахманом как основой мира. Тем более, что Лао-Цзы проповедовал борьбу со страстями и рассматривал покой как наилучшее состояние для человека. На основе этого сходства возникли даже

легенды о том, что Лао-Цзы из Китая ушел в Индию и якобы был настоящим отцом Будды.

Но при явном сходстве учений здесь есть и существенные расхождения. Дело в том, что у Лао-Цзы борьба со страстями никак не связана с освобождением от этого мира. Для него, безусловно, жизнь *есть великая ценность,* и нужно попытаться обустроить ее наилучшим образом.

В период междоусобицы и смуты Лао-Цзы видел способ обустройства жизни в покое. «Ходьба побеждает холод, — учил Лао-Цзы, — покой побеждает жару.

40

Спокойствие создает порядок в мире»[9]. Объясняется это тем, что в состоянии покоя мы следуем *естественному ходу вещей,* а значит возвращаемся к Дао. «Кто осторожно заканчивает свое дело, — писал Лао-цзы, — подобно тому, как он его начал, у того всегда будет благополучие. Поэтому совершенномудрый не имеет страсти, не ценит труднодобываемые предметы, учится у тех, кто не имеет знаний и идет по тому пути, по которому прошли другие. Он следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] действовать»[10].

Но эта на первый взгляд простая точка зрения приобретает у Лао-Цзы парадоксальные формы. «Тот, кто пренебрегает своей жизнью, — заявляет он, — тем самым ценит свою жизнь»[11]. Более того, в соответствии с учением Лао-Цзы, человек с высшим дэ не *должен стремиться* к добрым делам, а тот, кто не добродетелен, к этому как раз стремится. Недеяние *(у-вей)* — таково проявление добродетели. Деятельность ей противоречит. Следовательно, тот, кто соблюдает ритуалы и действует, ублажая богов, не обладает добродетелью и противоречит Дао[12].

Итак, Лао-Цзы не призывал к уходу из жизни. Наоборот, в даосизме, который существует до-сих пор, явно выражена идея *долголетия* и *бессмертия.* Так даосами был создан миф о Сиванму— богине, в саду которой раз в три тысячи лет зацветают персики бессмертия. В связи со стремлением к бессмертию даосские монахи всегда уделяли большое внимание алхимии, изготовляли различные снадобья и пилюли, к которым прибегали даже императоры. Они обрабатывали минералы, преобразовывали металлы. «Побочным» результатом этих поисков стало изобретение пороха. Другим «побочным» результатом этих поисков стала необъяснимая безвременная кончина нескольких императоров.

Другим способом достижения бессмертия даосы считали посты, в процессе которых человек учился употреблять в пищу только легкое фруктовое суфле и пилюли из орехов, корицы и т. п. При этом голод утолялся слюной. С. той же целью достижения бессмер-

[9] *Степанянц М.Т.* Восточная философия. М., 1997. С. 267.

[10] Там же. С. 273.

[11] Там же. С. 275.

[12] См.: Там же. С. 264-265

41

тия проводились обряды-оргии, объясняемые благотворностью взаимодействия инь и ян — мужского и женского начала. Происхождение этих оргий связывают с идеями тантризма, пришедшими из Индии. Этой же цели служила специальная дыхательная гимнастика, связанная с йогой.

Но главная дорога к бессмертию, конечно, лежала через добродетельные поступки, которых нужно было совершить более тысячи. При этом сам акт достижения бессмертия воспринимался даосами как таинственный Человек, по их убеждению, не умирал, а просто исчезал. Он дематериализовывался, сливаясь с Дао.

Но вернемся к Лао-Цзы, причина пропаганды недеяния у которого буквально лежит на поверхности. Лао-Цзы прямо указывает на вражду и смуту, которые, по его мнению, порождаются политической борьбой, а также многознанием, красноречием и пр. Всему этому он противопоставляет опрощение и недеяние, в обосновании чего Лао-Цзы демонстрировал владение умозрением и диалектикой на уровне «досократиков» Древней Греции.

Даосизм никогда не претендовал на то, чтобы быть в Китае государственной идеологией. Наоборот, он сочетался с народными суевериями, примитивной мистикой. Но это не значит, что даосизм как учение, тяготеющее к религии, вообще не имел своей организации. На протяжении веков во главе 24 даосских общин стояли епископы, передававшие свою власть по наследству. А над ними возвышался даосский папа, который в середине XX века переехал на Тайвань.

В противоположность даосизму, конфуцианство уже во II в. до н. э. обрело статус государственной идеологии. Общим в даосизме и конфуцианстве было желание обустроить эту земную жизнь. А расходились они в том, как *именно* это сделать.

Конфуций

Конфуций — это латинизированное имя древнего китайского мыслителя *Кун-Цзы (552/551—479 до н. э.).* В переводе с китайского языка Кун-Цзы означает «учитель Кун». Учение Конфуция определило облик китайской цивилизации. Но сам он утверждал, что только передает мудрость правителей глубокой древности, которых именовали *Шэн.* Учение Шэн было изложено в древнейших памятниках «Шу цзин» и «Ши цзин», хранителями которых во времена Конфуция являлись интеллектуалы по имени *жу*.

42

Конфуций происходил из обедневшего аристократического рода. Он рано потерял родителей и был вынужден зарабатывать себе на жизнь, поначалу физическим трудом. Затем он был управляющим складом и служащим в кумирне царства Лу. Занимаясь самообразованием, он овладел шестью почитаемыми в Китае искусствами; чтением и письмом, пониманием музыки, знанием ритуала,

стрельбой из лука, управлением колесницей. В тридцатилетнем возрасте Конфуций открыл частную школу и имел около трех тысяч учеников. В пятьдесят лет он попробовал осуществить свои знания на деле и занялся государственной карьерой, но успехов не добился и вернулся к преподаванию и изучению древних книг. Своих собственных трудов Конфуций не создал. Единственное свидетельство его собственных взглядов — произведение «Лунь юй». Это сборник изречений Конфуция и его бесед с учениками. Составленный учениками Конфуция, он имеет несколько редакций.

Существует легенда о том, что Конфуций якобы встречался с Лао-Цзы и имел с ним продолжительные беседы. Поговорить им было о чем. Ведь учения этих мыслителей расходятся в главном, что ценили китайцы, — *в отношении к ритуалу.* Напомним, что Лао-Цзы отрицал ритуал, а также науки и ораторское искусство как предпосылку теперешних распрей. Всему этому он противопоставлял далекий «золотой век», а по сути *патриархальность,* когда порядок определяла *естественная гармония,* идущая от дао.

Конфуций также ссылается на седую древность и ушедший «золотой век». Однако «золотой век», по Конфуцию, отличался не патриархальным бытом, а *строгим следованием ритуалу,* что якобы и помогло правителям прошлого навести порядок в государстве.

Понятно, что оба, Лао-Цзы и Конфуций, идеализируют прошлое. Но первый видит в нем торжество *естественных норм природы,* а второй — торжество *норм государства.* Причем, доказывая преимущества такого образа жизни, Конфуций ссылается не столько на священный авторитет Неба, сколько на разумный характер указанных норм и правил. Его речи — это не авторитарные предписания, а назидания для тех, кто способен *воспринять* и *понять* истину.

Учение Конфуция часто характеризуют как *социальную этику.* И, действительно, в центре его учения —

43

образ совершенного человека (*цзюнь-цзы*). Главное качество этого человека — *человеколюбие (жэнь),* которое Конфуций толкует очень широко, а именно как скромность, искренность, сдержанность, бескорыстие, достоинство и пр. «Учитель сказал, — читаем мы в «Лунь юй», — «Целеустремленный человек и человеколюбивый человек идут на смерть, если человеколюбию наносится ущерб, они жертвуют своей жизнью, но не отказываются от человеколюбия»[13].

Другое важное качество совершенного человека — чувство *долга (ли).* «Учитель сказал: «Благородный муж ко всему подходит в соответствии с долгом; совершает поступки, основываясь на ритуале, в словах скромен, в поступках правдив. Именно таков благородный муж»[14]. Добродетелями жэнь и ли, согласно Конфуцию, обладали предки китайцев. Что касается ныне живущих людей, то обладавшим жэнь он считал только своего рано умершего ученика Янь Хуэя.

Не менее важным качеством совершенного человека, согласно Конфуцию, является *сыновняя почтительность (сяо).* В ней явным образом проявляет себя характерный для китайцев культ предков. Сяо в учении Конфуция выступает как *полное самоотречение,* на которое следует идти во имя родителей. Даже если отец преступник, учит конфуцианство, дети должны преданно заботиться о нем, увещевая, но не выдавая властям. Примеры такой сыновней почтительности были впоследствии собраны в сборнике «24 примера сяо». В частности, в сборнике приводится пример бедняка, который продал собственного ребенка, чтобы накормить мать, а также пример сына, который в голодный год отрезал от себя кусок тела, чтобы накормить родителей. Почтительный сын, говорится в сборнике, в летнюю ночь не отгонит от себя комаров, чтобы они пили его кровь, а не беспокоили спящих отца и мать.

Естественно, что подобное отношение к родителям проецируется у Конфуция на род, клан и государство. И ритуал в данном случае помогает безболезненно вписать индивида в социальное целое. Уже Конфуций формулирует «золотое правило» морали: поступай так, как должны поступать по отношению к тебе. Впослед-

[13] *Степанянц М.Т.* Указ. соч. С. 255.

[14] Там же.

44

ствии оно будет воспроизведено в христианстве и в учении Канта. Что касается Конфуция, то в его учении это правило означает нечто вроде круговой поруки, в основе которой *строжайшее повиновение старшим.*

Своеобразие учения Конфуция, однако, в том, что человека не принуждают к ритуалу и преданности целому, как это делали легисты, а увещевают и обучают этому как особому искусству. После того, как конфуцианство стало государственной идеологией в Китае, вся система образования была подчинения воспитанию людей в духе жэнь, ли и сяо. И выше всех на социальной лестнице оказались моралисты-начетчики и ученые чиновники, способные читать и толковать мудрые мысли.

Если Конфуций учил всех, кто способен был заплатить ему связкой сушеного мяса, то конфуцианством как официальной доктриной уже овладевали, проходя через сложную систему экзаменов. Молодых людей, способных выучить несколько тысяч иероглифов и разобраться в древних текстах, готовили всем кланом. Ведь даже родственникам это сулило большие выгоды. Сдав экзамены, он входит в сословие *шэньши*, а это означало высокое социальное положение,

уважение и богатство.

Экзамены сдавали в три этапа. На первом этапе соискатели в уездном городе в одиночку и под строгим контролем писали по памяти поэму, а также сочинение и трактат. Степень при этом получили не более 5% экзаменуемых. На следующем этапе все повторялось, но требования были еще строже. На последнем этапе экзамен проводился в столице раз в два-три года. Его контролировали высшие сановники и сам император. Те, кто проходили и этот тур, допускались в высшие круги китайской бюрократии.

Как это часто бывает, конфуцианство со временем очень формализовалось. Став официальной доктриной китайского бюрократического государства, оно не замедлило превратиться в догму. В свое время Конфуций предупреждал, что «у людей с красивыми словами и притворными манерами мало человеколюбия»[15]. Но уже в эпоху Хань был составлен подробный свод правил учтивости и церемониала на основе конфуцианства. Этот компендиум составил *Лицзи.* Став обязательной, конфуцианская образованность у многих превратилась

[15] См.: Там же. С. 253.

45

в чистую проформу. Соответственно конфуцианская мораль стала внешней нормой благопристойности, соответствующей должности и не более.

Завершая разговор о Конфуции и конфуцианстве, отметим тот факт, что даже у основателя этого направления споры и дискуссии были не в почете. «Учитель сказал, — читаем мы в «Лунь юй», — «Благородный муж держит себя строго, но не устраивает споров с людьми, он умеет быть в согласии со всеми, но не вступает ни с кем в сговор»[16]. Скорее всего, под спором здесь имеются в виду препирательства на почве личного интереса. И, тем не менее, истину, по мнению Конфуция, следует искать не в споре с согражданами или с самим собой, а *вовне,* на пути, указанном учителем.

Если в Древней Индии проблема добродетели почти не обсуждалась, поскольку спасение индивид искал не в коллективе, а в себе самом, то в Китае индивид не мыслит себя без родовой и государственной опеки. А потому в Китае, как и в Греции, в центре внимания оказывается добродетель. Но *способы обретения* добродетели у китайского мудреца Конфуция и греческого мудреца Сократа разные.

Сократ будет искать основу добродетели внутри себя на путях самоанализа. И вся сложность такого поиска в том, что в результате индивид должен опереться в своем поведении не на сугубо личное или *общее,* а на такое общее, которое косвенным *образом* представлено в личном. Именно таковы *идеалы* как субстанциальные основания нашей личности.

В следующей главе мы подробно расскажем о том, как демократическое афинское государство не признало новшества Сократа. Оно предпочло подчиняться традиции, освященной авторитетом богов и предков, чем знанию о наилучшем, а по сути *нравственному идеалу.* Оно не признало идеальных регулятивов личности, открытых Сократом, абсолютный характер которых гарантируется ими же самими. И, скорее всего, великий Конфуций был бы среди тех, кто судил Сократа.

[16] *Степанянц М.Т.* Указ. соч. С. 256.

46

* * *

Так где же родина философии? На этот статус, безусловно, претендовала Древняя Индия. В формировании метода умозрения она поначалу опережала. Но, как и во многом другом, Греция здесь перехватила инициативу. В Китае мудрость древних была тоже не столь таинственной и мистической, как это может показаться в наши дни. Правда, поучения Конфуция — это не столько умозрение, сколько рассудочные доводы.

Мудрецы Древней Индии делились с учениками знанием о том, как покинуть этот мир. Китайские мудрецы, наоборот, учили тому, как выжить и утвердиться в существующей действительности. Первое близко к религиозному опыту. Второе — к житейской мудрости. И только в Греции после Сократа стали осмыслять природу идеи, идеала, идеального, в чем и состоит своеобразие классической философии. О том, как происходило формирование классической философии в античности, и пойдет речь дальше.

Литература

1 Антология мировой философии в 4 т. М., 1969. Т. 1.
2. Буддийские сутты. М., 1900.
3. Древнеиндийская философия. М., 1972.
4. Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. М., 1972.
5. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997.
6. Упанишады. М., 1967.

Глава 2. АНТИЧНОСТЬ И РОЖДЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Слово «философия», подобно всей западной цивилизации, пришло к нам из Древней Греции. Но греки не только придумали это слово, а очертили рамки самой классической философии как способа мышления и подхода к миру. И у тех же древних греков мы находим первый опыт неклассической философии, столь популярной в наши дни. Противостояние классической и неклассической философии наметилось уже там, у истоков европейской цивилизации. Философия самоопределялась, пытаясь отмежеваться от мифа, с одной стороны, и науки — с другой. А в ней самой шла борьба классического и неклассического начала. И эта коллизия придает античной философии особый смысл и актуальность.

Философия буквально означает *«любовь к мудрости».* Но уже греки стали расходиться в представлениях о том, какого рода мудрость отличает философа. Так, к примеру, прославленные «семь мудрецов», жившие на рубеже VII и VI веков до н. э., давали общие наставления типа «Говори к месту», «Знай свое время», «Ничего сверх меры», и именно этими афоризмами житейской мудрости увековечили свои имена. Но не меньше почитали греки создателя великих эпических поэм «Одиссеи» и «Илиады» Гомера, не говоря уже о жрецах, совершавших обряды, делавших предсказания и толковавших изречения оракула.

Таким образом, первые греческие философы стали излагать свои взгляды в среде, в которой уже имелись авторитеты, а в качестве высшей инстанции в архаической Греции выступали языческие мифы, повествующие о происхождении и устройстве того мира, в котором живет древний человек. С. современной точки зрения мифы подобны сказкам, в которых действуют таинственные силы, факты переплетаются с иллю-

48

зиями, а мнимое невозможно отделить от подлинного. Но суть заключается в том, что миф — это не просто фантазия, а особая реальность, через призму которой преломлялись не только представления и переживания, но и поступки древнего человека. Древние мифы всех народов выражают отношение к миру у человека, который еще не видит существенной разницы между своими субъективными желаниями и объективными процессами внешней реальности. Такой человек еще не способен выделять себя из окружающего мира.

Но если подобное отношение к миру вполне органично для людей, живущих в родовой общине, то иначе начинают осознавать себя и мир граждане древнегреческих городов-полисов, где развитие торгово-хозяйственной инициативы на почве классического рабства, а также эволюция форм государственной власти создают основу для *Логоса,* бросающего вызов *Мифу.* Этот вызов мифу бросили первые греческие философы, которые, подобно мыслителям «осевого времени» в Индии и Китае, заговорили об основе мира не на языке поэтических образов и иносказаний, а на языке логики, логического анализа. Философия начинается с выяснения *причинно-следственных связей* и стремится создать *теорию* как систему логических рассуждений.

Древнегреческая философия зародилась на побережье Малой Азии, где находились греческие города-колонии. Это место называлось Ионией. Поэтому философию, которая там появилась, принято называть *ионийской философией.*

1. «Фисиология» ранних греческих философов

Фалес (ок. 640 — ок. 545 до н. э.),

Все началось с ***Фалеса (ок. 640 — ок. 545 до н. э.),*** который считается родоначальником греческой философии. Фалес из малоазийского города Милет принадлежал к «семи мудрецам». Но, по словам историка Плутарха, его, мудрость впервые вышла за границы практических нужд. По форме выражения афоризмы «семи мудрецов» были близки пословицам, но в качестве основы учения они могли породить целое направление этической и религиозной мысли. Именно это, по мнению А.Н. Чанышева, произошло в Китае. Но то, что для Китая стало судьбой, в Элладе было лишь эпизо-

49

дом[1]. Греки в лице Фалеса и других мыслителей вступили на путь такого анализа, который сделал возможной классическую философию.

Помимо главы Милетской школы Фалеса, к ионийской школе философии принадлежали ***Анаксимандр (ок. 610 — ок. 546 до н. э.)*** и ***Анаксимен (ок. 588 — ок. 525 до н. э.).*** Всех указанных мыслителей принято называть *«фисиологами».* Ведь главное произведение всякого философа до Сократа называлось «О природе». А природа по-гречески «фюсис». Соответственно учение о природе — это «фисиология».

Ранние греческие философы искали первоначало всего сущего и усматривали его в отдельных природных стихиях. По-гречески начало — это *«архе».* Таким «архе» у Фалеса была «вода», у Анаксимена— «воздух». А философ Анаксимандр указал в качестве первоначала на некий *«апейрон»,* что в переводе с древнегреческого означает «беспредельное». Последнее уже не было каким-то конкретным веществом, а неким неопределенным началом, отличным от воды, воздуха, огня и т. п. Такое начало уже трудно себе представить, но можно помыслить, т. е. выделить с помощью разумной

абстракции. Абстракциями пользуются в философии и науке. Их нет в мифологии, где все чувственно-конкретно, образно и предметно. И предвестником теоретических абстракций в европейской философии можно считать «апейрон» Анаксимандра. Характерно, что русский философ Л. Шестов, выступая против философской классики с позиций экзистенциализма, именно Анаксимандра считал виновным в радикальном повороте к «умозрительной», т. е. теоретической философии[2].

Но не стоит забывать, что Анаксимандр — сын своей эпохи, а потому, как и другие греческие философы, он не свободен от мифологических воззрений. Отсюда противоречивые характеристики «апейрона», которые мы находим у так называемых «доксографов». Поскольку произведения древних философов до нас "не дошли, о них мы, как правило, знаем со слов тех, кто описывал и комментировал мнения предшественников.

[1] См.: Чанышев *А. Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 120.

[2] См.: *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия. М.. 1992. С. 8.

50

Что касается Анаксимандра, то его понимание первоначала доксографы характеризуют то с помощью *абстракции* — как нечто бесконечное и беспредельное, что ассоциируется со скрытой от чувств сущностью мира, то на уровне *представления* — как удивительный образ «бесконечного тела» или «тела без определений»[3]. Так проявила себя ограниченность и непоследовательность воззрений Анаксимандра, о которой говорил Аристотель.

Тем не менее, «апейрон» Анаксимандра — это нечто принципиально иное, в сравнении с «водой» Фалеса и «воздухом» Анаксимена, хотя последние мы недаром взяли в кавычки. У греков существовал мифологический образ Океана, который тоже состоит из воды. Но «вода» Фалеса это все-таки не то же самое, что мифологический Океан. Дело в том, что «вода» Фалеса, «воздух» Анаксимена, давая начало всему сущему, в нем же и сохраняются в качестве первоосновы. *Первоначало* у первых философов одновременно является *первоосновой* мира. В результате этого картина мира у «фисиологов» становится упорядоченной. В мир, каким его видят первые философы, приходит мировой порядок — предвестник закона природы. Например, по мнению Анаксимена, все сущее возникает путем *сгущения* и *разрежения* воздуха. А у «фисиолога» более позднего времени Эмпедокла движущими силами мироздания станут Любовь и Вражда, т. е. силы *притяжения* и *отталкивания.* За счет этих сил из четырех стихий — Воды, Земли, Огня и Воздуха — возникают различные вещи.

Гераклит (ок. 520 — ок. 460 до н. э.)

К Милетской школе примыкает философ ***Гераклит (ок. 520 — ок. 460 до н. э.),*** родиной которого был соседний с Милетом город Эфес. Гераклит происходил из старинного аристократического рода, давшего Эфесу царей и жрецов. Однако во времена Гераклита, а расцвет его жизни и творчества пришелся на 504 — 501 годы до н. э., власть царей в Эфесе стала номинальной. Таким образом Гераклиту не стоило труда передать свои привилегии брату и удалиться в частную жизнь. Впоследствии он. жил одиноко и бедно. При этом Гераклит прослыл у современников очень загадочным философом, выражавшим свои мысли при помощи не

[3] См.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 117-122.

51

всегда понятных метафор. За это он получил прозвище «Темный».

Первое, что мы узнаем от Гераклита, это то, что первоначалом мира является вечно *живой Огонь,* мерами возгорающийся и мерами потухающий. Чтобы понять это нововведение Гераклита, зададимся вопросом о том, чем собственно определяется внутреннее устройстве вещи, благодаря которому она, даже изменив свой внешний вид, остается сама собой. За счет чего сохраняется определенность вещи в потоке постоянных изменений? Почему, к примеру, старясь и умирая, мужчина все-таки не становится женщиной, а яблоко — грушей? И почему, несмотря на то, что многое вокруг нас обращается в один и тот же прах и тлен, в целом известный нам мир так многообразен?

Знающий азы науки современник легко ответит, что постоянство в жизнедеятельности организма определяется генотипом, а в других случаях оно определяется химической формулой, физическим законом и т. п. Однако в те далекие времена, когда жил и творил Гераклит, указать на какую-то грань между текучим и постоянным в окружающем мире было по силам лишь незаурядному мыслителю. И такой гранью, согласно Гераклиту, должна быть собственная мера вещи. Именно она становится у Гераклита той внутренней естественной границей, за которую вещь уже не может выйти в ходе своего существования.

С гераклитовой *«меры» в* философии начинается серьезный разговор о внутренней природе вещи, которую Гераклит называл ее «судьбой». А определяет судьбу каждой вещи вечно живой Огонь. Но способ, каким Огонь как первоначало мира созидает вещи у Гераклита, отличен от того, что говорил на этот счет Анаксимен. Дело в том, что Огонь у Гераклита — это не столько *субстрат,* сколько *субстанция* мира, хотя сами понятия «субстрат» и «субстанция» будут введены в философию значительно позднее, во времена Аристотеля. Вещи, согласно Гераклиту, не просто состоят из Огня или неких огненных частиц. Огонь у Гераклита по сути воплощается в вещи, и вещи — это различные состояния Огня. Причем каждое из таких состояний имеет свою собственную меру.

Истина, или мудрость, по Гераклиту, совпадает с Логосом. И здесь необходимо остановиться на многообразном использовании слова «логос» древними

52

греками. Надо сказать, что «логос» в обыденной речи означал «слово», «рассказ», «повествование», а в математике имел другие значения, в том числе означал отношение двух величин. Принято считать, что уже у Гераклита Логос совпадает со вселенским порядком, в соответствии с которым Огонь как раз и осуществляет свою великую миссию. Но нужно иметь в виду, что эта трактовка взглядов Гераклита была предложена стоиками, жившими значительно позже, чем он сам.

Что касается сохранившихся фрагментов из произведений Гераклита, то из них следует, что Логос — это прежде всего *слово,* причем слово самого Гераклита, посредством которого как бы вещает сама истина об устройстве мира. «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), — говорил он, — должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно»[4]. Иначе говоря, мудрость состоит в том, чтобы в многообразии усматривать единство. Однако, тогда процесс познания предстает перед нами не в форме свободного поиска истины, как принято считать в наши дни, а как процесс, сходный с мистическим откровением. Не человек открывает истину усилиями своего ума, считает Гераклит, а, наоборот, истина открывается, или, точнее, овладевает человеком, если он имеет соответствующую душу.

И все же к истине, как считал Гераклит, приобщаются немногие. Объясняет он это «варварскими душами» своих сограждан, неспособных к восприятию Логоса. Грубыми душами, по мнению Гераклита, обладали и известные люди прошлого -- Гомер и Гесиод, а также Ксенофан и Пифагор. Большинство людей подобны глухим, отмечает Гераклит. Они ведут себя наяву, подобно спящим, которые обращены каждый вовнутрь себя, хотя истина может быть только общей.

Расстройство Гераклита по поводу незнания большинством сограждан истины было столь неподдельным, что до нас дошла легенда, будто, выходя к людям и общаясь с ними, Гераклит всегда очень сокрушался и, презирая их за тупость, он даже плакал в бессильной ярости. С. тех пор за ним закрепилось имя «Плачущий философ». Интересно, однако, то, что причину «варварства» в душах людей Гераклит видит в *составе*

[4] Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 199.

53

этих душ, а точнее, в их конкретном вещественном состоянии. Дело в том, что души людей, согласно Гераклиту, происходят из влаги, но при этом склонны высыхать. И разница между «влажной» и «сухой» душой как раз и определяет, по Гераклиту, различие между глупым и умным человеком. Так пьяница, считает Гераклит, безусловно имеет влажную душу. В то же время душа мудреца самая сухая и наилучшая. Характерно, что в состоянии предельной сухости душа человека, по Гераклиту, излучает свет, свидетельствуя о своей огненной природе. Причем, переселяясь в Аид, души мудрецов играют там особую роль стражей живых и мертвых.

Гераклита не случайно считали «темным». Дело в том, что он впервые попытался выразить одно из сложнейших понятий всей философии — понятие *становления.* Одно из самых известных изречений Гераклита звучит так: «Все течет». В другом случае он говорит, что в одну реку нельзя войти дважды. Всеобщую текучесть и изменчивость действительности так или иначе отражает, а точнее сказать, описывает мифологическое сознание. Но совсем другое дело, когда мы пытаемся выразить эту всеобщую текучесть и изменчивость в понятии. Понятие становления должно выразить тот момент изменения, когда вещь *становится,* т. е. появляется или наоборот — исчезает. Когда вещи нет, она *еще* не становится, а когда вещь есть, она *уже* не становится. Поэтому момент становления невозможно выразить иначе, как сказать: становление — это когда нечто есть и его нет одновременно. Иначе говоря, становление невозможно выразить *без противоречия.* А противоречие для нефилософского сознания выступает как нечто «иррациональное», «темное», непонятное. Именно так и воспринимали Гераклита современники.

О Гераклите принято говорить как об «отце» античной диалектики. Заметим, что «диалектика» буквально означает *искусство диалога* или *спора.* Но уже греческие философы связывали диалектику с выявлением противоречий в высказываниях оппонента. Одновременно диалектика стала способом выявления противоречий не только в речи, но и в самом окружающем мире. Именно в этом смысле обнажает диалектику мира Гераклит. Каждую конкретную вещь Гераклит характеризовал через *совпадение противопо-*

54

ложностей. Морская вода, говорил он, одновременно чистейшая и грязнейшая. Бессмертные смертны, говорил он, а смертные бессмертны, и одни живут жизнью других.

Иногда в диалектике Гераклита видят выражение античного *релятивизма,* сторонники которого доказывали, что в мире все изменчиво и относительно, и в нем нет ничего абсолютного и постоянного. Так, в частности, рассуждал Кратил, который выразил главную мысль Гераклита по-своему: в одну реку нельзя войти и однажды. Но все 130 фрагментов из Гераклита, взятые в целом, свидетельствуют, что он искал *границу* между изменчивым и постоянным. Для релятивиста ее не существует вообще, для диалектика в противоречивом единстве изменчивого и постоянного — главная проблема.

Роль Гераклита в развитии диалектики в полной мере смог оценить через две с половиной тысячи лет немецкий философ Гегель. Нет ни одного положения Гераклита, писал Гегель, которого он, Гегель, не взял бы в свою «Логику»[5]. Именно Гегель создал для выражения таких объективных противоречий подробный понятийный аппарат, который, кстати, представляется большинству наших современников не менее «темным», чем высказывания самого Гераклита.

2. Пифагор и пифагорейцы

Почти одновременно с Гераклитом о противоположных началах мироздания задумались *пифагорейцы* — члены Пифагорейского союза, основанного в VI веке до н. э. в городе Кротоне (Южная Италия). Пифагорейцы стоят несколько особняком среди ранних греческих философов.

Пифагор (ок. 580 — ок. 500 до н. э.),

Основателем указанного союза был легендарный ***Пифагор (ок. 580 — ок. 500 до н. э.),*** который после учебы у египетских жрецов и восточных магов создал свою философскую школу. Эта школа была подобна восточному религиозному союзу. Туда принимались только мужчины после определенных испытаний, и жизнь в этой школе была организована

[5] См.: *Гегель Г.Н.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993. С. 287.

55

по строгим правилам. В своем первоначальном виде этот союз просуществовал недолго и был разгромлен политическими противниками пифагорейцев. Именно пифагорейцы стали называть мир *космосом,* имея в виду его гармонию и совершенство. Уточним, что в переводе с греческого «космэ» означает «красота». Совершенство космоса, доказывали пифагорейцы, проистекает из определенных *числовых соотношений,* которые лежат в основе движения небесных светил, а также в основе музыкальной гармонии. Они же заключены в пропорциях человеческого тела.

Естественно, что арифметика и геометрия играли особую роль в занятиях членов союза. Согласно легенде, основатель союза Пифагор доказал известную теорему о равенстве суммы квадратов катетов в прямоугольном треугольнике квадрату гипотенузы. С. тех пор эта теорема носит его имя. И в то же время пифагорейцы посвящали разные углы треугольника различным богам. В самом числе последователи Пифагора видели не просто универсальное орудие счета. Для них каждое число имело свой мистический смысл. Особое отношение у пифагорейцев было к числам «три» и «десять». По словам Аристотеля, который передает нам взгляды пифагорейцев, все мироздание у них определялось «троицей». А число небесных сфер у них равнялось десяти. Таким образом, *мистика сочеталась у пифагорейцев с логикой,* что в той или иной мере было свойственно всем ранним греческим философам.

Надо сказать, что именно пифагорейцы ввели в науку и философию понятие *противоположности.* Противоположности они определили как то, возникновение чего означает гибель другого. Противоположности, считали они, должны *исключать* друг друга. Но пифагорейцы еще не дошли до ясного понимания того, что противоположности, исключая друг друга, одновременно друг друга *предполагают.* Хотя ощущение, что между противоположностями есть нечто общее, у них было.

Пифагорейцы составили таблицу десяти пар противоположностей: *предел* и *беспредельное, чет* и *нечет, единство* и *множество, правое* и *левое, мужское* и *женское, покоящееся* и *движущееся, прямое* и кривое, *свет* и *тьма, доброе* и *злое, квадрат* и *параллелограмм.* Из этой таблицы видно, что понятие противоположности у пифагорейцев еще нечеткре. Если сравнить

56

пары «мужское и женское» и «квадрат и параллелограмм», то можно заметить, что это — разные вещи, и непонятно, почему квадрат и параллелограмм — противоположности. Женское не только исключает мужское, но и предполагает: женское не имеет смысла без мужского. Но не то же самое с квадратом и параллелограммом: они только исключают друг друга, но никак не предполагают. Квадрат может спокойно существовать и без параллелограмма.

Все это нуждалось в дальнейшем уточнении. Но главное, что схватили пифагорейцы, — гармония мира основана на сочетании противоположных начал, подобно тому, как музыкальная гармония состоит из сочетания высоких и низких тонов. Вкладом пифагорейцев в мировую философию стало то открытие, что существенную сторону действительности составляет *количество,* которое выражается посредством *величины, пропорции, численности.* До пифагорейцев греческая философия знала только *качество.* Впоследствии *мера* уже будет понята как *единство качества и количества.*

Пифагорейцы развили интересную космологию, которая оказала влияние на космологию Аристотеля и Птолемея. Дело в том, что пифагорейцы, в отличие от астрономов Египта, впервые попытались построить *систему мироздания,* иначе говоря, его *теорию.* Ив этом выразилась та страсть греков к теории, которая как раз и отличала их науку от науки более древних цивилизаций. Это было не простое эмпирическое описание, а некоторая объяснительная модель мира. В частности, пифагореец Филолай в центр мироздания поместил Мировой огонь, вокруг которого у него обращаются Солнце, Луна, Земля а также пять планет и сфера неподвижных звезд. Все они светят отраженным светом Мирового огня. Характерно, что для достижения совершенного числа небесных тел, выраженного в числе 10, Филолай ввел в эту первую не геоцентрическую систему Противоземлю. По его мнению, невидимая Противоземля находится между Землей и Мировым огнем.

Нельзя пройти мимо учения пифагорейцев о *«метемпсихозе», что* переводится с греческого как *«переселение душ».* Это учение о переселении бессмертных душ из тела в тело предваряет аналогичные взгляды Платона. Скорее всего Пифагор заимствовал веру в переселение душ в Древнем Египте, Пифагор доказы-

57

вал, что его собственная душа переселяется таким образом уже 216 лет, возрождаясь человеком через равные периоды времени. А в промежутках она вселялась в растения, животных и пребывала в Аиде.

Пифагореизм уже не в качестве философской школы, подобной религиозному ордену, а как некое

направление исследований о числовой основе мироздания, сохранялся до начала христианской эры. Он оказал особое влияние на учение Платона и неоплатонизм, а также на развитие цифровой мистики и кабалистики.

3. Парменид о Бытии и путях его познания

Парменид (ок. 540 — ок. 470 до н. э.)

Антиподом Гераклита был *Парменид (ок. 540 — ок. 470 до н. э.)* — глава Элейской школы. Будучи современниками, Гераклит и Парменид проживали на противоположных концах греческого мира. Эфес — родной город Гераклита, как известно, был расположен на побережье Малой Азии. В то же время родина Парменида располагалась по другую сторону Греции — на западном побережье Южной Италии в городе Элее. Парменид прожил долгую жизнь и пользовался уважением сограждан, поручивших ему составление законов для своего полиса. Его акме, т. е. расцвет жизни, пришлось на 475 год до н. э.

Философское учение Парменида изложено в единственном произведении, написанном в поэтической форме. Эта поэма называется «О природе», и рассказывается в ней о поездке юного Парменида к богине справедливости Дике. Но прежде чем говорить о содержании бесед юного Парменида с богиней, напомним, что для философии так называемых «досократиков» характерен долгий и мучительный процесс освобождения от мифологической формы сознания. Выражается он в том, что раннегреческие мыслители постепенно отказываются от аллегории и метафоры как главного оружия в ведении спора. На смену сравнениям приходят *обоснования,* а место художественных и полу- художественнызх образов занимают *логические аргументы.*

Существенную роль в этом процессе как раз и сыграли элеаты, распространившие метод доказательства из области математики на область философских изысканий. По сути дела Парменид является осново-

58

положником *философского доказательства,* хотя парадокс заключается в том, что именно богиня справедливости Дике настойчиво советует ему в поэме отрешиться от следования чувствам, «лживому зрению и гулом наполненному слуху» и обратиться к разуму как главному способу отыскания истины.

Сила разума, как это видно уже из творчества Парменида, заключается в возможности путем рассуждений продвинуться от внешних фактов к некоей внутренней основе. Ведь *обоснование* и есть выявление основы, в том числе и там, где речь идет об основе всего мироздания. Но на пути к основе мира мы должны подчиняться определенным правилам и законам. Как гражданин не может игнорировать законы полиса, так и люди, постигающие истину, не могут проигнорировать *законы мышления.* И первым законом познающего мышления у Парменида оказывается закон, *запрещающий противоречие.* А это значит, что нельзя допускать существование двух противоположностей одновременно, а тем более их взаимопереход, как это делал Гераклит. Таких людей Парменид называет в своей поэме «пустоголовыми» или же «двухголовыми» существами. Им нужны две головы, чтобы вместить в них два противоположных утверждения.

Так какова же основа мира, если судить о ней по логическим законам? Ею, по убеждению Парменида, оказывается *Бытие.* И действительно, если искать то общее, что присуще всему и вся в мироздании, им вполне может оказаться само существование. Чем бы ты ни был, ты есть, ты существуешь! А потому признание Бытия основой мира — вполне логичный шаг в развитии философской мысли.

Однако главным законом разума Парменид считает запрет противоречий. А это значит, что, утверждая Бытие, мы, тем самым, отрицаем *Небытие.* Ведь нечто, как считает Парменид, не может одновременно и быть, и не быть. Выясняя характеристики Бытия, Парменид отмечает, что оно не имеет начала и конца во времени, так как тогда нужно было бы предположить возможность перехода Бытия в Небытие и обратно. Соответственно он считает, что Бытие не может соседствовать с чем-то другим и делиться на части, поскольку отграничение одного от другого происходит также за счет Небытия в виде пустоты. И, наконец, Бытие, согласно Парменидy, *неподвижно* и *совершенно,*

59

Тем не менее, то, что мы именуем множеством, движением, несовершенством, началом и концом, не является пустой выдумкой. Все это дано нашим чувствам и неотлучно сопровождает в будничной жизни. Отрицать этого Парменид не может. Однако, признавая наличие многообразных тел и всевозможных изменений, он отказывает всему этому в подлинной реальности. Строго следуя закону запрета противоречий, Парменид размещает Бытие и Небытие в двух мирах. Единая неподвижная основа мира, которую он часто, следуя мифологическим представлениям о совершенстве, характеризует как *шарообразную,* принадлежит истинному миру сущности. Лишь она подлинно существует. А многообразный мир вокруг нас, согласно Парменидy, есть лишь *мнимость, видимость.* Причем граница между этими двумя мирами оказывается у Парменида абсолютной и непреодолимой. Более того, следуя логике Парменида, мы должны признать эту границу необъяснимой. И это понятно. Ведь иначе, объясняя при помощи разума переход из одного мира в другой, мы признаем реальность и истинность движения.

Собственные доказательства в пользу Парменида изобрел его друг и сподвижник ***Зенон Элейский (ок. 490—430 до н. э.).*** Существует мнение, что он хорошо разбирался в политике и даже был учителем известного афинского государственного деятеля Перикла. Известно также то, что Зенон участвовал в

заговоре против тирана Неарха. По одним сведениям во время допроса он указал как на заговорщиков на всех приближенных Неарха, чтобы оставить того без сторонников. По другим сведениям Зенон во время пыток сам себе откусил язык, чтобы не выдать сообщников. Свой язык он выплюнул в лицо тирану, за что был якобы истолчен в ступе. В области философии Зенон Элейский прославился так называемыми *апориями,* что переводится с греческого как «затруднения». Своеобразие апорий Зенона заключается в том, что истинность позиции Парменида здесь доказывается «от противного». Таким образом Зенон *опровергает* пустоту, движение и множественность..

Наиболее известны апории под названием «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Летящая стрела», «Стадий», посвященные опровержению движения. Гегель так характеризует здесь метод Зенона: «Что существу-

60

ет движение, что оно есть явление, это вовсе не оспаривается; движение обладает чувственной достоверностью, оно существует, подобно тому, как существуют слоны... Вопрос здесь идет о его истинности, но движение неистинно, ибо представление о нем содержит в себе противоречие...»[6].

Рассмотрим более подробно апорию «Дихотомия», что буквально означает *«деление пополам».* В ней речь идет о движении тела, которое, прежде чем пройти весь путь, должно пройти его половину. Но для того, чтобы пройти половину пути, оно должно пройти половину этой половины и т. д. Такого рода деление по сути указывает на бесконечную делимость пространства и времени. А значит движение невозможно, потому что нужно пройти бесконечное число бесконечно малых отрезков пути. Известно, что циник Диоген, опровергая данное доказательство Зенона, попросту стал молча ходить. Но в том-то и дело, что логику элеатов нельзя опровергнуть *делом.* Вопрос не в том, есть движение или его нет, а в том, как его *выразить в логике понятий.* Элеаты по сути доказали, что в логике понятий движение нельзя выразить *без противоречия.*

4. Атомизм как вершина греческой натурфилософии

О жизни ***Демокрита (ок. 460 — ок. 370 до н.*** *э.)* свидетельств не больше, чем о его предшественниках. Родом Демокрит был из города Абдеры — греческой колонии на Фракийском побережье. Получив наследство, он отправился в путешествие на Восток, побывал у халдеев в Вавилоне, а также у жрецов в Египте, где он овладел геометрией. Есть сведения о его пребывании в Индии и Эфиопии. Поскольку за время путешествий Демокрит растратил отцовское наследство, по законам Абдер он лишался права погребения на родине. Однако Демокрит сумел вернуть уважение сограждан, ознакомив их со своими достижениями и сделав удачное предсказание. Существует легенда о том, как он отдалил время своей кончины, вдыхая запах теплых булок. Чтобы не умереть в праздник, он делал это в

[6] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993. С. 278.

61

течение трех дней, а затем умер спокойно 107 лет от роду, как об этом сообщает Гиппарх.

В отличие от Гераклита, которого называли «плачущим философом», Демокрит известен как «смеющийся философ». По словам Сенеки, смех Демокрита был вызван несерьезностью всего того, что люди делают вполне серьезно. Сам Демокрит считал наиболее серьезным занятие науками. Известно его высказывание о том, что одно причинное объяснение он предпочитает обладанию персидским престолом.

Левкипп (ок. 500 — ок. 440 до н. э.),

Учителем Демокрита якобы был ***Левкипп (ок. 500 — ок. 440 до н. э.),*** которого, в свою очередь, принято считать учеником элеата Зенона. Именно от элеатов Левкипп заимствовал интерес к проблеме Бытия. Причем, в отличие от них, он настаивал на том, что Небытие существует нисколько не менее, чем Бытие. За признание существования Небытия Эпикур, дававший шуточные прозвища философам, прозвал его «несуществующим» философом.

С легкой руки Эпикура впоследствии распространилось мнение, что философа Левкиппа в действительности не существовало. Ситуация осложнялась еще и тем, что у доксографов позиция Левкиппа и Демокрита не различается и излагается по принципу «Левкипп и Демокрит учили, что...». Наибольшей остроты так называемая «Левкиппова проблема» достигла тогда, когда была высказана догадка, согласно которой имя «Левкиппа» — это псевдоним юного Демокрита.

Начнем с того, что Демокрит совершенно открыто бросил вызов предрассудкам, которые, будучи наследием прошлого, лишь предваряют рассудок и потому должны быть отвергнуты в пользу способности человека к логическим рассуждениям. Предрассудки — это вера в приметы, мистические силы, а также в чудеса как беспричинные явления. А рассудок, согласно Демокриту, объясняет различные явления только *естественными причинами.* И в таком способе мышления, согласно Аристотелю, заключается серьезное достижение философа из Абдер. Ведь глава Элейской школы Парменид, который перенес метод доказательства из геометрии в область философии, еще не вполне понимал смысл и значение этого логического приема. В противоположность ему, Демокрит сознательно исходит из *способности рассуждать как высшей способности человека.*

Здесь следует уточнить, чем отличается натурфилософия Демокрита от той натурфилософии, которая

62

появляется на рубеже XVIII — XIX веков. «Натурфилософия» переводится с латыни как «философия природы». И философия природы в Новое время будет исполнять функцию *обобщения* и *осмысления*

данных естествознания, которое своими силами еще не в состоянии создать *единую картину мира.* Иное дело греческая натурфилософия, вершиной которой является учение Демокрита. Она строит картину мироздания, опираясь не столько на факты, сколько на логические рассуждения. А в результате построения натурфилософов, а по-другому «фисиологов» досократовской эпохи,— *это не итог и следствие, а исходный образец для конкретных наук,* таких, в частности, как астрономия и медицина. И в этом существенная черта натурфилософии так называемых «досократиков».

Но вернемся к Демокриту, который пытался обосновать всеобщий характер причинной зависимости. Метод причинного объяснения, на котором настаивает Демокрит, позволяет считать его первым последовательным *детерминистом.* Ведь детерминизм — это позиция, согласно которой все происходящее в мире определяется какими-то причинами (с латыни «determinare» переводится как «определять»). Но детерминизм Демокрита часто путают с *фатализмом,* суть которого в предзаданности того, что происходит в этом мире.

В связи с этим рассмотрим широко известный пример Демокрита об орле и черепахе. Речь идет о лысом человеке, убитом орлом, сбросившим ему на голову черепаху. Люди называют такие события *случайными.* Но Демокрит видит здесь *сочетание целого ряда причин.* Это поиск орлом большого камня, о который можно было бы разбить панцирь черепахи и съесть ее. Это лысина человека, находившегося в этот момент под орлом, принятая им за камень. И это совпадение одного с другим, что и приводит к трагическому событию. Если считать случаем то, что происходит без всякой причины, то убийство лысого орлом, с точки зрения Демокрита, не случайно. И такого рода «беспричинные» случаи вообще невозможны. Но случай как *стечение причин и обстоятельств* возможен, и это происходит на каждом шагу. Таким образом Демокрит отвергает одну трактовку «случая» и признает другую, что и привело к путанице в оценке его взглядов.

Но чтобы понять Демокрита, недостаточно лишь развести две трактовки «случая». Так Демокрит впол-

63

не убедителен в своем возмущении людьми, которые сотворили себе кумира из случая, прикрывая им свое недомыслие. Они называют «случайными» события, причин которых не знают или не хотят узнавать по лености своей. А потому, справедливо замечает Демокрит, иные склонны прославлять удачу там, где следует напрягать ум в поисках причин успеха.

Здесь перед нами важный пункт во взглядах Демокрита, смысл которого в неумении различать необходимые и случайные причины событий. Так, в примере с орлом и лысым для человека необходимым являлось его движение по дороге, которое было вызвано вполне определенной причиной. Человек мог идти на работу, за покупками или просто в гости. А то, что он встретил по дороге голодного орла, а не козу или барана, это случайность, хотя и сыгравшая трагическую роль в его жизни. Ведь так же случайно он мог упасть с моста, по необходимости переходя реку. И скользкая от дождя дорога в данной ситуации сыграла бы роль такой же случайной причины разыгравшейся трагедии Кроме того, ведь в отличие от камня, летящего нам на голову с определенной скоростью и не способного самопроизвольно отклоняться, орел мог захотеть или не захотеть лететь в сторону дороги А человек мог пожелать отдохнуть по пути и, тем самым, столь же случайно уберечься от рокового стечения обстоятельств.

О «роковом» стечении обстоятельств в данном месте упомянуто специально. Ведь согласно мифам, случай является *«рукою рока».* Так случай выступает в роли орудия судьбы в известном греческом мифе о царе Эдипе, женившемся на собственной матери. Впрочем, такую же роль играет в этом мифе личная воля Эдипа, который, желая избежать своей участи, сам того не ведая, осуществил предзаданный судьбою ход событий. Но Демокрит, который считал, что все в мире происходит по необходимости, именуемой греками «ананке», не признавал рока или *фатума,* т. е. *предписаний судьбы,* а значит он не был *фаталистом*. Иначе он не давал бы советов людям, как лучше устроить свою жизнь и избежать несчастий.

Итак, у человека, считает Демокрит, есть выбор в этой жизни, который следует делать с умом. А фатуму в жизни места нет, как нет в ней места, по мнению Демокрита, для языческих богов в том виде, в каком их представляли древние греки. Но чтобы понять «при-

64

чину» атеизма у Демокрита, следует обратиться к его представлениям о строении мира.

В основе мира, согласно Демокриту, лежат два начала — *атомы и пустота.* «Атомос» переводится с греческого как *«неделимое».* Что касается атомов Демокрита, то он их считал мельчайшими, неделимыми частицами, которые носятся в пустоте и отличаются друг от друга лишь *формой, величиной* и *положением.* Атомы бесконечны по числу. Сталкиваясь и сцепляясь между собой, они образуют тела и вещи, с которыми мы имеем дело в повседневной жизни. Окружающие нас вещи, считал Демокрит, мы воспринимаем с помощью чувств, тогда как атомы постигаются *разумом,* т. е. они находятся на дочувственном уровне бытия.

Слабость атомизма, который отстаивал Демокрит, состоит в том, что он не может объяснить, почему атомы сочетаются таким, а не иным образом, и в результате образуют кошку с четырьмя, а не, скажем, с пятью ногами. Иначе говоря, Демокрит, будучи атомистом, объясняет из чего происходят все вещи и как это происходит, но почему это происходит так, а не иначе, — этого он не объясняет. Все у Демокрита происходит по необходимости, но при этом ничто не предопределено к тому, чтобы быть таким, а не

иным, и в этом смысле все в мире случайно. В общем атомисты могут свести сложное к простому, но не могут произвести обратного. И такая позиция называется в науке и философии *редукционизмом.*

Известно, что учение Демокрита вызывало огромную неприязнь у Платона, который однажды попытался сжечь все собранные им работы этого мыслителя. Характерен и тот факт, что Платон ни разу не упоминает о Демокрите в своих произведениях. И делает он это, скорее всего, умышленно. Шаблонное объяснение заключается в том, что первый идеалист античного мира уже по определению должен испытывать неприязнь к самому известному и последовательному античному материалисту. Но ситуация на деле и сложнее, и проще, поскольку Демокрита нельзя признать материалистом в позднейшем смысле этого слова. Здесь перед нами отнюдь не два решения одной проблемы — материалистическое и идеалистическое. Суть в том, что те проблемы, которые пытается решить Платон в своем учении об идеях, для Демокрита просто не существуют. Как не существует для него феномена идеального вообще.

65

Духовные явления Демокрит пытался объяснять, исходя из все той же атомистической основы мироздания. Душа, согласно Демокриту, состоит из атомов, причем из наиболее *подвижных, шарообразных атомов,* из которых, кстати, состоит и огонь. Прекращение движения человеческого тела означает, по Демокриту, что он буквально «испускает дух» в форме указанных огневидных атомов. По свидетельствам Аристотеля, больше всего атомов души находится в воздухе, откуда люди извлекают их посредством дыхания. Что касается локализации души внутри человеческого тела, то животная неразумная часть души, позволяющая человеку двигаться, по убеждению Демокрита, распределяется по всему его телу. А разумная часть души должна быть сосредоточена в районе груди, т. е. в легких.

Как считал Демокрит, огневидные атомы, вихрями носящиеся по Вселенной, могут сами по себе соединяться в образы, способные существовать довольно долго. Именно эти *образы* люди называют *богами,* поскольку последние могут влиять на их жизнь в лучшую или худшую сторону. Приближаясь к людям вплотную, эти образы своим видом и звуками предсказывают будущее. А в результате те начинают поклоняться им и приносить жертвы. Среди прочего, люди, согласно Демокриту, поклоняются воздуху как вместилищу огневидных атомов, называя его верховным богом Олимпа — Зевсом.

Как мы видим, взгляды Демокрита — *последовательный атомизм,* и в силу этой последовательности боги у него телесны. При этом он считает, что поклонение богам — это результат невежества, а именно незнания атомного строения мира. Иначе бы люди поняли, что не существует вечных и бессмертных богов, а существуют лишь бренные соединения огневидных атомов, наряду, к примеру, с «эйдолами». Причем и те, и другие свободно перемещаются в пустоте, воздействуя на воспринимающих их людей. Правда, в отличие от богов и демонов, «эйдолы» не возникают сами по себе, а испускаются вещами.

Представление об *«эйдолах»* как *подвижных телесных «образах» вещей* напрямую связано с объяснением Демокритом процесса зрительного восприятия. Дело в том, что, согласно Демокриту, «эйдолы» постоянно истекают из вещей, будучи чем-то вроде их миниатюрных копий. Их испускают все вещи и растения. Но

66

энергичнее всего они исходят из живых существ вследствие их движения и теплоты. В свою очередь, измененный воздух соприкасается с истечениями наших глаз. При этом каждый род атомов воспринимается однородными ему атомами в нас. Это значит, что верный образ вещи, по Демокриту, возникает там, где ее «эйдолы», прямо или косвенно, находят внутри нас аналогичную себе основу.

. Тем не менее, по большому счету, любое восприятие, согласно атомистическому учению, не достигает подлинной сути мира. «Только считают, — отмечает Демокрит, — что существует цвет, что существует — сладкое, что существует — горькое, в действительности — атомы и пустота»[7]. Из этого известного положения Демокрита, конечно, не следует, что он был *скептиком.* Ведь, сомневаясь в данных чувств, он уверен в возможностях разума.

Атомистические взгляды Демокрита часто отождествляют с атеизмом. Но, если позиция Демокрита — атеизм, то атеизм особого рода. Ведь Демокрит признает существование богов. Обоснование бытия богов Демокритом — характерный пример натурфилософских построений. Для богов как бессмертных мифических существ в его учении уже места нет, как нет в нем места для бога в качестве Высшего Блага, совершенства и идеала. Зато в нем нашлось место для того, чему больше подходит название не *«идеал»,* а *«идол».* Ведь именно «идолом» принято называть ограниченное в своей телесности воплощение божества. Такие воззрения можно определять как *атеизм,* имея в виду то, что Демокрит отказался от традиционного отношения к богам. Эти же воззрения можно характеризовать как *теизм,* поскольку у Демокрита боги по-прежнему реальны, существуя рядом с нами.

И все же главное то, что такого рода *«атеистический теизм»* не предполагает *веры в бога* как исток любой религиозности. Боги для Демокрита — не предмет культа, а объект исследований. Представления о них органично вписываются в его натурфилософию. Более того, представления о мире, наполненном телесными «эйдолами», и о богах, подобных ограниченным

[7] *Лурье С.Я.* Демокрит. тексты, переводы, исследования. Л., 1970. С. 79-80

67

идолам, вполне закономерны для этой формы знания. Такова позиция натурфилософии, которая еще не опирается на развитую опытную базу, чтобы адекватно, как это делает естествознание, судить о природе.

Что касается человека, то, даже не поставив проблему идеального, Демокрит судит о нем столь же неадекватно. Признавая между душой и телом причинно-следственные связи, он *меряет душу вещной меркой.* И этот взгляд близок тому, что проповедуют современные экстрасенсы, для которых душа, как и бог, есть разновидность «тонкой материи». А следовательно, взаимоотношения человека с богом, а также его общение с демонами, привидениями и другими «потусторонними» явлениями, можно корректировать чисто физическими воздействиями, осуществляемыми от имени и под «покровительством» современного естествознания.

Еще раз повторим, что такого рода вещный взгляд на человека, как у Демокрита, не стоит проводить по ведомству *философского материализма.* Здесь еще отсутствует та система координат, в которой философская классика в борьбе идеализма и материализма будет осмыслять сущность человека. Указанные нами слабости и противоречия не позволили атомистическому материализму древних, как и механистическому материализму в целом, выдержать конкуренцию с идеализмом, о формировании которого пойдет речь дальше.

5. Софисты и первый опыт субъективизма

Пик деятельности софистов приходится на вторую половину V века до н. э. При этом интересы софистов перемещаются в область, почти неизвестную «фисиологам».

Протагор (ок. 480 — ок. 410 до н. э.)

Так центр исследований ***Протагора (ок. 480 — ок. 410 до н. э.)*** — это уже не астрономия и математика, а логика, грамматика, риторика, а также политика и право. Словом, это такое знание, которое обращено к жизни общества и отдельных людей, а вовсе не к основам мироздания.

Будучи первыми платными учителями греков, софисты, и в частности Протагор, обучают их мудрости в домашних и государственных делах. Так в диалоге «Протагор» Платон вкладывает в его уста слова о том, что софист не должен терзать юношей упражнениями

68

из области геометрии, астрономии, музыки. Задача софиста — научить юношей управлять своим домом а также быть сильными в поступках и речах, касающихся государства. А здесь главное — уметь рассуждать и доказывать свою правоту. При этом необходимо уточнить, что между рассуждением и доказательством существует различие. Ведь любое рассуждение — это процедура сравнения и выбора, в то время как суть доказательства — в обосновании уже сделанного выбора.

Итак, софисты помогали грекам выявлять не основы мира, а основания человеческих поступков, которые принято называть *мотивами.* Искусство мотивирования, изощренность доводов, умение произвести впечатление на собеседников — вот цели, которые преследовали юноши, обучаясь у софистов. Но все это не имеет ровно никакого смысла, пока за индивидом не признано право на самостоятельность, т. е. право поступать согласно *внутренним побуждениям,* а не только в соответствии с *традиционными предписаниями,* освященными божественным авторитетом. Вот почему деятельность софистов, и не только их, была сопряжена с критикой незыблемых правил и традиций, а также с ниспровержением веры в олимпийских богов.

Согласно свидетельствам, основатель школы софистов Протагор был автором более десяти работ, таких как «О науках», «О государстве», «Прения, или Искусство спорить», «Истина, или Ниспровергающие речи». Но наиболее известна его работа «О богах», за которую он едва не поплатился жизнью. Дело в том, что, путешествуя по Греции, Протагор дважды посещал Афины. Во второе посещение он даже разработал проект новой конституции, взявшись за это по просьбе Перикла. Однако вскоре Протагор был схвачен и приговорен афинским судом к смертной казни. Причиной столь строгого приговора стала работа «О богах», начинавшаяся словами: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать это: и неясность вопроса, и краткость человеческой жизни»[8].

Мы знаем, что Протагору удалось избежать казни. Подобно Анаксагору, он был изгнан из Афин, а его

[8] Античные философы: Свидетельства, фрагменты и тексты. Киев, 1955. С. 123.

69

книгу изъяли и публично сожгли. И это было первое публичное сожжение атеистического произведения в европейской истории. По свидетельствам, вскоре после этого Протагор утонул по пути из Южной Италии на Сицилию.

Смертный приговор, а затем публичное сожжение книги Протагора — яркие события в истории античной философии. Однако, в данном случае нас интересует не столько внешняя фактическая канва, сколько те средства, которые использует Протагор в своей критике староотеческих богов. Судя по приведенному фрагменту, в отношении богов можно строить доказательства, исходя из двух оснований. Во-первых, это человеческий разум, способный разобраться в ясно поставленных вопросах, а во-вторых, это личный опыт человека, позволявший ему отличать истину от заблуждения. Таким образом, вопрос о вере оказывается у Протагора трансформированным в анализ знания, критерий истинности которого непосредственно связан с *индивидом.*

Разум как субъективная способность

Разум у Протагора — это уже не манифестация космоса, как это было у «фисиологов», а *собственная*

сила и орудие человека. Напомним, что знания людей, как и сам мир, в «фисиологии» были расколоты надвое. Для «фисиолога» только разум выражает устойчивую основу мира, а что касается мнения, то оно выражает изменчивую внешность. Истина оказывается в ранней греческой философии разумным выражением первоосновы мира, и приобщение к лей не зависит от личных качеств индивида. Для «фисиолога» главное — *вступить* на путь истины, который для всех один и тот же. А вступивший на путь истины оказывается орудием космоса. Его устами вещает истина, а поступками руководят боги. Здесь не существует проблемы личных способностей, зато важен вопрос об *образе жизни человека,* который способствует приобщению к истине. Таким образом, мыслящий человек предстает в роли своеобразного медиума, через которого действует космос. И даже философ в таком случае оказывается в роли проводника и средства, а не субъекта процесса познания.

70

Иначе решают эту проблему софисты, у которых разум впервые становится *личной силой* и *способностью человека.* Быть мудрым у софистов — это значит уметь свободно мыслить, что совпадает с умением выражать мысли в свободной и грамотной речи. Софисты еще не отличают ум от разумной речи. *Но в этой свободе ума и речи — главное открытие софистов.* Ум, который у «фисиологов» был орудием космоса, у софистов становится личной способностью, позволяющей человеку впервые ощутить власть над миром. Софисты открывают возможность судить обо всем на свете, доказывая то одно, то другое в равной степени убедительно. Пусть не на деле, но в словесном диалоге, в котором они были мастерами, софисты *ставят мир в зависимость от себя самих* как исходной точки отсчета.

Речь идет о стихии субъективной жизни человека. Ведь обуздание природной стихии давалось человеческому роду по мере того, как он учился сам определять течение окружающей жизни. Но *способность к самоопределению* коварна. На первых порах она оборачивается *произволом.* В результате исторически сила человеческого рода прибывала за счет вызревания иной стихии. Это уже стихия не природных сил, а индивидуальных воль и стремлений человека.

Ум у софистов — это способность к самостоятельному решению и действию, предполагающим определенные правила. Но движущая сила, определяющая правила ума у софистов, — это по большому счету *произвол.* Подчеркнем, что логика в ее софистическом варианте предполагает законы не как нечто объективное, а как *субъективные правила игры.* До сих пор софистикой именуют внешне грамотные суждения, которые не соответствуют действительности. Сиюминутная убедительность — главная цель софиста, ради которой он пользуется красноречием и разворачивает систему аргументации. А за спиной сиюминутной убедительности стоит личный *интерес,* который обслуживает развитая логическая способность.

По сути перед нами *потребительское отношение к разуму,* когда он не ищет истину, а обслуживает частные потребности. И такую позицию в отношении разума впервые заняли софисты. В комедии Аристофана «Облака» земледелец Стрепсиад хочет избавиться от долгов, и с этой целью он обращается в «мыслильню» к софистам. Его цель — выучиться тем уловкам,

71

которые помогут везде и всюду побеждать. Устами Стрепсиада Аристофан объясняет занятия софистов:

И тем, кто денег даст им, пред судом они
Обучат кривду делать речью правою[9].

Конечно, никакой специальной «мыслильни» у софистов не было. Как не было среди них и Сократа, который осуждал софистов за использование мышления в сиюминутных и своекорыстных целях.

По сути дела софисты низвергли разум с того трона, на который его возвели античные «фисиологи». Софизмы, которые они широко применяли и которым за плату обучали других, рождаются в житейской практике. *Софизм по его происхождению — это житейское применение мышления.* В этом смысле жизнь и деятельность античных софистов опровергает расхожее мнение, будто нужда в софизмах может возникнуть лишь в теоретическом споре или в ходе политического диспута. В действительности софистика вырастает уже на почве житейских интересов. Ведь суждения о жизни с позиции выгоды и пользы — это признак здравого смысла и рассудительности человека. И даже там, где собственную выгоду противопоставляют всему другому, люди остаются в пределах здравого смысла и житейской смекалки. Но именно здесь и возникает первая нужда в софистике, когда рассудку нужно обосновать весомость данного решения.

Человек как «мера всех вещей»

Иначе говоря, софизмы неминуемы там, где логику подчиняют личному интересу, а критерием достоверности суждений и выводов становится сам индивид с его заботами, желаниями и страстями. И надо сказать, что античные софисты были достаточно откровенны, освещая суть этой позиции. Вспомним хотя бы известное высказывание Протагора из его работы «Истина, или Ниспровергающие речи»: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют»[10].

[9] Античная литература. Греция: Антология. М., 1989. Ч. 2. С. 9.

[10] Античные философы: Свидетельства, фрагменты и тексты. Киев, 1955. С. 121.

72

Заметим, что Протагор здесь честен, но неточен. Ведь точкой отсчета в учении софистов стал не

столько «человек», сколько «индивид». И, уточнив эту разницу, мы поймем, почему так яростно спорил с софистами Сократ. Дело в том, что, подчиняя мышление теперь уже не космосу, а человеку, софисты не наделяют его автономией. Да и сам человек у них отнюдь не *автономен,* если иметь в виду собственный смысл этого слова, которое переводится с греческого как «полагающий закон самому себе». Спор в данном случае идет о том, чем должен руководствоваться человек в своей жизни. Ведь, если греки не желают больше следовать традициям, то могут ли они найти в самих себе столь же весомый *закон* и *основу* для совместной жизни? Или достаточно опереться на частный интерес и личный мотив, участвуя в погоне за жизненным успехом?

Софисты по сути отстаивали второе, полагаясь во всем на *отдельного индивида.* А в результате проблема объективной истины превращается в вопрос о субъективной оправданности человеческих поступков. Ведь у русского слова «оправдать» есть разные смыслы. И один из них связан с поиском мотивов и причин совершенного поступка. С. этой точки зрения, у каждого из нас своя «правда», поскольку любой поступок будет иметь свои побудительные мотивы.

Разбираясь в связи с софистами в этом вопросе, , Гегель остроумно замечает, что в любом, даже самом дурном поступке заключена точка зрения и определенный мотив, выдвигая который можно извинять и защищать этот поступок. Так делают дезертиры во время войны, объясняя свое поведение «обязанностью» сохранения собственной жизни. И чем образованней человек, замечает Гегель, тем лучше он обосновывает свой дурной поступок![1]. Более того, задача адвоката на суде — объяснить и обосновать мотивы действий преступника.' Он доказывает, что в действиях преступника была своя «логика», а значит и своя «правда». И тем не менее, окончательное решение выносит суд. Именно он устанавливает истину, учитывая аргументы всех сторон и оценивая ситуацию с позиции закона и нравственных принципов.

[11] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 20-21.

73

Таким образом, не только Гегель, но и современный суд стоит на позиции *объективного смысла* человеческих поступков. Что же касается софистов, то для них важнее всего не то, что есть на самом деле, а то, что ощущает и переживает индивид. В пересказе Секста Эмпирика мысль Протагора о человеке как «мере всех вещей» должна пониматься следующим образом: «все, что представляется людям, то и существует, а то, что не является никому из людей, то и не существует»[12]. Но люди воспринимают мир по-разному, замечает Секст Эмпирик, в зависимости от своих состояний. Разное восприятие у больного и здорового, старца и юноши, спящего и бодрствующего, у человека живущего естественной жизнью и жизнью противоестественной. А потому критерием достоверности могут быть лишь телесные состояния данного конкретного индивида.

Итак, мир таков, каким он является мне в данный момент. В другой момент и для другого человека мир оказывается другим. Но тогда точкой отсчета мы должны признать не данного индивида как *целое,* а его *состояние* и даже ощущение в данный момент. Ведь в следующий момент ощущение будет уже иным. Вполне понятно, что, двигаясь в этом направлении, мы вынуждены признать, что ни в нас, ни в мире нет ничего постоянного. Есть только бесконечное изменение, и в этой бесконечной смене ощущений не стоит искать ни связности, ни смысла, ни, тем более, внутренней основы.

Судя по дошедшим до нас материалам, подобной последовательности в утверждении своей позиции Протагор не проявил. Ведь любые поступки, если дойти до края в таких суждениях, уже становятся неуместными. И тогда Протагору пришлось бы оставить обучение молодежи и погрузиться в поток самоощущений, фиксируясь в отдельности на каждом из них. Именно в такой тупик может зайти мысль философа, сделавшего мерой всех мер отдельного индивида в качестве самодостаточного «эго». Но если у индивида отсутствует объективная основа для связи с себе подобными, то субъективные силы должны разрушить его самого. Ведь

[12] Античные философы: Свидетельства, фрагменты и тексты. Киев, 1955. С. 116.

74

эгоистическое «я», будучи неким «субъектом в квадрате», должно все больше замыкаться на себе, сосредоточившись на нюансах собственных переживаний. А в результате каждое ощущение становится самоцелью, уничтожая цельность человеческой личности.

. Но еще раз повторим, что в тупик последовательного субъективизма философская мысль зайдет гораздо позже. А в учении Протагора перед нами лишь *первый опыт субъективизма.* Здесь субъективизм уже оборачивается двумя своими сторонами — *эмпиризмом* и *релятивизмом.* При этом ощущениями индивида у Протагора по сути определяется достоверность знаний, а также направление нашего ума и смысл приводимых доказательств. Не противопоставляя разум чувствам, Протагор подчиняет первое второму. А в результате суждения становятся столь же относительными и изменчивыми, как и настроения.

Проблема соотношения естественного и искусственного

Кроме Протагора, известным софистом был ***Горгий*** *(ок.* ***480 — ок. 380 до н. э.),*** а также нам известны ***Гиппий, Продик*** и ***Антифонт.*** Их называют «старшими софистами». К так называемым «младшим софистам», жившим на рубеже V и IV веков до н. э. относят ***Алкидама, Трасимаха (Фрасимаха), Крития*** и ***Калликла.*** У нас нет возможности осветить их взгляды подробно. Однако имеет смысл выделить некоторые особенности их личностных качеств и воззрений. Так Продик, у которого якобы

учился сам Сократ, отличался корыстолюбием. В диалоге Платона «Кратил» он высмеивается за то, что за большие деньги преподавал иначе, т. е. лучше, чем за малые. А именно за небольшие деньги вынужден был слушать Продика бедный Сократ. Продик занимался синонимикой, уточняя значения слов. Но наиболее известны его суждения о богах, которых он считал олицетворением полезных сил и явлений природы. Развивая эту мысль, один из «младших софистов» Критий будет доказывать, что главная польза богов в том, что они следят за прегрешениями людей. По словам Секста Эмпирика, Критий утверждал, что древние законодатели специально сочинили бога в качестве надсмотрщика за поступками людей. Ведь от всевидящего и всеслышащего бога нельзя утаить никакого проступка.

75

Помимо критического отношения к богам, софистов объединял интерес к *природе государственных законов.* Таков Антифонт, который, подобно другому «старшему софисту» Гиппию, отдал дань занятиям астрономией и математикой, но не преуспел на этом поприще. В античности даже появилось выражение «ошибка Антифонта» в связи с его многочисленными ошибкам при решении задачи на квадратуру круга. Зато Антифонт первым стал трактовать происхождение государственных законов в духе *теории общественного договора.* Согласно Антифонту, люди специально придумали искусственные соглашения, регулирующие их жизнь. Однако эти законы противоречат велениям природы, которые, по мнению Антифонта, ближе человеку в силу их естественного характера. Чтобы разрешить это противоречие и не страдать понапрасну, Антифонт предлагает быть двуличным. А именно: на людях соблюдать государственные предписания, а втайне подчиняться велениям природы. Ведь можно обмануть государство, возникшее «по соглашению», но нельзя обмануть законы природы в силу их врожденного характера[13].

Интересно, что один из «младших софистов» Трасимах, если верить Платону, видел в государственных законах больше смысла, чем Антифонт. В работе Платона «Государство» Трасимах рассуждает о том, что государственные законы издаются для пользы определенных людей — самых сильных и власть имущих. А Критий, в отличие от Антифонта, утверждал, что законы государства устанавливаются не просто по соглашению, а в соответствии с необходимостью и служат задаче воспитания людей, улучшая их природные нравы.

Мы не будем углубляться в вопрос о том, кто же оказался прав в этом споре о природе государственных законов и их соотношении с законами природы. Тем более, что еще не приведены аргументы Сократа и Платона, высказанные ими по этому поводу. В конце концов речь идет не только о том, возникло государство *по произволу людей* или по *необходимости.* Разговор о государстве всегда сопряжен с проблемой че-

[13] См.: Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. С. 320 — 321.

76

ловеческой свободы. И для того, чтобы обсуждение этого вопроса обрело реальную почву, был, безусловно, необходим тот сдвиг который осуществили софисты. Ведь они не просто повернулись в сторону человека, оставив увлекавшее ранних греческих философов исследование природы. В конце концов человек тоже фигурировал в учениях «досократиков». Но у последних человек погружен в природный мир и живет в нем общей заботой о гармонии Вселенной. В отличие от этого, софисты впервые обозначили границы особой сферы жизнедеятельности человека — *сферы культуры.* Правда, в этой сфере человек действует у софистов, руководствуясь прежде всего выгодой и произволом. Но первый шаг был сделан. В учении того же Антифонта мы впервые встречаем классическое противопоставление *искусственного* и *естественного,* а значит *культуры* и *натуры.* И в том, что софисты переместили человека из мира природы в мир культуры, состоит их непреходящая заслуга.

6. Сократ о человеке и сути добродетели

Именно Сократ открыл ту объективную меру, которой классическая европейская философия на протяжении веков будет мерить человека, определяя его низость и, наоборот, его величие. Но это открытие Сократа, не могло состояться без того, что сделали софисты. Ведь именно они осуществили *поворот к человеку* в античной философии, перенося акцент с мира натуры на мир культуры. Общий пафос выступлений Сократа, и тем более — его ученика Платона, вполне *антисофистичен.* Сократ спорит с софистами, и прежде всего с Протагором. И, тем не менее, это не абстрактный отказ от их взглядов. Говоря языком Гегеля, философия Протагора не отбрасывается, а *«снимается»* Сократом.

Сократ (469—399 до н. э.)

Сократ (469—399 до н. э.) родился в Афинах и был первым философом — урожденным афинянином. Происхождения Сократ был простого. Его отец — каменотес Софрониск, а мать — повитуха Фенарета. В молодости Сократ осваивал ремесло отца, но затем его забросил. Довольно поздно он женился на женщине по имени Ксантиппа, которая родила ему троих детей. Однако о семье и детях Сократ заботился мало, за что,

77

по свидетельствам, был неоднократно бит Ксантиппой. Несмотря на это, деньги он презирал, а еще больше презирал платных «учителей мудрости» — софистов. Сократ был небольшого роста, скуластый, со вздернутым носом и лысой головой, и всем своим видом напоминал сатира. Ко всему прочему он ходил босой и был во всем, что касается быта, небрежен.

В историю европейской культуры Сократ вошел прежде всего как *образец моральной и гражданской*

ответственности, и действительно, что касается гражданских обязанностей, то Сократ выполнял их неукоснительно. В ходе Пелопоннесской войны он трижды принимал участие в сражениях в качестве тяжелого пехотинца и проявил себя в них весьма достойно. В этих сражениях он обрел славу не только храброго воина, но и верного товарища, не раз спасавшего раненных врагами соратников. Среди них был Алкивиад, ставший уже на этой войне учеником Сократа.

Гражданское мужество проявлял Сократ и после войны, к примеру, тогда, когда в «Совете пятисот» судили стратегов, которые победили в морском сражении, но из-за бури не захоронили мертвых и не воздвигли на берегу трофея, символизирующего победу. За это преступление народ приговорил десятерых стратегов к смерти. И Сократ был единственным из пятисот представителей народа, который выступил против этого решения, подвергнув сомнению справедливость мнения большинства. В другой раз при правлении тридцати тиранов он вновь отказался участвовать в расправе над одним из афинских граждан. И надо сказать, что противопоставление своего решения воле большинства у Сократа не было случайным, а проистекало из продуманной точки зрения на суть государственного правления.

Дело в том, что Сократ не считал решения большинства справедливыми на том основании, что «так решило большинство». По убеждению Сократа, справедливо не то, что делает и решает «большинство», а то, что соответствует сути общественной добродетели. Еще более несправедливой Сократ считал практику выбора государственных чиновников путем простой жеребьевки, которую ввели во времена правления демократов. Кормчего на корабле, плотника или флейтиста, говорил Сократ, мы выбираем не по жребию, а

78

на основании знаний и способностей. А потому и для выполнения государственных обязанностей необходимо выбирать людей, знающих свое дело и способных поступать в соответствии с общим благом.

Но для выяснения сути добродетели нужны время и особые возможности. Вот почему лучшими правителями, согласно Сократу, являются люди благородного происхождения. Сам образ жизни и занятия благородного сословия предрасполагают их к постижению сути общего блага. Так Сократ, будучи человеком низкого происхождения, оказался идеологом *аристократии,* поддерживающим ее правление из сугубо «идейных» соображений.

В 399 году до н. э. Сократ был привлечен к суду, будучи обвиненным в том, что «он не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; и наказание за то — смерть»[14]. Обвинение исходило от поэта Мелета, кожевника Анита и оратора Ликона. По закону для осуждения Сократа с обвинением должна была согласиться пятая часть членов суда. В античном суде не было адвокатов, и потому опровержения выдвигал сам Сократ. Однако после защитительной речи он был признан виновным большинством голосов. В своем последнем выступлении, если верить Платону, Сократ отметил, что не боится смерти, так как уже стар (ему было 70 лет). А после смерти его ждет Аид, где он встретится с Гомером и другими великими людьми. Причем он уверен, что обвинители жестоко поплатятся за содеянное. И в самом деле, пишет, комментируя это событие, Плутарх, все они впоследствии повесились.

Но самые важные события развернулись позднее, когда исполнение приговора было отложено на тридцать дней в связи с запретом на проведение казней во время культовых действий на острове Делосе. Именно в это время ученики Сократа подготовили ему побег, подкупив стражу. Однако Сократ бежать отказался, объяснив свой отказ тем, что предпочитает выполнить несправедливое, но законное решение суда, а не вступать на путь произвола и насилия над законом. После этого Сократ простился со своей семьей и в установ-

[14] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изреченных знаменитых философов. М., 1986. С. 116.

79

ленное время в присутствии учеников выпил чашу с ядом, приготовленным из цикуты.

Так смерть Сократа стала символом свободного выбора между произволом и законностью. Сделав выбор в пользу смерти, Сократ доказал, что чтит афинские законы, несмотря на выдвинутые против него ложные обвинения. Но его уважение к закону имеет иную природу, чем у большинства законопослушных афинян. Оно было основано не на слепом повиновении авторитетам, а на личных убеждениях, которые в дальнейшем будут названы *«идеалами»* и *«принципами»* свободного человека. Но не только собственной смертью, но и всей жизнью Сократ выражал суть своих взглядов на человека и добродетель. И это дало повод Марксу назвать Сократа «воплощенным философом». Но поскольку философских трактатов Сократ не писал, а излагал свое понимание истины в живых диалогах с учениками и согражданами, то воссоздание его учения связано с определенными трудностями.

В этой ситуации наибольшее доверие вызывает творчество Платона, особенно его ранние диалоги. Сократ, если верить Платону, выделяет человека из мира природы, поскольку тот способен к самостоятельному выбору и поступку. И совершает их человек, руководствуясь представлениями о том, что для него «наилучшее». Таким образом, если у «досократиков», в частности у Демокрита, человеческое поведение объясняется, исходя из цепочки природных причин и следствий, то Сократ разрывает указанную цепь и извлекает человека из мира природных связей и зависимостей. Поведение человека, считает Сократ, должно определяться не внешней *причиной,* а *внутренней целью.* И задача философа — помочь людям разобраться в смысле и целях собственного поведения.

Майевтический диалог как путь самосознания

Вопрос о сути человеческой жизни становится главным в учении Сократа. И как раз ответ на вопрос о природе «наилучшего», к которому стремится человек в своей скоротечной жизни, обнаруживает противоположность во взглядах Сократа и его современника Протагора. Напомним, что именно софисты взялись учить юношей тому, как выяснять мотивы своего пове-

80

дения. Ведь только осознав скрытые мотивы своих действий, человек может придать им статус осознанных целей. И в этом одно из условий личного успеха.

Но существует еще одна причина для анализа индивидом своих поступков. Человек живет не в одиночестве. А значит каждый, даже эгоистический поступок должен быть оправдан в глазах других людей, будь то сородичи или сограждане. Вот почему софисты учили юношей не только ставить ясные цели, но и доказывать свою правоту во всех возможных обстоятельствах. Суть такой процедуры в том, чтобы выдать частный интерес за общий, доказывая при помощи софистических приемов, что из моего эгоистического поступка следует *общая польза.*

Вот в этом пункте и обнаруживается явным образом расхождение между софистами и Сократом. Ведь Сократ видит свою задачу вовсе не в том, чтобы выдать частный интерес за общий, а случайное желание за добродетель. Сократ ищет в индивиде такую побудительную силу, которую уже не нужно *выдавать* за общее и необходимое основание поступков, поскольку она *является* таким основанием, скрывающимся за спиной частного интереса. И процедура самосознания, на которой вслед за софистами настаивает Сократ, должна обнажить за случайными и преходящими мотивами эту *общую* и *объективную основу,* которая способна заменить вековые традиции.

Итак, в ранних диалогах Платона Сократ предлагает нам новый способ овладения добродетелью, который был неизвестен ранее. Знание, касающееся добродетели, может быть изначально присуще душе, а может привноситься в душу в процессе ее *врачевания.* Однозначного вывода о происхождении знания добродетели из ранних диалогов Платона почерпнуть нельзя. Зато вполне ясно, что врачевание душ, согласно Сократу, предполагает *прояснение душой своих оснований.* Этому как раз и посвящены беседы Сократа со своими согражданами.

Ранее добродетельное поведение задавалось поведением богов, героев и великих мужей, образцы которого черпались из легенд и мифов. Сократ предлагает осваивать добродетель, не подражая *внешнему,* а разбираясь во *внутреннем,* в своей душе, а точнее, проясняя то, что уже известно гражданину о достойном поведении. Такого рода самопознание было бы невоз-

81

можно без того, что сделали софисты, овладевшие силой ума, хотя и в субъективных целях. Сократ по сути предлагает использовать эту силу для утверждения новых регулятивов поведения, которые в дальнейшем будут названы *идеалами.* При этом древняя гнома «Познай самого себя!» обретает у Сократа характер *сложной системы приемов,* известной под названием *«сократический диалог».* Отдадим должное Протагору, который, по свидетельству доксографов, внес существенный вклад в формирование диалогического способа рассуждений. Но и в этом вопросе Протагор и Сократ существенно расходятся.

Известно, что Сократ прошел долгий жизненный путь, прежде чем он выработал свой диалогический способ самопознания. Уже в юности он любил задумчивую созерцательность. В платоновском «Пире» Алкивиад рассказывает о том, что однажды во время осады Потидеи Сократ в задумчивости простоял, не сходя с места, целые сутки. Однако о своей мудрости он узнал случайно. Произошло это тогда, когда на вопрос одного из его почитателей: «Есть ли кто мудрее Сократа?» дельфийский оракул ответил «Нет». После этого Сократ стал общаться с теми, кого считал умнее себя, и обнаружил, что их мудрость мнимая. Из этого он сделал вывод о том, что наиболее мудр тот, кто понимает: «Я знаю, что я ничего не знаю».

Указанное сомнение в своих и чужих знаниях стало движущей силой тех испытаний, которые устраивал Сократ своим согражданам. Однако остановись он на пафосе отрицания всех знаний или на доказательстве их относительности, и перед нами оказался бы талантливый последователь Кратила или Протагора, — не более.

Но Сократ постоянно критикует себя и других не ради сиюминутной победы в споре. Знаменитая *ирония* Сократа, что в переводе с греческого и есть *«сомнение»,* — это лукавство и притворство с целью вынудить собеседника втянуться в спор и добраться в нем до дна своей души. Сократ, безусловно, хитрит, надевая на себя маску наивного человека, который испрашивает совета у первого встречного, восхищается его достоинствами и просит обучить себя чему-нибудь. Но в ходе беседы Сократ сбрасывает маску шута и невежды, превращаясь в мудрого учителя, помогающего собеседнику исправлять ошибки и избавляться от противоречий на пути к истине. Так метод Сократа обора-

82

чивается другой стороной, названной им самим *майевтикой,* что буквально означает *«родовспоможение».*

Иногда при анализе метода Сократа выделяют *опровержение* — прием, которым пользуется Сократ, Демонстрируя собеседнику *противоречивость* его собственных тезисов. Впервые этот прием появляется у элеатов, а затем активно используется софистами. Что касается Сократа, то как ирония, так и опровержение выступают у него лишь предпосылками и элементами майевтики. Ведь главный смысл его действий — помочь собеседнику в осознании сути добродетели.

Итак, *метод* Сократа — это *майевтический диалог.* Именно этим путем, а слово «метод» происходит

от греческого выражения «путь следования», Сократ вместе с собеседником пытается дойти до понимания того, что такое мужество, справедливость и многое другое, без чего человека нельзя считать человеком. *Если Протагор вынужден рядить эгоистический интерес в тогу добродетели, то Сократ ищет смысл самой добродетели.* При этом речь по сути идет о *понятии* добродетели, что создает особую трудность для его собеседников.

В большинстве диалогов Платона Сократ просит собеседников определить суть различных добродетелей, не удовлетворяясь указанием на их отдельные проявления. Так, к примеру, в диалоге «Лахет» речь идет о природе мужества. И первое, что предлагает Лахет, характеризуя мужество, состоит в том, чтобы, оставаясь в строю, не бежать с поля боя. Но Сократа интересует не этот частный случай, а общий смысл указанной добродетели. Тем более, что есть множество примеров военной хитрости, когда, отступая, мужественные воины разбивали противника. «В действительности же я хотел у тебя узнать о людях, мужественных не только в бою гоплитов, но и в конном сражении и в другом виде боя,— поясняет Сократ, — и, кроме того, не только в бою, но и среди морских опасностей, в болезнях, в бедности и в государственных делах, а вдобавок и о тех, кто мужественен не только перед лицом бед и страхов, но умеет искусно бороться со страстями и наслаждениями, оставаясь ли в строю или отступая: ведь мужество существует у людей и в подобных вещах, Лахет» [15].

[15] *Платон.* Собр. соч. в 4 т. М., 1994 Т. 1. С. 282

83

После того, как задача уточнена, Лахет характеризует мужество как «стойкость души». А когда Сократ опровергает Лахета, приводя примеры неразумного упорства, свое понимание мужества предлагает полководец Никий, у которого мужество оказываете знанием опасного и безопасного. Но и эта точка зрения оказывается неудовлетворительной, так как об опасностях могут знать врачи и прорицатели, что не прибавляет им мужества. С. другой стороны, по мнению Лахета, нам придется отказать в мужестве любому зверю, поскольку он не владеет знанием об опасном и безопасном. В ответ Никий различает неразумное бесстрашие, возможное у животных, и разумное мужество, отличающее людей. В итоге подлинной добродетелью оказывается поведение человека, основанное на знании, и в первую очередь, заключает Сократ, на знании *Добра и Зла.*

Как мы видим, прямой и окончательный ответ на вопрос о природе мужества в диалоге «Лахет» не дан. Как не найдем мы его в другом раннем диалоге Платона под названием «Хармид», где обсуждается смысл «рассудительности». Именно так на сегодняшний день переводится слово «софросина», которым греки обозначали особую *сдержанную цельность* ума»[16]. Не вдаваясь в подробности, отметим, что поначалу в этом диалоге рассудительность характеризуется как осмотрительность, затем как стыдливость, далее как умение «заниматься своим» и, наконец, как знание о самом знании, что также вызывает резкую критику со стороны Сократа. В конце концов сам Сократ дает понятие рассудительности, пересказывая свой сон, в котором он узнал, что рассудительность возникает на основе знания Добра и Зла.

Проблема души в этическом рационализме Сократа

Итак, все добродетели человека, в конечном счете, определяются умением различать Добро и Зло. Зная смысл такой добродетели как мужество, человек, по убеждению Сократа, будет во всех отдельных случаях вести себя мужественно. А зная суть Добра и Зла, че-

[16] См.: : *Платон Указ.* соч. Т. 1. С. 763

84

ловек, согласно Сократу, станет проявлять добродетель во всех возможных формах. Как видим, знание *добродетели у Сократа совпадает с самой добродетелью,* т. е. нравственным поведением человека. По сути нравственность, с этой точки зрения, невозможна без понятия о ее основах, а овладев таким понятием, человек не может поступить безнравственно. В таком сближении и даже отождествлении знаний и поступков в нравственной сфере заключается своеобразие позиции Сократа, из-за чего эту позицию часто называют этическим рационализмом.

Эта позиция не так проста, как может показаться на первый взгляд. Ведь по большому счету Сократ указывает на природу *нравственного принципа.* Человек «с принципами» и вправду не может поступать в разрез с ними. А это значит, что Сократ открыл и первым взялся исследовать *особый тип причинной зависимости.* Это уже не отношение вещей к вещам в природном мире, а отношение *общего к частному в мире культуры,* где общий принцип способен определять частные случаи в поведении человека.

У современного человека не вызывает сомнения тот факт, что люди могут руководствоваться принципами и идеалами. Всем известны имена тех, кто когда-то пошел на костер, не поступившись религиозными или, наоборот, научными убеждениями. «Это дело принципа!» — говорит один. «Это вопрос чести!» — утверждает другой. И каждый раз общее оказывается важнее частного, а идеал весомее материальных благ. Причем в иных случаях этим определяется выбор между жизнью и смертью.

Принцип — это *общее,* которым человек руководствуется в своем отношении к природе, идеалом общее становится в отношении человека к человеку. Если в основе принципа лежит объективная

мера природы, то в основе идеала — объективная мера человеческого *в человеке.* Сократ, таким образом, открывает новый тип зависимости: идеальные мотивы *определяют реальные дела.*

Чтобы разобраться в этом вопросе, обратимся к диалогу Платона «Федон», где Сократ характеризует свое отношение к воззрениям Анаксагора. Сократ удивляется тому, что, признав Ум главной причиной и устроителем мира, Анаксагор исключает его из рассмотрения отдельных процессов, обращаясь при этом к

85

воздуху, эфиру, воде и многому другому. Объясняя суть обсуждаемой проблемы, Сократ приводит в пример самого себя, ожидающего исполнения смертного приговора. Если рассуждать, подобно Анаксагору, говорит Сократ, то следует сказать: «Сократ сейчас сидит здесь потому, что его тело состоит из костей и сухожилий и кости твердые и отделены друг от друга сочленениями, а сухожилия могут натягиваться и расслабляться... Вот по этой-то причине он и сидит теперь здесь, согнувшись» [17].

Продолжая свою мысль, Сократ отмечает, что и для его беседы с учениками можно указать причины в виде движения воздуха, звуков голоса и тому подобного, пренебрегая главным, а именно тем, что раз афиняне сочли нужным осудить Сократа на смерть, то он считает справедливым оставаться на этом месте и понести наказание. «Да, клянусь собакой, эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным мнением о лучшем, — возмущенно заявляет Сократ, — если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство»[18].

Итак, не кости и сухожилия, доказывает Сократ, определяют смысл и направленность человеческих поступков, а знания о «справедливом» и «наилучшем», составляющие основу его души. Если у человека есть душа, считает Сократ, то он должен в своем выборе руководствоваться добродетелями. И они так же вечны, как и сама душа, в *бессмертии* которой уверен Сократ. Но парадокс заключается в том, что именно душа способна обречь тело человека на страдания и даже смерть, что мы видим на примере самого Сократа. И сколько бы мы ни изучали организм человека, вплоть до самой высшей нервной деятельности и до последней нервной клетки, мы не найдем в нем тяги к подобной добровольной жертве. Тем более там, где его жизни и жизни близких ничего не угрожает.

Душа в трактовке Сократа оказывается *антиподом* тела. Но душа у Сократа противоположна телу прежде всего *по своей направленности.* Именно в этом смыс-

[17] *Платон.* Собр. соч. в 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 57.

[18] Там же. С. 57-58.

86

ле можно говорить о ее «идеальности» у Сократа и его ученика Платона. *Противопоставив душу человека его телу как общее частному, Сократ тем самым впервые превратил их взаимоотношения в проблему.* В свое время софисты в лице Горгия осознали в качестве проблемы отношение человеческой мысли к действительности. Следующим стал Сократ, впервые осознав в качестве проблемы отношение души и тела. Решением этой проблемы до сих пор занимается мировая философия.

В душевных движениях человека Сократ отмечает тенденцию, противоположную той, которая господствует во всем природном мире. Наши духовные мотивы и цели, доказывает он, принципиально отличаются от наших телесных желаний. И с этим нельзя не согласиться. Ведь существует, к примеру, разница между простой телесной жаждой и жаждой справедливости, которая представляет в частном интересы общего. Но здесь Сократ подводит нас к очередной проблеме. Обращаясь к Истине, Благу и Справедливости, я перехожу со своей отдельной, частной точки зрения на точку зрения целого, которым прежде всего является общество.

Но в том-то и дело, что общие основы души у Сократа напрямую не связаны с общественным целым. Происхождение всеобщего станет центральной проблемой у его ученика Платона, который будет обосновывать связь души с «миром идей». Что касается Сократа, то еще раз подчеркнем его главный вклад в философию. Ведь Сократ останется в веках не только как человек, ценою жизни отстоявший свои идеалы, но и как первый мыслитель, очертивший *предмет* и *метод* классической философии. Мы имеем в виду самопознание как *метод философской рефлексии,* посредством которого он первым стал исследовать *всеобщие основы человеческой жизни.* По этому пути и пошла, вслед за ним и Платоном, европейская философия.

7. Философия Платона и проблема идеального

Достоверных сведений о жизни Платона очень мало. Даже точная дата его рождения неизвестна. Античная традиция, правда, считает днем рождения Платона 21 мая, когда, как гласило мифологическое

87

предание, на острове Делосе родился бог Аполлон. Но это нельзя принимать всерьез, как и то, что Аполлон был отцом философа и что мудрые пчелы наполнили медом рот младенца Платона.

Платон (427—347 до н. э.)

Достоверно известно, что ***Платон (427—347 до н. э.)*** родился в самый разгар междоусобной Пелопоннесской войны между демократическими Афинами и аристократической Спартой, которые соперничали за главенство над греческими полисами. Платон принадлежал к старинному аристократическому роду, связанному с настоящим и прошлым Афин, и семейная традиция

предназначала ему политическую деятельность. Но юный Платон предпочел занятия наукой, искусством и философией. Платон был воспитан в духе так называемой греческой калокагатии.

Калокагати

Калокагатия — идеал человека, сочетающего в себе совершенство тела и внутреннее нравственное благородство. Платон занимался живописью, пел, сочинял трагедии и возвышенные дифирамбы в честь Диониса. Особенно он любил комиков Аристофана и Софрона. Занятия искусством, впрочем, не помешали Платону участвовать в качестве борца в Истмийских общегреческих играх и даже получить там награду. Кстати, будучи от рождения *Аристоклом,* он получил прозвище *«Платон»* от греческого «платюс», что значит «широкоплечий».

Чтобы дать наглядное представление о поэтическом даре Платона, стоит, пожалуй, привести одну из приписываемых ему живописных миниатюр, посвященных Пану.

Тише, источники скал и поросшая лесом вершина!
Разноголосый, молчи, гомон пасущихся стад!
Пан начинает играть на своей сладкозвучной свирели,
Влажной губою скользя по составным тростникам.
И, окружив его роем, спешат легконогие нимфы,
Нимфы деревьев и вод, танец начать хоровой[19].

Все это важно для понимания того обстоятельства, что философские сочинения Платона явились впоследствии не только сокровищницей философской мысли, но и величайшим памятником древнегреческой литературы.

[19] Цит. по: *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель. М., 1993. С. 10.

88

Переломным моментом в жизни и судьбе Платона стала его встреча с Сократом. После этой встречи Платон оставляет все свои прежние занятия и, по преданию, даже сжигает все, сочиненное им до этого. Он оставляет в том числе и свои прежние занятия философией, которой он учился у Кратила, доведшего до крайности учение Гераклита о всеобщей текучести и изменчивости. Вследствие этого и достоверное знание о чем-либо было невозможно. Сократ, напротив, дал Платону твердую основу в жизни, которая заключалась в том, что истина носит объективный, необходимый и всеобщий характер. Платон остается верным учеником Сократа до самой смерти последнего в 399 году.

После смерти Сократа Платон долгое время дружил с пифагорейцами. Эта дружба оказалась весьма плодотворной. От пифагорейцев он воспринял склонность к математически точному логическому мышлению и освоению мира в его пространственно-геометрических и структурно-числовых отношениях.

В 388 году Платон отправляется в Италию и живет некоторое время на Сицилии у сиракузского тирана Дионисия Старшего. К Дионисию Платона привлек интерес, связанный с его политическими взглядами. Он считал себя обязанным содействовать общественному благу и имел свой план общественных и государственных преобразований, которые должны были, по его мысли/укрепить полисный строй, проявивший ко времени жизни Сократа и Платона явные признаки кризисного состояния. Путешествуя по многим странам и наблюдая различные формы общественной жизни, Платон пришел к выводу, что все они плохи и что законодателями и управителями должны стать философы. Впрочем, об этом речь пойдет в соответствующем месте.

Первый вояж Платона на Сицилию кончился безрезультатно. Тиран Дионисий Старший не хотел никаких реальных преобразований, а придворные интриги вынудили Платона уносить ноги. На корабле спартанского посла Платон отплыл из Сиракуз, не подозревая того, что посол получил тайный приказ убить его или продать в рабство. Посол не решился убить почитаемого всеми философа, но продал его в рабство на острове Эгине. К счастью для Платона он был выкуплен одним жителем Эгины и отпущен на свободу. Все это,

89

и в особенности несправедливость по отношению к Сократу, вынудило Платона признать, что для него невозможно заниматься государственными делами.

Вернувшись в Афины, Платон купил на окраине города сад с домом, где основал философскую школу и где поселился сам. Вся близлежащая местность находилась под покровительством древнего героя Академа, которому эта земля была подарена якобы легендарным царем Тесеем. Это место афиняне называли *Академией.* Именно так и стала называться *школа Платона,* просуществовавшая до самого конца античности, а именно до 529 года н. э., когда византийский император Юстиниан закрыл ее как рассадник языческой ложной мудрости. Из Академии вышли многие замечательные философы и государственные деятели. Сам Платон оставался главой школы — схолархом — до конца жизни. Наследие Платона включает 34 диалога (подлинность некоторых из них вызывает споры), произведение «Апология Сократа» и 13 писем. Уже будучи главой школы, Платон еще два раза, причем оба раза безуспешно, побывал на Сицилии у Дионисия Младшего, который слыл «просвещенным» тираном. Цель у этих посещений была все та же — склонить тирана к помощи в устройстве «идеального государства».

Учение об «идеальном государстве» как исток идеализма Платова

Идеальное государство — вот что стоит в центре всей философии Платона. *Идеальным государством* у Платона является государство, устроенное в соответствии с его идеей. А его идея — это идея

Всеобщего Блага. Всеобщее благо, считал Платон, несовместимо с частным интересом. Поэтому правители такого государства должны, во-первых, быть философами, чтобы понимать, в чем состоит идея государства, а во-вторых, они не должны иметь семьи и собственности, потому что это связано с частным интересом, который противоречит идее Всеобщего Блага.

Идеальное государство, по мнению Платона, должно быть *сословным. Высшее сословие философов* формируется в этом государстве путем специального отбора, начиная е детского возраста. Помимо этого сословия, управляющего с, точки зрения Высшего Блага,

90

Платон выделяет *сословие производителей,* для которого допустимо своекорыстие и стремление к «так называемому благу». Платон так и выражается: «так называемые блага». Речь идет о материальных вещах: пище, одежде, жилье и т. п. Они *делимы,* а потому людям свойственно стремление урвать свою часть материальных благ. В отличие от них, Всеобщее Благо *одно на всех.* К примеру, общественное согласие, о котором печется государство, одно на всех, и его нельзя присвоить в одиночку. Поэтому о нем, согласно Платону, должны заботиться люди, с частной собственностью никак не связанные.

Кроме того, в идеальном государстве Платона предусмотрено *сословие стражей,* которое необходимо для охраны, а также для завоевательных войн, в которых добывают рабов. В государстве Платона рабство сохраняется, хотя не рекомендуется обращать в рабство эллинов. Стражи, в отличие от производителей, у которых отдельные семьи, имеют *общих жен и детей.* Ведь если у каждого будет своя семья, то и стараться он будет для нее в ущерб общим целям. А стражи служат государству, подобно философам. Поэтому их удел — общее проживание, совместные трапезы и т. п. Каждый из стражей лично для себя получает только пропитание.

Платона считают автором первой *коммунистической утопии.* И это действительно так. Более того, в его представлениях присутствуют черты военного коммунизма с его казарменной идеологией и психологией. Но своеобразие коммунизма Платона в том, что это *коммунизм верхов* и *коммунизм потребления,* а не производства. Противоречие между Всеобщим Благом и частным интересом Платон разрешает за счет того, что разводит то и другое по разным полюсам. То и другое достается у Платона разным сословиям. Частный интерес, считал Платон, — это материальный интерес, тогда как всеобщий интерес по существу является идеальным интересом. И поскольку всеобщее, по Платону выше частного, то и *идеальное выше материального.* Именно в этом суть идеализма Платона.

Учение Платона есть *философский идеализм.* И Платона по праву считают основателем этого направления в философии. Философский идеализм — это *признание первенства идеального по отношению к материальному.* Принято подразделять идеализм на объектив-

91

ный и субъективный в зависимости от того, ищут идеальную основу мира в самом человеке как субъекте или же во внешнем ему объективном мире. Но сразу же оговорим тот факт, что эти две формы идеализма нельзя рассматривать как равноправные и независимые друг от друга. Ведь отдельный индивид является довольно шаткой и неустойчивой опорой для обоснования природы идеального. А потому у субъективного идеализма есть склонность к эволюции в сторону объективного идеализма, как это произошло, к примеру, с английским мыслителем XVIII века Д. Беркли. А того, кто настаивает на человеке как мере всех вещей, подстерегают тупики крайнего субъективизма, на которые мы указывали в связи с учением Протагора.

Что касается учения Платона, то в нем преодолеваются неясности в позиции Сократа, который, как мы знаем, говорил о том, что душа владеет истиной. Но *объективность* истинного знания совсем не та, что объективность окружающего нас мира. Объективность вещей подтверждается нашим чувственным восприятием, так как, воспринимая вещи, мы убеждаемся в их реальном существовании. Что касается объективности истины, которой владеет душа, то она иного рода. Эта объективность выражается в том, что это знание обладает качествами чего-то *вечного* и *неизменного,* а также с *необходимостью* диктует нам определенную линию поведения.

Иначе говоря, объективность истины в понимании Сократа, состоит в ее непреложном характере, в ее статусе внутренней *необходимости* и *закона.* Соответственно, истина, с этой точки зрения, не зависит от тела человека и его чувств, а, наоборот, определяет телесную жизнь человека. Если у софистов истинно то, что здесь и теперь фиксируется нашим чувством, то у Сократа истинным является *разумное содержание души,* которое с необходимостью определяет поведение тела. Так Сократом закладываются основы классического понимания идеального, средоточие которого — это истинное знание о самом человеке, т. е. человеческие идеалы.

Перед нами первое представление об идеальном как *противоположности* материального. Идеальность души уже здесь по сути состоит в ее не-материальности. И эта отрицательность есть исторически и логически необходимая ступень в становлении понятия идеального. Другое дело, что душа, с точки зрения

92

Сократа и Платона, еще отнюдь не бестелесна. Поэтому она противостоит телу как *общее частному,* а не как бестелесное телесному. Противопоставление бестелесного и телесного появится только в учении Аристотеля. Более того, понятие материи тоже появится только у Аристотеля. А потому у Сократа и Платона мы находим, скорее, первое *представление* об идеальном, а не его теоретическое *понятие.* Недаром Платон противопоставляет идеи и вещи в качестве *двух миров,* располагая мир идей в диалоге

«Федон» на возвышенной части Земли, а в диалоге «Федр» — за небесным хребтом, т. е. в «занебесье».

Именно Платон первым ввел в философский обиход термин «эйдос», или иначе «идея». «Идея» переводится с греческого как «облик», «образ», «очертание», «форма». Что касается Платона, то у него «идея» означает не столько внешнюю форму, сколько *сущность вещи,* или *закон ее существования.* И сегодня, когда мы говорим об «идее» чего-то, то, в первую очередь, имеем в виду некий общий принцип и закон, который лежит в основании ряда явлений или вещей, причем закон, выражающий не только принцип устройства, но и создания такой вещи. Именно в этом смысле мы говорим об идее паровой машины, двигателя внутреннего сгорания или об идее цепной реакции.

Никто не будет отрицать, что перед тем, как человек берется что-либо создавать или творить, ему приходит в голову «идея», т. е. замысел, который затем воплощается в определенном материале, веществе природы, таком как дерево, металл и т. п. В этом смысле идеи, конечно, *первичны* и *определяющи* по отношению к вещам. Более того, такого рода идеи выступают одновременно и целью деятельности человека.

Именно этот ход мысли по сути и лег в основу теории идей Платона, у которого основным материалом для размышлений является *мир вещей, созданных человеком для человека.* Здесь мы вплотную подошли к вопросу о своеобразии идеализма Платона. Дело в том, что своим учением об идеях Платон пытается ответить сразу на два важнейших вопроса, поставленных его предшественниками. Первый был поставлен еще «фисиологами», и его суть в объяснении родового своеобразия вещей. Второй возник в учении Сократа, для которого главное — понять природу не вещей, а людей. Как уже говорилось, уже у Сократа речь идет об

93

особом типе необходимости, когда поступки человека определяются причиной в форме цели и *идеала.* Такое возникает в мире культуры, и этого не может быть в природе. Но если на природу *спроецировать* способ жизни людей, то у вещей, как и у людей, появятся идеалы, они станут стремиться к совершенству и подражать вечным образцам.

Именно это по большому счету и произошло в учении Платона, у которого мир идей содержит, с одной стороны, совершенные образцы вещей, а с другой — идеалы человеческого поведения, т. е. добродетели. Вещи в учении Платона «подражают» своим идеям как неким образцам. И в силу такой «сопричастности» изменчивая вещь остается сама собой и не утрачивает связи с родом. Но нужно иметь в виду, что задолго до платонизма миф уже спроецировал человеческую деятельность на богов в качестве демиургов. Боги творят природу в мифах греков, по аналогии с тем, как люди переустраивают свое ближайшее природное окружение. Отношение богов к природе в мифе — по большому счету *калька с взаимоотношений людей.* Но для Платона указанные действия богов — не миф в нашем смысле слова, а реальность.

В учении об идеях Платона логика так и не одержала окончательной победы над мифологическим мышлением. В данном случае не только логика корректирует миф, но и *миф корректирует логику Платона.* И в этом парадоксальном для современного человека взаимодействии — одна из особенностей платоновского учения о мире идей.

У идеи в платонизме особый статус. Отражаясь в мышлении человека, она становится *понятием,* а, определяя отношения вещей, она выступает в роли их *сущности.* Таким образом Платон радикально и на долгие времена решает вопрос о критерии истинности наших знаний в духе *рационализма.* Но залог указанного соответствия - взгляд на сущность природного мира через призму сущности человека. Вещи в платонизме оказываются устремлены к идее как некоему совершенству, подобно тому, как стремится к идеалу всякий достойный человек. Признав, вслед за Сократом, что человек руководствуется идеалом добра как своей изначально данной сутью, *Платон делает это основой существования природных вещей.* Платон проецирует на природу детерминацию человека нрав-

94

ственным идеалом, гениально угаданную Сократом. Феномен идеального был, безусловно, открыт уже Сократом. А то, что принято называть *объективным идеализмом,* есть проекция идеальной детерминации, присущей человеку, на весь мир, на мироздание.

Итак, исторически *отцом идеализма* в классической философии стал Платон. Вещи в его учении сохраняют себя за счет «приобщения» к идеям. И роль «хоры», которую он именует «кормилицей», — а по сути это прообраз материи в учении Платона, — несопоставима с воздействием идей на становление вещей. Но объективный идеализм связан не только с утверждением примата идеального по отношению к вещественному миру. Последовательный идеализм видит в идеальном *самодостаточную основу бытия,* именуемую в философии *«субстанцией».* И, в отличие от материализма, последовательный идеализм считает такой основой *бестелесную субстанцию,* которая не имеет каких-либо качеств, а также временных и пространственных параметров. В этом смысле учение Платона, где мир идей *расположен* в «занебесье», куда душа поднимается на крыльях, нельзя считать *классическим идеализмом,* который восторжествует с приходом христианства.

Теория познания и диалектика Платона

С Платона начинается развитие философского идеализма в европейской философии. Но его также считают «князем диалектики». Платон, в отличие от предшественников — Гераклита и пифагорейцев, открывает диалектику в самом человеческом разуме и понимает ее как необходимую форму

проникновения в суть вещей. Но, прежде, уточним место диалектики в теории познания Платона.

Из того, что уже было сказано о Платоне, можно сделать вывод о существовании двух путей познания. Во-первых, это познание, связанное с *чувствами,* обращенными к миру вещей. А, во-вторых, это познание, которое осуществляет *разум,* который обращен к миру идей. В соответствии с этим делением Платон различает две части души — *разумную* и *неразумную.* Причем неразумная часть, в свою очередь, делится на чувства и страсти, или вожделения. Характерно, что уже в

95

неразумной части души, согласно Платону, присутствует элемент самокритики, когда одолеваемый страстями человек бранит самого себя и собственные страсти. Критически настроенную сторону неразумной души Платон считает союзником разума. Интересно и то, что разумную сторону души он связывает с головой, по своей форме напоминающей шарообразный космос, а неразумную — с сердцем и брюшной полостью.

Вся жизнь человека, по Платону, протекает в борьбе указанных начал души, а значит в борьбе истинного знания и мнения, впечатления, вожделения. И в зависимости от того, какое начало победит, в последующем рождении человек обретает тело человека или животного и т. п. Таким образом, вслед за пифагорейцами, Платон признает *переселение душ,* по-гречески «метемпсихоз».

Подобно Пифагору, он считает, что души бессмертны, и, будучи сотворенными Богом однажды, затем переселяются из тела в тело. А в промежутках между земными существованиями они, по мнению Платона, оказываются в мире идей. Рассказ о том, как души путешествуют в «занебесье», приводится Платоном в диалоге «Федр», наполненном яркими телесными деталями. Душа, описывает Платон, поднимается в мир идей в роли возничего на колеснице с двумя запряженными в нее конями. Но конь, причастный злу, тянет колесницу вниз и, отяжелевая и ломая крылья, души падают вниз в вещественный мир.

Именно там, в «занебесье», доказывает Платон, души способны созерцать идеи в их чистоте и незамутненности. Так с платоновским учением о метемпсихозе оказывается связан третий путь познания, именуемый *«анамнесисом».* «Анамнесис» переводится с греческого как *«припоминание».* В диалоге Платона «Менон» мальчик-раб решает геометрическую задачу, как бы припоминая то, чего он явным образом никогда не знал.

Уточняя соотношение трех способов познания у Платона, подчеркнем, что главный из них, конечно, припоминание. Ведь человек *узнает* вещи, которые воспринимает чувствами, и продвигается к истине посредством *логических рассуждений* только потому, что душа уже когда-то знала истину, но затем, вернувшись в этот мир, ее забыла. Если применительно к «занебесью» припоминание — это единственный способ по-

96

знания, то в мире вещей, оно составляет *основу* всего познания в целом. И все же логика теснее связана с припоминанием, поскольку в случае припоминания разум усматривает истину *прямо и непосредственно,* а в ходе рассуждений он открывает ту же истину *косвенным путем.* И в связи с этим мы должны возвратиться к вопросу о диалектике Платона.

Дело в том, что идеи, пребывая в «занебесье» в вечном и неизменном виде, существуют там не отдельно, а в определенной *связи.* Вот эта-то связь и дает возможность человеку, «припомнив» одну идею, постичь и другие. А в результате познание истины предстает у Платона как *процесс.* И логика процесса познания предстает у него как *диалектическая логика,* т. е. искусство диалога, разговора с собеседником или с самим собой, в ходе которого разрешаются возникающие противоречия.

Платон впервые употребляет слово «диалектика» именно в этом смысле. В «Государстве» Платон отличает *диалектику* от *эристики,* когда спор затевают ради самого спора, а не ради продвижения к истине. *Таким образом диалектика у Платона становится методом мышления, постигающего истину.* Причем диалектическое мышление у Платона не просто движется от одного содержания к другому, как это делает чувственное восприятие, а оно именно *восходит.* Оно, по выражению самого Платона, является «освобождением от оков, поворотом от теней к образам и свету, подъемом из подземелья к Солнцу»[20]. Разум в платоновской диалектике восходит от мира вещей к миру идей, поднимается от единичного к общему, устремляясь к вершине идеальной иерархии — идее Высшего Блага.

И все же платоновская диалектика является лишь началом пути, на котором затем будут осмыслены тождество и синтез противоположностей. Платон по сути бросает вызов элеатам, размышляя о *связи* противоположностей и *переходе* одного в другое. Тем не менее, логическое движение от единичного К общему у него совпадает с *перемещением* в «занебесье» — к местопребыванию идей. Но сущность есть необходимое *отношение* и системная *связь* явлений, и в этом качестве выражается лишь с помощью понятия. А там, где

[20] *Платон.* Собр. соч. в 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 316.

97

понятий еще или уже нет, сущность неизбежно предстает в качестве *особого тела,* наряду с обычными телами, или в качестве особой части тел, наподобие ядра. Тем самым логический переход обретает черты движения в пространстве, как это и произошло в учении Платона.

Соответственно идеи в учении Платона оказываются *представленными* разуму точно так же, как и вещи. Идея, при всех своих различиях с вещью, находится у Платона в одной предметной плоскости с нею, и это плоскость *пространственных взаимоотношений.* В связи с этим следует буквально, а не

фигурально понимать парадоксальное замечание Чужеземца в «Софисте»: «Философа же, который постоянно обращается разумом к идее бытия, напротив, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области; духовные очи большинства не в силах выдержать созерцания божественного»[21].

Идеалистическая диалектика Платона, тем не менее, оказалась вершиной античной диалектики. После Платона она не поднялась выше даже у Аристотеля. И к той форме диалектики, которая развивалась Платоном, всерьез вернется в начале XIX века только Г.В.Ф. Гегель.

8. Учение Аристотеля как энциклопедия античной философии

Аристотель (384—322 до н. э.)

Великий грек *Аристотель (384—322 до н. э.)* является самым универсальным мыслителем всех времен и народов. Вся современная философия, наука и культура так или иначе обязаны Аристотелю. Родился он в городе Стагиры неподалеку от Македонии. Его отец Никомах был врачом при македонском царе Аминте III. В семнадцатилетнем возрасте Аристотель уехал в Афины для довершения образования и вступил в Академию — школу Платона. В ней он пробыл двадцать лет до самой смерти Платона поначалу как слушатель, а затем как равноправный член Академии. В кругу учеников и друзей Платона Аристотель резко выделялся громадной начитанностью и выдающимся умственным

[21] *Платон.* Собр. соч. в 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 325

98

дарованием. Сам Платон, сравнивая с Аристотелем своего ученика Ксенократа, говорил, что если Ксенократу нужны шпоры, то Аристотелю — узда.

После смерти Платона Аристотель вышел из Академии во многом по той причине, что ее возглавил некто Спевсипп — племянник Платона, с которым у Аристотеля не складывались отношения. Через несколько лет Аристотель поступил на службу к македонскому царю Филиппу II в качестве воспитателя его сына — будущего великого завоевателя Александра Македонского, которому в ту пору было тринадцать лет.

Существуют разные объяснения отъезда Аристотеля из Македонии через несколько лет. В некоторых случаях его связывают с победой Филиппа II над греческим ополчением, после чего Греция утратила свою независимость. Но чаще возвращение Аристотеля в Грецию объясняют тем, что Александр, став царем, увлекся военными походами. В этих новых условиях Аристотель возвращается в Афины после двенадцатилетнего отсутствия и основывает уже собственную философскую школу.

Эта школа находилась в одном из предместий города и примыкала к храму Аполлона Ликейского (в переводе «волчьего»), в результате чего она получила название *Ликей,* или Лицей. Поскольку занятия с учениками Аристотель проводил в саду для прогулок, то его учеников называли *перипатетиками,* т. е. «прогуливающимися», а сама школа получила название *перипатетической.*

Умер Аристотель на острове Эвбея, прожив 61 год. Причиной его бегства в Халкиду на о.Эвбея, где находилась вилла его покойной матери, стали гонения. После смерти Александра в них выразились антимакедонские настроения афинян. В Аристотеле видели человека, сочувствующего Александру, хотя формально ему были предъявлены обвинения в «безбожии».

Аристотель, как уже сказано, был самым *универсальным* мыслителем античности и не только владел всей совокупностью научных и философских знаний своего времени, но и заложил целый ряд по существу новых наук. У него впервые появляются такие науки, как физика, биология, психология, а также логика и этика. Причем, как раз в свете всесторонних познаний Аристотеля, перед ним со всей остротой встает воп-

99

рос: а чем же, собственно, занимается философия, и каково ее место среди других наук?

Проблема уточнения предмета философии была поставлена самой историей. До Аристотеля уже был накоплен значительный опыт философского и научного познания, и его необходимо было обобщить, что и делает Аристотель. Более ранние греческие мыслители, как мы знаем, исследовали природу вещей и назывались «физиками» или «фисиологами». Философия тогда еще не отделилась от науки как исследования природы. Сократ и Платон, вслед за софистами, противопоставили прежним «фисиологам» принцип «Познай самого себя». Аристотель производит своеобразный *синтез* этих крайних точек зрения, показав, что человеческое мышление и окружающий мир в своей сущности *совпадают,* представляют собой одно и то же. И именно те формы, в которых человеческое мышление и его предмет суть одно и то же, как раз и являются *предметом* классической философии.

Аристотель, правда, продолжает называть «философией» всю совокупность научно-теоретического знания о действительности. При этом он вводит названия *«первая философия» и «вторая философия».* «Вторую философию» он еще называл «физикой». Что касается «первой философии», то впоследствии она станет называться *«метафизикой».* Причем термин «метафизика» самим Аристотелем не употребляется. Его стал использовать в I веке до н. э. систематизатор произведений Аристотеля *Андроник Родосский.* «Метафизикой» он назвал то сочинение, которое шло у Аристотеля после «Физики». Буквально «метафизика» так и переводится: «то, что после физики». Но по существу это наука об *умопостигаемом,* т. е. о том, что находится за пределами нашего непосредственного опыта, за пределами видимой природы.

Критика Аристотелем платоновского учения об идеях

Известно, что Аристотель стал спорить с Платоном, еще будучи его учеником. Аристотель в своей критике платонизма исходит из того, что идеи Платона должны выражать одинаковое в вещах. На этом, в частности, основано его возражение, которое получи-

100

ло название «третий человек». Если идея человека, доказывает Аристотель, выражает одинаковое в людях, то у идеи человека и самого человека также должно быть что-то одинаковое. А значит должна существовать идея общности человека и его идеи. И так можно рассуждать до бесконечности.

Но если присмотреться даже к обычному употреблению слова «идея», то она выражает отнюдь не одно только *одинаковое* в вещах, а некоторую *основу и сущность,* которые совсем не тождественны своему проявлению. Поэтому, скажем, отдельный человек по имени Иван и сущность человека отнюдь не тождественны. Тем более, что в поисках подобного во всех людях мы сразу же запутываемся в противоречиях. К примеру, какой цвет волос мы должны считать «существенным» для человека? Белый? Рыжий? Может быть, черный? Вполне очевидно, что выделение «подобного» здесь невозможно. Собственно, такая мыслительная форма, как идея, была бы просто не нужна, если бы простым чувственным восприятием мы могли выявлять сущность и существенные черты. Само мышление возникает только потому, что одних чувств недостаточно для ориентации во внешнем мире.

Именно потому идеи у Платона выражают не столько момент подобия между вещами, сколько момент их *принципиального единства.* Идея у Платона представляет то главное в определенном классе вещей, что выражается словами «образец» и «принцип». И в таком понимании сущности состоит достижение платонизма. Но это достижение, как мы знаем, тут же оборачивается своей негативной стороной. Ведь в окружающем нас мире, согласно Платону, существуют лишь отдельные, никак и ничем не связанные друг с другом вещи. А в результате сущность мира в платонизме оказывается внеположенной этому миру. Тем более, что для самостоятельного «мира идей» у Платона есть замечательный аналог в виде внешне самодостаточного духовного мира человека.

Указанный нами *разрыв между миром* и *его же сущностью* — главная мишень в аристотелевской критике платонизма. Аристотель настаивает на том, что сущность мира не должна ему противостоять, а должна в нем и находиться. И здесь Аристотель прав, поскольку ухватывает коренную слабость философского идеализма. Она проявляется в особых трудностях,

101

возникающих у идеалистов при объяснении *взаимосвязи* явления и сущности, материального и идеального. Поэтому Аристотель прав, когда заявляет, что сущее не может происходить из идей в понимании Платона ни в одном из обычных значений «из». «Говорить же, что они образцы, — категорически заявляет Аристотель, — и это все остальное им причастно, значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями»[22].

Отвергнув платоновское учение о мире идей и мире вещей, Аристотель выдвинул вместо него представление, согласно которому все сущее происходит и состоит из двух основных начал — *«формы»* и *«материи».* И здесь следует уточнить, что Аристотель первым ввел в философию понятие *материи* (**υλη**), подобно тому, как Платон первым ввел в классическую философию представление об *идее* (**είδος**).

Итак, активным и ведущим началом в указанной паре у Аристотеля является форма. Ее безусловный приоритет в каждой вещи очевиден. Вещь собственно и представляет собой то, что составляет ее форму. Такую форму вещи, в отличие от ее внешнего облика, Аристотель характеризует как *субстанциальную форму.* Форма есть то, чем одна вещь отличается от другой, и форма — это всеобщий принцип сходства и разнообразия. Это в одинаковой степени относится как к вещам чисто природным, так и к вещам, созданным человеком. Определенную форму, согласно Аристотелю, имеют и дерево, и статуя.

Материя и форма суть *принципы возникновения и исчезновения вещей.* Если мы возьмем медный шар, то материей для него будет медь, а формой — сам шар. И возникновение медного шара заключается в том, что медь как материя обретает определенную форму, а именно форму шара. Точно так же исчезновение медного шара может заключаться только в том, что он утрачивает свою форму, но при этом остается медь и остается шар в качестве формы. Но как понимать эту «чистую» форму шара? И где она находится? Этот вопрос вызывает определенное затруднение, которое как будто подталкивает Аристотеля назад — к платоновскому взгляду на идеальное. Но при этом он его существенно меняет.

[22] *Аристотель.* Собр. соч. в 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 330.

102

Аристотель, как уже говорилось, разрешил главный парадокс платонизма, возвратив вещам их сущность. В мироздании, согласно Аристотелю, существуют только отдельные вещи. Существуют отдельные дома, доказывает он, но не существует «дом вообще». Родовое своеобразие вещи определяется не неким образцом в отдельном мире, а ее же субстанциальной формой. Но у того же Аристотеля сущность вещи продолжает нуждаться в вечной и неизменной опоре, в качестве которой как раз и выступают «чистые» формы, а по-другому — идеи в уме Бога-перводвигателя.

Платон и Аристотель не могут признать *возникновения* сущности в самом мире вещей, а потому каждый по-своему постулируют ее. Первый выносит неизменную сущность вещи в особый «мир идей», а второй ставит сущность вещи в зависимость от ее идеи в уме Бога. А разница в том, что идеи как

«чистые» формы у Аристотеля *бестелесны.* И в этом смысле, настаивая на существовании бестелесных идей, Аристотель — более последовательный идеалист, чем сам Платон.

Аристотель характеризует Бога как «форму форм», которая, будучи неподвижной, приводит весь мир в движение. И тем не менее, Аристотеля следует признать *дуалистом.* Ведь вторым началом мира он признает *материю.* Надо сказать, что Аристотель различал «первую материю» и «последнюю материю», за которой впоследствии закрепилось другое название — «вторая материя». «Первая» и «последняя» материя у Аристотеля отличаются тем, что одна оформлена, а другая нет, т. е. «первая» материя предполагает форму *потенциально,* а «последняя» обладает ею *актуально.* Иначе говоря, речь идет о материи в двух ее различных состояниях, на которые так любит ссылаться Стагирит во многих случаях, — потенциальном и актуальном.

«Второй материей» впоследствии будут называть все то, из чего состоят вещи и что мы воспринимаем с помощью своих *чувств.* Что касается «первой материи», то она постигается только *умом,* так как лежит в основе мира как нечто совершенно *бесформенное.* Это некое пассивное начало, по отношению к которому Аристотель часто использует характеристику «лишенность». «А под материей, — читаем мы в третьей главе седьмой книги «Метафизики», — я разумею то, что само по себе не обозначается ни как суть вещи (ti), ни

103

как что-то количественное, ни как что-либо другое, чем определено сущее»[23].

Поскольку то, что Аристотель называет «первой материей», не имеет никаких определений, то о ней ничего нельзя сказать, кроме того, что она существует. Аристотель постоянно подчеркивает тот факт, что «первая материя» сама по себе чувствам не дана. Но мы что-то мыслим только потому, что мы это что-то отличаем от всего остального. И потому получается, что если даже «первая материя» — это чистая мысль, то эта мысль абсолютно пустая, только название, только слово. Какой же смысл в существовании такой пустой «первоматерии» ?

Объяснение, как ни парадоксально, состоит в том, что вещи и существа на самом деле невозможно *разложить* на чистую форму и неопределенную материю. «Вторая», или, по-другому, «последняя» материя у Аристотеля постоянно выходит за пределы пассивного и бесформенного субстрата. В уже приведенном примере с медным шаром медь как его материя отнюдь не является таким неопределенным субстратом. Наоборот, она, в свою очередь, предстает как единство формы и материи, а последняя, в свою очередь, тоже никакой не субстрат, а сочетание природных стихий — земли, огня, воды и воздуха.

Уже здесь можно сделать вывод, что «вторая материя» оказывается у Аристотеля вовсе не материей, а *единством материи и формы.* Более того, при анализе бытия вещей она способна представать, то *формой,* то *материей.* Та же *медь* в отношении формы шара является *материей,* но в отношении составляющих ее природных стихий — уже *форма.*

С позиций более развитой диалектической мысли вполне понятно, что под «второй материей» у Аристотеля, скорее всего, скрывается категория *«содержание».* И все метаморфозы этой «второй материи» у Аристотеля порождены той *органической связью* между формой и содержанием, которая присутствует в реальных вещах. Причем именно в свете этой неразрывной связи между формой и содержанием чистые актуальные формы в уме Бога и такая же

[23] *Аристотель.* Указ. соч. Т. 1. С. 190.

104

чистая, но потенциальная первоматерия оказываются только абстракциями, порождениями человеческого ума, и не более.

Тем не менее, Аристотель, с его запретом логических противоречий, диалектического *оборачивания* материи формой признать не может. А потому в противостоянии Бога как «формы форм» и «первоматерии» представлено единственно возможное *рассудочное «разрешение»* одного из зафиксированных Стагиритом *диалектических противоречий.* И надо сказать, что идея первоматерии просуществовала в науке и философии вплоть до конца XIX века, а в определенном отношении она существует до сих пор.

Напомним, что и у Платона было нечто, подобное «первой материи»,— неопределенное начало мира, которое он называл «хорой» и противопоставлял Богу как Высшему Благу. Что касается Бога в понимании Аристотеля, то он уже видит в нем инстанцию не столько социального, сколько природного порядка. Бог у Аристотеля — это не платоновское Высшее Благо, на чем затем сделает акцент христианская теология, а *предельное основание* мироздания. Бог и первоматерия у Аристотеля как бы задают границы мира, и в этом своеобразие его дуализма.

Занимаясь проблемой возникновения и исчезновения вещей, Аристотель разрабатывает учение о четырех видах причин: *материальной, формальной, действующей и целевой.* Например, когда строится дом, то материальной причиной будут кирпичи, бревна и т. п., формальной причиной — форма дома, его устройство, действующей причиной — деятельность строителя, а целевой причиной — назначение дома, допустим, чтобы в нем жить. В том или ином виде о каждой из этих причин уже говорили предшественники Аристотеля. Но именно он обобщил и прокомментировал эти воззрения. Так, «фисиологи» анализировали материальную причину в виде «воды», «воздуха» или «апейрона». У Эмпедокла речь шла о Любви и Вражде как аналогах действующей причины. Идеи Платона, безусловно, являются формальными началами бытия. А у Гераклита вечно живой Огонь совмещает в себе материальную и движущую причины, которые у Аристотеля противостоят друг другу как Бог и

первоматерия.
105

Теория познания, логика и учение е душе

Материальные элементы сущего рассматриваются Аристотелем в основном в «Физике». В отличие от нее, метафизика изучает мир в его целостности, а точнее — мир в его *существенных и необходимых формах.* Ведь существует как вечный Космос, так и кривое дерево, выросшее у дома Аристотеля в Стагирах. Дерево приобрело искривленную форму в силу привходящих обстоятельств, связанных с его индивидуальной судьбой. Такого рода сущее, по мнению Аристотеля, не может интересовать «первую философию». Ее интересует лишь *«сущее как таковое»,* т. е. то, что существует всегда и везде и не может быть другим.

Такого рода сущее Аристотель именует *«категориями»* К ним Аристотель относит: 1) сущность, 2) качество, 3) количество, 4) отношение, 5) место, 6) время, 7) положение, 8) обладание, 9) действие, 10) страдание. По сути дела, он исследует и другие необходимые формы сущего, а именно «форму» и «материю», «движение», «необходимость» и «привходящее» (на современном языке «случайность»). При этом он чаще всего говорит о категориях как о *«формах сказывания» о* мире. И сам термин «категория» берется им из грамматики.

Таким образом Аристотель впервые выделяет категории как формы нашего языка, которые имеют *предметный смысл* и *объективное значение.* И действительно, если мы говорим, что Солнце больше Земли, то мы уверены, что слово «больше» имеет в нашем языке тот же смысл, что и в действительности. Другое дело, что категории являются не только необходимыми формами языка. Прежде всего они являются формами нашего мышления, воплощающими себя как в языке, так и в поступках, во всех разумных действиях человека. По существу категории есть *необходимые условия истинности нашего знания о мире.* Ведь, будучи формами мышления, они одновременно выступают объективными формами окружающего нас мира.

В результате теория *бытия,* или сущего как такового, которой Аристотель посвятил свою «первую философию», оказывается и теорией нашего знания, общей *логикой.* Но это содержание учения Аристотеля о бытии было потеряно средневековой схоластикой. Сохранив наследие Аристотеля для потомков, схолас-
106

ты утратили позитивный смысл его метафизики. У них метафизика стала лишь учением о родах и видах бытия, тогда как в качестве логики культивировалась только аристотелевская силлогистика.

Помимо метафизики и учения о силлогизмах, средневековые мыслители с особым вниманием отнеслись к учению Аристотеля о *душе,* изложенному в одноименном трактате. Аристотель начинает с того, что душа есть не только у человека, а и у любого живого организма. *Живое у Аристотеля тождественно одушевленному.* В этом существенное отличие аристотелевского анализа проблемы души от ее анализа у Сократа. Самой элементарной душой, согласно Аристотелю, обладает растение, у которого есть способность роста, питания и размножения. Далее он говорит о душах животных, у которых есть способность к ощущению. И только душа человека является *разумной* душой.

Аристотель последовательно отвергает такую трактовку души, когда она является чем-то вроде особой телесной инстанции, извне воздействующей на организм. Возражая пифагорейцам и своему учителю Платону, Аристотель настаивает на том, что душа *неотделима* от тела, а потому невозможен метемпсихоз. И прежде всего это касается питающей и ощущающей души. Имея в виду пифагорейцев и платоников, он пишет в первой книге трактата «О душе»: «Эти же философы говорят так, как если бы кто утверждал, что строительное искусство может проникать в флейту; на самом же деле необходимо, чтобы каждое искусство пользовалось своими орудиями, а душа — своим телом»[24].

В своем трактате «О душе» он настойчиво проводит мысль о душе *как внутренней форме* живого тела, когда она, образно говоря, «прорастает» изнутри организма. Аристотель не зря тяготел к биологии. Дело в том, что организм как нечто живое существует благодаря не внешней форме, а благодаря своей *внутренней организации.* Эту организацию, или форму, Аристотель как раз и отождествляет с *душой.* Отсюда общее определение души у Аристотеля, которое выглядит так: «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами»[25].

[24] *Аристотель.* Указ. соч. Т. 1. С. 384.
[25] Там же. С. 395.
107

Слово «entelecheia» — неологизм, введенный именно Аристотелем. И как раз это слово он использует, чтобы выразить своеобразие *формы живого тела.* Но следует подчеркнуть, что понятие энтелехии в классической философии развития не получило. В отличие от философов, среди которых этим понятием пользовался только Г.В. Лейбниц, на него сделали ставку биологи-виталисты Нового времени. И именно они определили на долгие годы вперед взгляд на энтелехию как некую *жизненную силу.* Но энтелехия как витальная сила есть одна из многих упрощенных трактовок исходного понятия Аристотеля, которое пусть не прямо, но косвенно все же сказалось на развитии классической философии.

Согласно Аристотелю, душа осуществляет *сущность* живого тела. Рассуждая о душе, Аристотель приводит характерный пример с топором, суть которого проявляется в действии раскалывания. Если бы топор был естественным и притом живым телом, говорит Аристотель, то раскалывание было бы его

сущностью и соответственно его душой[26]. И другой пример: «Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же как глаз из камня или нарисованный глаз»[27].

Из приведенных примеров можно сделать вывод, что душа как *осуществленная* сущность является сущностью живого тела *в действии.* И здесь нужно уточнить, что *способ действия* топора определенным образом представлен в его внешней *форме.* По сути же, рассуждая о питающей и ощущающей душе, представленной у растений и животных, Аристотель закладывает основы для *естественно-научного материализма* в объяснении способа их жизнедеятельности. При этом питающая способность растения, согласно Аристотелю, присутствует также у животного и человека.

Последнее, однако, не означает того, что у животного, согласно Аристотелю, есть две души, а у человека их даже три. Характеризуя душу растения и животного, Аристотель замечает, что здесь каждое предше-

[26] См.: *Аристотель.* Указ. соч. Т. 1. С. 395.

[27] Там же. С. 395.

108

ствующее каким-то образом сохраняется в последующем. А потому не будет преувеличением сказать, что в животном *присутствуют* способности растения, а в человеке — животного, а *через него* и растения. Так что человек в определенном отношении есть растение. Тем не менее, у Аристотеля нет и намека на естественную эволюцию живого, а есть некоторая иерархия живых существ и, соответственно, душ. «Сущее» у Аристотеля не развивается, но оно организовано согласно *родам* и *видам.* В этом заключается *внутренняя целесообразность* бытия, связанная с умом Бога-перводвигателя. А потому в исследовании природы следует двигаться от частного к общему и от простого к сложному. В соответствии с указанным принципом основанием любой души у Аристотеля является способность, ведающая питанием и воспроизведением тела. Будучи в действительности душой *растения,* она, как уже говорилось, в возможности присутствует в душе *каждого* живого существа. По сути такая способность коренится в самом *теле* растения, будучи наиболее явно выраженной в корнях (питание) и семенах (воспроизведение). Но если органами питающей души у растения являются прежде всего корни и семена, то у животного и человека — это пищеварительная и половая система. Ощущающая душа также существует за счет *специализированных органов* и среди них, прежде всего, органов осязания. При этом органы ощущения растут и формируются за счет питающей души, но по своей сущности и форме соответствуют душе ощущающей. Так сопрягаются усилия двух частей души в создании животного и человеческого организма.

И все же, что касается человеческой души, то здесь не все так просто. Дело в том, что настаивая на смертной душе растения и животного, Аристотель дает повод рассуждать о *бессмертии* разумной души человека. И это стало причиной острых споров среди его последователей в Средние века и эпоху Возрождения.

Надо сказать, что Аристотель подробнейшим образом анализирует способности *ощущать, представлять и мыслить.* Суждения его на этот счет отчасти наивны, отчасти остроумны. Но в некоторых случаях он предвосхищает более поздние представления. Например, сравнивая чувства животного и человека, он верно замечает, что в *осязании* человек превосходит все дру-

109

гие существа. Душа человека, таким образом, помещается Аристотелем на кончиках пальцев.

Столь же проницателен Аристотель, когда замечает, что мышление есть сочетание того, что ощущается. Отсюда понятна и связь мышления с воображением. Ведь суждение как сочетание невозможно без разделения. А отделить, к примеру, красный цвет от розы можно только в воображении. Непосредственно в восприятии мы никогда и нигде не встретим розу, лишенную цвета. Но воображение предполагает элемент *произвола,* оно разъединяет то, что всегда соединено, и соединяет то, что в действительности разъединено. Поэтому воображение есть источник как истины, так и заблуждения. При этом чувства не заблуждаются, а заблуждается человек, который доверяет или не доверяет чувствам, когда судит. Именно поэтому центральное место в учении Аристотеля занимает вопрос о критериях истинности наших знаний. К таким критериям он, в первую очередь, относит употребление *правильных логических форм.*

Но вернемся к «воображению», которое у Аристотеля является *своеобразным посредником* между ощущением и разумом. Тем не менее, нужно иметь в виду существенное различие между «воображением» (Einbildung) в немецкой классике после Канта и аристотелевской «фантасмой»(**φαντασία**), которую иногда переводят как *«фантазия»,* а чаще — именно как *«воображение».* Дело в том, что, начиная с И.-Г. Фихте, в деятельности воображения будут видеть начало всех наших познавательных способностей, включая восприятие и теоретическое мышление. Иначе выглядит эта способность у Аристотеля, где не восприятие производно от воображения, а воображение — от восприятия. По сути аристотелевская фантасма— это то, что в современной психологии и теории познания именуют *«представлением».* Такие представления чаще всего являются *копиями* прежних восприятий, а потому указанная способность у Аристотеля связана с «общим чувством» и деятельностью сердца.

В трактате «О душе» речь идет о постижении *внешней формы* вещей посредством ощущения,

постижении их *общих свойств* посредством «общего чувства» и, наконец, о знании *субстанциальной формы,* которое связано с умом. «Поэтому правы те, — пишет в связи с этим Аристотель, — кто говорит, что душа есть мес-

110

тонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности»[28].

Аристотель не без успеха пытался разобрать тот механизм, посредством которого органы чувств воссоздают внешнюю форму предмета. Но как аналогичное «сканирование» возможно в отношении *субстанциальной формы вещи?* Здесь стоит вспомнить об известной догадке Аристотеля. «Душа необходимо должна быть либо ... предметами, либо их формами, — пишет он в трактате «О душе», — однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого»[29].

За рукой и осязанием им признана ведущая роль в воссоздании *внешней* формы предметов. Но рука не может воссоздать *субстанциальную* форму вещи. И Аристотель находит единственный выход — признать, что знанием о субстанциальной форме располагает вовсе не телесное существо, а *отдельно существующая разумная душа.* Тем самым окончательно лишается стройности его учение о душе как *энтелехии* тела. «Итак, — читаем мы в третьей книге трактата «О душе», — то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чем-то). Поэтому нет разумного основания считать, что ум соединен с телом»[30].

По сути признание средоточием разумной души ума, существующего *отдельно* от тела, означает *разрыв* с той методологией, которая легла в основу объяснения Аристотелем питающей и ощущающей души. Иначе говоря, в аристотелевской трактовке питания и ощущения, присущих живому организму, доминирует подход к душе как *способу жизнедеятельности тела.* Но все упирается в способность познавать истину как субстанциальную форму вещи, которая из отдельного тела никак *не выводима.* В результате, обособив в трактате «О душе» ум от какого-либо тела,

[28] Аристотель. Указ. соч. Т. 1. С. 434.
[29] Там же. С. 440.
[30] Там же. С. 433.

111

Аристотель оказывается на позиции *философского идеализма,* впервые заявленной Платоном. И эта *смена методологии* при переходе от питающей и ощущающей к разумной душе рождена не прихотью, а стремлением *учесть* и *объяснить* своеобразие и возможности души человека.

Тем не менее, философский идеализм Аристотеля представлен в учении о душе вовсе не так, как у Платона. И прежде всего потому, что бесплотный ум у Аристотеля не владеет истиной изначально, усматривая ее прямо и непосредственно в мире идей. Не владеет он ею изначально и в позднейшем декартовском смысле. Дело в том, что бесплотному уму в учении Аристотеля *истина не дана,* а он *производит ее своей собственной деятельностью.* Речь по сути идет об особенностях *теоретической деятельности.* Другое дело, что ум у Аристотеля *телесных органов* не имеет, и потому понятийная деятельность осуществляется разумной душой за счет некое *общей* для всех людей способности.

Итак, трактовка души как *энтелехии* тела сочетается у Аристотеля с представлениями о разумной душе как *отделенной* от тела. С. одной стороны, в трактате «О душе» представлена попытка исследовать феномен души с позиций нарождающегося естествознания. С. другой стороны, *естественно-научный подход* к душе как энтелехии тела не осуществлен здесь в последовательном виде. Естественно, что такого рода *противоречия* не могли обойти стороной последователи Аристотеля, о чем пойдет речь в соответствующем месте.

Этические и политические идеи Аристотеля

Этику и тесно связанную с ней политику Аристотель относил к *практическим* наукам, которые занимаются *деятельностью* человека. Причем именно у него мы впервые встречаем отдельную область знания под названием «этика». «Этос» в переводе с греческого означает «привычка», «обыкновение», «нрав». А «этика» — это учение о добродетели или же о нравственности.

От Аристотеля до нас дошли три сочинения по этике — «Никомахова этика», «Эвдемова этика» и

112

«Большая этика». Они написаны по разным случаям, но содержание их часто пересекается. Название «Никомахова этика» происходит от имени сына Аристотеля Никомаха, а «Эвдемова этика» — от имени его ученика Эвдема. Вполне возможно, что именно они дорабатывали эти произведения Аристотеля.

Указанные произведения отличает та же *энциклопедичность,* что и другие труды Аристотеля. Но в них, как и в многочисленных работах в области биологии, довлеет *эмпирическая* сторона дела, т. е. *описание* многообразных склонностей и типов поведения людей.

Внешне кажется, что в своей этике Аристотель следует рационалистической традиции, заложенной Сократом: не может быть добра без истины, а истина — дело разума и науки. Человек не может быть нравственным без понятия, утверждает Аристотель. Но о каком понятии здесь идет речь?

По большому счету речь идет о понятиях рассудка, а не разума, и тем более не о нравственных

принципах и идеях, на которых основана этика Сократа. И эта принципиальная разница видна уже в полемических выпадах Аристотеля против платоновского Высшего Блага в пользу всегда конкретного *относительного блага.* Именно в связи с этой критикой Платона в «Никомаховой этике» появляется широко известное выражение, ставшее затем афоризмом: «Платон мне — друг, но истина дороже».

Идея Блага «самого по себе», узнаем мы из «Никомаховой этики», не оправдала себя, хотя эту идею и «ввели близкие [нам] люди». «Что же касается блага, — читаем мы в самом начале работы, — то оно определяется [в категориях] сути, качества и отношения,..., а значит, общая идея для [всего] этого невозможна»[31]. И далее ситуация уточняется следующим образом: «Так, например, благо с точки зрения своевременности, если речь идет о войне, определяется военачалием, а если речь идет о болезни — врачеванием; или благо с точки зрения меры для питания [определяется] врачеванием, а для телесных нагрузок — гимнастикой»[32].

Понятно, что и нравственную добродетель, в противовес Сократу и Платону, Аристотель не признает в

[31] *Аристотель.* Соч. в 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 59.

[32] Там же. С. 60.

113

качестве *самодостаточного* начала, хотя и причисляет добродетельные поступки к деятельностям, которые избираются сами по себе, наряду с развлечениями и созерцанием истины[33]. В этом вопросе Аристотель опять демонстрирует двойственность. Если у Сократа и Платона добродетель — изначальное основание человеческой души, из которого выводится своеобразие действий человека, то у Аристотеля она, будучи основанием поступков, в свою очередь, *выводится* из практики. И выводит Аристотель нравственные добродетели из практической жизни, опираясь на силу *рассудка.*

Любые добродетели, согласно Аристотелю, даны нам не *от* природы, но и не *вопреки* природе. В людях заключена *возможность* стать добродетельными. Но чтобы она была реализована, необходимы *действия* рассудка и *усилия* воли. Во всем непрерывном и делимом, согласно Аристотелю, можно взять части большие, меньшие и равные, а равенство у него это «некая середина (meson ti) между избытком и недостатком»[34]. Аристотель различает простую арифметическую середину, когда десять много, а два мало, и в этом случае серединой будет шесть. В отношении человека, уточняет Аристотель, такое недопустимо, и, как в питании атлетов, каждый человек в соответствии со своими потребностями ищет «золотую середину» сам.

Известно, что Аристотель различал две разновидности добродетелей: *дианоэтические* т. е. мыслительные, и собственно *этические,* которые проявляют себя не в мышлении, а в поведении. Обеими разновидностями добродетели человек у Аристотеля овладевает при жизни: дианоэтическими — в процессе *обучения,* а этическими — в процессе *воспитания.* Что касается нравственных добродетелей, то их Аристотель характеризует как *«середину двух пороков».* В страстях и поступках, отмечает он, тоже есть свой недостаток, избыток и середина. «Рассудительность» (phronesis), согласно Аристотелю, является как раз той дианоэтической добродетелью, которая помогает выявить подобную «золотую середину» в поведении человека. Дианоэтическая добродетель в данном случае выступает в роли *предпосылки* добродетелей собственно этических.

[33] См.: *Аристотель.* Указ. соч. Т. 1. С. 279-281.

[34] Там же. С. 85.

114

Примеров того, как рассудок определяет нравственную добродетель, отталкиваясь от двух крайностей в поведении человека, в «Никомаховой этике» множество. Если такие дурные страсти как злорадство, бесстыдство, злоба, и такие поступки, как блуд, воровство и человекоубийство, согласно Аристотелю, не могут иметь «золотой середины», то она возможна в других случаях. К примеру, мужество (andreia) — это середина между страхом (phobos) и отвагой (tharrhe). В отношении чести (time) и бесчестия (atimia) серединой является величавость (megalopsykhia) и т. д.[35].

«Итак, — пишет Аристотель, — добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек»[36]. Исходя даже из этого общего определения добродетели, уже видно, что она у Аристотеля несопоставима с идеалом в традиции, заложенной свое время Сократом. К идеалам такую *норму* поведения, выводимую посредством *рассуждения,* а по сути *здравого смысла,* можно отнести условно, поскольку это соответствует условиям задаваемым позитивно-научным подходом. И как раз при таком подходе к добродетели область нравственного выбора и вся социальная жизнь оказывается чем-то сугубо *прикладным* и *инструментальным.*

По большому счету социальная жизнь у Аристотеля должна обеспечить *выживание* человеческому роду подобно тому, как обеспечивает выживание стадным животным их стадо, а одиночным животным — их изоляция. Человек как *«общественное животное»* пользуется у Аристотеля *социальными нормами* как *инструментом.* И такие нормы, как и *вся социальная жизнь,* остаются *внешними* сущности человека. Вовсе не здесь, согласно Аристотелю, выражает себя назначение человека, не здесь он достигает наивысшего *счастья.*

Итак, после взвешивания на весах рассудка нравственные добродетели у Аристотеля, в отличие от Сократа и Платона, лишаются своего субстанциального смысла. Но этические воззрения Аристотеля, конечно, не такие элементарные и плоские, как, к примеру, этика

[35] См.: Там же. С. 88 — 92.
[36] Там же. С. 87.

115

позднейшего утилитаризма с его принципом «разумного эгоизма». Дело в том, что Аристотель особо оговаривает существование дианоэтических добродетелей, которые, в противовес этическим, как раз самодостаточны. Он различает *практическую* мудрость в форме *«фронесиса»,* т. е. рассудительности, и *теоретическую* мудрость в форме *«софии»,* которые в качестве дианоэтических добродетелей соответствуют двум частям разумной души в учении Аристотеля[37].

В созерцании первооснов при помощью мудрости как высшей дианоэтической добродетели Аристотель видит подлинное счастье, реально доступное немногим. Он считает, что склонность к теоретическим занятиям совершенствует людей и в нравственном плане. И в этом смысле не только рассудительность, но и мудрость является *предпосылкой* нравственных добродетелей человека. Таким образом только теория у Аристотеля приобщает людей к *идеальному миру.* А значит только *теоретическая идея* в этике Аристотеля сопоставима с представлением об *идеале у* Сократа и Платона.

В теоретическом познании у Аристотеля мы по сути имеем дело с *мерой космоса,* представленной в уме Бога-перводвигателя, к которому приобщается философ. Если в исследовании нравственных добродетелей Аристотель выступает как *позитивист* и *прагматик,* то в рассуждениях о дианоэтических добродетелях он — *идеалист.* Здесь, как и в других случаях, у Аристотеля приобщение к бессмертию совпадает с теоретическими занятиями философа. И в этом проявляет себя *методологическая двойственность,* свойственная этому мыслителю, а именно его колебания между эмпиризмом и рационализмом, естественно-научным материализмом и философским идеализмом.

Что касается политических воззрений Аристотеля, то здесь следует начать с критики определения Стагиритом человека как «общественного животного». Взятое вне контекста, такое определение выглядит неким преддверием марксизма, и отсюда частые ссылки на негр в философии советского периода. Но такого рода модернизация обнаруживает свою беспочвенность, если обратиться к работе «История животных», впервые изданной на русском языке в 1996 году, поскольку

[37] См.: *Аристотель.* Соч. в 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 24.

116

именно в ней, а не в этических или политических произведениях Аристотеля, мы находим исходное определение человека в качестве «общественного животного».

Как следует из названия, «История животных» относится к *биологическим* работам Аристотеля. На протяжении столетий она служила источником знаний для многих поколений биологов, среди которых великие К. Линней и Ж. Кювье. В этой работе Аристотель дает свод эмпирических знаний о фауне многих регионов, а также пытается описать и распределить обнаруженных животных согласно родам и видам. Именно в этом контексте и появляется у Аристотеля впервые понятие «общественное животное».

В первой же главе первой книги «Истории животных» Аристотель относит человека по образу жизни и действий к «стадным» животным, какие могут быть и среди ходящих, и среди плавающих, и среди летающих. Стадные животные им противопоставляются одиночкам. В свою очередь, среди стадных животных Аристотель выделяет «общественных животных», которые живут не разбросанно, а вместе, выполняя определенную функцию в животном коллективе. К таким «общественным» по характеру жизни существам Аристотель относит человека, пчелу, осу, муравья и журавля[38]. В другом месте, правда, Аристотель отмечает, что человек по образу жизни может быть не только общественным, но и одиночным существом, т. е. «бывает и тем и другим»[39].

Классификационные признаки человека в «Истории животных» приведенным выше не ограничиваются. Так Аристотель, к примеру, относит человека к «домашним животным», наравне с мулом. «Далее,— пишет он, — есть животные домашние и дикие; одни бывают такими всегда, как человек и мул всегда бывают домашними, пард, волк всегда дикими, другие быстро могут одомашниваться, как слон. Или иначе: все роды, которые являются ручными, бывают и дикими, например, лошади, быки, свиньи, овцы, козы, собаки»[40].

Кроме этого, в «Истории животных» можно найти определение человека как животного, которое, будучи двуногим, единственное является живородящим[41]. Так-

[38] См.: *Аристотель.* История животных. М., 1996. С. 74 — 75.
[39] Там же. С. 74.
[40] Там же. С. 75.
[41] Там же. С. 193.

117

же, по мнению Аристотеля, «неподвижным ухом из имеющих эту часть обладает только человек»[42]. К отличительным признакам человека, помимо прочего, Аристотель относит трехкамерное сердце, единое, хотя и разделенное на две части, легкое, двурогую матку и 8 пар ребер. По Аристотелю, человек еще и единственное существо, у которого не болит сердце и который не заболевает после укуса бешеной собакой.

Приведенные медицинские и анатомические сведения, конечно, неверны, анатомические — по причине существовавшего запрета на вскрытие умерших. Но суть не в фактических ошибках Аристотеля, а в другом. Человек у Аристотеля, как следует из «Истории животных», *не выделяется* из животного мира, а является одной из *ступеней* в иерархии живых существ. И даже там, где речь идет об

одомашнивании диких животных, человек оказывается *одним из них.* Но если человек не является субъектом *окультуривания* животного мира, то как возможно само одомашнивание, и кто хозяин в этом доме?

Наибольшую последовательность в этом вопросе Аристотель проявляет там, где речь идет о способности человека к *воспитанию* и о его *способности рассуждать,* которые, согласно Аристотелю, не меняют положения человека в ряду других живых существ. В этом вопросе Аристотель расходится даже со своим учеником Теофрастом, в биологических исследованиях которого можно прочесть: «Человек — существо или единственное, или по преимуществу поддающееся культуре»[43]. В противоположность Теофрасту, Аристотель в «Топике» заявляет, что если человек — это «живое существо, от природы поддающееся воспитанию», то не нужно *преувеличивать* эту способность человека, т. е. представлять ее «в превосходной степени», как это по сути выходит у Теофраста[44].

Здесь следует заметить, что в работах, посвященным проблемам этики и политики, Аристотель часто использует характеристику человека как «политического животного» или же «полисного животного». Именно так следовало бы переводить выражение «dzoion

[42] *Аристотель.* История животных. С. 85.

[43] *Феофраст* (Теофраст). Исследования о растениях. М., 1951. С. 21.

[44] См.: *Аристотель.* Соч. в 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 461.

118

politikon» в первой главе первой книги «Никомаховой этики», где мы читаем: «Понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек — по природе [существо] общественное»[45]. Но и в случае с «полисным животным», как и в случае с «общественным животным», Аристотель фиксирует внимание лишь на *внешней* стороне образа жизни человека.

Напомним, что именно основоположник европейского идеализма Платон мерил природный мир человеческой мерой. А потому в его учении мир идей венчает *Высшее Благо* — начало как природного, так и человеческого бытия. Иначе выглядит учение Аристотеля, в котором человек рассматривается с точки зрения животного и растения, а растение и животное — с точки зрения человека. Иначе говоря, если платонизм можно считать результатом *проекции меры человек на природу,* то аристотелизм — это во многом *результат проекции меры природы на человека.* Конечно, Аристотель в большинстве случаев отнюдь не однозначен. Каждый раз вопрос о методологии Аристотеля нужно решать конкретно.

Итак, в анализе того или иного учения нельзя идти на поводу у терминологии. И если Аристотель говорит о человеке как об «общественном животном», то это еще не означает, что как раз общественной жизнью у Аристотеля определяется природа человека. Именно *инструментальное* отношение к культуре и социальности по сути представлено в этической и политической теории Аристотеля.

Но обратимся к политическим взглядам Аристотеля, которые изложены в произведении «Политика», примыкающем к его этическим работам. В нем, в частности, идет речь о ряде добродетелей, таких как благоразумие, справедливость, рассудительность. Здесь же решается вопрос о природе рабства."

Политика у Аристотеля имеет своим предметом греческое государство — *полис.* И в жизни этого полиса он уделяет особое внимание проблеме *собственности.* Понятие собственности он рассматривает в связи

[45] *Аристотель.* Соч. в 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 63

119

с производственной деятельностью, специфика которой в том, что она невозможна без *орудий.* В результате в его учении получает свое обоснование институт рабовладения. Рабство Аристотель рассматривает как *необходимое* условие хозяйственной деятельности, а также объясняет его с точки зрения *патернализма.*

Есть люди, считает Аристотель, которые по своей природе не способны осуществлять самостоятельной деятельности и жить свободно. Эти люди настолько одарены рассудком, что способны лишь воспринимать приказания другого лица. Они в такой степени отличаются от других, в какой душа отличается от тела, а человек — от животного. Именно таковы рабы, которым суждено быть «говорящими орудиями» свободного человека, наряду с «молчащими орудиями» — топором, молотом и прочее, и «мычащими орудиями» — рабочим скотом. Таким образом, раб, согласно Аристотелю, подобно скоту, есть *одушевленная часть собственности.*

Аристотель указывает на то, что физическая организация раба отличается от того, как организовано тело свободного гражданина. Он ссылается на мощный торс у большинства рабов, приспособленный для выполнения физической работы. Но поскольку раб все-таки одушевленное орудие, Аристотель допускает по отношению к нему дружелюбие со стороны господина.

Примерно так же Аристотель смотрит на *соотношение полов,* т.е. на соотношение мужчины и женщины, мужа и жены. Мужчина, по убеждению Аристотеля, по природе своей должен главенствовать в семье. Его патерналистские обязанности, т.е. *опека* по отношению к жене и детям, определяется природой, а не обществом. При этом *различие профессий* Аристотель рассматривает, наоборот, как обусловленное обществом, а не природой. Он пишет о том, что «раб является таковым уже по природе, но ни сапожник, ни какой-либо другой ремесленник не бывают таковыми по природе»[46]. Здесь мы вновь сталкиваемся с раздвоенностью Аристотеля. Человеческие качества у него обусловлены отчасти

обществом, а отчасти природой. Это свидетельствует о том, что Аристотель фиксирует

[46] *Аристотель.* Соч. Т. 4. С. 401.

120

противоречивость человеческой жизни, не будучи в состоянии ее адекватно объяснить.

Зафиксированные противоположности Аристотель, чаще всего, «примиряет» посредством все той же «золотой середины», найденной чисто рассудочным путем. Таким же образом он поступает в вопросе, касающемся природы собственности. Аристотель — сторонник частной собственности и выступает против коммунизма Платона, приводя главным образом тот довод, что люди «заботятся все более о том, что принадлежит лично им; менее они заботятся о том, что является общим, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого»[47].

И тем не менее, Аристотель допускает общественную собственность, пытаясь как-то совместить частное и общественное. Как он это обычно делает, Аристотель в вопросе собственности стремится выделить хорошие и дурные стороны того и другого. Он считает, что фактически и тот, и другой принципы имеют место в обществе, в котором он живет. «Немалые преимущества, — пишет в связи с этим Аристотель, — имеет поэтому тот способ пользования собственностью, освященный обычаями и упорядоченный правильными законами, который принят теперь; он совмещает в себе хорошие стороны обоих способов, которые я имею в виду, именно общей собственности и собственности частной»[48].

Столь же прагматически Аристотель подходит к вопросу социальной справедливости, различая справедливость *уравнивающую* и *распределяющую.* В первом случае справедливым является *эквивалентный* обмен, считает Аристотель, к которому стремятся на рынке. Воздаяние равным, говорит он, имеет место там, где, к примеру, работа сапожника приравнивается к работе земледельца. Но во втором случае справедливым будет уже не равенство, а как раз *неравенство,* когда люди получают блага в соответствии со своим сословным положением и другими заслугами. Оба варианта справедливости, по мнению Аристотеля, имеют место в обществе и вызывают доверие у граждан.

[47] Там же. С. 406.

[48] Там же. С. 410.

121

Что касается устройства государства, то Аристотель прославил себя доскональным исследованием существующих в античности форм правления. В Ликее Аристотеля велась систематическая работа по изучению конституций греческих полисов, которых, по некоторым свидетельствам, было собрано 158.

Широко известна аристотелевская классификация форм правления. Как известно, Аристотель различал *правильные* и *неправильные* государственные устройства, исходя из своего представления о наилучшем. Каждой правильной форме государства, по мнению Аристотеля, соответствует неправильная форма, которая является ее искажением. К правильным устройствам Аристотель относил *царскую власть (монархию),* когда при единоличном правлении руководствуются общим благом. Ее искажением является *тирания,* при которой единоличный правитель руководствуется только личной выгодой. Вторым правильным государственным устройством Аристотель считал *аристократию,* когда правят немногие лучшие граждане полиса и тоже в интересах общего блага. Искажением этого правления является *олигархия,* когда немногие состоятельные граждане, управляя государством, пекутся только о собственной выгоде. И, наконец, *полития,* которая, согласно Аристотелю, является правлением большинства граждан, отбираемых на основе определенного ценза и руководствующихся в своих решениях интересами общего блага. В противоположность этому, *демократию* Аристотель считал извращением политии, когда правит большинство, среди которых много неимущих, и только в своих интересах.

Как мы видим, представления Аристотеля о демократии отличаются от современных. Вместо многообразия форм демократии, которые выделяют и описывают современные политологи, мы находим у Аристотеля одну единственную демократию, которая соответствует тому, что было в Афинах при Перикле. И подобно Сократу и Платону, Аристотель считает такой способ правления ущербным. В свое время Сократа возмущало то, что высшим проявлением демократизма в Афинах считали выбор, сделанный с помощью жребия. Но почему, чтобы стать флейтистом, нужно учиться этому искусству? И почему, чтобы управлять другими людьми, достаточно игры случая?

122

Согласно Платону, к управлению государством лучше всего подготовлена аристократия. А во главе идеального государства, по мнению Платона, должен стоять философ. В отличие от Платона, наилучшим устройством у Аристотеля является *полития.* И особенность этого строя в том, что его основа — *средний слой граждан,* который превосходит бедняков и богачей вместе взятых[49]. Иначе говоря, согласно Аристотелю, наилучшее правление там, где решающая сила — люди среднего достатка. И это перекликается с современными рассуждениями о *«среднем классе»* как опоре, гарантирующей общество от крайностей диктатуры и анархии.

Вообще замечательно, что Аристотель рассматривает всякую форму государства в связи с распределением в обществе собственности. «Общепризнано, — пишет он, — что в том государстве, которое желает иметь прекрасный строй, граждане должны быть свободны от забот о предметах первой необходимости»[50].

Итак, Аристотель, наряду с биологией, этикой и другими областями знания, по существу закладывает основы политической науки и определяет многие ее понятия. Причем наследие Аристотеля столь

обширно, что невозможно охарактеризовать все его разделы. Важно, однако, отметить, что Аристотелем заканчивается целый период развития древнегреческой философии и философии вообще. С. уходом Аристотеля античная философия таких всеобъемлющих философских систем уже не знала. Подобных систем мы не встретим вплоть до Г.В.Ф. Гегеля. Но дело не только в объеме, поскольку надолго исчезает тот дух философских исканий, который не позволял погрузиться в сферу частных интересов и мнений, игнорируя всеобщее. Философия эллинизма будет представлять собой именно такую картину.

9. Эллинизм и разложение античной классической традиции

С завоеваниями Александра Македонского кончается классическая эпоха в истории античности. Маленький уютный город-полис с прилегающей к нему

[49] См.: *Аристотель.* Соч. Т. 4. С. 507 — 510.

[50] Там же. С. 428.

123

сельской местностью как основа античной рабовладельческой демократии прекратил свое самостоятельное существование. На обломках империи Александра возникли неустойчивые эллинистические монархии Птолемеев, Селевкидов и др. На смену понятию «гражданин» явилось понятие «подданный», а полисный патриотизм оказался вытесненным космополитизмом, для которого отечество — весь мир.

Так наступила *эллинистическая эпоха,* которая совпала с концом классической античной философии, вершину и конец которой представляет собой философия Аристотеля. Эта эпоха условно продолжалась до 529 года уже новой эры, когда была закрыта последняя языческая философская школа. Дальнейшая судьба философии будет связана уже с христианством.

Всякая историческая периодизация достаточно условна. И если мы говорим о начале эллинистической философии, совпадающем с завоеваниями Александра Македонского, то это не значит, что до этого целиком господствовала философия Сократа — Платона — Аристотеля, как не означает это и того, что влияние классической греческой философии прекратилось вместе со смертью ее последнего представителя — Аристотеля.

Эллинистическая философия по существу начинается с так называемых «сократических школ», которые возникли после смерти Сократа в 399 году до н. э. и существовали при жизни Платона и Аристотеля. Речь должна идти не о времени как таковом, а об изменении реальной жизни и распространении соответствующих умонастроений, которые возникают еще в классический период, но получают свое полное развитие уже в совершенно другую эпоху. Именно так произошло с кинизмом (цинизмом), эпикуреизмом и стоицизмом, о которых пойдет речь дальше. Что касается Древнего Рима, с которым связаны серьезные политико-правовые достижения европейской культуры, то в области философии его завоевания были незначительны. По сути древнеримская философия развивала *традиции эллинизма,* и поэтому говорить о ней специально мы не будем.

И еще о своеобразии эллинистической философии. Хотя исходным пунктом развития этой философии является Сократ, уже сократические школы расходятся именно с Сократом в понимании сути человека и

124

смысла его жизни в этом мире. Если для Сократа человек невозможен без общества и государства, то в рамках сократических школ человек — это *отдельный индивид.* И с этим связан неизбежный *субъективизм.* Речь в этих школах уже идет не об *объективной истине,* т. е. не о согласии наших понятий и представлений с объективным положением вещей, а о *согласии человека с самим собой.* А потому меняется общий характер философии и трансформируются те принципы научности знания, которые сформулировал Аристотель и которым следовал он сам в своей философии, а именно *всеобщность, необходимость и достоверность.*

Философия из теоретической системы в эллинистическую эпоху превращается в *умонастроение* и выражает, прежде всего, *самоощущение* человека, потерявшего себя в мире. Хотя в философии Эпикура и стоиков мы находим также и «физику», последняя уже не имеет в их системах самодовлеющего и самоценного характера, а подчинена этике, которая перемещается в самый центр их философии. *Этическая направленность* эллинистической философии проявляется и в том, что результатом поисков философов становится образ *мудреца,* воплощающего идеал достойного поведения.

Что касается школ и направлений эллинистической философии, то, кроме *сократических школ,* мы рассмотрим *кинизм, эпикуреизм, стоицизм, скептицизм и эклектицизм.* Отметим, что кинизм часто относят именно к сократическим школам, но по причине значимости и оригинальности этого учения мы рассмотрим его отдельно.

Сократические школы

После смерти Сократа часть его друзей и учеников бежала из Афин в Мегары, куда отправился также и Платон. Как известно, бежать в Мегары уговаривали ученики и самого Сократа. Именно там и образовалась *Мегарская школа* сократической философии.

Эвклида (ок. 450—380 до н. э.)

Основателем Мегарской школы считают ***Эвклида (ок. 450—380 до н. э.),*** который был родом из

Мегар. Поначалу он был близок к элеатам. Но, сблизившись с Сократом, Эвклид стал ходить слушать его в Афины, преодолевая путь в 40 км. Делал он это и во время конфлик-

125

тов между Афинами и Мегарами, рискуя быть плененным. Эвклид был среди тех учеников, которые присутствовали при казни Сократа. Именно в его гостеприимном доме собралась большая часть последователей Сократа, из которых затем образовалась Мегарская школа, существовавшая на протяжении всего IV в. до н. э. Эвклид попытался отождествить элейское *бытие* с сократовским *добром.* Он учил, что единственным бытием является добро, которое выступает под разными именами. Но такая постановка вопроса не привела Эвклида к созданию серьезного этического учения. Наоборот, отождествив добро только со *знанием,* Эвклид толкует сократовское учение о добродетели, скорее, в духе *субъективизма.*

Надо сказать, что хотя вся школа мегариков, как, впрочем, и другие сократические школы, и получила толчок к самостоятельной работе мысли от учителя, влияние Сократа здесь оказалось чисто внешним. Мегарцы или, по-другому, мегарики разрабатывали прежде всего сократовскую диалектику. Но она у них из орудия отыскания объективной истины, чем эта диалектика стала у Платона, превратилась в так называемую *эристику* — искусство спора. Мегарики не столько утверждали единство бытия, сколько демонстрировали относительность его многообразных проявлений. Причем искусство спора основывалось у мегарцев на тех же приемах, что и у софистов, и по существу оно и было софистикой.

Последователем Эвклида стал ***Эвбулид,*** который излагал учение мегариков в Афинах уже во времена Аристотеля. Именно ему приписывают множество так называемых *логических парадоксов,* главная цель которых вызвать замешательство собеседника. Один из таких парадоксов получил название «лжец» или «критянин». Состоит он в следующем: критянин заявляет, что все критяне лгут. Лжет ли при этом сам критянин? Если он говорит правду, что все критяне лгут, то он лжет. Ведь он сам критянин, а он утверждает, что все — следовательно и он — критяне лгут. Если же он лжет, то, наоборот, он говорит правду.

Другой подобного рода парадокс заключается в том, что человеку задают вопрос: перестал ли он бить своего отца. Причем требуется ответ; да или нет. Но в обоих случаях получается вариант неблагоприятный для отвечающего. Если он говорит «да», то значит, он

126

бил своего отца. Если он отвечает «нет», то еще хуже: он и сейчас его бьет.

Иной тип парадоксов демонстрируют «куча» и «лысый». Парадокс «куча» заключается в том, что одно зерно не составляет кучи, два зерна тоже и т. д. Когда же появляется куча? Ответ неясен. То же самое заключено в парадоксе «лысый». Если у человека вырвать один волос на голове, то лысины еще нет, если два волоса — тоже нет и т. д.

Подобного рода парадоксы основаны только на том, что абсолютизируется так называемый закон исключенного третьего: да или нет, а третьего не дано. Но есть случаи, для которых этот закон недействителен. Это, во-первых, случаи *рефлексивных высказываний,* когда я говорю о себе. Например, высказывание «я лгу». «Я» здесь выступает в качестве субъекта и объекта высказывания одновременно, что по закону исключенного третьего невозможно: «я» — это или объект, или субъект, третьего не дано. Но тогда было бы вообще невозможно *человеческое сознание.* Ведь я сознаю себя только тогда, когда мыслю и представляю себя *как иного.* Таким образом, закон исключенного третьего по сути ставит «вне закона» самого человека и его мышление.

Следующий случай, при котором закон исключенного третьего недействителен, связан с *движением, изменением, становлением.* Когда человек становится лысым, то про него нельзя сказать, что он лысый или не лысый. Форма становления, как понял уже Гераклит, — это форма *единства противоположностей.* Иначе говоря, когда нечто становится, то оно есть и его нет одновременно, потому что когда его нет, оно *еще* не становится, а когда оно есть, то оно *уже* не становится.

Для элеатов такого рода логические парадоксы служили доказательством того, что движение неистинно, что оно — видимость, а истиной является неподвижное Бытие. У мегариков задача поиска истины отступает под напором требований моего «я» и сиюминутной победы в споре. В результате единственный среди мегариков ***Стильпон (ок. 380—ок. 300 до н. э.),*** который создал этическое учение, сблизил в нем диалектику с субъективистскими воззрениями киников, речь о которых впереди.

И тем не менее, диалектика есть признание наличия противоречия *в самой сути* вещей. По этому пути

127

после Гераклита пошли Сократ и Платон. Мегарики пошли по другому пути, а именно по пути той самой трактовки диалектики, которая выразилась позднее в средневековой схоластике, т. е. по пути *словесной эквилибристики.*

Помимо Мегарской школы, существовала *сократическая школа киренаиков.* Кирена была греческой колонией на побережье Африки. Здесь родился ***Аристипп (ок. 435—ок. 360 до н. э.)*** — один из учеников Сократа. Основанную им, скорее всего, к концу жизни школу затем возглавила его дочь ***Арета,*** а затем его внук ***Аристипп Младший.*** Впоследствии эта школа распалась на ряд разных направлений.

Аристипп вел жизнь странника. Существует мнение, что в своих воззрениях он опирался во многом на учение софиста Протагора. И действительно, воспринять адекватно учение Сократа Аристипп не мог

в силу склонности к различным удовольствиям. Несмотря на неоднократное посещение Афин и учебу у Сократа, Аристипп именно *удовольствие* сделал исходным принципом своей философии.

Единственной истиной, считал Аристипп, может быть лишь мое ощущение. Только его я знаю, а значит наши знания распространяются только на нас самих. При этом мои ощущения есть единственный источник человеческого блаженства, Если у мегарика Эвклида суть добра есть знание, то у Аристиппа суть добра — это удовольствие.

Правда, удовольствие удовольствию рознь. И на этом различии специально останавливается Гегель в · характеристике школы киренаиков. «Когда мы слышим, — пишет Гегель, — что какие-то философы делают принципом удовольствие, то у нас сразу возникает представление, что наслаждение удовольствиями делает человека зависимым, и удовольствие, следовательно, антагонистично принципу свободы. Но мы должны знать, что таковыми не было ни киренское, ни эпикурейское учение, которое в общем выдвигало тот же самый принцип. Ибо, можно сказать, что само по себе определение удовольствия есть противный философии принцип»[51].

[51] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 102.

128

Единственное оправдание принципа удовольствия как философского принципа, по мнению Гегеля, может состоять только в том, что принцип удовольствия сочетается у киренаиков с *культурой мысли* как необходимым условием свободы. И само удовольствие получают не только и не столько от приятных ощущений, сколько от *свободного отношения* к нему. У Аристиппа это проявлялось, в частности, в том, что он мог отдать за куропатку пятьдесят драхм, когда она стоила всего лишь один обол, или в том, что, заметив во время путешествия по. Африке, как его рабу тяжело таскать на себе большую сумму денег, он предложил ему выбросить все лишнее и оставил лишь то, что тот мог легко нести на себе.

И все-таки Аристипп — представитель *гедонизма,* чего не скажешь о Сократе. Кроме того, Аристипп брал деньги за обучение, чего себе не позволял Сократ. В общем, это уже совсем другая философия, которая *принципу общего блага* противопоставляет *радости отдельного индивида.* В этом случае смыслом жизни становятся личные ощущения, за которыми уже не просматривается никакое другое бытие.

Конечно, подобные ощущения могут быть довольно изысканными, а высшим наслаждением можно считать мой *индивидуальный произвол.* Но даже самое культурное выражение произвола не дорастает до уровня *свободы,* поскольку в свободном действии основой является не просто «я», а мое *отношение к другому.* Таким образом киренаики начинают двигаться в обратном направлении, а именно от Сократа к софистам, субъективизм которых сочетался с серьезной логической культурой. И это явный симптом *разложения* той философской позиции, которая нашла свое выражение в учении Сократа и Платона.

Своеобразным *самоотрицанием* учения киренаиков можно считать воззрения ***Гегесия Александрийского,*** жившего на рубеже IV—III веков до н. э. Этот киренаик учил о невозможности достижения подлинного удовольствия. В результате некоторые его слушатели тут же кончали самоубийством. В определенном смысле это свидетельствовало о философской состоятельности Гигесия, прозванного «Смертепроповедником».

К сократическим школам относят также *элидо-эретрийскую школу,* основанную любимым учеником Сократа ***Федоном,*** именем которого назван один из

129

известных диалогов Платона. Федон основал эту школу в своем родном городе Элиде, но затем она была перенесена на родину следующего главы школы ***Менедема*** — в Эретрею, где она и прекратила свое существование. Федон и Менедем прославились как искусные спорщики. Но что касается философской позиции, эта школа не добавила ничего принципиально нового к тому, что уже было у мегарцев.

Кинизм как образ жизни я философия

Киническая школа получила свое название от одного из ее выдающихся представителей — ***Диогена из Синопа (ок. 412—323 до н.*** *э.),* у которого якобы было прозвище «Собака». «Собака» по-гречески звучит как «кинос». По другим свидетельствам, Диоген не был полноправным афинянином, а потому учился в специальном гимнасии за городской стеной. Этот гимнасий назывался Киносарг, что чаще всего переводят как «Резвые собаки». Впоследствии Диоген стал преподавать в этом гимнасии. В конце концов его прозвище «Собака» дало название целой философской школе, хотя основателем школы был вовсе не Диоген, а философ Антисфен.

Антисфен (450—360 до н. э.)

Антисфен (450—360 до *н. э.)* поначалу, согласно свидетельствам, был учеником софиста Горгия. Но после знакомства с Сократом он ежедневно преодолевал 8 км от афинского порта Пирея до города для того, чтобы слушать речи учителя. Интересно замечание Ксенофонта о том, что Антисфен почти не отходил от Сократа, пока тот был жив. Антисфен находился возле Сократа и тогда, когда он выпил чашу с цикутой, в отличие, кстати, от Платона, который объяснил свое отсутствие на казни болезнью. После смерти Сократа Антисфен основал свою собственную школу.

Наследие Антисфена огромно. Ему приписывают более 70 произведений. Здесь следует заметить, что киники предпочитали теории практику, литературной пропаганде — эффектное действие. Собственные убеждения они демонстрировали на примере поступков ярких личностей, прежде всего — Сократа. Соответственно, их творчество выражалось главным образом в письмах, диатрибах (наставлениях), а

также в нази-
130
дательной поэзии, диалогах и сатире. Кстати, создателем известной «менипповой сатиры» стал киник *Менипп из Гедар.*

В своих произведениях Антисфен высказывался по разным поводам: о природе, истине, законе, благе, свободе, воспитании, музыке, наречиях и пр. По свидетельству Диогена Лаэртского, скептик Тимон называл его «болтуном на все руки».Что касается логической стороны в учении Антисфена, то она оказалась крайне упрощенной, по сравнению с Сократом и, тем более, Платоном. Ощущения, считал Антисфен, являются *единственным* источником познания окружающего мира. И свидетельствуют они о существовании отдельных тел, и не более. Что касается общих представлений и родовых понятий, то в действительности им ничто не соответствует. Они просто слова, имена и названия.

В результате получалось, что относительно любой вещи можно лишь утверждать ее собственное имя, и нельзя ни о чем высказывать никакого суждения. Нельзя, к примеру, сказать «Сократ лысый». А можно только сказать «Сократ есть Сократ». Здесь Антисфен по сути следует за мегариками, считавшими невозможным тождество всеобщего и особенного, которое имеется во всяком суждении: «Сократ лысый», «Иван человек».

Естественно, что киники не могли согласиться с учением Платона о мире идей. Более того, существуют свидетельства о перепалках между другим известным киником Диогеном и Платоном. На едкое замечание Диогена о том, что он прекрасно видит стол и чашку, но «стольности» и «чашности» не видит, Платон якобы ответил: «И понятно: чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы видеть стольность и чашность, у тебя нет разума».

Не погрешив против истины, киников можно назвать первыми *номиналистами* в европейской философии. «Номина» переводится с латыни как «имя», а номиналистами принято считать тех, кто признает существование отдельных тел, а понятия считает только именами. Но логика и теория познания у киников не была сутью их учения, поскольку главный их интерес находился в области *практической* философии, т. е. в области морали.
131
Правда, мораль киников тоже достаточно проста. Антисфен по сути доводит до крайности принцип Сократа: *ни в чем не нуждаться.* Но Сократ имел в виду независимость от нужд и потребностей, которые продиктованы изменчивой модой, тщеславием и пороками, однако отнюдь не независимость от гражданского долга. Всякое чувственное удовольствие само по себе, согласно Сократу, не есть ни добро, ни зло, оно этически нейтрально. Антисфен же считал всякое удовольствие *злом.* «Лучше сойти с ума, — якобы утверждал он, — чем испытать наслаждение».

Поэтому киники советовали обнимать мраморную статую в мороз и лежать в горячем песке летом. Они проповедовали отказ от дома и семьи, от богатства и любых общественных обязанностей. Цель такого образа жизни — *автаркия,* что переводится как *«самодостаточность».* Мудрец, согласно Антисфену, — это человек, достигший за счет *опрощения* и *отказа от общественных ограничений,* наиболее *естественного состояния жизни.*

Но всякая крайность, как известно, легко переходит в свою противоположность. Антисфен демонстративно пренебрегал приличиями, это делали и другие киники, в особенности Диоген. Именно отсюда пошло представление о цинизме и циниках как людях, пренебрегающих моралью и приличиями. *Моральный принцип кинизма состоит в пренебрежении общественными нормами и в близости* к *«естеству». И в этом смысле мораль киников аморальна.*

Более того, опрощение, которое они проповедовали, очень скоро превратилось в позу. Недаром существует свидетельство о том, что Сократ как-то сказал Антисфену: «Сквозь дыры твоего плаща видно твое тщеславие». В связи с этим стоит обратить внимание на то, какой противоречивый вид обрел у киников идеал *аскетизма.* Ведь в исходном значении слова «аскесис» у греков не было момента *самоограничения,* которое сюда привнесли именно киники. Изначально «аскесис» означал «упражнения», «занятия», «образ жизни». Что касается киников, то у них аскетика связана с отказом от общественных дел и земных удовольствий. Единственное, от чего не отрешается киник,— это собственное «я» с его страстью к *самоутверждению* и возвышению над миром. Но именно гордыня, как известно, станет считаться величайшим грехом в христианстве.
132
Эллинистическая философия отличается от классической греческой философии тем, что в нее проникает *безмерность.* Кинизм — это пример явного отступления от классического античного идеала «Меру во всем соблюдай и дела свои вовремя делай». А воплощением безмерности кинизма стал как раз Диоген Синопский, который из-за своего экстравагантного образа жизни получил широкую известность. Опрощение он довел до крайности. Так он спал, где придется, в том числе в большом глиняном сосуде — пифосе, откуда пошло выражение: «Диоген, который жил в бочке». Ел он тоже, что придется, а когда увидел мальчика, пьющего воду из ладони, то выбросил чашку.

Про Диогена ходило множество анекдотов. Однажды он попал в руки разбойников, которые стали продавать его в рабство на острове Крит. Когда Диогена спросили, что он умеет делать, чтобы продать его подороже, он ответил, что умеет повелевать людьми и велел глашатаю кричать: «Кто хочет купить себе господина?» В результате Диогена купил некий Ксениад, у которого он стал учителем его сыновей.

В другой раз, когда Диоген мыл овощи, мимо проходил киренаик Аристипп, которого многие считали

подхалимом. Диоген задел его криком: «Если бы ты умел перемывать овощи, тебе не пришлось бы бегать за царями». Аристипп ему на это резонно ответил: «Если бы ты умел обходиться с людьми, то тебе не пришлось бы перемывать овощи».

Еще один случай якобы произошел в доме Платона, где Диоген стал грязными ногами ходить по прекрасным коврам и приговаривать, что таким образом он попирает гордыню Платона. На что Платон ему ответил: «Но другой гордыней»! Про Диогена рассказывали также, что он ходил днем с фонарем и говорил: «Ищу человека!»

У Антисфена и Диогена было достаточно много последователей, среди которых оказалась только одна женщина Гиппархия — жена киника Кратета. ***Кратет из Фив,*** жизненный расцвет которого приходится на 328 — 325 гг. до н. э., был столь же известен, как Антисфен с Диогеном. Он происходил из аристократической семьи, но под влиянием кинизма порвал с семьей и раздал состояние, променяв его на посох и нищенскую суму. Согласно античным свидетельствам, Кратет был уродлив, подобно Сократу, но прекрасен душой, за

133

что его и полюбила Гиппархия. Существовала легенда о том, что греки писали на дверях своих домов: «Здесь вход для доброго гения Кратета». Из любви к Кратету Гиппархия оставила богатую и знатную семью, разделив с мужем бродячий образ жизни и кинические убеждения.

О Гиппархии ходили легенды. Но надо сказать, что ученики мало прибавили к тому, чему учили Антисфен и Диоген. Никакой серьезной философии в этом учении в общем-то нет, а есть *доктрина* и *поза,* которые могут вызвать сочувствие и даже симпатию. Они могут быть даже поучительными. И все же главным образом учение киников интересно для нас в свете выросшего из него *стоицизма,* а тот, в свою очередь, интересен как преддверие *христианства.* Но прежде, чем говорить о них, рассмотрим философию Эпикура и эпикуреизма.

Эпикур и эпикуреизм

Эпикур (341/340—270 до н. э)

Если свое аскетичное поведение киники считали воплощением мудрости, то прямо противоположный идеал мудрого поведения предложил философ ***Эпикур (341/340—270 до н. э.)*** — основоположник *эпикуреизма.* Занимаясь с 14 лет науками, Эпикур ознакомился с атомистическим учением Демокрита, общался с платоником Памфилом, возможно слушал тогдашнего главу платоновской Академии Ксенократа. Зарабатывая на жизнь преподаванием, поначалу в городах Малой Азии, а затем в Афинах, Эпикур основал свою собственную школу под названием «Сад Эпикура». На воротах этого сада была надпись: «Странник, тебе будет здесь хорошо: здесь удовольствие — высшее благо». Из трехсот сочинений Эпикура до нас дошли только три послания: к Геродоту, Пифоклу и Менекею, работа под названием «Максимы» и ряд фрагментов.

По сути Эпикур развивал идею, выдвинутую еще киренаиками об удовольствии как принципе практической жизни. Но он постарался дать *материалистическое обоснование* этому принципу, заимствуя у Демокрита его атомистическое учение. Естественно, что атомизм Демокрита и Эпикура обладают существенными отличиями. Во-первых, Демокрит был сторонником *жесткого детерминизма* в объяснении движения ато-

134

мов. В противоположность ему, Эпикур приписывает атомам в их движении *самопроизвольные отклонения* — так называемые «клинамена». Демокрит, как мы знаем, случайности в природе не допускал. Но если невозможна случайность, то невозможна и свобода. А именно она прежде всего заботила Эпикура. Проблема свободы в философии выступает на передний план именно тогда, когда ее степень в существующем обществе значительно уменьшается.

Во-вторых, в отличие от Демокрита, Эпикур интересуется не столько объектом, сколько субъектом. Объяснение устройства мира подчинено у него выработке линии поведения человека. И в этом по-своему выразился дух эллинистической эпохи. Соответственно физика у Эпикура подчинена этике. Ей же подчинена логическая часть его учения под названием «каноника». Говоря о правилах познания мира, Эпикур исходит из того, что истинное знание дается нам чувствами, тогда как ложь и ошибки происходят из прибавлений разума. Провозгласив удовольствие принципом человеческой жизни, Эпикур распространяет эту идею и на теорию познания, которая у него, в отличие от рационалиста Демокрита, имеет явно выраженный *эмпирический* характер.

Итак, в противоположность Демокриту, Эпикур отдает предпочтение в познании не разуму, а чувствам. Но при этом он признает, что образы восприятия также способны обретать *фантастический вид.* И это связано у Эпикура с тем, что чувственный образ, двигающийся к человеку от вещи, попадает не в орган чувств, а внедряется в поры тела. Так им уточняется учение Демокрита об «эйдолах». Кроме того, в своей канонике Эпикур выделяет так называемые *«предвосхищения»,* которые на основе *предшествующего опыта* подсказывают нам истину в ситуации неясных восприятий. От них отличаются *«претерпевания»,* которые, по мнению Эпикура, должны подталкивать нас к истине посредством *удовольствия* и *страдания.*

Эпикур говорит о некоем *тройственном* пути к истине на основе *чувственного* познания. Что касается *общих понятий,* то у Эпикура они тождественны с обобщающими опыт «предвосхищениями». Таким образом, логическая культура античной классики оказывается у него по сути утраченной. Разум,

согласно Эпикуру, занимается лишь *значениями* слов, а не дей-
135
ствительностью. При этом Эпикура совсем не смущает то, что атомное строение мира не может быть напрямую постигнуто нашими чувствами. А тогда непонятно, откуда проистекает *аподектический,* т. е. необходимый характер всех его утверждений о свойствах атомов и пустоты.

Тем не менее, ограничивая разум в познании мира, Эпикур настаивает на его участии в выработке *жизненного кредо* человека. Человек, по Эпикуру, должен быть *свободен.* Но если он не может достичь свободы в общественной и политической жизни, то ему следует попытаться добиться свободы *внутренней,* т. е. он должен освободиться от страха и страданий. Если цель эпикуреизма — это *удовольствие,* то естественно, что такая философия должна провозгласить в качестве врага главного — *страдание.* Каким же образом Эпикур предлагает избегать страданий в наступившую эллинистическую эпоху?

Дело в том, что существует разница между безотчетными страхами людей и разумной опасливостью. Мистический страх мы испытываем тогда, когда не понимаем причин происходящего и не можем предположить дальнейший ход событий. В этом смысле знание естественных причин и следствий способно освободить человека от панических страхов. К слову сказать, уродливое божество Пан, покровитель стад, лесов и полей, согласно греческим мифам, наводило *беспричинный* и безотчетный ужас, когда являлось грекам в полуденном зное. Вот почему Эпикур считал, что освободить людей от страхов можно путем борьбы с предрассудками и невежеством. Его часто называет античным просветителем. И для этого есть определенные основания.

Познание, основанное на чувствах, как раз и служит у Эпикура тому, чтобы избавить человека от страха перед неизвестным и неизведанным. Эпикур всесторонне и подробно, насколько позволяла ему наука его времени, рассматривает небесные, астрономические и метеорологические явления. Он выдвигает различные гипотезы относительно того, отчего могут происходить фазы Луны, восход и заход Солнца, отчего происходят землетрясения, отчего образуются роса и лед, гром и молния, облака и дождь. Но, самое главное, Эпикур противопоставляет *естественное* объяснение природных явлений *мифологическому* и ука-
136
зывает этическое назначение такого научного объяснения: «Нашей жизни нужны уже не неразумная вера в необоснованные мнения, но то, чтобы жить нам без тревоги»[52].

Чтобы жить без тревоги, надо освободиться также от *страха перед богами.* В своем просветительстве Эпикур не доходит до прямого атеизма. Но он дает объяснение богам, которое можно было бы назвать эстетическим, в противоположность религиозному. Во-первых, Эпикур утверждает бесконечное число *миров.* Это было важной новацией, в сравнении с предшествующей философией и наукой, где весь космос ограничивался Землей и окружающими ее небесными сферами. Во-вторых, богам, согласно Эпикуру, нет места вне мира. И он помещает их в так называемых *«интермундиях»,* т.е. в межмировых пространствах. В-третьих, что, может быть, самое главное, они не могут влиять на судьбы людей, и люди должны их почитать исключительно за их красоту и совершенство.

Боги — это не духи, а *эфирные существа,* имеющие совершенное тело. Но здесь физика Эпикура приходит в противоречие с его теологией. Дело в том, что, если боги имеют тело, хотя бы и очень «тонкое», то оно, как и всякое другое тело, должно быть подвержено разрушению. Однако боги, по определению, бессмертные существа. Без этого боги не боги. Отсюда видно, что последовательный материализм ведет к атеизму. И удержаться здесь от последних выводов можно только ценой непоследовательности.

Знание причин происходящего, а также природы богов, считает Эпикур, способно освободить нас от страхов. Но счастье, как уже говорилось, это не только отсутствие страха, но и отсутствие страдания. Понятно, что телесных страданий полностью избежать нельзя. Однако, как замечает Эпикур, телесные страдания у человека куда менее интенсивны, чем *душевные страдания,* с этим связанные. А над своими душевными состояниями человек властен, и поэтому он может их избежать.

Кроме того, Эпикур понимает телесные страдания как результат неумеренности в телесных радостях.

[52] *Эпикур.* Письмо Пифоклу // Античные Философы. Свидетельства, фрагменты и тексты. Киев, 1955. С. 247.

137

Поэтому удовольствие как принцип этики у Эпикура выражается не в пьянстве, или обжорстве, а в *умеренности.* «Когда мы говорим, что благо — наслаждение, — пишет Эпикур, — то это не указание на обжор и лентяев, ветреников и прощелыг, которые игнорируют или не понимают нашего учения. Мы говорим и указываем на отсутствие телесного страдания, беспокойства. Это не непрерывные празднества, не томление младых дев, не все то, чем изобильный стол нас искушает, но трезвое обсуждение, доискивающееся последних причин каждого акта выбора или отказа, которое разоблачает все фальшивые мнения, от коих все душевные треволнения исходят»[53].

Страх перед смертью, согласно Эпикуру, также связан с «фальшивым мнением» о ней. Бояться смерти, учил Эпикур, нет никаких оснований. Ведь со смертью мы практически не встречаемся: когда мы есть, ее еще нет, а когда она есть, нас уже нет.

Таковы основные черты этики Эпикура. Ее отличие от этики античной классики, от этики Сократа, Платона и Аристотеля, заключается опять же в том, что это этика не гражданина, а *частного лица.* Что касается общественной и политической жизни, то Эпикур считает в соответствии с его делением

человеческих потребностей на «естественные» и «неестественные», что такая потребность у человека является «неестественной». А потому индивид должен по возможности от этого участия уклоняться. Здесь Эпикур следует принципу «Живи незаметно!».

Следует сказать, что *индивидуализм* в этике эпикуреизма усиливался по мере исторического развития и ее перехода в римский мир. Несмотря на предупреждения самого Эпикура против вульгаризации его философии, в позднеримский период она получает свое распространение именно в вульгаризованном виде. Это было связано с тем глубоким кризисом, в который вошел древний мир в период возникновения христианства. Христианство и явилось ответом на этот

кризис.

Наиболее известным приверженцем эпикуреизма в Древнем Риме был ***Тит Лукреций Кар (99—55 до н. э.).***

[53] Цит. по: *Реале Дж., Антисери* Д. Западная философия от исто ков до наших дней. Ч. 1. Античность. СПб., 1994. С. 185.

138

Он изложил свои взгляды в поэме «О природе вещей», которая в полном виде дошла до наших дней. Любопытный факт заключается в том, что эпикурейская философия не помогла Лукрецию избежать роковых страстей, и он покончил с собой в возрасте 44 лет.

Основные идеи стоицизма

Зенон из Китиона (333/32—262 до н. э.),

«Философия» цинизма породила другое значительное направление эллинистической философии — *стоицизм.* Основоположником стоицизма был ***Зенон из Китиона (333/32—262 до н. э.),*** родом с острова Кипр. Зенон как человек, не имевший афинского гражданства, не мог арендовать помещение для занятий, и потому он читал свои лекции в портике. По-гречески портик — «стоя», отсюда название школы стоиков. Хотя, перейдя в русский язык, это название стало ассоциироваться с глаголом «стоять», а стоицизм стали связывать со *стойкостью духа.*

Принято выделять три периода в развитии стоической философии. Первый период *«Древней Стои»* (конец IV —III вв. до н.э.) представлен фигурами самого Зенона и его сподвижников *Клеанфа* и *Хризиппа,* написавшего более семисот книг, позднее утраченных. Второй период называют *«Средней Стоей»* (II — I вв. до н. э.), где главные фигуры *Панэций* и *Посидоний,* в учениях которых уже присутствуют эклектические идеи. Третий период — это *«Поздняя Стоя»,* которая развивалась в Древнем Риме и представлена в лице *Марка Аврелия, Сенеки, Эпиктета.* Она совпала с периодом становления христианства, одним из «теоретических источников» которого явилась именно философия стоицизма.

Сам Зенон учился некоторое время у киников, в частности у Кратета, слушал мегарика Стильпона. Причем знакомство Зенона с Кратетом было случайным. До тридцати лет житель Кипра Зенон занимался купеческим делом. Но однажды корабль с грузом пурпура потерпел крушение в районе Пирея. От нечего делать Зенон зашел в книжную лавку и зачитался «Воспоминаниями о Сократе» Ксенофонта. «Где можно найти таких людей?» — спросил он продавца книг. Тот показал на идущего мимо лавки Кратета. Так Зенон стал его учеником.

139

Однако Зенона очень смущал цинизм этой «философии». Поэтому Зенон попытался создать учение, которое давало бы основу внутренней независимости человека без того вызова, которым это сопровождалось у киников. Его философское учение включало три части. Первую часть составляла *логика,* затем шли *физика* и *этика.* Но по сути самым ценным у стоиков оказалось их этическое учение. Кстати, Зенон сравнивал свою систему философии с садом, где ограда — это логика, фруктовые деревья — это физика, а плоды, которые вырастают на деревьях,— этика.

Надо заметить, что после Аристотеля именно стоики существенно продвинули вперед *логическую науку* и впервые дали ей то название, которое она носит до сих пор. Их оригинальный вклад состоял в том, что они дали начало так называемой *логике высказываний.* Хризипп, ученик Зенона, в частности, выделил пять основных форм умозаключения, основанного на свойствах логических связок «если..., то...», «...или...», «...и...».

Логика стоиков — это логика слов. Отсюда название «логика», т. е. *наука о словах.* Но почему о словах, а не, скажем, о понятиях? Дело в том, что, согласно стоикам, вокруг нас существуют только тела. Слово в определенном смысле тоже есть тело. Но это тело, которое находится в особой системе отношений. С. одной стороны, слову противостоит сам предмет, а с другой стороны, от слова отличается его *смысл,* обозначаемый стоиками как «лекта». Своеобразие стоической лекты в том, что она выражает те *изменения,* которые предмет вызывает в человеческой душе. И в качестве таковой лекта у стоиков *бестелесна.*

Впервые, как мы уже знаем, бестелесное телесному в классической философии противопоставил Аристотель. В его учении о Боге-перводвигателе бестелесны идеи в уме этого самого Бога. Причем содержанием этих бестелесных идей являются формы сущего в их *общем* виде. Но у стоиков, в отличие от Аристотеля, бестелесный смысл слов касается не общего, а *единичного* — отдельных тел. И потому в стоицизме часто усматривают *раннюю форму номинализма.*

И, тем не менее, следует видеть существенную разницу между ранним античным и более поздним

средневековым и новоевропейским номинализмом. В том и другом случае отвергается существование об-
140

щего в окружающей нас действительности. Но номиналисты Средневековья и Нового времени признавали общее в качестве *номина,* т. е. имени, используемого людьми. Что касается стоиков, то для них и общих имен тоже не существует. Поэтому их логика имеет дело только с единичным. И мышление у них не выражается в понятиях, а по сути сводится к процессу *говорения.* Говорим мы словами, имеющими бестелесные смыслы, а логика всего лишь занимается правилами перехода от одного высказывания к другому.

По большому счету *логика* у стоиков не имеет отношения к тому, что традиционно называют истиной. А истину в процессе познания, с их точки зрения, обеспечивает *чувственное восприятие.* Стоики считали, что истина в процессе познания обеспечивается лишь ясностью или отчетливостью чувственного восприятия, обозначаемыми словом «каталепсис». С. точки зрения стоиков, это живой образ или некоторое *понимающее представление.* Впоследствии нечто подобное будет названо *интуицией.* Однако каталепсис является прообразом чувственной, а не рациональной интуиции. Чувства, считали стоики, никогда не лгут, нужно лишь хорошо прислушиваться к ним. Такая позиция радикально отличается от рационализма античной философской классики, где сомневались в достоверности наших чувств и отлучали их от постижения истины.

Итак, окружающий мир, считали стоики, наполнен телами, а те, в свою очередь, состоят из четырех элементов — *земли, воды, огня и воздуха.* Однако, вслед за Гераклитом, стоики выделяют из этих стихий *огонь,* толкуя его в качестве своеобразной субстанции мира. Все многообразие вещей возникает из огня и обратно превращается в огонь в результате повторяющегося мирового пожара. Но представление о физике стоиков будет неполным, если мы не скажем о пневме. *Пневма* буквально переводится с греческого как «воздух». Но у стоиков пневма — это смесь воздуха и огня, а точнее горячий воздух. Причем, чем больше в этой смеси огня, тем разумнее тело. Так в учении стоиков образуется иерархия форм сущего: неживое, флора, фауна и человек. Разумность существа зависит от *напряженности* его пневмы, а напряженность пневмы от наличия в ней огня. В результате наименее напряженная и холодная пневма оказывается у тел неживого мира, а наиболее напряженная и горячая — у мудрого человека. Пневма
141

мудреца, согласно стоикам, это чистый огонь. В этом пункте физика стоиков переходит в *теологию.*

Дело в том, что пневма, согласно стоическому учению, не просто наполняет различные тела, но и *ориентирует* и *направляет* их в этом мире. А в результате пневма оказывается *одухотворенной материей,* способной направлять тело к чему-то высшему, к гармонии и совершенству. Вот почему пневма мудреца непосредственно приобщена к Богу. А Бог у стоиков — это *мировой разум* и в то же время чистый *огонь.* Говоря о разумных и в то же время телесных силах, пронизывающих мироздание, стоики пользуются гераклитовским понятием *Логоса.*

Итак, Бог стоиков неотделим от материи. В отличие от Аристотеля, стоики считали, что не может существовать материи без формы. Таким образом Бог у стоиков как бы возвращается в мир, совпадая с *космосом.* Если смотреть на мир с точки зрения его *состава,* то он вещественен и состоит из четырех стихий. Если же взглянуть на него с точки зрения *смысла* и цели, то он предстанет как гармоничное и разумное целое. Иначе говоря, Бог, согласно стоикам, есть все, и Бог есть во всем. А такого рода воззрения в философии принято называть *пантеизмом.*

Суть пантеизма в отождествлении Бога и Природы, и классическую форму эти взгляды получат в философии Возрождения и Нового времени. Что же касается стоиков, то здесь перед нами опять же одна из *ранних форм* пантеизма, в которой, несмотря на рассуждения о Боге, явно доминирует материалистическая нота. Это подтверждается высказыванием неоплатоника Плотина, который был недоволен стоиками потому, что они отваживаются считать материей даже богов, и бог у них не что иное, как материя в известном

состоянии.

Пантеизм стоиков связан с *предопределением* всего, что происходит на свете. Целое само по себе разумно и совершенно, хотя в своих отдельных частях оно может выступать и как несовершенное. Вот почему так важно не выпускать из виду целого. В этом и состоит мудрость, согласно стоицизму. Мудрость заключается в том, чтобы не противиться *провидению.* Как выразится римский стоик Сенека, покорного судьбы ведут, а непокорного тащат. Здесь физика стоиков переходит в их этику. Причем в этическом учении стоиков явно
142

выражена идея *теодицеи,* суть которой в оправдании Бога.

Сам термин «теодицея» появился в XVIII веке у немецкого философа Г.В. Лейбница. Но потребность объяснения природы зла и страданий в присутствии Бога возникает уже в античности. В стоическом варианте ее суть заключается в том, что разумность и совершенство Бога-Огня несовместимо с абсурдом и страданиями, которыми наполнена жизнь человека. Еще острее эта проблема будет поставлена в христианстве, где Бог — это не только совершенство мира, но и всесильный Творец, а также воплощенная Любовь к человеку. Тем не менее, стоики считали, что в человеческих страданиях есть смысл, и поэтому их нужно переносить *стоически.*

В стоицизме мы находим *логическое, космологическое, физическое и этическое* «оправдание» зла и страданий в этом мире. Во-первых, доказывали стоики, ничто не существует без своей *противоположности,* а потому добро в совершенном мире логично дополнено злом. Во-вторых, то, что для человека является злом и несчастьем, то для космоса *в целом* оказывается благом. В-третьих, на низших уровнях бытия слепая необходимость природы противится божественному разуму, и из этого *сопротивления* материальной стороны мира его духовной сути тоже вырастает зло. И, наконец, последнее этическое объяснение природы зла, смысл которого в том, что у зла по отношению к человеку есть свое высшее назначение. Зло существует в мире для того, чтобы люди, претерпевая невзгоды, *совершенствовали* свою пневму, становясь все добродетельнее и одухотвореннее. К слову сказать, именно пневма у стоиков соединяет воедино составные части души. А к ним, наряду с пятью чувствами и способностью говорить, стоики относят также половую способность человека как проявление сперматического логоса космоса.

Поскольку несчастья людей имеют свой космический смысл, то важно выработать соответствующий этому замыслу *образ жизни* и *поведения.* Мудрец — это тот, кто достиг *бесстрастия,* которое у греков именовалось «апатией», и *невозмутимости,* что по-гречески звучит как «атараксия». Причем стоическое претерпевание невзгод дается мудрецу путем *высшего напряжения* пневмы. Помимо этого, мудрец гармонично со-

143

четает «автаркию», т. е. *самодостаточность,* с подчинением благу. И надо сказать, пафос невозмутимого следования *долгу* будет пользоваться популярностью, особенно у граждан Рима. Именно в исторических условиях Рима в стоицизме будет преобладать нота героического *пессимизма.*

В мире, в котором каждодневно убывает смысл и гармония, единственной опорой оказывается следование долгу. Стоик — это тот, кто держится за эту опору и исполняет долг до конца, хотя бы и рушилось все вокруг. Причем это долг не столько перед другими, сколько перед *самим собой.* Ведь добродетель, считали стоики, сама себе награда. И в такой трансформации чувства долга из чисто внешнего во *внутреннее* — одно из величайших завоеваний античного сознания.

Но вернемся к принципу *смирения,* который именно из стоицизма перейдет в христианскую этику. Суть его в том, чтобы принять неизбежное со спокойствием духа и без экзальтации, не оказывая судьбе бесполезного и суетного сопротивления. Но в стоицизме мудрость еще не стала антиподом разума. Поэтому стоический идеал, в отличие от христианского, заключается в том, чтобы не плакать, не смеяться, а *понимать.*

Вот для чего стоикам так нужна физика и логика. Чем меньше понимает человек, тем мельче его страсти, тем больше он подвержен аффектам и становится игрушкой собственных страстей. А печаль — это *неразумное* сжатие души. Поэтому стоики не соглашались с гедонизмом киренаиков и эпикурейцев. Им ближе аскетизм киников.

Стоики, пожалуй, *первыми выдвинули формулу: свобода есть познанная необходимость.* И в этом вопросе она уже резко разошлись с киниками, для которых свобода означала потакание пусть не чувственным удовольствиям, но своему «я», своим амбициям и гордыне. Вместе с тем, такое понимание свободы при условии, что от судьбы не уйдешь, оборачивается полной покорностью *обстоятельствам,* которые человек изменить не может. Иначе говоря, такое отношение к свободе оборачивается своей противоположностью — *фатализмом.* Но если человек ничего не может изменить в своей собственной судьбе, он, тем более, не может ничего изменить в судьбах других людей. Тем не менее, стоики пытались предугадывать судьбу, веря в гадания, пророчества и вещие сны.

144

Этика стоиков глубоко *индивидуалистична,* несмотря на идею подчинения целому, мировому Логосу, а ближе — обществу, государству. Вслед за киниками, они пренебрегают этническими и социальными различиями. Человек, считали они, принадлежит целому, он — космополит. Иначе говоря, стоики первыми объявили себя «гражданами вселенной». И, вместе с тем, будучи гражданином мира, человек эпохи эллинизма одинок в этом мире. Та ближайшая ячейка — античный полис, в котором индивид был укоренен в качестве гражданина, разрушилась, и человек оказался, с одной стороны, наедине с самим собой, а с другой — наедине с вечным и бесконечным космосом. Но ни в том, ни в другом случае человек не находится у себя дома: дом слишком тесен, а мир слишком просторен. Из этого противоречия и родится впоследствии христианская община как та форма коллективности, в которой человек попытается по-новому обрести себя.

Скептицизм и эклектицизм

Утратой себя и неуверенностью в себе порождено и такое направление эллинистической философии как *скептицизм.* «Скепсис» в переводе с греческого означает «сомнение». Причем элемент сомнения содержался уже в классических философских системах и, прежде всего, у Сократа. Но скептицизм Сократа, суть которого в формуле «я знаю, что ничего не знаю», был направлен в первую очередь против *догматизма* обыденного сознания, против его уверенности в своей абсолютной правоте, против всезнайства. Человек у Сократа должен усомниться в своей правоте, чтобы преодолеть догматическую самоуверенность и прийти к истинному знанию. И достижение истины, согласно Сократу, Платону и Аристотелю, не только возможно, но и необходимо, потому что иначе невозможна добродетель, которая должна быть согласована с разумом, т. е. с истиной.

Иначе дело выглядит у софистов, против которых как раз и выступали представители античной философской классики. Скепсис софистов служит *опровержению* объективной истины. Сомневаясь в такой истине и добродетели, софисты по сути доказывают, что истина у каждого своя. Элементы скептицизма можно най-

145

ти также у атомистов и элеатов, которые заблуждающимся чувствам противопоставляли разум, а точнее *рассудок.* Но на рубеже IV —III вв. до н. э. возникает такое философское направление, которое делает своей *специальной* и по существу *единственной* задачей доказательство *недостижимости объективной истины.* При этом сомнению подвергаются не *данные чувств,* а именно *разум* как главный *источник наших заблуждений.*

Пиррон (ок. 360—275/270 до н. э.).

Основателем скептицизма как особого направления в античной философии явился ***Пиррон (ок. 360—275/270 до н. э.).*** По преданию Пиррон был посредственным живописцем, но, послушав мегарика Брисона, увлекся философией. Затем он участвовал в азиатских походах Александра Македонского, где повстречал «гимнософистов», т. е. «нагих мудрецов», как греки именовали индийских магов. После смерти Александра Македонского Пиррон возвращается на свою родину в Элиду, где занимается преподаванием. Подобно великому Сократу, Пиррон умер, не написав ни слова.

В роли начала античного скептицизма часто фигурирует восточная мудрость. Но влияние на Пиррона со стороны мегариков было, конечно, наиболее значительным. Если эпикуреизм ведет свое начало от сократической школы киренаиков, а стоицизм от школы киников, то скептицизм возник еще до эпикуреизма и стоицизма под влиянием именно мегарских *диалектиков,* которые вскрывали противоречивость нашего *рассудка,* т. е. его неспособность строго и однозначно судить о вещах. Но если рассудок впадает в неразрешимые противоречия, то что нам может гарантировать истину?

Кроме рассудка, мы обладаем по крайней мере еще одной познавательной способностью — *чувствами.* Но еще раньше было известно, что чувства человека обманчивы. Стоики попытались определить грань между кажимостью и достоверностью в самом чувственном опыте, введя понятие *каталептического представления,* которое за счет *ясности* и *отчетливости* не вызывает сомнений в своей достоверности. Однако ясность и отчетливость — критерии *субъективные:* то, что кажется ясным и отчетливым одному, другому может показаться далеко не таким же ясным и отчетливым. Чувства сами по себе не несут истины. Именно к такому выводу приходят скептики. И в этом они правы.

146

Чувства не могут судить сами о себе, а потому они не могут устанавливать, истинны они или ложны. Формой истины и заблуждения может быть только *суждение.*

Скептики не отрицают истины вообще. Они допускают суждения: «Это кажется мне горьким или сладким». Но они не признают истинности суждений: «Это действительно сладкое», или «Это действительно горькое». Указанную позицию прекрасно иллюстрирует свидетельство, согласно которому на прямой вопрос «Ты жив, Пиррон?» тот якобы ответил «Не знаю». Это говорит о том, что скептик Пиррон был не уверен даже в собственном существовании. Его «Не знаю» равнозначно «Мне кажется, что я жив».

Все это означает, что в философии скептиков возможно истинное суждение о том, как предмет мне *является,* но невозможно суждение о том, что собой представляет предмет *по сути.* А значит невозможен переход от явления к сущности. У Сократа и Платона переход от явления к сущности возможен только посредством *диалектики,* которая обнаруживает противоречие в обыденном представлении и его преодолевает. Но скептики воспринимают у мегариков уже такую форму диалектики, при которой рассудок запутывается в противоречиях и не способен их преодолевать. Это «диалектика», основанная на законе исключенного третьего и его *абсолютизации:* это горькое или не горькое, сладкое или не сладкое, истинное или ложное, и третьего не дано. Повторим, что в такой форме диалектика как раз и войдет в средневековую схоластику и будет в ней в основном культивироваться.

Что касается мудрости, то она, согласно Пиррону, состоит в *воздержании* от каких-либо определенных суждений, чему соответствует греческий термин *«адоксия»,* а также в полной *невозмутимости.* Со слов ученика Пиррона, которого звали Тимон, нам известно, что для *счастья* человеку нужно знать природу *вещей,* а также наше *отношение* к ним, и соответственно этому следует определять *способ поведения* в этом мире. Согласно Пиррону, вещи неразличимы и непостоянны, а потому мы не можем питать к ним доверие и высказывать по их поводу суждений. Соответственно, при таком положении дел поведение человека должно выражаться в *афасии,* что означает молчание по поводу природы вещей, и *апатии,* т. е. состоянии бесстрастности. Именно в адоксии, афасии и апатии, по мнению

147

скептиков, состоит высшая степень доступного философу счастья.

Иллюстрацией к подобной позиции может быть рассказ стоика Посидония. Суть его в том, что Пиррон, находясь с учениками на корабле во время бури, поставил им в пример свинью, которая не впадала в панику, а спокойно пожирала свой корм. Вот таким же невозмутимым, по мнению Пиррона, подобает быть истинному мудрецу. И к этому нечего прибавить.

Последующие скептики, а именно *Тимон (320—230 до н. э.), Энесидем (I в. н. э.), Агриппа (даты жизни неизвестны)* и *Секст Эмпирик (II в. н. э.)* развивали скептицизм посредством так называемых

троп, т. е. аргументов, направленных против всех суждений о реальности. Изначально это слово в греческом языке означало «поворот», «перемену». Позднее на его основе возникает понятие «тропизм» в биологии и представление о «тропах» в философии.

Известно, что Энесидем сформулировал десять тропов, основанных на *относительности* вещей. Например, одна и та же вещь может быть как полезной, так и вредной. Ведь морская вода для человека вредна, а для рыб, наоборот, полезна. Муравьи, проглоченные человеком, причиняют ему резь в желудке, а медведи, наоборот, заболевая, лечатся тем, что глотают муравьев. Другие тропы Энесидема демонстрируют нам различия в восприятии одного и того же предмета, связанные с изменением состояния нашего тела. Ведь голодный воспринимает не так, как сытый, а больной не так, как здоровый. Интересен тот факт, что античный скептицизм нашел свой отклик в практике *врачей опытного направления,* отказавшихся от поиска скрытых «причин» болезней и сосредоточившихся на рассмотрении симптомов. Сближением скептицизма с методологией врачей-эмпириков занимался, в частности, Секст Эмпирик.

Скептик Агриппа, упоминаемый только у Диогена Лаэртского, ввел пять тропов, направленных на выявление неустранимых противоречий в наших суждениях. Так, к примеру, само наличие бесконечности, по мнению Агриппы, делает бессмысленным любое обоснование и доказательство. А споры о каждой обсуждаемой вещи неизбежно ведут, считает Агриппа, к неразрешимым противоречиям. Следовательно, *судить* о мире совершенно *бессмысленно.*

148

Итак, судить о мире, с точки зрения скептиков, не стоит в силу бесперспективности этого занятия. Мир возможно лишь воспринимать, не интересуясь при этом *достоверностью* своего восприятия. И жить в таком случае следует, как придется. «Я ничего не знаю определенного, а потому живу, как живется» — таково в общих чертах кредо античного скептицизма. И оно соответствует пессимистическому настрою эллинистической эпохи.

Скептицизм уравнял между собой все философские школы и направления. Ведь все они не правы, потому что окончательная и твердо установленная истина вообще невозможна. Но если все одинаково не правы в отдельности, то, может быть, правы все вместе? Такая идея, надо сказать, до сих пор находит своих сторонников.

Однако как совместить несовместимое — догматизм и скептицизм, материализм и идеализм, метафизику и диалектику? Ведь это противоположности, которые отрицают друг друга. Соединение противоположностей, их диалектический синтез, оказались не под силу «диалектике» эллинизма. Но к этому же вопросу можно подойти не диалектически, а чисто *прагматически.* А это значит, что, не пытаясь осуществить полный синтез противоположных точек зрения, можно взять от каждой то, что представляется интересным и полезным в каком-то отношении. Именно такой подход и возобладал на римской почве в I веке до н. э., который был назван эклектицизмом.

В обычной речи под «эклектикой» имеют в виду смешение стилей: в одежде, искусстве и пр. Что касается философии, то эклектический подход в ней был представлен известным римским оратором, писателем и политическим деятелем Марком *Туллием Цицероном (106—43 до н. э.), Марком Теренцием Варроном (116— 27 до н. э.),* а также он был присущ представителям философской школы, основанной в Риме около 40 года до н. э. неким *Секстием.*

М.Т. Цицерон получил образование в Греции. В Афинах и Риме он слушал выдающихся философов всех школ: и эпикурейцев, и стоиков, и платоновских академиков. Его произведения «О природе богов», «О судьбе», «Тускуланские беседы», «О законах» и пр. содержат пересказ и анализ самых разных философских учений. Цель Цицерона — сопоставить и изложить все то, что должен знать *образованный* римлянин. Именно

149

ради этого он берется исследовать различные учения, пытаясь извлечь из них *«лучшее».* Даже те учения, которые Цицерон считал ложными, он воспроизводил достоверно, не искажая аргументации их авторов. Таким образом, именно благодаря Цицерону до нас дошли некоторые философские учения античности. Кроме того, Цицерон создал язык латинской философской прозы, в чем состоит его особая заслуга.

В философии Цицерон видел учительницу жизни и целительницу душ. Он считал, что философии свойственно утешать людей. И в этом вопросе он тоже предпочел сочетать различные подходы. Если одни утешают людей, показывая, что зла нет, другие доказывают, что оно невелико, иные отвлекают внимание людей от зла к добру, а кто-то показывает, что не случилось ничего неожиданного, то Цицерон считал необходимым утешать людей всеми *способами сразу.*

Что касается остальных идей Цицерона, то он почти нигде не проявляет себя как оригинальный мыслитель. Его оригинальность состоит, пожалуй, в том, что он впервые высказал идею *врожденности* общих понятий. Согласно Цицерону, они даны нам от рождения самой природой и непосредственно достоверны. Эти понятия касаются веры в богов, провидение, бессмертие души и свободу воли. Таким образом, Цицерон попытался преодолеть крайности скептицизма.

Другой представитель эклектицизма М.Т. Варрон был ученым эрудитом. Он подробно изучил греческую философию и делил ее на 288 школ. Стремление к подобным классификациям очень характерно для эклектического *метода.* Не будучи в силах схватить целое, человек начинает искать все новые и новые оттенки и оттеночки, уходя в «дурную бесконечность» все более мелких подробностей.

Эклектицизмом эллинистическая и вообще античная философия не завершается. Еще одним неординарным явлением в античной философии стала последняя школа в языческой философии — неоплатонизм. Неоплатонизм возник в Римской империи как продолжение и развитие учения великого Платона. Но это произошло уже на фоне поднимающегося христианства. А потому говорить о нем мы будем в связи с нарождающимся христианством и его борьбой с язычеством, на стороне которого и выступил неоплатонизм во II — VI веках уже новой эры.
150

Литература

1. Антология кинизма. М., 1996.
2 *Аристотель*. Сочинения в 4 т. М., 1975— 1984.
3. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. М., 1990— 1994.
4. *Секст Эмпирик*. Сочинения в 2т. М., 1975—1976.
5. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989 Ч. 1.
6. Фрагменты ранних стоиков. М., 1998— 1999. Т. 1-2.
7. Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. Свердловск, 1987.
8. *Эпикур.* Письма. Главные мысли // Лукреций. О природе вещей. М., 1983.

Глава 3. СРЕДНИЕ ВЕКА: ФИЛОСОФИЯ КАК «СЛУЖАНКА БОГОСЛОВИЯ»

Мы уже говорили о кризисе греческой демократии. В Риме этот кризис был по сути перманентным, а к концу I в. до н. э. — началу I в. н. э. он настолько обострился, что породил во всех слоях общества апокалиптические настроения. В обществе распространился, с одной стороны, страх смерти, а с другой — огромное количество самоубийств. Особенно остро этот кризис проявил себя в одной из провинций Рима — Иудее. Обретенная в трудной и долгой борьбе государственность в I в. до н. э. была утрачена в результате римского завоевания. После вавилонского и египетского плена римское завоевание воспринималось особенно трагично. В обществе царило настроение полного отчаяния.

Эти настроения сочетались у еврейского народа с верой в мессию — спасителя от римского владычества. Мессия должен был явиться в образе царя иудейского и отвоевать свободу в борьбе с Римом. Христу, согласно Евангелиям, предъявлялось обвинение именно в том, что он выдавал себя за царя иудейского. И Христос вел себя иногда действительно как грозный царь, когда, например, изгонял торгующих из храма. Однако, впоследствии спасение приобрело специфически христианский смысл, согласно которому люди спасут прежде всего свою душу, а не тело, и спасутся они после смерти, но не при жизни. Внешняя зависимость при этом уже не рассматривалась в христианстве как что-то важное. И вообще, спастись *в этой жизни* невозможно. Спасение означает не освобождение в этой жизни, а освобождение *от этой жизни.*

1. Отражение кризиса римского общества в философии. Эпикуреизм и стоицизм

Именно во времена империи Рим стал мировым культурным центром. Во II в. н. э. Римская империя
152
достигла максимальных размеров. Ее северная граница проходила по территории Британии, а западная — по территории современной Испании. Римские легионеры дошли до Эльбы и Дуная, включили в состав империи земли теперешних Румынии, Венгрии, Болгарии и даже Армении. В состав империи входили Северная Африка, Малая Азия и Палестина.

Имея мощную армию при слабеющем государстве, Рим жил в условиях бесконечных дворцовых интриг и переворотов. Властями поощрялось доносительство. В смутные времена императором мог стать не только уроженец Рима, но и выходец с Востока или из Африки, опирающийся на силу армии. Такие «солдатские императоры» правили недолго, и их участь, как правило, была трагичной. Характерные события развернулись после гибели императора Коммода. Его преемник Пертинакс был приведен к власти преторианской гвардией и через 87 дней правления ею же был уничтожен. А после этого преторианцы объявили, что продадут императорское звание тому, кто больше заплатит. Эта сделка состоялась. Ореол святости вокруг императорской власти по сути был развеян. Но и счастливчик, купивший с торгов императорское звание, носил его очень недолго.

Однако несмотря на политические перипетии, Рим оставался культурным центром, притягательным для творческих людей. В I в. н. э. здесь творили историки Плиний Младший, Тацит, Плутарх, Светоний, а также иудей Иосиф Флавий. Последний переселился в Рим после Иудейской войны, в ходе которой он перешел от восставших иудеев к подавлявшим это восстание римлянам. Иосифу Флавию принадлежат выдающиеся произведения «Иудейская война» и «Иудейские древности», из которых образованные граждане могли узнать об истории и культуре этого древнего народа. Помимо литераторов и историков, Рим славился выдающимися ораторами и создателями правовых теорий. В Риме жили ученые, инженеры, медики. Стоит вспомнить римского врача Галена, который переселился в Рим из Пергама уже в 40 лет. Будучи придворным врачом, он продолжал писать трактаты, в частности, философско-медицинское сочинение «О взглядах Гиппократа и Платона».

Что касается философии, то положение философов в Риме было сложным. Римские власти то приближали
153
к себе философов, то изгоняли их, обвиняя в заговорах, и даже казнили. Особенно трагичным для философов было правление императора Нерона, который, обвинив в заговоре, принудил к самоубийству философа Сенеку, писателя Петрония и поэта Лукана. Он же, согласно народной молве, устроил грандиозный пожар в «великом городе», обвинив в нем впоследствии христиан.

Подобно Афинам и Александрии, Рим был средоточием философской мысли древнего мира. И тем не менее, римская философия не дала нам оригинальных философских систем, аналогичных системам Платона или Аристотеля. На римской почве, правда, продолжает существовать платонизм и аристотелизм. Здесь же мы встречаемся с эклектикой — попыткой объединения элементов различных философских систем. Особое распространение в Риме получили эпикурейство и стоицизм. И все же Рим развивал лишь то, что зародилось в античной Греции. Академия Платона, Ликей Аристотеля, Сад Эпикура и Стоя — вот те четыре философских школы, которые определяли философскую жизнь Рима. Что же нового привнес Рим в эти учения? И как это сказалось на христианстве?

Основным принципом этики Эпикура, как мы знаем, был принцип удовольствия. Но люди должны

получать удовольствие не от обжорства и пьянства, считал Эпикур, а от умеренной жизни. Истинное удовольствие, по Эпикуру, — это отсутствие телесного страдания и невозмутимость души. А всякие излишества влекут за собой всевозможные «возмущения» и «телесные страдания».

Иначе понимали наслаждение римские эпикурейцы. В Риме, господствовавшем почти над всем известным в то время миром и накопившем огромные богатства, в силу невозможности использовать это богатство производительно, эпикурейство принимает свои крайние вульгарные формы — формы обжорства, пьянства и прожигания жизни. Богатые римляне отличались поразительным изобретательством по этой части и придумали целый ряд предметов, поощряющих изнеженность и лень, например, ночной горшок. В поговорку вошло выражение «Лукуллов пир». Лукулл — это римский полководец и государственный деятель I в. до н. э., который прославился своими пирами, на которых присутствовали сотни человек и на которых подавали

154

самые изысканные блюда. А во времена заката Римской империи к такому образу жизни присоединились социальные низы римского общества — плебеи. «Хлеба и зрелищ!» — требовала у императоров привыкшая к бесплатным представлениям и хлебным раздачам толпа. И богатый Рим мог себе это позволить.

Потребительство и эгоизм сочетались в Риме с разочарованием в общественных делах и политической деятельности. Смысл индивидуального существования до этого был подчинен смыслу существования целого. И в республиканском Риме гражданские добродетели ставились очень высоко. Но раз теряет смысл принцип целого, то остается только смысл в получении удовольствия.

Некоторые из первых римских императоров, стремясь оградить государство и общество от разлагающего влияния индивидуализма, накладывали определенные ограничения на деятельность философских школ, подобных эпикурейской. Но и государство, в конечном счете, оказалось захваченным этими настроениями. И уже император Марк Аврелий, правивший во второй половине II в. н. э., сам будучи философом-стоиком, финансировал из государственного бюджета кафедру эпикурейской философии.

Эпикурейство не оказало прямого влияния на христианство, а повлияло на него косвенно — через проповедь индивидуализма и отрицание смысла общественной и государственной жизни. Христианство провозглашает индивидуальное «спасение» и признает все формы объединения людей, кроме религиозной, только внешним образом. Совсем другое дело — стоицизм.

Стоицизм есть результат разочарования не только в общем, но и в индивидуальном существовании. Основной мотив стоической морали заключается в том, что изменение жизни к лучшему невозможно. И единственное, что может сделать человек, это достойно переносить удары судьбы — несчастья, болезни, смерть. Стоицизм получает особое распространение и влияние в Риме в I в. н. э., когда начинает распространяться христианство. Последнее также было связано с утратой смысла не только общего, но и индивидуального существования здесь, на земле.

Интересно отметить, что если эпикурейство было распространено в основном среди имущих классов

155

римского общества, то стоицизм получил распространение *во всех* слоях общества. Если взять трех основных представителей римского стоицизма, — *Сенека, Марк Аврелий, Эпиктет,* — то первый был крупным сановником и воспитателем императора Нерона, второй сам был императором, а третий — рабом, а затем вольноотпущенником. И император, и раб исповедуют одну и ту же мораль. Это как раз и говорит о том, что в кризисе было *все общество.* Как раз настроение всеобщей безысходности оказалось вполне созвучным христианскому учению о том, что «спастись» в этой жизни невозможно, «спасение» возможно только каким-то сверхъестественным способом.

Люций Анней Сенек (ок. 4 г. до н. э. — 65 г. н. э.),

Философия *Люция Аннея Сенеки (ок. 4 г. до н. э. — 65 г. н. э.),* наиболее плодовитого и выдающегося из римских стоиков, в значительной мере расходится с греческим стоицизмом. В понимании бога Сенека продвигается в сторону христианского спиритуализма. Что касается его трактовки человеческой души, то здесь явно выражено влияние платоновского противостояния души и тела. В философии Сенеки, как и у других римских стоиков, стоицизм соединяется с платонизмом. И потому в его взглядах чувствуется внутреннее противоречие. С. одной стороны, он, подобно орфикам и Платону, говорит о том, что тело отягощает нашу душу. Тело является оковами и темницей души, из которой она стремится вернуться к богам. Мудрость, говорит Сенека, состоит в освобождении разумной души от тела с его чувственными страстями и устремлении в иной мир.

Но при этом Сенека не покидает пределов стоицизма. А у стоиков не существовало высшего мира, куда в конце концов устремят свои души христиане. Напомним, что у стоиков божественные силы вполне телесны и в качестве таковых пронизывают мироздание, внося в него разумный смысл и целесообразность. А потому душа, с точки зрения стоиков, не может противостоять телу, как идеальное противостоит материальному. Будучи материальной пневмой, душа в стоицизме стремится не *ввысь,* а к *внутренней гармонии* и *равновесию,* в то время как страсти — это результат неуравновешенности и дисгармонии в душе.

Стоики различали четыре главные страсти: страх, печаль, вожделение и наслаждение. И возникают они в результате чрезмерного сжатия, расширения и воз-

156

буждения пневмы. Таким *образом, борьба души со страстями оказывается в стоицизме борьбой не с телом, а с самой собой, со своими отклонениями.* Интересно то, что в борьбе со страстями эпикурейцы даже одно время ввели запрет на любовь и женитьбу, что, кстати, никогда не запрещалось стоикам.

Итак, в борьбе со страстями душа стремится справиться со своими страданиями. И здесь мы должны перейти к моральной стороне учения стоиков, поскольку именно этические произведения римских стоиков, и в частности Сенеки, произвели колоссальное воздействие на христианскую мораль. Уже шла речь о том, что ощущение слабости и ничтожества человеческого существа в эллинистическом и римском мире нарастает. А потому философия стремится служить не столько *познанию,* сколько *утешению* людей. Трактаты об утешении стали наиболее популярными в литературе этого времени. Стоическая философия, которую будут именовать «философией усталого духа», предлагала в данном случае *атараксию,* т. е. невозмутимость и бесстрастность, с которой человек должен переносить невзгоды, будучи готовым ко всему самому страшному на свете. При этом указанная стойкость и невозмутимость достигается не за счет черствости и бездушия, а за счет максимального *напряжения* человеческого духа, которое, с точки зрения стоиков, имеет и свою физиологическую сторону.

Непреклонность стоического мудреца станет впоследствии одним из идеалов европейской культуры. Хотя основоположники этого учения считали, что большинству людей такое поведение недоступно. Мудрец, по их мнению, рождается раз в 500 лет, как птица феникс. Остальные же люди живут сегодняшним днем и пребывают в поисках удачи. Но от судьбы не уйти, а в результате глупцов она настигает неожиданно, застает их врасплох и приносит наибольшие страдания.

В некоторых случаях стоики называют других людей сумасшедшими, поскольку их жизнь подчинена ложным целям. Эти люди любят самих себя, а потому все время волнуются и страдают из-за личных неудач. В отличие от них, мудрец любит свою судьбу, т. е. Бога. Но и мудреца, считали стоики, может запутать хаос жизненных отношений. В этом случае он должен покончить с собой, т. к. эта мера способна вырвать человека из хаоса и приобщить к мировому разуму. По

157

преданию, таким образом поступили основатели стоической школы Зенон и Клеанф. Эта практика не была забыта, и в более поздние времена, в частности в Новое время. Как отмечает А.Ф. Лосев, «многие идейно настроенные люди, не в силах справиться с неразумной стихией жизни, кончали с собой и обосновывали это при помощи стоической философии»[1].

Аналогичным образом поступил и Сенека, который, как уже говорилось, покончил с собой по требованию императора Нерона. Сенека оставил после себя большое количество назидательных и утешительных произведений. Но в собственной жизни он игнорировал главный принцип стоической мудрости — единство слова и дела. Сенека был неимоверным богачем, заставлял своего воспитанника Нерона дарить себе деньги, поместья и т. п. Он любил дворцовые интриги, гордился своим аристократическим происхождением. Почему же Сенеку постоянно поминали христианские богословы? Дело в том, что в произведениях Сенеки впервые для античной культуры начинает звучать тема изначальной греховности человеческой природы и связанной с ней вины. В связи с этим Сенека уделяет особое внимание феномену *совести.* До него о совести — «даймонионе» — упоминает только Сократ. «Даймонион» Сократа подсказывал ему верные жизненные решения. У Сенеки наличие совести главным образом свидетельствует о силе духа человека, о том, что он способен признать свою собственную вину. Человек может избежать судебного преследования, считает Сенека, но он не может избежать суда собственной совести.

Удивительно, но окруженный богатством и почестями Сенека сумел нащупать главный мотив грядущей эпохи христианства. В его произведениях стоическая атараксия сменяется жаждой личного спасения, которое невозможно без упования на божественную поддержку и милосердие. Если основатели стоицизма ни на что не надеялись в этом мире, то в творчестве Сенеки появляются проблески надежды. Причем, в отличие от основателей стоицизма, он не видит преград для того, чтобы мудрость принадлежала *всем,* а не только избранным.

[1] *Лосев А.Ф.* Словарь античной философии. М., 1995. С. 83.

158

Будучи стоиком, Сенека еще стремится объяснить происхождение наших страданий, хотя христиане будут искать истину уже не в языческой мудрости, а в пророчествах. Не признают они практику самоубийств в качестве способа соединения с Богом. Изменят христиане и свое отношение к мирским страданиям. Христианство возникло в мире, где человек был лишен каких-либо социальных гарантий, которыми так гордился античный грек. Но если нельзя спастись от страдания, то нужно изменить к нему отношение. В результате *страдание* начинает восприниматься как необходимая сторона и *даже путь к спасению.* Недостаток здесь оборачивается достоинством. В конце концов христиане приходят к *обожению страдания,* что наиболее ярко представлено в монашеской практике средневековья.

Что касается Сенеки, то, подобно христианам, он придает решающее значение внутренней работе человека над самим собой. И только этим достигается истинная свобода и независимость от внешнего принуждения. Поэтому, подчеркивает Сенека, каждый человек достоин уважения, независимо от его национального происхождения, имущественного и социального положения. И, наконец, основная нравственная норма, сформулированная Сенекой и получившая впоследствии у Канта название «категорического императива». Звучит она совершенно как евангельская: «Поступай в отношении другого так, как он, на твой взгляд, должен поступать по отношению к тебе, не причиняй зла другому»[2].

2. Филон Александрийский - «настоящий отец христианства»)

Филон (20 г. до н. э. — 54 г. н. э.),

«Настоящим отцом христианства» Филона из города Александрии назвал Бруно Бауэр. А Ф. Энгельс воспроизвел эту характеристику в своей работе «Бруно Бауэр и первоначальное христианство».[3] Можем ли мы сегодня присоединиться к этой оценке?

Скажем несколько слов о родине ***Филона (20 г. до н. э. — 54 г. н. э.),*** которой был город Александрия,

[2] См.: *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм М., 1995. С. 302.

[3] См.: Маркс К., *Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 307.

159

основанный легендарным Александром Македонским на территории Египта. После смерти Александра в Египте стала править династия Птолемеев, родоначальником которой был Птолемей I Сотер — один из полководцев Александра Македонского. Во времена Филона Александрия превратилась в признанный центр эллинистической культуры. Наряду с Афинами и Римом, она была центром притяжения для ученых, философов, литераторов. Александрия славилась своим Мусейоном со знаменитой Александрийской библиотекой. Ко двору Птолемеев на протяжении столетий съезжались талантливые люди Востока и Запада, преследуемые на родине за свои необычные взгляды. Так формировался особый дух александрийской культуры, в которой сочетались различные религиозные и философские идеи.

Большую роль в жизни Александрии играла иудейская диаспора, представители которой, исповедуя иудаизм, постепенно перешли на греческий язык даже при общении внутри общины. Эллинизация александрийских иудеев стала поводом для перевода Ветхого Завета с древнееврейского на греческий язык. Санкционированный Птолемеями перевод получил название «Септуагинта». Это произошло в III в. до н. э. В свою очередь, перевод Ветхого Завета стал одним из факторов *семитизации* эллинского населения Александрии. Еврейская община Александрии была многочисленной и зажиточной, а ее влияние на политическую и культурную жизнь весьма значительным. В результате после создания Септуагинты стало явным взаимовлияние *ветхозаветной религии откровения и античной мудрости на александрийской культурной почве.* И наиболее ярким представителем нового синтетического воззрения на Бога и мир стал ученый иудей Филон Александрийский.

Филон считается одним из выдающихся представителей *экзегетики.* «Экзегесис» переводится с греческого как «толкование». И надо сказать, что еще до Филона александрийские филологи предпринимали попытки аллегорического истолкования античной мифологии и «священных писаний» греков. Александрийские иудеи, обучавшиеся в греческих школах, распространили этот метод на священные книги иудеев. Так возникла библейская экзегетика, ранние варианты которой до нас не дошли. Зато хорошо сохранилось

160

более тридцати сочинений Филона, в которых он истолковывает Пятикнижие Моисея.

Здесь следует уточнить, что *откровение,* согласно Библии, одновременно является *сокровением.* Ведь истина открывается избранным лишь в том случае, если она по природе своей людям недоступна. И для постижения подобной истины необходимы особые условия и приемы. Именно так и рассуждал Филон, доказывая, что Пятикнижие умышленно составлялось Моисеем так, чтобы под покровом мифа и исторического повествования скрыть смысл божественного откровения от непосвященных. Этот смысл недоступен обычному человеческому разуму, не наделенному благодатью. Тем не менее, без предварительной подготовки ума, духовная экзегеза тоже невозможна. Таким образом, условием постижения, а точнее толкования, сокровенного божественного смысла, согласно Филону, с одной стороны, является *божественная благодать,* а с другой стороны, изучение *философии и свободных наук,* таких как грамматика, риторика, геометрия, астрономия и др. Аналогичную трактовку пути постижения божественной истины мы найдем затем у христианских богословов, начиная с Климента Александрийского.

Специалисты отмечают, что в религии откровения присутствует особое внимание к слову и *тексту* как носителям божественной истины. Но одно дело простое человеческое слово и другое дело — слово пророка Моисея. Здесь Филон видел существенную разницу. Ведь слово пророка Моисея есть результат непосредственного контакта с Богом. А слово любого мудрого человека — это лишь отражение «божественного слова», как оно запечатлено в мироздании. В результате Филон делает вывод о том, что библейская мудрость и творения греческих философов имеют один источник — божественный разум. Но греки и иудеи открыли для себя божественную истину по-разному.

Чтобы понять различие этих двух путей, необходимо обратиться к учению Филона о Логосе, которое оказало существенное влияние на христианское богословие. Подойдя к Пятикнижию с позиции экзегетики, Филон различает в нем, с одной стороны, наивные антропоморфные образы, которые следует толковать как мистические аллегории, а, с другой стороны, духовные образы, которые он толкует в свете учений Пифагора, Платона и стоиков. В результате ветхозавет-

161

ный Бог, который голосом общался *с* избранными иудеями, а значит имел некоторые антропоморфные черты, становится у Филона совершенно абстрактным. У Филона он уже не имеет ни малейших телесных признаков, т. к. является *абсолютным духом.* Филон характеризует Бога как абсолютную *монаду,* т. е. неразложимое и неделимое единство. Более того, первым среди иудейских

экзегетов Филон помещает Бога за пределы мира, характеризуя его в качестве *трансценденции.* Но если ветхозаветный Бог находится вне нашего мира, то к нему неприложимы земные понятия и образы, он недоступен нашему восприятию. Недаром Бог назвался Моисею «Яхве», а в сложной греческой транскрипции — «Иегова», что переводится на русский язык как «Сущий».

Таким образом в учении Филона возникает проблема наименования Бога, к которому неприложимы земные слова и понятия. В христианстве эта проблема будет решаться в *апофатическом богословии,* подходы к которому наметил именно Филон. Дело в том, что из факта несовершенства человеческого языка Филон делает вывод о том, что двигаться к божественной сути следует *путем отрицания,* т. е. указания на то, чем не может быть Бог. Когда же все возможности человеческого разума и языка исчерпаны, мы оказываемся перед неким остаточным содержанием, постижение которого означает выход в сферу трансцендентного. Такой выход происходит в форме *экстаза*, когда человек, лишаясь обычных чувств и разума, обретает *сверхразумную мистическую интуицию,* соединяющую его непосредственно с Богом. Свет божественной реальности, подчеркивает Филон, ослепляет здесь рассудок настолько, что воспринимается им как абсолютная тьма. Именно таким образом, согласно Филону, воспринял божественную истину Моисей. Поэтому, внимая слову Моисея, мы должны опираться на *веру,* в которой также присутствует элемент непосредственного единения с высшей силой. Однако напомним, что Моисей, по мнению Филона, узнав истину непосредственно от Бога, изложил ее на человеческом языке, опираясь на мистические образы и аллегории. *Поэтому в толковании откровения мы должны сочетать веру с доводами разума.*

Но путь мистического богопознания, связанного с толкованием откровения, у Филона не считается един-

162

ственно возможным. Ведь, создав мир, Бог организовал его в соответствии со своей божественной мудростью, а потому постигать Бога можно еще и *опосредованным, косвенным путем.* Именно здесь и появляется в учении Филона нетрадиционное толкование античного понятия «логос», который стоики воспринимали как материальную связующую силу мира, олицетворяющую разумный порядок и смысл мироздания. Филон наполняет понятие «логос» новой сутью, отождествляя его с божественной Премудростью, божественным Словом, с помощью которого Бог творит мир. Таким образом, у Филона, в отличие от античных стоиков, мы встречаем представление о Логосе как созидательной духовной силе Бога, которая изначально разумна. Логос у Филона — некий разумный порядок мира и одновременно *посредником между Богом и миром.* Характерно то, что Бог при этом выше Логоса, а потому может нарушать мировой порядок и творить чудеса.

Человеческий разум у Филона оказывается отражением вселенского порядка, или Логоса. В связи с этим Филон не видит ничего зазорного в том, что греческие философы пытались постичь устройство мира. По его мнению, таким образом они косвенно постигали божественную истину. Ведь, исследуя создание Бога, можно делать выводы и о самом Создателе. Так у Филона намечаются контуры так называемого *катафатического богословия,* в котором об атрибутах Бога судят по сотворенному им миру.

Мир, согласно Филону, сотворен Богом не однажды, а от веха. Иначе говоря, мир совечен Богу. При этом, создавая мир, Бог создал души. Но души отличаются между собой разной степенью чистоты. Самые чистые души, соединившись с самым «тонким» телом, стали ангелами. А менее чистые души обрели грубое человеческое тело. Чистоту души он связывал с наличием греха. Ведь получив от Бога свободу, человеческие души противопоставили себя Богу. Но несмотря на первородный грех, души людей, согласно Филону, могут после смерти воспарить к ангелам и обрести там покой.

Итак, в творчестве Филона мы видим явную тенденцию к сближению античной философии с иудейской религией. Перед нами мыслитель, который пытается соединить «эллина с иудеем». «Универсальный принцип *разума и слова,* — писал о Филоне русский

163

философ С.Н. Трубецкой, — встретился лицом к лицу с религиозным началом абсолютного, универсального монотеизма»[4]. Именно поэтому Филона Александрийского уже нельзя считать простым талмудистом, хотя он не был и философом в античном смысле этого слова. Учение Филона — это не столько философия, сколько *теософия,* являющаяся предвестницей христианской теологии.

Таким образом, в оценке, данной Филону Б. Бауэром, содержится большая доля истины. Недаром христианские апологеты будут почти буквально воспроизводить аргументы Филона. Филон был предвестником христианского богословия в его апофатической и катафатической версиях. А его учение о Логосе повлияло на христианскую трактовку Иисуса Христа как Сына Божьего и Логоса в одном лице. Надо сказать, что иудеи отреклись от философствующего Филона, посчитав его взгляды неортодоксальными. Но зато его позиция нашла свое продолжение уже в Евангелии от Иоанна, где Христос толкуется в духе филоновского Логоса.

3. О своеобразии христианского вероучения

Как мы знаем, христианство возникло в недрах иудаизма, существовавшего уже за тысячу лет до Рождества Христова. И на первых порах христиане считали себя носителями истинного, неискаженного иудаизма. Только в 30 — 40 годах II в. н. э. римский христианин Маркион выступил за разрыв с иудаизмом. Именно с этого времени христиане начинают осознавать себя в качестве представителей

новой религии. Тогда же стали отбирать канонические христианские тексты, которые были названы «Новым заветом».

Поначалу христиане воспринимались как одна из многочисленных сект, существовавших в иудейской среде во времена римского владычества. Представители этих сект спорили между собой по политическим и религиозным вопросам. Среди них выделялись *саддукеи,* которые требовали соблюдения установлений, записанных в священных книгах, не признавая при

[4] *Трубецкой С.Н.* Соч. М., 1994. С. 117.

164

этом никаких устных поучений. Саддукеи склонялись к признанию власти Рима над иудеями, одобрительно относились к греко-римской культуре. Значительную роль в иудейском обществе играла секта *фарисеев,* которые в борьбе за чистоту иудаизма отрицали любые контакты с чужестранцами. В отличие от саддукеев, они верили в Воскресение мертвых и в загробное воздаяние, доказывая это толкованием священного писания. Некоторые из них настаивали на скрупулезном соблюдении всех внешних норм, предписанных иудеям, за что и заслужили упреки в лицемерии и ханжестве. И в наши дни лицемера иногда называют «фарисеем».

Если саддукеи и фарисеи соблюдали букву иудейского учения, то другие религиозные группы стремились воссоздать подлинный дух иудаизма, используя для этого силу живой искренней проповеди. К I веку н. э. в Палестине было множество бродячих проповедников, возвещавших скорый приход мессии, на древнееврейском — «машиаха», способного освободить народ и стать «царем иудейским». Некоторые проповедники, имена которых называет Иосиф Флавий, объявляли себя мессией, и римляне бросали на борьбу с идущими за ними толпами приверженцев военные отряды.

Но среди многих религиозных групп и течений было одно, идейно и организационно наиболее близкое зарождающемуся христианству. Речь идет о секте *ессеев,* одна из общин которой под названием «Кумранская община» хорошо изучена по рукописям, найденным в районе Мертвого моря после второй мировой войны. Члены этой общины, существовавшей со II в. до н. э. по I в. н. э., жили в пустынной местности коммуной с общим хозяйством и общим имуществом, вплоть до одежды. Согласно уставу, новый член общины должен был передать ей все свои знания, труд и имущество, смешивая его с имуществом общины. Ессеи проповедовали *равенство в бедности,* именуя себя «общиной бедных». Для ессеев был обязателен совместный труд, общие трапезы и изучение религиозных текстов. На совместные трапезы ессеи являлись в чистых белых льняных одеждах. В общинах, подобных Кумранской, существовали ритуальные омовения, важной особенностью которых было предварительное духовное очищение, т. е. *внутреннее покаяние.*

165

Вообще, у ессеев было явное стремление сделать религиозный культ менее формальным, перенеся акцент на внутреннюю духовную работу верующего. Порвав отношения с официальным иудаизмом, ессеи не могли осуществлять жертвоприношения в Иерусалимском храме. В результате они изменили свое отношение к этому обряду, объявив, что «дух святости» важнее, чем «мясо всесожжений». Порвав отношения с храмом, ессеи стали называть себя *«Новым заветом»,* или «Новым союзом», утверждая тем самым, что вместо старого союза с богом, опороченного официальным иудаизмом, они заключили с богом новый союз. В противоположность фарисеям, ессеи называли себя «простецами», отрицающими книжную премудрость. Ессеи также называли себя «сынами света», которые избраны богом для победы над «сынами тьмы». Они верили в конец света, приход спасителя и последний суд. Особое место у ессеев занимало почитание основателя общины. В Кумранской общине его именовали «учителем праведности», создавшим это учение. Ессеи ставили его выше ветхозаветных пророков. Преданность заветам «учителя праведности» должна была спасти его сторонников во время последнего суда.

Но замкнутый характер этой секты, строгие правила совместной жизни и отчужденное отношение к остальному миру не дали возможности ессеям распространить свое учение. Стремясь сохранить чистоту учения, они не общались с окружающим миром. Требуя личной ответственности от членов общины, они в то же время подавляли личную инициативу. А беспрекословное подчинение старшим, существовавшее у ессеев, шло в разрез со стремлением максимально одухотворить религиозный культ.

Всего этого не было в среде христиан, которые в I в. н. э. появились в Сирии и городах Малой Азии. Если на территории Палестины, где определяющим было влияние ортодоксального иудаизма, христиане не нашли поддержки в массах, то иначе христианская проповедь была воспринята в Сирии, в городах Дамаске и Антиохии. По преданию, именно в Антиохии родилось само название *«христиане»* от греческого слова «христос», т. е. «мессия». Христиане селились по преимуществу в городах, не противопоставляя себя в обычной жизни иноверцам, но и не поддерживая традиционные для язычников стремления к богатству,

166

почестям, государственным должностям. Очень рано христиане появились в Египте, а также в столице империи — Риме.

Подобно ессеям, христиане не настаивали на жестком исполнении иудейского Закона. Их сила заключалась в живой проповеди, обращенной не только к членам общины, но и ко всем окружающим людям. Призывы к духовному очищению в преддверии скорого «конца света» и «последнего суда», который должен присудить вечную жизнь покаявшимся, находили отклик в среде рабов, людей презираемых профессий и всех тех, кто был ущемлен в римском обществе по причине социального и

национального происхождения. Если римляне, вслед за греками, высоко ставили красоту и физическое совершенство человека, то *иудохристиане* ценили в человеке не внешние, а внутренние качества, культивируя в своей среде сострадание к болезни и физическому уродству. Большую роль в становлении христианских общин сыграли женщины, не имевшие гражданских прав у язычников. В христианских общинах женщинам доверяли организацию совместных трапез. Уважительно относились христиане и к пророчествующим женщинам, которые, подобно мужчинам, передавали «речения Христа».

В I в. н. э. христианское вероучение распространялось бродячими проповедниками, которых в некоторых случаях именовали *«апостолами».* Они переходили из города в город, от одной общины к другой, передавая учение Христа в устной форме. И только к концу I века появились первые записи под названием *«евангелие»,* что означает в переводе с греческого «благая весть», «благовестив». Писаные евангелия поначалу играли роль поучений и посланий, направляемых проповедниками в те общины, которые они не в состоянии были посетить. Обращенные к греко-язычной аудитории, они писались по-гречески, хотя в них шла речь о ветхозаветном боге Яхве и его сыне Христе. Тогда же был создан Апокалипсис (Откровение) от Иоанна с описанием видений Страшного суда. Апокалипсис был адресован семи христианским общинам в греко-язычных полисах Малой Азии.

В отличие от других иудейских сект, христиане были открыты миру, проповедуя о том, что нет разницы между эллином и иудеем в служении Богу. Сопри-

167

касаясь с разными народами и разными социальными слоями, христиане воспринимали этические идеи и религиозные образы других культур. Результатом явилось развитие христианского *вероучения,* постепенно отделившее его от иудаизма.

Религиозное объединение христиан поначалу называлось *«экклесия»,* что с греческого переводится как «собрание». Собирались первые христиане в любом помещении, но поскольку религиозное собрание для христиан было таинством, его не следовало проводить на глазах язычников. Часто община собиралась ночью. В Риме экклесию проводили в подземных галереях — катакомбах. Там же. члены римской общины хоронили своих покойников, надеясь на их скорое Воскресение.

Христианские общины, как правило, были бедны. Тем не менее, каждый член общины делал обязательные взносы для оказания помощи собратьям и организации совместных трапез. Христиане называли друг друга «братьями» и «сестрами». Но уже ко II веку в общинах появляются первые должностные лица — предшественники церковных иерархов. Помимо апостолов, переходящих из общины в общину, и евангелистов, делавших записи поучений, из членов общины выделяются старосты. Этих старост, выбираемых для распоряжения общими средствами и организации помощи, стали называть *«пресвитерами».* Затем появляются надзиратели за деятельностью одной или нескольких общин, именуемые *«епископами».* Кроме того, в экклесиях были дьяконы и дьякониссы, организующие совместные трапезы христиан.

Со временем епископы, помимо решения организационных вопросов, стали разрешать вероучительные споры, которые возникали все чаще и становились все острее. Внутриобщинные споры иногда перерастали в открытую борьбу, как это произошло в городе Коринфе в начале II века, где молодые члены общин стали отстранять епископов от исполнения их обязанностей, настаивая на исходном равенстве всех членов общины. Этот конфликт сопровождался неприятием «молодыми» идеи Воскресения после Страшного Суда *во плоти.* Во II веке за возврат к экклесии без власти епископов выступили христиане-монтанисты в Северной Африке.

Здесь следует заметить, что приток в христианские общины неиудеев заставлял уточнять множество

168

правил внутриобщинной жизни, в частности активно обсуждался вопрос о соблюдении иудейских обрядов. С. другой стороны, к началу II века притупляется предчувствие «конца света» и скорого наступления «царства Божьего на земле». Напомним, что христианское учение поначалу было проникнуто ощущением грядущего «конца света», а потому в проповедях этого времени преобладали этические мотивы. Первые христиане, отмечает историк И.С. Свенцицкая, не сосредоточивались на вопросе, был ли Христос сыном плотника Иосифа, или он был сыном самого бога Яхве. Главный мотив христианства в I веке — это *стремление к избавлению от страданий и спасению через веру.* И чем бессмысленней была жизнь людей и беспомощней их теперешнее существование, тем сильнее была их вера в скорое спасение.[5]

Но во II в. н. э. экстатическая сторона христианства, выражающаяся в страстных проповедях, уже дополняется развернутыми догматическими спорами, уточняющими основы христианского вероучения. Как мы знаем, согласно христианству, Бог един, и в то же время он выступает в трех лицах, или ипостасях. Это Бог-Отец как исток и начало всего сущего, Бог-Сын, или Логос, как упорядочивающее начало, и Бог-Дух Святой как животворящее начало. Указанное триединство в понимании Бога отличает христиан, с одной стороны, от язычников, у которых богов много, а с другой стороны, от иудеев, где Бог един. Но прежде, чем в 325 году на Никейском соборе был утвержден *догмат о триединстве Бога,* в среде христиан шла длительная борьба по этому вопросу.

Не менее острыми были споры христиан о том, как понимать *Боговоплощение.* Ведь, согласно Новому Завету, Бог воплотился в Христа как Сына своего. Но Христос в то же время является сыном земной женщины Марии, родившей его в результате непорочного зачатия. Христос поэтому и Бог, и человек. Но тут все не так, как у язычников, у которых были герои, являющиеся наполовину людьми, наполовину

богами. Христос, в отличие от них, воплощает в себе *целиком* всю божественную сущность и *целиком* всю человеческую

[5] См.: *Свенцицкая И.С.* Раннее христианство страницы истории М., 1989. С. 93.

169

сущность. Естественно, что эта сложнейшая проблема, до того, как было утверждено ее окончательное решение на Никейском соборе, вызывала споры среди христиан. Спорили они и о сроках наступления «конца света», а также о том, как понимать Царство Божие. Будет это царство на земле или же на небе? Так в спорах по поводу основ христианского вероучения во II — III веках *рождалась христианская теология как противоречивый сплав веры и разума, откровения и логики.* И с этого времени христианство уже не может обойтись без профессионалов — толкователей вероучения.

Здесь нужно уточнить, что во И — III веках среди христиан уже было достаточно много образованных людей, хорошо знающих античную философию и науку. В ожидании «конца света» христиане были вынуждены осмыслять и отстаивать свое учение в языческом окружении. Неизбежно врастая в римский мир, христиане постепенно смягчали свой *аскетический образ жизни.* Со временем христиане стали принимать в свои общины представителей высших слоев римского общества и даже государственных сановников. Именно к III веку римские власти осознали всю опасность нового вероучения для языческих культов империи. Ситуация обострялась еще из-за того, что христиане отказывались служить в римской армии. В результате растущая популярность христиан обернулась их активным преследованием со стороны римских властей. Причем борьба с христианством велась не только с помощью силы, но и посредством критики основ христианского учения.

Надо сказать, что в своей изначальной открытости всему миру и стремлении получить отклик в душах всех людей без исключения, христианство уже готовило почву для будущего столкновения с языческими верованиями и философской мудростью языческого мира. В своем поначалу неосознаваемом стремлении стать мировой религией христианство затрагивало глубинные струны языческого мира, и этот мир должен был неизбежно вступить в борьбу с христианством, используя всю свою политическую, военную и интеллектуальную мощь.

Христиане во всеоружии встретили нападки со стороны римских историков, писателей, философов. Своеобразие этого спора заключалось в том, что в язы-

170

ческую религию римляне, как и греки, врастали *органически,* приобщаясь к ней самим фактом своего рождения. А потому большинство язычников не задумывались о достоинствах своей веры В отличие от язычников, христиане жили в чуждой им среде. И, как правило, обращение в христианство было актом личного *выбора.* Причем делался этот выбор сознательно. Прежде, чем человек вступал в общину изгоев, он взвешивал все «за» и «против». Естественно, что для этого нужно было понимать, чем же христианство отличается от язычества. *Таким образом, превращаясь из нравственно-религиозной проповеди в мировую религию, христианство вынуждено было вступить в союз с философией.* К 325 году, когда церковь на Никейском соборе утвердила *Символ веры,* т. е. основные положения вероучения, экклесии уже превратились в официальные богослужения под руководством епископальной церкви. Совместные трапезы первых христиан исчезли, а должность епископа стала пожизненной и несменяемой. Сложилась *церковная иерархия,* где над епископами городов стоял епископ целой области под названием «митрополит», а над всеми — римский митрополит, который именовался «папой». Таким образом, к этому моменту состоялось отделение *клира* от *мира* в организационном и идеологическом плане. Коммунизм первых христиан сошел на нет, его место заняла церковная организация. Но для нас важно то, что уже те теологи, или богословы, которые создавали Символ веры, нуждались в определенной философской культуре. Ведь именно языческая философия выработала понятийные средства, с помощью которых можно было ясно и строго судить о божественных предметах. Поэтому во II — III в. н. э. между христианством и философией устанавливаются сложные взаимоотношения притяжения и отталкивания.

4. Апологеты против языческой мудрости

Во II веке в ответ на речи против христиан, принадлежащие Лукиану, Цельсу и другим известным римлянам, появляются произведения так называемых апологетов, т. е. защитников христианства. Первая известная нам апология была создана неким Аристидом из Афин. Апологетов принято делить на *греко-языч-*

171

ных и *латино-язычных.* К греко-язычным апологетам относят *Юстина, Татиана, Афинагора* и др. Среди латино-язычных апологетов прославились *Минуций Феликс и Тертуллиан,* которого считают не только защитником христианства, но и оригинальным богословом.

Юстин-мученик

Из греко-язычных апологетов наиболее известен ***Флавий Иустин (II в. н. э.),*** а по-другому— Юстин, который за свои проповеди в 165 году был обезглавлен по приказу римского префекта. Он происходил из богатой греческой семьи, которая жила в Палестине. Юстин поначалу учился у последователей Платона, Аристотеля и стоиков. Затем он стал проповедовать христианство и основал в Риме христианскую школу. Два сочинения Юстина называются «Апология», что с греческого переводится как *«оправдание».* Известно еще одно произведение Юстина под названием «Диалог с Трифоном-иудеем». «Когда я был еще учеником Платона, — писал Юстин, — внимал обвинениям против христиан, но, видя их неустрашимость перед лицом смерти и тем, что большинство людей повергает в трепет, понял я, что безгрешны эти мученики»[6].

Главный вопрос, который встает перед Юстином в деле защиты христианства, это вопрос о том, что делать с языческой мудростью, с греческой философией в частности. Юстин не отрицает за ней права называться мудростью, но считает это мудростью низшего порядка, по сравнению с мудростью христианской. Преимущество христианской мудрости Юстин видит в том, что она является более древней, в сравнении с языческой. Книги Ветхого Завета, говорит он, существовали задолго до Платона и Аристотеля. Мало того, Юстин считает, что наиболее значительные идеи греческой философии были заимствованы ими у пророков. Например, свою космогонию и учение о свободе Платон, по мнению Юстина, заимствует у Моисея. «...Все, что было возвещено правдивым образом, — заявляет он, — принадлежит нам, христианам»[7].

[6] Цит. по: *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Ч.2. Средневековье. СПб., 1994. С. 32

[7] Там же. С. 33

172

Христианство, таким образом, оказывается в центре мировой истории и все, что предшествует христианству, есть лишь предуготовление к нему. Например, в учении греков о Логосе, согласно Юстину, предугадывался Христос. *Юстин отождествляет Логос с Христом, чего до него не делал никто.* Поэтому у него получается, что все те, кто жили в соответствии с Логосом, суть христиане, пусть даже их и считали безбожниками, как, к примеру, Сократа или Гераклита.

Бог, согласно Юстину, абсолютно трансцендентен, а поэтому непостижим и невыразим. Он осуществляет свою связь с миром через Логос, который и есть его Сын. Сын рождается от Отца, как свет от света. И Бог-Отец, рождая Сына, ничего не теряет от своей божественной сущности, как ничего не теряет один свет, от которого зажжен другой. *Формула «Свет от Света» стала одним из пунктов христианского Символа веры, который был принят на Никейском соборе.*

Не только творчество Юстина, но и творчество всех христианских апологетов имело острую полемическую направленность, а потому ими создавались не столько философские трактаты, сколько произведения *христианской литературы.* В ответ на нападки служителей языческих культов, философов и государственных властей апологеты доказывали, что как раз языческие верования, а не христианство, несовместимы с требованиями разума и добродетели, а эллинская философия давно уже погрязла в логических противоречиях. С. другой стороны, считали апологеты, лучшие умы античности, и прежде всего Платон и стоики, близки христианству, поскольку черпали свою мудрость именно в Библии. А значит истинная философия невозможна вне христианства.

Таким образом, уже у апологетов вырисовывается то *служебное положение,* которое займет философия по отношению к христианскому вероучению в эпоху средневековья. Иначе было во времена язычества, ведь языческие верования самодостаточны и не нуждаются в какой-либо философии, а потому, в свою очередь, предоставляют ей автономию. В противоположность этому, *христианство уже не может существовать без философии,* а в результате между философией и христианской религией с самого начала возникают двойственные отношения. И эта двойственность отчетливо

173

проявляется в творчестве Тертуллиана, который обозначил радикальное противостояние Иерусалима и Афин.

Тертуллиан: вера против разума

Квинт Септимий Флорент Тертуллиан (ок. 160— после 220 н. э.)

Квинт Септимий Флорент Тертуллиан (ок. 160— после 220 н. э.) известен как латино-язычный апологет, который поначалу получил прекрасное античное образование в городе Карфагене, занимался адвокатской практикой в Риме и в это время, как и Юстин, был язычником. Впоследствии он принял христианство и стал священником, а затем примкнул к секте «монтанистов», отрицавших церковную иерархию в пользу равенства членов экклесии. «Итак, что Афины — Иерусалиму? Что Академия — Церкви?» — писал Тертуллиан, имея в виду, что ветхозаветная вера несовместима с разумом греков и римлян[8]. К Богу, настаивал он, неприложимы вопросы «зачем?» и «почему?».

Если Юстин защищался, то Тертуллиан уже нападает на языческую философскую мудрость, утверждая, что не только античный разум, но и вся античная культура извращает человеческую жизнь, подчиняя ее ложным целям и ценностям. Тертуллиан — противник изощренной философии, изнеженного искусства и развратных культов, существующих в языческом Риме. Вступив на этот путь,

язычники, по мнению Тертуллиана, отказались от естественного образа жизни, подавили естественные человеческие стремления, а среди них и веру в Бога в ее чистом и неискаженном разумом виде. Тертуллиан убежден в том, что именно *простая, необразованная и невоспитанная душа* — христианка. В сочинении «О свидетельстве души» он доказывает, что человеческой душе прирождены христианские истины о существовании Бога, о Страшном Суде и Царстве Божием. Все изобретения философов, согласно Тертуллиану, бессмысленны и ничтожны, в сравнении со свидетельствами души простого человека. Ведь несомненно, пишет он, что душа старше буквы, а «сам человек — старше философа и поэта»[9].

Таким образом, подлинной наставницей человека, по Тертуллиану, является не философия и культура, а

[8] *Тертуллиан К.С.Ф.* Избранные произведения. М., 1994. С. 109

[9] Там же. С. 88

174

природа. «Природа — наставница, душа — ученица. Все, чему научила первая и научилась вторая, — сообщено Богом, а Он — Руководитель самой наставницы»[10]. Естественно, что в таком случае более открыт для христианской проповеди тот, кто, по словам Тертуллиана, не побывал в школах и не изощрялся в библиотеках. Поэтому и Христос проповедовал не среди философов, а среди простых рыбаков.

Если неискушенная душа приемлет христианскую веру сразу и безо всяких доказательств, то человеку, развращенному культурой, необходимо пройти путь *опрощения* и *аскетизма.* Естественным состоянием человека Тертуллиан считает здравый смысл, искренние желания и чистую, искреннюю веру. Все это можно обнаружить в глубинах души, освобождаясь от *культуры как тяжелой болезни.* Такого рода самопознание, согласно Тертуллиану, есть путь к истинной вере, который прошел он сам, будучи поначалу язычником.

Итак, у Тертуллиана *вера* — *антипод разума.* А в результате он не допускает разум в святая святых и противится исследованию основ христианского вероучения. Согласно Тертуллиану, недопустимы споры о скрытом смысле библейских образов и попытки их аллегорического толкования, идущие от Филона Александрийского. Метод экзегетики, который впоследствии будет широко использоваться христианскими богословами, по мнению Тертуллиана, приводит к ересям, т. е. к отклонению от основ христианства, признанных церковью. Не стоит искать логику в том, считает Тертуллиан, что кажется нам абсурдным. Тем более, не нужно искать скрытые смыслы в том, что должно пониматься буквально. Для того и дана человеку вера, утверждает он, чтобы воспринимать буквально то, что выше человеческого разумения. А потому, чем *абсурднее* то, что сказано в Писании, чем оно непостижимее и невероятнее, тем больше у нас оснований для веры в его божественное происхождение и смысл.

Бог является человеку, доказывает Тертуллиан, *самым невероятным* и *неразумным способом.* Именно так являлся людям Христос Он предстал перед иудеями в качестве униженного и смертного Бога, и иудеи не приняли его. Но для христианской души, утверж-

[10] Там же. С. 87

175

дает Тертуллиан, в этом абсурде заключены метафизическая тайна и высший смысл. Широко известны рассуждения Тертуллиана о том, что унижение Христа не является постыдным, ибо достойно стыда. Смерть Сына Божьего достоверна, так как нелепа. Его Воскресение несомненно, ибо невозможно. Впоследствии Тертуллиану будет приписана формула: «Верую, ибо абсурдно». Справедливости ради отметим, что подобного утверждения в сочинениях Тертуллиана нет. Но общий пафос его творчества в этой формуле выражен верно. И надо сказать, что его страстная проповедь чистой веры, несовместимой с разумом, оказала влияние на многих христианских мыслителей, вплоть до основателя экзистенциализма. С. Кьеркегора, жившего уже в XIX веке.

Но хотя Тертуллиан отказывает разуму в исследовании основ вероучения, он говорит о том, что его можно использовать в деле защиты христианства от нападок. Иначе говоря, философия нужна христианам лишь в целях апологетических. Но как раз здесь и обнаруживается главный парадокс учения Тертуллиана. Ведь в своих апологетических сочинениях он вынужден решать вероучительные проблемы. Язычники нападали на основы христианства и использовали при этом всю мощь языческой философской мудрости. А в результате у самого Тертуллиана защита христианства все время оборачивается нападением на язычество, а критика исследователей Ветхого и Нового Завета превращается в такое же, как у них, *рациональное исследование.* Тертуллиан постоянно переходит ту грань, которая отделяет *апологетику* от *рационального богословия.*

Надо сказать, что апеллируя к грубым и необразованным душам, Тертуллиан, тем не менее, на каждом шагу демонстрирует прекрасное образование философа, ритора, юриста. Бросая вызов теоретическому разуму, Тертуллиан спорит с ним на языке той самой культуры, которую он отрицает. Более того, на сегодняшний день Тертуллиан признан в качестве *основоположника латинской теологической лексики.* По иронии судьбы, осуждая споры об основах вероучения, он вводит в обиход ряд терминов, без которых эти споры в дальнейшем уже были невозможны. Среди них термин «персона», которым в латинской литературе обозначают ипостась бога.

176

Что касается *тринитарной проблемы,* то Тертуллиан трактует соотношение Бога-Отца, Бога-Сына и

Духа Святого в духе *субординации,* популярной во II — III веках и осужденной затем церковью. Согласно Тертуллиану, Бог-Отец поначалу был один и лишь затем породил из себя Сына и Духа Святого. Таким образом, ипостаси Бога у Тертуллиана связаны в первую очередь *происхождением,* подобно тому, как связаны происхождением кровные родственники.

В других вопросах Тертуллиан находится под большим влиянием античных киников и стоиков. Подобно своим современникам — римским киникам, он провозглашает сознательный отказ от культуры, опрощение и естественный образ жизни. А со стоиками Тертуллиана прежде всего связывает представление о душе как телесном образовании. Телесен, согласно Тертуллиану, и сам Господь Бог. Хотя он различает тело и плоть, доказывая, что у Бога и души особая тончайшая телесность, эти представления несовместимы с ортодоксальным христианством. Зато «материализм» Тертуллиана, против которого выступил Августин, явным образом совпадает с тем, что утверждали античные стоики.

Здесь нужно отметить, что отношение к стоицизму у Тертуллиана было крайне противоречивым. С. одной стороны, он постоянно осуждает стоиков, а с другой стороны, он называет Сенеку «наш Сенека» и в дискуссиях активно использует стоическую аргументацию. Объясняя этот факт, исследователь средневековой философии Г.Г. Майоров отмечает, что ко времени Тертуллиана христианство уже успело ассимилировать ряд кинических и вульгарно-стоических представлений, бытовавших в той среде, где развивалось христианство. Впоследствии, пишет он, «когда уже забылась реальная и сложилась легендарная история христианства, его идеологи с удивлением обнаружили поразительное сходство некоторых своих идей со стоическими. Тогда же была сложена легенда о «нашем Сенеке», которая сделала этого знаменитого стоика учеником апостола Павла»[11].

Как мы видим, Тертуллиан был самобытной, хотя и противоречивой натурой. Это свойство натуры Тер-

[11] *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 111

177

туллиана проявилось в его отношении к епископальной церкви. Одним из первых он выдвигает идею непогрешимости церковного авторитета и с этой позиции ведет активную борьбу с ересями, в частности с гностическими сектами. Но через определенное время Тертуллиан сам примыкает к секте монтанистов, а затем, по некоторым сведениям, основывает собственную секту, противостоящую епископальной церкви.

Если Тертуллиан противопоставлял веру знанию в качестве единственного пути к Богу, то иначе были настроены гностики, в которых Тертуллиан видел своих главных противников. Борьба церкви с *гностицизмом* была борьбой скорее не с внешним, а с внутренним врагом. Гностические секты возникли во II веке в период обособления христианства от иудаизма и оформления церковной организации. Гностики *Василид, Исидор, Карпократ, Валентин* и другие, отстаивая независимость христиан от иудаизма, объявили ветхозаветного бога Яхве демоном Зла и источником несовершенства в этом мире. Они отказались от Ветхого Завета и стали сочинять свои собственные священные книги, в которых причудливым образом переплелись учение Христа, эллинистическая философия и языческие верования Востока. Гностицизм был *эзотерическим учением,* к которому приобщали не всех, сопровождая такое приобщение магическими ритуалами. Естественно, что христианская церковь, претендовавшая на роль вселенской и всеобщей, не могла смириться с подобным представлением о христианстве.

Но главная особенность гностицизма, откуда и пошло само название, заключалась в том, что ветхозаветной вере здесь противопоставили *«гносис»* как *тайное знание,* сообщаемое Богом своим избранникам. Невежественной вере гностики противопоставляли просвещенное знание как единственный путь единения с Богом. Если гностики претендовали на обладание *полным знанием* Бога, то Тертуллиан настаивал на том, что Бог открывается только в акте чистой *веры.* По сути дела Тертуллиан и гностики были двумя полюсами, отталкиваясь от которых формировала свою точку зрения христианская церковь. И формировалась эта точка зрения в учениях так называемых «отцов церкви».

178

5. "Отцы церкви» и основы христианской философии

Учения «отцов церкви» называют *патристикой.* Но начиная разговор о патристике, следует отметить, что не все те, кого называют «отцами церкви», признаны в этом качестве Западной Римской церковью. Еще строже позиция Восточной церкви, которая почитает «великими вселенскими учителями» только *Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста.* Тем не менее, со светской, а не с церковной точки зрения, представителями патристики принято считать всех мыслителей, которые внесли серьезный вклад в разработку *доктринальной стороны христианства,* т. е. в обоснование главных положений вероучения. Потребность в этом обострилась тогда, когда в ходе полемики с гностиками, монтанистами и другими сектантами, стали размываться основные контуры христианского вероучения. В выработке *канона* вероучения, расставляющего все точки над «и», в первую очередь приняли участие такие мыслители, как *Климент Александрийский, Ориген* и прославленный *Августин.*

Новые доктринальные задачи сказались на формировании центров христианской учености, аналогичных античным философским школам. И первым таким центром стала Александрийская школа с ее главными представителями Климентом и Оригеном. Она была основана в Александрии во II веке с целью вводить в суть христианства тех, кто намеревался принять эту религию. Обучались в

Александрийской школе, как правило, люди зажиточные и достаточно образованные. Здесь, как и в античных философских школах, процесс обучения сочетался с исследованием основ христианства. Наставники Александрийской школы были миссионерами, педагогами и богословами одновременно. Этим объясняется своеобразие учения Климента, которое, будучи учением о Боге и путях его постижения, одновременно является *педагогической системой.*

«Истинный гносис» Климента Александрийского

Тит Флавий Климент (ок. 150—216 н. э.)

Тит Флавий Климент (ок. 150—216 н. э.) родился в языческой семье и получил хорошее образование. Как и многие его современники, Климент принял христи-

179

анство уже в зрелом возрасте. После долгих путешествий по Сирии и Палестине, он оказался в Александрии, где в 200 году стал главой богословской школы. Правда, через несколько лет из-за гонений он был вынужден переселиться в Каппадокию в Малой Азии, где и умер.

Основное сочинение Климента Александрийского представляет собой трилогию, объединенную общим педагогическим замыслом. Первая часть под названием «Увещевание», или «Ободрение», должна побуждать колеблющихся язычников отказаться от суеверий и принять христианскую веру. Вторая часть — «Наставник», или «Воспитатель», — должна очищать душу от плотских желаний и приобщать к христианской морали. И наконец, третья часть — «Строматы», что буквально переводится как «Смесь» или «Лоскутный ковер», призвана ознакомить верующего с сутью христианской мудрости, которую Климент называет *истинным гносисом.*

Здесь мы должны вновь обратиться к вопросу о соотношении знания и веры, поскольку именно Климент сумел противопоставить Тертуллиану и гностикам ту умеренную и взвешенную точку зрения, которая затем стала господствующей в христианстве. Дело в том, что Климент, как и Юстин, не отбрасывает языческую мудрость, а видит в ней своеобразную подготовку и преддверие христианства. Подобно «варварской философии» иудеев, а именно так Климент называл учение Ветхого Завета, «эллинская философия» вела человечество к христианству, хотя и окольным путем. Языческая философия, подчеркивает Климент, была для греков тем же, что и закон Моисея для евреев. Поэтому философия не может быть просто отброшена, а должна быть подчинена Богопознанию, т. е. движению христиан к истинной вере. *Философия должна быть служанкой богословия.* Это положение, сформулированное Климентом, станет впоследствии основой средневековой философии. В свою очередь, геометрия, астрономия и музыка, согласно Клименту, должны быть «служанками» философии.

Итак, у философии, по мнению Климента, не должно быть своего особого предмета, отличного от того, чем занимается богословие. Христианская философия, в противоположность «эллинской» философии, по своим целям и задачам совпадает с христианской религи-

180

ей. И тем не менее, у философии есть особые возможности, которые она использует, защищая веру. Речь идет о способе *рационального доказательства.* Дело в том, что Климент различает непросвещенную веру простых людей и просвещенную веру образованных людей и богословов. Климент — противник воспевания слепой веры как единственного пути к Богу. Вера не только не страдает от логических доказательств, доказывает он, а, наоборот, углубляется за счет философской рефлексии. Так Климент Александрийский становится родоначальником того направления в христианстве, согласно которому с *помощью знания мы углубляем и проясняем веру.*

Но это не означает, что простая вера не ведет к спасению. В отличие от гностиков, утверждавших, что надежды простых верующих на спасение напрасны, так как оно будет даровано лишь избранным, Климент уверен, что спасение через веру доступно каждому. Но, будучи основой спасения, простая вера — это только фундамент без здания. И чтобы возвести здание веры в его полноте и совершенстве, необходимо знание, доводящее веру до состояния *осознанной религиозности.*

Таким образом, Климент Александрийский первым в истории христианства сформулировал знаменитый принцип *гармонии веры и разума.* В дальнейшем этот принцип будет уточняться в учениях Августина, Ансельма, Фомы и других христианских мыслителей. И все же, утверждая единство веры и разума, Климент, в отличие от Тертуллиана, располагает у врат в Царство Божье не Иерусалим, а Афины. Недаром он настойчиво называет просвещенную веру «истинным гносисом», делая акцент на разумной стороне этого единства.

Здесь следует сказать, что идеи, высказанные за два века до этого Филоном Александрийским, оказали существенное влияние на взгляды Климента. Речь идет о Премудрости Божьей, которую Климент, вслед за Филоном, сближает с античным Логосом, наполнявшим мир смыслом и целесообразностью. Сила и Мудрость Бога-Отца, согласно Клименту, пронизывает весь мир. А наша вера и наш разум есть не что иное, как проявления этой универсальной разумности. Конечно, мудрость Творца выше человеческого разума. А потому человек не способен познать Бога в полной мере. И тем не менее, человеческий разум у Климента не является

181

антиподом божественной мудрости, подобно тому, как вера не является антиподом разума.

За этими тонкими различиями стоит не склонность к казуистике, как может показаться на первый взгляд. На деле Климент Александрийский создавал предпосылки для *теоретических исследований* в

области христианского богословия. А без признания родства между божественной мудростью и человеческим разумом это было невозможно. Тем самым, уже у Климента был достигнут тот синтез античного разума и ветхозаветного откровения, на почве которого получила свое развитие христианская культура средневековья.

Но Климент не только создал предпосылки для средневековой философии. В его учении о путях постижения Бога мы находим развернутую характеристику *положительного и отрицательного Богопознания,* которые составят ядро и суть будущей рациональной теологии. В случае положительного Богопознания, которое затем будет называться *катафатической теологией,* мы пытаемся постичь Бога по его земным творениям («естественное» Богопознание), а также путем истолкования образов Священного писания («откровенное» Богопознание). Но возможности положительного Богопознания, согласно Клименту, ограничены. Ведь при положительном Богопознании мы имеем дело или с конечными земными телами, или со словесными образами. Вместе с тем, Бог трансцендентен, бесконечен и невыразим в языке. А потому любое наше положительное заключение о его достоинствах будет в конечном счете неистинным.

Отсюда особое внимание Климента к отрицательному Богопознанию, которое впоследствии будут именовать *апофатической теологией.* О Боге здесь судят, указывая на то, чем не является Всевышний, т. е. посредством отрицательных характеристик. Примером может служить отрывок из сочинения Климента «Строматы», где он предлагает, представляя Бога, отказаться от физических измерений, таких как длина, ширина, глубина. В итоге мы получаем представление о точке. И тут Климент предлагает отказаться от геометрических воззрений, в результате чего мы должны оказаться на пороге трансцендентального мира. Для тех, кто сумел осуществить предложенное, должен открыться мир вне пространства и времени, вне каких-либо телесных форм и словесных выражений. Это и есть обита-
182
лище Бога, по отношению к которому невозможны слова, имена, определения. По сути единственным именем Бога является *Безмолвие.*

Последний вывод сделают последователи Климента Александрийского, занимающиеся апофатической теологией. Что касается его непосредственного преемника, то им стал Ориген — один из наиболее ярких и оригинальных мыслителей этой эпохи.

Теологическое учение Оригена

Ориген Александрийский (185—263)

Ориген Александрийский (185—263) родился в Египте в христианской семье и уже в детстве посещал Александрийскую богословскую школу, обучаясь, в частности, у Климента. Когда во время гонений на христиан был схвачен его отец, Ориген пытался разделить его судьбу. Юного Оригена спасла от смерти мать, спрятавшая его одежду. В 203 году после отъезда Климента восемнадцатилетний Ориген становится главой Александрийской школы. Существует легенда, согласно которой еще в юности Ориген оскопил себя, стремясь к аскетическому образу жизни и углубленным научным занятиям. Отдав почти тридцать лет Александрийской богословской школе, Ориген основал затем собственную школу в городе Кесария в Палестине. Погиб он мученической смертью во время очередных гонений.

На примере учения Климента мы уже видели, что философия времен патристики не имеет собственного предмета, а утверждает себя только посредством *метода* исследований. *Теоретические исследования в области богословия и есть философия «отцов церкви».* И чем стройнее, систематичнее и продуманнее учение того или иного «отца церкви», тем больше у нас оснований говорить о нем как о философе времен патристики. В этом плане Ориген был наиболее значительной фигурой в ранней патристике, поскольку именно он создал первую *систему* христианского богословия.

Ориген работал очень плодотворно и написал больше, чем все церковные авторы до него, вместе взятые. Сам Ориген только диктовал свои сочинения стенографистам, а затем они переписывались и размножались каллиграфами. Но учение Оригена интересно не только своей масштабностью, но и тем новым углом
183
зрения, под которым он решает главный вопрос христианского вероучения. Напомним, что традиционная языческая вера допускала только *теогонии* по типу той, что была у Гесиода с описанием генеалогии богов. В противоположность этому, вера в Христа уже невозможна без *теологии.* И за этой разницей между «логией» и «гонией» скрывается развитие религиозного сознания.

В своем сочинении «О началах» Ориген делит истины веры на существенные и несущественные. Первые, к которым относятся догматы, толкуются в соответствии с каноном, утвержденным церковью. Менее существенные и малопроясненные истины веры теолог может толковать, опираясь на собственный разум. Отдельно Ориген изложил суть своего метода исследований, основой которого является христианская *экзегетика,* т. е. истолкование образов Священного Писания, против чего так бурно протестовал Тертуллиан. Ориген различает три уровня смысла в образах Священного Писания: буквальный, этический и собственно теологический. Но нужно сказать, что в работе над евангелическими и библейскими текстами Ориген не всегда придерживался им же сформулированных норм и правил. Так, проведя границу между существенными и несущественными истинами веры, он то и дело игнорирует эту грань и дает нетрадиционные трактовки важнейших вопросов вероучения, а также в этих трактовках свободно пользуется достижениями языческой, прежде всего платоновской, философии.

Здесь следует заметить, что в молодые годы Ориген слушал известного языческого философа Аммония *Саккаса (ок. 175—242 н. э.),* у которого позднее учился основатель неоплатонизма Плотин. Однако не только Саккас, но и вся интеллектуальная атмосфера, в которой формировался Ориген, наполняла его платоновскими идеями. Таким образом, именно у Оригена и благодаря платонизму христианское богословие обретает черты философского учения.

Если христианская мораль формировалась под сильным влиянием античного стоицизма, то христианский взгляд на строение мира складывается под мощным влиянием платонизма и неоплатонизма, о котором еще будет идти речь. И главное, что сделал Ориген, — он заимствовал из позднего платонизма представление

184

о Боге как *бестелесном духе,* чего не было в раннем христианстве.

Мы уже говорили, что поначалу христианство являлось религиозно-нравственным учением, а потому в представлении о Боге у христиан I — II веков доминировали этические характеристики, такие как Любовь, Благо, Справедливость. Ориген оказался первым христианским богословом, который попытался выяснить природу Бога, опираясь на методы положительного и отрицательного Богопознания, описанные его учителем Климентом. Если «первым для нас» является мир, утверждает Ориген, то «первым в себе» может быть только Бог как *самодостаточное и ничем не обусловленное бытие.* Поэтому Ориген определяет Бога в качестве «монады» как *абсолютно первого и единственного.* В то же время Бог есть «генада», т. е. *совершенная простота,* не допускающая разложения и деления на части. Но будучи совершенно простым и неделимым, Бог, согласно Оригену, не может быть телесным, т. к. все телесное является сложным и делимым, а также несовершенным, поскольку меняется и даже исчезает. На этом основании он делает вывод о том, что Бог есть *бестелесный дух* и даже *чистая мысль,* мыслящая саму себя. Ошибаются те, подчеркивает Ориген, кто считает, что Бог — это огонь, дыхание или какая-то другая материальная стихия. Аналогичным образом Ориген характеризует и душу человека, порывая тем самым со стоическими представлениями о душе как тончайшем теле, которые были распространены среди первых христиан и были поддержаны в том числе Тертуллианом[12].

Указанные нововведения Оригена в дальнейшем были приняты христианской церковью и стали ее официальной точкой зрения на природу Бога и души. Ориген также привнес в христианскую теологию уточненное представление об источнике Зла, которым, по его мнению, является *свобода.* Напомним, что Зло, согласно восточным мифам, повлиявшим на гностическое учение, имеет свою основу в этом мире, наравне с Добром, а потому Зло по сути неискоренимо. В борьбе с гностической ересью епископальная церковь стре-

[12] См.: О началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского. Новосибирск, 1993.

185

милась доказать, что зло искоренимо. И теоретическое основание под эту убежденность стал подводить Ориген, доказывая, каким образом Зло проистекает из свободы выбора, которой Бог-Отец наделил созданных им бестелесных духов, даровав им также бессмертие. Но в результате неверного выбора эти духи стали отпадать от Бога, лишаясь тем самым вечного блаженства. Предвидя это, Бог сотворил материю и стал связывать падшие души с материальными телами, наказывая их за первородный грех земным «воплощением». Так бестелесные духи разделились на неотпавших ангелов и отпавших людей и демонов.

Тем не менее, пребывание в материальном мире является, согласно Оригену, только *способом воспитания падших духов,* а потому предполагает их возвращение в бестелесное состояние. Бог милосерден, вследствие чего изгнание духов не вечно. В результате, претерпев в этом мире страдания и пережив катарсис в виде духовного очищения и возрождения, духи получают прощение и возвращаются к Богу. Конец мира и Страшный Суд мыслились Оригену именно как всеобщее возрождение и переход в первоначальное состояние всех отпавших от Бога. Восстановит свой духовный облик, согласно Оригену, и сам Дьявол, с которого началось грехопадение. А поскольку духи были и всегда будут свободными, то Ориген не исключал повторения истории с грехопадением.

Но это еще не все. Ориген был оригинальным мыслителем, склонным доводить каждую мысль до ее логического предела. А в результате христианские воззрения Оригена имеют весьма экстравагантный вид. И прежде всего там, где он характеризует библейский миф о сотворении мира. Мир творится Богом *из ничего,* утверждает Ориген, так как иначе нам пришлось бы признать материю совечной Богу. Однако сам процесс творения, согласно Оригену, должен быть *вечным.* Иначе Бога до сотворения мира нельзя признать Творцом. Кроме того, Бога в таком случае нужно признать изменчивым, поскольку до творения он был не тот, что после творения.

Таким образом, Ориген приходит к парадоксальному выводу о том, что сотворенный Богом мир не имеет начала во времени, а значит так же вечен, как и сам Создатель. Чтобы смягчить возникший парадокс, Ориген вводит в свое учение еще одну языческую идею о

186

многообразии миров, которые у Оригена один за другим творятся Богом. Допуская бесконечную смену миров, Ориген допускал и их совершенствование Богом. Этим точка зрения Оригена отличается от языческих представлений о мировых циклах, где все возвращается на круги своя.

Если каждый из миров, согласно Оригену, конечен в пространстве и во времени, то иначе он представляет существование душ, которые были созданы Богом *однажды* и в результате творения стали

бессмертными. Но поскольку бессмертные души способны на свободный выбор и грехопадение, для них, считает Ориген, не исключена возможность воплощения в разные тела. При этом каждая из душ периодически возвращается в лоно Бога. В этих рассуждениях Оригена за христианским мифом о грехопадении явно просматривается платоновское учение о переселении душ. Более того, он склоняется и к признанию платоновского *анамнезиса* в качестве высшей формы познания. Напомним, что в философии Платона «анамнезисом» называлось припоминание душой той истины, которую она созерцала в идеальном мире.

Столь же неординарны представления Оригена о трех ипостасях Бога, которые он анализирует при помощи понятия «отражения». В результате Сын Божий, или Логос, предстает у Оригена как *образ* Отца, а Святой Дух — как *образ* Сына Божьего. При этом Бог-Отец повелевает всем существующим, Бог-Сын — всем разумным, а Святой Дух — всем святым. Но главное то, что указанные ипостаси Бога у Оригена не являются *единосущными.* Иначе говоря, Ориген решает тринитарную проблему в духе субординации, которая была популярна среди мыслителей его времени.

Естественно, что столь противоречивое, парадоксальное и насыщенное языческими и гностическими мотивами учение Оригена не могло быть принято христианской церковью. И действительно на Вселенском соборе в Константинополе (553 г.) оно было окончательно признано неканоническим. Тем не менее, без учения Оригена нельзя понять дальнейшую эволюцию христианской теологии, впитавшей многие его идеи. В частности, под влиянием Оригена оказались так называемые *«Каппадокийцы»,* к которым принято относить *Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского* — брата Василия Великого. Все они жили в

187

Каппадокии — области на северо-востоке Малой Азии (совр. Турция). Это было время, когда христианство стало государственной религией Римской империи. Тем не менее, на долю каппадокийцев выпала задача утверждения христианского Символа веры, принятого на Никейском соборе в начале IV в. Но после этого собора греко-язычный регион Римской империи продолжал находиться под влиянием арианской ереси, идущей вразрез с позицией теперь уже *вселенской* церкви. Именно благодаря действиям каппадокийцев споры вокруг тринитарной проблемы ко II Вселенскому собору в Константинополе (381 г.) были завершены. Дело кончилось принятием Никео-Константинопольского Символа веры в редакции каппадокийцев. После всех этих событий Василий Великий и Григорий Богослов стали наиболее значительными авторитетами Восточной Церкви. Что касается латино-язычного Запада, то непревзойденным авторитетом этой части Римской империи был Блаженный Августин, признанный «отцом» Римской церкви за его огромные заслуги перед ней.

Наследие Августина Блаженного

Аврелий Августин (354—430)

Аврелий Августин (354—430) родился в городе Тагасте в Северной Африке в семье язычника и христианки. Поначалу Августин, получив образование, избрал для себя светское поприще ритора и адвоката. Причем в юности он увлекался манихейством — учением, близким к гностицизму. Но под влиянием Амвросия, епископа г. Медиолана (совр. Милан), Августин становится христианином. Вернувшись из Рима в Африку, он принял сан священника и с 395 года до конца жизни был епископом в приморском городе Гиппоне. Августин умер, когда город Гиппон осаждали вандалы, пришедшие с моря. В последние часы он умолял Бога послать ему смерть раньше, чем вандалы возьмут город. Приближалось время крушения Римской империи. Не прошло и полувека, как в 476 году, захватив город Рим, вождь варваров Одоакр объявил себя королем Италии.

Но и в период своего заката Римская империя рождала выдающиеся духовные авторитеты, подобные Амвросию и Августину. Если Амвросий славился прежде всего как талантливый проповедник, то Августин, будучи священником, оставил обширное теоло-

188

гическое наследие. Причем в своем творчестве он сумел дать оригинальные ответы на большинство вопросов христианского вероучения, начиная с космологии и заканчивая устройством церковной организации. Именно Августин обосновал в своем сочинении «О Граде божьем» необходимость церковной организации как *посредника* между Богом и верующими. Он же провозгласил, что церковь является самой высшей инстанцией в деле толкования божественной истины. А потому содержание божественного откровения, доказывает Августин, нельзя искать в священных текстах вне церковной опеки. «Град божий» толкуется Августином как общность, основанная на «любви к Богу», доведенной до «презрения к себе». «Град земной», в противоположность «Граду божьему», основан на «любви к себе», доведенной до «презрения к Богу». Этим, согласно Августину, отличается церковь от государства.

А социальное зло, по Августину, происходит из возвышения государства над церковью, «Града земного» над «Градом божьим». Трагедию Римской империи, которую терзали нашествия варваров, он связывал с изначальной греховностью римской власти и с ее преступной историей. В том, что империя слабеет, а христианская церковь крепнет, Августин видел восстановление справедливости и равновесия. И даже то, что Рим терпел наибольшие поражения в борьбе с вестготом Аларихом, Августин связывал с обращением Алариха в христианство, хотя и в его арианской версии.

Действительно, христианская церковь была уже не преследуемой, а торжествующей свою победу. Но несмотря на то, что Августин противопоставляет «Град Божий» и «Град земной», церковь во времена

Августина уже не сторонилась властей, как в былые времена, когда христиане именовали Рим не иначе как «вавилонской блудницей». И надо сказать, что, будучи епископом, Августин также не брезговал силой государственного принуждения в борьбе с инакомыслием, и в частности в борьбе с «донатистами», требовавшими возврата к нормам жизни апостольской церкви. Допуская телесные истязания, Августин пишет в своей «Апологии гонений», что раны, нанесенные другом, лучше поцелуев врага. Тем не менее, он хвалит следователя, Добившегося признаний «одними розгами, не прибе-

189

гая ни к растяжению тела на станке, ни к вырыванию крючьями мяса, ни к обжиганию его пламенем»[13].

Как мы видим, «Град божий», о котором говорит Августин, уже активно использовал средства и меры, принадлежащие «Граду земному». Отсюда желание Августина отделить церковную общность от государственной на другом основании. Он различает «Град божий» и «Град земной», имея в виду не *средства,* а цели объединения людей. И выражает эту идею с присущим ему блеском.

Но влияние Августина на дальнейшее развитие философии определяется по большому счету тем, что он вновь обращается к центральным проблемам античной философии, и прежде всего к вопросу о *свободе воли.* Надо сказать, что в христианстве эта проблема обостряется тем обстоятельством, что свобода воли человека противоречит догмату о всемогуществе Бога, согласно которому все происходит с его соизволения. Августин решает эту проблему, толкуя подлинную свободу как осознанное следование необходимости, которое состоит в служении Христу. В данном вопросе он присоединяется к стоикам. Но человек, согласно Августину, может отклоняться от истинного пути, когда по своей собственной воле делает ложный выбор. Таким образом, свобода воли, которой человека наделил Господь, способна привести его как к *подлинной свободе,* так и к *произволу.* Последнее произошло с Адамом и Евой, считает Августин, когда они впали в первородный грех. Как мы видим, представление о свободе у Августина тоньше и сложнее, чем у Оригена.

Возможность произвола Августин связывает с наличием Зла, которое, несмотря на его роль в нашем мире, самостоятельной основы и питающего его источника не имеет. Зло, по убеждению Августина, является отсутствием или *неполнотой Добра,* нарушением установленного Богом порядка. *Физическое зло выглядит как порок, а нравственное зло имеет форму греха. Но во всех проявлениях оно проистекает из того, что Бог творил мир «из ничего», т. е. из небытия.* А потому без постоянной опеки со стороны Всевышнего все им сотворенное, включая человека и ангелов, один из которых, как известно, пал и стал

[13] Цит. по: *Герье В.* Блаженный Августин. М., 1910. С. 594

190

Сатаной, имеет тенденцию к разрушению, т. е. к возвращению в небытие.

Исходя их этого, Августин настаивает на предопределении Богом судьбы каждой вещи и каждого человека. Тем более, что после грехопадения Адама и Евы Бог был вынужден лишить людей, как и других природных существ, вечной жизни. Вместе с человеком, доказывает Августин, от Бога отпала и природа, которая была изначально дарована человеку. Но Бог не только Всемогущ, но и воплощает в себе *Абсолютное Благо,* а потому пожертвовал своим сыном для того, чтобы часть людей смогла вновь вернуться к вечной жизни. Так Августином обосновывается наличие *благодати,* вследствие которой некоторые люди оказываются спасены и предуготовлены к вечной жизни с момента своего рождения. Что же касается других людей, то они изначально обречены на адские муки, хотя никто из ныне живущих не знает своей судьбы, а потому *субъективно,* считает Августин, все находятся в ситуации выбора и способны принимать произвольные решения.

Не нужно иметь глубоких познаний в богословии, чтобы понять, что изначальное предопределение людей к греху и праведности — это очень спорный момент в учении Августина. Ведь в результате оказываются бессмысленными усилия верующих и самой церкви, призывающей к служению Богу и к добрым делам во имя спасения своей души. Естественно, что в дальнейшем этот момент в учении Августина церковью был смягчен.

Что касается собственно философской стороны вопроса, то, пытаясь совместить свободу воли и предопределение, Августин первым заговорил о *субъективном моменте человеческого выбора* и о том *внутреннем психологическом измерении души,* феномен которого стал явным как раз в эпоху христианства. Дело в том, что главные истины, включая убежденность в бытии Бога, человек у Августина, как в свое время у Тертуллиана, извлекает из глубин души в акте самопознания. Но прежде, чем человек доходит до этих истин, он, по мнению Августина, должен пережить ситуацию *тотального сомнения* во всем и вся. И выход из этой ситуации Августин увязывает с формулой «Я сомневаюсь, следовательно, существую». Тем самым Августин предваряет методологический ход раци-

191

оналиста XVII века Р. Декарта, у которого из тотального сомнения рождается вывод «Я мыслю, следовательно, существую...».

На пути самопознания мы узнаем также то, что душа человека не имеет пространственной конфигурации, но зато обладает ориентацией во времени. Таким образом Августин открывает *субъективную форму времени,* которая является способом организации души человека. Именно в этом измерении, согласно Августину, происходит становление личной *веры,* и этот процесс он детально изображает в своей знаменитой автобиографической «Исповеди». В связи с «Исповедью» Августина

принято считать автором жанра психологической автобиографии[14].

Надо сказать, что разговор о душе, имеющей временные, но не имеющей пространственных параметров, был начат неоплатониками. Но у Августина существование души во времени обретает ту *индивидуально-психологическую* окраску, которая была невозможна в языческой философии и возможна только в христианстве. Еще в молодые годы, проведенные в Риме и Медиолане, Августин познакомился с сочинениями неоплатоников. Но их теологические идеи оказались подчинены у Августина идее личности и ее индивидуального восхождения к Богу. В связи с этим он различает в человеческой душе такие способности как воля, *разум и память.* Согласно Августину, волевое начало души в форме *произвола* способно уводить человека в мир страстей и плотских желаний. Но та же самая воля, став подлинно свободной, превращается в акт *веры.* Следовательно, веру Августин связывает с волевой способностью человека. *Вера — это высший акт воли.* Но в дальнейшем вера нуждается в помощи разума, поднимающего нас к пониманию Божественной сути. Таким образом, Августин выступает с позиции гармонии веры и разума. Его формула «Верую, чтобы понимать» открывает дорогу средневековому рационализму.

Если на воззрения Оригена оказал влияние платонизм, то Августин, как было сказано, испытал явное влияние неоплатонизма. Но чем платонизм отличается от неоплатонизма? И откуда он взялся в эпоху поднимающегося христианства?

[14] См.: Аврелий *Августин* Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского М 1991

192

6. Неоплатонизм как антитеза христианству

Неоплатонизм, как это следует из самого названия, есть *обновленная философия Платона.* И это действительно так. Хотя неоплатонизм включает в себя также переработанные идеи пифагорейцев и Аристотеля. По существу это была попытка синтеза целого ряда достижений античной философии, предпринятая уже во времена крушения античного мира. Это была последняя отчаянная попытка спасти язычество и языческую мудрость и противопоставить их христианству в качестве силы, способной идеологически и организационно сплачивать людей.

Неоплатонизм возник в III веке в качестве языческой философской школы во главе с ***Плотином (205— 270 н. э.).*** Плотин родился в Египте и был учеником Аммония Саккаса, у которого до того учился христианский мыслитель Ориген. И это было очень характерно для того времени, когда философия стала оружием, которым сражались друг с другом люди противоположных убеждений: христиане, язычники, иудеи.

Плотина и его последователя ***Порфирия (234*** — *между* ***301—304 н. э.)*** относят к Александрийской школе *неоплатоников*, представители которой решали только теоретические вопросы. Иначе выглядела *Сирийская школа* во главе с неоплатоником ***Ямвлихом*** *(не позже 280* — ок. 330 *н. э.),* который в свое время учился у Порфирия. Именно во времена Ямвлиха в IV веке была предпринята попытка синтезировать неоплатонизм с обновленным языческим культом для возвращения ему статуса государственной религии. В Сирийской школе была разработана особая система обучения, которая включала в себя изучение точных наук, толкование священных философских текстов и обязательное отправление языческих культов. Примыкавшая к ней *Пергамская школа* уже становится по преимуществу религиозной школой, а не философской. И как раз в ней обучался будущий император Юлиан, прозванный за свои деяния Отступником.

С именем *Юлиана Отступника* связана последняя попытка восстановления язычества в качестве государственной религии Рима. Дело в том, что за полвека до правления Юлиана его дядя император Константин I издал знаменитый Миланский Эдикт (313 г.), по которому христианам предоставлялась свобода вероиспо-

193

ведания. По некоторым сведениям сам Константин принял крещение незадолго до смерти. А его сын император Констанций II уже совершенно открыто исповедовал христианство в его арианской версии.

Но судьба Юлиана с самого начала была трагичной. Вступая на престол, Констанций II приказал уничтожить всех своих родственников. В устроенной Констанцием резне погиб отец Юлиана и другие родственники, а он сам воспитывался под строгим надзором в христианском духе. В результате ненависть к убийце вылилась у Юлиана в неприятие христианской веры, но свои религиозные взгляды он до определенного момента вынужден был скрывать. Юлиан вел монашеский образ жизни, но по его приказу записывались лекции языческих философов, которые он тайно изучал.

Уже при жизни Констанция II армия провозгласила Юлиана императором, и вскоре он стал правителем Римской империи. Взойдя на престол в 361 году Юлиан объявил об отказе от христианства и восстановлении язычества в качестве государственной религии. При этом он избегал гонений на христиан и считал необходимым создать жреческую иерархию по типу христианской церкви. Намеревался Юлиан разработать символику новой религии и создать под руководством неоплатоников новое языческое богословие.

Но планы Юлиана не сбылись, через два года после начала правления в возрасте 31 года он погиб во время персидского похода. Вскоре христианство в качестве государственной религии Рима было восстановлено. И произошло это вовсе не потому, что правление Юлиана было непродолжительным. Языческая вера в олимпийских богов уже изжила себя, а философия неоплатоников не могла быть

популярной в массовом сознании. Надежда превратить Единое неоплатоников в объект религиозного поклонения, сравнимого с верой в Иисуса Христа, оказалась иллюзорной. Вот почему в третьей *Афинской школе* неоплатонизм вновь обрел вид рафинированного философского учения, предназначенного для узкого круга единомышленников.

Если Александрийскую школу прославили Плотин и Порфирий, а Сирийскую — Ямвлих, то Афинская школа пережила свой расцвет уже в V веке при схолархе ***Прокле (412—485).*** Именно Прокл ввел в философию само слово и понятие *«теология»,* которое затем

194

стало широко использоваться в христианстве. Основная работа Прокла так и называлась — «Первоосновы теологии». Главную особенность неоплатонизма в трактовке бога выделил Гегель, который, по словам А.Ф. Лосева, открыл для своих современников философию неоплатонизма. У греков и римлян, отмечает Гегель, бог «доходит только до ступени воплощения в произведении искусства»[15]. Что касается неоплатоников, то у них бог впервые становится *идеей.* Именно в неоплатонизме, согласно Гегелю, бог становится предметом философии, а философия становится подлинной теологией.[16] И это вполне понятно. Ведь в Боге, каким его представляли себе Плотин и Прокл, в отличие от ветхозаветного Яхве, разумное начало доминирует над мистическим. А потому его суть находит адекватное выражение в понятии.

В противоположность христианскому Богу-Отцу, неоплатоники представляли божество как *безличное Единое.* Кроме того, они не выносили Бога за пределы мироздания, а мыслили его *имманентным* миру, т. е. внутренне присущим ему. Способ проникновения Бога в мир принято определять как «эманацию». *«Эманация»* буквально переводится с латыни как «истечение». Именно как результат *истечения* Бога в мир представляли неоплатоники формы бытия. А потому мир можно представить как то же самое божество, только пребывающее в своих различных состояниях.

Характеризуя иерархию форм бытия, Плотин выделяет *Ум* как образ Единого, *Душу* как образ Ума и *Космос* как образ Души мира. Таким образом, эманация Бога в мир происходит в форме *отражения.* Описывая этот процесс, неоплатоники чаще всего используют образ света, который иссякает по мере истечения в глубины бытия. Что касается материи, то, с одной стороны, неоплатоники здесь повторяют Аристотеля, указывая на материю как на бесформенное пассивное начало, которое противостоит божеству. А с другой стороны, они характеризуют материю как абсолютную тьму и полное отсутствие божественного света. При этом материя у неоплатоников так же вечна, как и Единое. По словам Плотина, материя — это «украшен-

[15] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья, СПб., 1994. С. 91.

[16] См.: Там же. С. 93.

195

ный труп», в котором нет проблесков божественного света. Именно поэтому она является источником Зла и в этом качестве также противостоит Единому.

Мы видим, что Бог в учении неоплатоников уже не тот, что у Платона. Подобно стоическому Логосу, он не возвышается над миром, а по сути дела растворен в нем. Но картина мира у стоиков и неоплатоников отличается существенным образом. У стоиков божественный Логос *телесен,* у неоплатоников пронизывающее мир божество *бестелесно.* Можно сказать, что различие между стоицизмом и неоплатонизмом — это различие между материалистическим и идеалистическим вариантами пантеизма. Существенно изменив воззрения Платона, неоплатоники переосмыслили его мир идей как противоположность мира вещей в духе Ума-перводвигателя Аристотеля. А в результате Бог и душа в неоплатонизме противостоят материальному, телесному началу мира не только как *всеобщее бытие,* но и как *бытие бестелесное.* Так через неоплатонизм в европейскую философию входит представление об *идеальном как бестелесной субстанции.*

Начиная с Плотина, для этого учения характерен *культ духа,* в противоположность телу. Самого Плотина очень заботил обратный путь бессмертной души из чувственного мира к его сверхчувственному истоку. Основатель неоплатонизма вел себя как странник в этом мире. По свидетельствам Диогена Лаэртского, Плотин всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике и ничего не рассказывал о своем происхождении, о родителях, о родине. Он отказывался позировать для портрета, так как не считал нужным увековечивать свою временную телесную оболочку. Плотин был убежден в том, что для возвращения на свою сверхчувственную родину, душа должна сосредоточиться на самой себе, вглядываясь в свои собственные глубины.

Отвлечься от такого самосозерцания — это значит привязаться к миру зла и чувственного безобразия. С. этим убеждением Плотина, наверное, было связано то, что поначалу он свои мысли не записывал. И только по просьбе императора Галлиена, который был негодным государем, но увлекался науками, он начинает вести записи. Однако из-за слабого зрения Плотин не мог ни выправить, ни перечитать того, что записывал он сам и его ученики. Кстати, имея на Галлиена влия-

196

ние, Плотин уговаривал того начать строительство Платонополиса, в котором было бы воссоздано его идеальное государство.

Душа человека, согласно Плотину, является отражением *Мировой души.* И подобно Мировой душе, она идеальна, поскольку связана с разумом. Разбираясь в природе ума, Плотин различает две его разновидности. Первый — *дискурсивный ум,* который лежит в основе рассуждений, а второй — *чистый*

ум, который служит основой для дискурсивного ума. «Дискурсивный разум души, — пишет Плотин, — не нуждается для мышления ни в каком особом телесном органе; в своей деятельности он остается чистым (то есть не принимает в себя никакой чувственной примеси) и потому способен к чистому абстрактному мышлению»[17].

Но несмотря на то, что Плотин всю жизнь пытался игнорировать свое тело, перед смертью ему пришлось претерпевать мучения. Он окончил свой земной путь тяжело и одиноко. Из-за болезни тело перестало слушаться Плотина, ученики разъехались, люди его избегали. Перед смертью его посетил некто Естохий, которому он передал свое последнее наставление: «Старайтесь возвести божество в вас к божественному во всем».

Неоплатонизм просуществовал с Ш по VI в. и оставил довольно противоречивое наследие. С. одной стороны, по словам А. Ф. Лосева, для него было свойственно пристальное внимание к логическим определениям и классификациям, к математическим, астрономическим и физическим построениям, а также к историческим, филологическим и комментаторским изысканиям. Так Порфирий написал «Введение к «Категориям» Аристотеля», которое служило основным логическим пособием в средние века. А с другой стороны, стремясь возродить языческие культы, неоплатоники занимались магией и всевозможными гаданиями. Их стараниями в значительной мере возникает такая «наука» как *астрология.* В характере астрологии выражается характер неоплатонизма в целом, ведь утонченная логика в нем сочеталась с мистикой.

Итак, неоплатонизм бросил вызов христианству как новой монотеистической религии. Богу христиан неоплатоники противопоставили безличное Единое, а так-

[17] *Плотин.* Избранные трактаты. М., 1994. Т. I. С. 24

197

же богов и демонов древней мифологии. Но потерпев поражение в этой борьбе, неоплатонизм не исчез безвозвратно. Идеи неоплатонизма не погибли вместе с древним миром, а вступили в сложнейшее взаимодействие с христианским и мусульманским учениями. Монотеистическое богословие нуждалось в разработке проблемы идеального, в объяснении способов воплощения идеального начала в мир, в обосновании бессмертия души. Таким образом, стремясь одержать победу над христианством, неоплатонизм на деле помог ему укрепить свое могущество.

В частности, под непосредственным воздействием неоплатонизма к VI веку сложилось богословское учение *Псевдо-Дионисия Ареопагита,* в котором Бог — это скорее *Единое* неоплатоников, чем ветхозаветный Яхве. Большой корпус сочинений был создан неизвестным автором, который писал от имени Дионисия, обращенного в христианство апостолом Павлом во время его проповеди в Ареопаге. Переосмыслив неоплатонизм на христианский лад, Псевдо-Дионисий создал развернутую иерархию форм бытия, в которой большую роль играет мистика *света.* Зависимость от неоплатоников здесь так велика, что периодически неизвестный богослов пользуется формулировками Прокла. Учение Псевдо-Дионисия принято считать образцом апофатического богословия. В этом качестве оно обрело широкую популярность как на Востоке, так и на Западе бывшей Римской империи.

7. Боэций и наследие Аристотеля

В V-VI веках стало совершенно ясно, что старый мир неудержимо катится к своему концу. Но прежде чем античный мир погиб, а Европа вступила в средневековье, названное временем *культурного варварства,* прежде чем наступил полный упадок культуры в VI-VIII веках, старый мир подарил новому еще одного мыслителя, без которого трудно представить средневековую христианскую философию. Это был Боэций, которого знаток средневековой схоластики М. Грабман назвал «последним римлянином и первым схоластиком».

Аниций Манлий Северин Боэций (ок. 480—526, родился в патрицианской семье. Он учился в Риме, а

198

также, возможно, в Афинах и Александрии. Его воспитателем был патриций Симмах, ставший затем тестем Боэция. Подобно другим римским философам, Боэций пытался сочетать занятия науками с политической карьерой. Так в 510 году он становится римским консулом при дворе варварского короля Теодориха, а также участвует в примирении готского королевства с Византией. Некоторое время Боэций исполнял обязанности начальника канцелярии у Теодориха, но в 524 году его обвиняют в заговоре и заключают в тюрьму. Именно в тюрьме Боэций пишет свое самое известное произведение «Утешение Философией»[18]. Популярность этого произведения в средние века была такова, что в XII — XIII веках его можно было обнаружить не только в крупных, но даже в провинциальных библиотеках Европы. После длительного заключения Боэций был казнен, не дожив до 50 лет. И гибель философа Боэция по воле полуграмотного короля стала, по словам Г. Майорова, символом конца германо-римского альянса и всей античности.

В сочинении «Утешение Философией» Боэций описывает пребывание в тюрьме и состояние отчаяния, в которое он впадает из-за несправедливости происходящего. В этой ситуации его и посещает некая дама, в которой он узнает свою давнюю знакомую Философию. В ходе продолжительной беседы Философия исцеляет Боэция от страданий, приводя аргументы в пользу того, что все происходящее имеет высший смысл. Исцеляя Боэция, Философия обращается к его вере в Бога и в небесную родину. Она доказывает, что миром правит универсальное божественное провидение, в подчинении которому величайшее благо для человека. Утешившись этим, Боэций готовится встретить смерть со стоическим

равнодушием.

Таково содержание главного произведения Боэция, которое, несмотря на его этико-теологическую проблематику, все же очень трудно назвать христианским, поскольку основные аргументы Философии в нем почерпнуты из произведений античных философов, прежде всего из Платона и стоиков. И тем не менее, Боэций был канонизирован католической церковью как мученик, пострадавший за христианскую веру.

[18] *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990

199

В одних случаях указанное несоответствие объясняют тем, что Боэций успел написать только первую часть сочинения, где еще не идет речь о христианской вере. В других случаях высказываются предположения о том, что «Утешение Философией» написал кто-то другой, лишь подписавшись именем Боэция как знатока античной мудрости. Во всяком случае разгадки этого вопроса не существует. Что касается творчества Боэция в целом, то прославился он не только последним произведением, но и большим логическим *наследием,* сказавшимся на облике средневековой

схоластики.

Дело в том, что именно Боэций перевел на латинский язык логические трактаты Аристотеля, а также создал ряд руководств по изучению греческой науки. Таким образом, благодаря Боэцию Аристотель стал известен средневековым философам и смог составить конкуренцию Платону, популярность которого была связана с авторитетом Августина, почитавшего этого античного философа. Средневековые богословы могли не знать произведений Аристотеля, и, тем не менее, пользовались его логикой и понятийным аппаратом, который выработал на ее основе Боэций. *Понятийный аппарат* и соответствующая *латинская терминология,* выработанная Боэцием, вошла не только в средневековую схоластику, но и в новоевропейскую философию, в особенности в новоевропейский рационализм, который невозможно представить без понятий «субстанция», «акциденция», «атрибут», «модус» и др.

Углубиться в изучение логики Боэция заставили теологические проблемы. Как искренний христианин и образованный человек он участвовал в церковны\ спорах своего времени. В ходе этих споров Боэций убедился в том, что не только философия, но и логика, которую в средние века будут именовать *«диалектикой»,* а в Новое время — *«формальной логикой»,* должна стать «служанкой теологии». Одной из сложнейших проблем в христианстве всегда была тринитарная проблема, о которой мы уже говорили. Напомним, что суть данной проблемы заключается в соотношении ипостасей Бога как Отца, Сына и Святого Духа. Свое решение этой проблемы Боэций дал в трактате «О троичности», на который затем будут ссылаться многие средневековые богословы. В предисловии к данному трактату Боэций акцентирует внимание читателей

200

на непривычно сложной терминологии, понятной только специалистам. Тем самым Боэций хочет очертить тот узкий круг людей, которым позволительно обсуждать теологические проблемы, не допуская к этому массу верующих. Именно так будут обстоять дела в средневековой схоластике.

Своеобразие позиции Боэция состоит в том, что при решении тринитарной проблемы он пользуется понятием «субстанция». *Субстанция* — это основа, на которой держится все остальное. Но такая основа не является ни субстратом, ни первовеществом, ни механическим конгломератом. Субстанция, согласно Боэцию, это то, что само определяет все свои *атрибуты,* или же неотъемлемые свойства. Например, три угла являются атрибутом треугольника, без чего треугольника просто не бывает. И точно так же треугольника не может быть без трех сторон. Три стороны — это такое же атрибутивное свойство треугольника, как и три угла. В результате получается, что фигура, имеющая три угла, и фигура, имеющая три стороны, есть одна и та же фигура. Примерно так же рассуждает Боэций в вопросе о божественных ипостасях. Отец, Сын и Святой Дух, согласно Боэцию, — это не три разных бога, а три ипостаси, или, точнее, три атрибута одной и той же божественной субстанции. В одном отношении Бог является Отцом, в другом — Сыном, а в третьем — Святым Духом. При этом утрата какого-либо из этих атрибутов Бога невозможна. Ведь иначе он из христианского Бога превратиться в Бога иудейского, или магометанского.

От атрибутивных свойств, которые являются неотъемлемыми, Боэций отличает *акциденции,* т. е. случайные свойства, которые могут быть или не быть. Например, треугольник может быть или не быть косоугольным, а человек — горбатым. При этом, возникая и исчезая, такого рода свойства не меняют сущности предмета. Боэций приводит пример отношений между рабом и господином. Человек является господином *в отношении* раба. Когда раб умирает, то господин перестает быть господином, не меняя при этом своей сущности.

Исходя из понятия субстанции, Боэций пытался уточнить соотношение *Бытия* и *Блага* в божестве, а также в созданном им мире. Трактат на эту тему назывался у Боэция типично схоластически: «Каким обра-

201

зом субстанции тем, что они существуют, суть блага, тогда как они не являются благами субстанциальными». Вывод Боэция заключался в том, что у Бога способность Быть совпадает со способностью быть Богом. А в обычных вещах необходимо различать существование и то, что существует. У Бога, подчеркивает Боэций, Существование и Благость являются не атрибутами, а самой субстанцией Бога. Что касается созданных им вещей, то существование здесь не субстанция, а атрибут

вещи.

И наконец *проблема универсалий,* которой Боэций занялся одним из первых в средневековой философии. Мы уже говорили о субстанции, которая является *всеобщей основой вещи.* Универсалии тоже имеют отношение ко всеобщему, поскольку универсалия — это смысл или значение *общего имени,* такого как «дом вообще», «человек вообще», «животное вообще». Общее имя отличается от имени собственного, такого как Иван, Жучка, Москва и т. п. Собственное имя обозначает *этот* предмет, т. е. предмет, на который можно указать пальцем. У общего имени такого предмета нет, а потому всегда существует соблазн сказать, что общим именам в действительности ничего не соответствует, или же сказать, что они отражают сходное между предметами, т. е. их *общие признаки.* Последнее как раз и утверждал Боэций. Универсалии, по его мнению, есть результат *мысленной абстракции.* Но такая абстракция возникает не на пустом месте, а при отвлечении от предметов некоторых общих признаков. Иначе говоря, универсалии, согласно Боэцию, присущи только мышлению, но отражают при этом нечто реальное. Такова противоречивая позиция Боэция в вопросе об универсалиях, которая несет в себе зародыш как средневекового реализма, так и средневекового номинализма, о которых еще будет идти речь

впереди.

Итак, в творчестве Боэция мы уже не находим новых оригинальных идей, которые рождали мыслители времен патристики. Для него прежде всего важна строгость доказательств и их логическая обоснованность, в поиске которых он обращается к наследию Аристотеля. Недаром именно Боэций сформулировал известный «логический квадрат», который просуществовал в логике до наших дней. Трактаты Боэция, по замечанию Г.Г. Майорова, больше напоминают хресто-

202

матии по формальной логике, чем философские работы. Но как раз благодаря этой логической направленности его творчества Боэций стал предтечей средневековой схоластики.

Интересно, что год смерти Боэция почти совпал с другим знаменательным событием в восточной части бывшей Римской империи. В 527 году император Юстиниан с целью защиты христианства от язычества закрыл последнюю греческую философскую школу — Платоновскую Академию. На этом историческом этапе Иерусалим победил Афины.

8. Схоластика как «школьная» философия средневековья

Завоевание германцами и вандалами Западной Европы привело к упадку культуры с VI по VIII век. В это время даже короли варваров не умели подписывать свое имя. А из ученых людей за несколько веков обрели известность лишь римлянин Кассиодор в VI веке, Исидор Севильский в VII веке и Беда Достопочтенный из Англии в VIII веке. Центром богословской и философской жизни в это время становится Византия, сумевшая временно устоять под напором варваров. Напомним, что основным языком в Византийской империи был греческий язык, что помогало в освоении античного наследия.

Строго говоря, *средневековая культура* — это культура варваров, под напором которых как раз пал Древний Рим. Но, погубив античный мир, варвары оказались главными наследниками его культуры. И новый подъем культуры в Западной Европе начинается благодаря усилиям «императора варваров» Карла Великого. Это был король франков, провозгласивший себя императором Священной Римской империи. Так в 800 году устанавливается преемственность между античными политическими институтами и политической властью средневековой Европы.

Карл Великий посчитал своей обязанностью позаботиться о распространении образования, наук и искусств в созданной им империи. Начинается так называемое «каролингское возрождение», а с ним и оживление интереса к философии. Философ Эриугена, от которого ведут начало схоластики, был приглашен ко двору короля Карла Лысого в Париж из далекой Ир-

203

ландии, где в монастырских школах сохранились традиции латинской и греческой образованности.

Само слово «схоластика» связано с тем, что философия в средневековой Европе изучалась по преимуществу в школах при монастырях. *«Схоластика»* означает *«школьная»* от латинского слова *«schole».* Помимо философии, в средневековых школах преподавали семь «свободных искусств». Этот комплекс был разработан в основном Боэцием. Он включал в себя «тривиум» (грамматика, риторика, диалектика) и «квадриум» (арифметика, геометрия, астрономия и музыка). Эти науки назывались «искусствами» потому, что наукой в средние века было принято называть только теологическое знание. А все то, что было свободно от его влияния, именовали «свободными искусствами».

Первый схоласт Иоанн Скот Эриугена

Иоанна Скота Эриугену (ок. 810—877)

Итак, «отцом схоластики» принято считать философа ***Иоанна Скота Эриугену (ок. 810—877).*** И с формальной точки зрения именно он является *первым средневековым философом.* Ведь «средневековье», согласно исторической науке, начинается после окончательного крушения западно-римской империи, которое произошло в 476 году. Поэтому «средневековьем» обычно называют период с V по XV век в европейской истории.

Но для философии, да и для культуры в целом, указанные хронологические рамки узки и потому

неправомерны. Ведь как раз в период крушения Рима, которое происходило на протяжении пяти веков, сложился *канон* христианского вероучения, без которого немыслимы средние века. И в это же время в работах апологетов и «отцов церкви» формировались *основы* христианской философии. Таким образом, сама суть средневекового философствования, как подчеркивает Г. Майоров, определилась задолго до средневековой эпохи. А потому философ Эриугена, как и его последователи, апеллируют к уже существующим образцам, не пытаясь начинать все с начала и изображать из себя первопроходцев.

Эриугена был приглашен в Париж в связи с тем, что Карл Лысый получил работы Псевдо-Дионисия, написанные на греческом языке. Возникла необходимость в их переводе на латынь. И сделать это предло-

204

жили Эриугене, который писал стихи на греческом и свободно переводил с латыни. Эриугена перевел «Ареопагитики», а также сочинения других восточных «отцов церкви». Затем он прокомментировал свои переводы, а также написал комментарии к работам Августина и Боэция.

Естественно, что Эриугена пользовался большим авторитетом и, хотя был светским человеком, консультировал церковников по теологическим вопросам. Уже получив известность, Эриугена был приглашен епископом Реймса и Лиона на диспут по вопросу о предназначении человека. В связи с этим в 851 году Эриугена написал работу «О божественном предназначении», в которой доказывал, что человеку не может быть предназначен рай или ад. Ведь главное, чем Бог наградил человека, — это *свобода выбора.* А поскольку Бог изначально Добр, то он *предопределяет* человека к выбору в пользу Добра. Поэтому в конечном счете все, включая Сатану, вернутся к Богу. Работа получилась нетрадиционной и была признана церковью еретической.

Но не только эта работа Эриугены была осуждена церковью. Главный труд Эриугены «О разделении природы» еще при жизни автора был осужден церковью, причем два раза. В этой работе Эриугена выделяет четыре ступени бытия. Первая ступень — это природа несотворенная, но при этом творящая. Таков Бог. Вторая ступень — это природа сотворенная и вместе с тем творящая. Таков Божественный Разум, или Логос. Третья ступень — природа сотворенная и нетворящая. Это чувственный мир, существующий в пространстве и во времени. И наконец, четвертая ступень, которая есть природа несотворенная и нетворящая. У Эриугены здесь опять оказывается Бог. Таким образом, Эриугена хотел обосновать мировую гармонию, в которой с Бога все начинается и им же завершается. Но в такой картине мира Бог теряет черты Личности, но зато сближается со всем мирозданьем, подобно тому, как это было в учениях неоплатоников и в учении Псевдо-Дионисия. В духе неоплатонизма Эриугена характеризовал и окружающий нас мир, считая его видимостью.

Учение Эриугены под влиянием неоплатонизма явно тяготело к пантеизму, а потому в конце концов в 1685 году (!) его работа «О разделении природы» была внесена в католический «индекс запрещенных книг». Сам же Эриугена имел трагическую судьбу. Уже в

205

преклонном возрасте он переехал по приглашению Альфреда Великого в Оксфорд, где не сошелся с ортодоксально мыслящими теологами. Через некоторое время он стал аббатом в Мальбери. Однако, по некоторым сведениям, был заколот монахами при помощи орудий для письма.

Ансельм Кентерберийский как второй «отец схоластики»

Ансельм Кентерберийский (1033—1109)

Вторым «отцом схоластики» считается ***Ансельм Кентерберийский (1033—1109). С.*** его именем связан новый виток в развитии схоластической мысли. Поначалу Ансельм был настоятелем Беккского аббатства в Нормандии, а затем римский папа назначил его архиепископом Англии. Судьба Ансельма не была трагичной. И тем не менее, англичане два раза изгоняли его из резиденции в Кентербери, обвиняя в том, что он подменяет светскую власть властью церковной. Уже при жизни Ансельма сравнивали с Августином, поскольку он искал гармонию веры и разума. Мышление должно быть подчинено вере, считал он, но и вера *ищет* разум, видя в нем свою опору. Разум, согласно Ансельму, свободен, но только в границах догматов. Таковы особенности *средневекового рационализма* в трактовке Ансельма.

Особое внимание к обоснованиям разума определяется у Ансельма главной задачей схоластики — прояснить детали и довести изложение основ христианской философии до элементарного дидактического уровня. Именно отсюда происходят средневековые занятия диалектикой. Однако диалектика оборачивается у схоластов логикой одностороннего анализа, логикой всевозможных подразделений и выведения бесконечных следствий из одних и тех же положений.

Именно этой логикой пользовался Ансельм Кентерберийский, работая над *рациональными доказательствами бытия Бога.* В сочинении «Монологиум» он исходит из того, что за случайным, относительным и бренным бытием скрывается нечто необходимое, абсолютное и вечное. Таким началом бытия, согласно Ансельму, может быть только Бог. Таково доказательство бытия Бога, которое, как считает Ансельм, основано на *опыте.*

Другое доказательство, принадлежащее Ансельму, известно под названием *«онтологическое доказатель-*

206

ство»[19]. Оно изложено в работе Ансельма «Прослогион» и основано, по мнению Ансельма, не на опыте, а на *разуме.* Ансельм утверждает, что даже «безумец», высказывающий атеистические суждения,

опирается при этом на идею Бога как абсолютного совершенства. А из этого следует, что, думая о Боге как совершенстве, мы тем самым утверждаем его безусловное существование. Таким образом, из *мысли* о Боге Ансельм по сути дела выводит факт его *реального существования.* А это значит, что уже в «онтологическом доказательстве» Ансельма содержится его *крайний реализм.* Ведь без убежденности в том, что идеи не менее, а *более* реальны, чем вещи, нельзя создать такого доказательства.

Средневековый спор об универсалиях

Крайний реализм

Крайний реализм — это позиция, которую занял Ансельм Кентерберийский в известном средневековом споре об универсалиях. Уточним, что проблема универсалий — это, по существу, проблема соотношения *общего* и *отдельного, единого* и *многого.* Понятно, что эта проблема находится в центре всей и всякой философии, а не только философии схоластической. Но для христианской философии эта проблема имела особое значение в связи с догматом о триединстве Бога. Нужно было доказать, что *единый Бог* существует в *трех ипостасях.*

Уже для Августина это была серьезная проблема, которой он посвятил специальный трактат под названием «О троичности». Одноименное сочинение было у Боэция. Та же проблема активно обсуждалась восточными «отцами церкви». И она же оказывается в центре внимания западноевропейской схоластики. Сам термин *«универсалия»* был введен Боэцием для обозначения общих имен. Суть же проблемы заключалась в том, существуют ли универсалии *реально,* или они существуют только как *названия* или *имена.* Иначе говоря, существует ли «человек вообще» реально, или это только слово, название? А если он существует реально, то *как* он существует? Существует «человек вообще» в виде чего-то *отдельного,* подобно человеку Ивану,

[19] См.: *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения. М., 1995.

207

Петру и Фоме? Или он существует в какой-то другой форме?

Аристотель, на которого опирался Боэций, склонялся к тому, что реально существуют только единичные, отдельные вещи. Он считал, что существуют отдельные дома, но не существует «дом вообще». В такой форме, напомним, Аристотель протестовал против платоновского идеализма, в котором общая сущность материальных вещей пребывает отдельно от самих вещей в качестве их «идеи». У Аристотеля выходит, что сущность вещи принадлежит самой отдельной вещи как ее субстанциальная форма. А общей сущности или некого всеобщего *помимо* отдельного быть не может.

Но в том-то и дело, что различение в самой действительности всеобщего и отдельного, сущности и явления еще не означает, что мы противопоставляем сущность самим вещам. Например, H_2O — это химическая формула воды. И в качестве сущности воды она означает *реальную связь* между атомами кислорода и водорода, существенную, необходимую и несводимую к материальным составляющим. Реальна эта сущность, или же перед нами только некое графическое изображение, которому ничего не соответствует в действительности? H_2O — выражение сущности воды или только *обозначение* известной жидкости? Если верно последнее, то вся наука приобретает призрачный характер и даже становится невозможной. Ведь, как заметил тот же Аристотель, наука имеет своим предметом не эмпирическую реальность, а ее сущность.

Точно так же и религия невозможна, если Бог как общее начало мира имеет лишь *номинальное* значение, т. е. является всего лишь *именем* и *знаком.* Соответственно, если общее — только имя и название, то и божественная сущность Христа есть пустой звук, а не реальность. И с этой точки зрения Христа можно воспринимать лишь как *отдельного* человека — сына некой Марии. Естественно, что не только Ансельм Кентерберийский, но и официальная католическая церковь склонялась к *реализму.* Но средневековый реализм очень далек от тех современных взглядов на сущность и всеобщее, которые мы излагали на примере воды.

Уточняя позицию средневекового реалиста, нужно вновь вспомнить Аристотеля, который, не признавая общего в природе, признавал идеальные образцы

208

вещей в *уме* Бога. Именно в этом свете была в свое время переосмыслена мысль Платона о реальности идей в «занебесье» неоплатониками, и через неоплатонизм она вошла в средневековую философию. Итак, реализм — это признание универсалий, которые существуют *до* отдельных вещей, будучи их идеальными началами в *уме Бога.* У средневековых реалистов, подобных Ансельму, роды вещей первее видов, а виды первее единичных вещей. Таким образом доказывался *примат* божественного мира по отношению к нашему конечному и бренному бытию.

Но в XI — XII веках в обсуждении природы универсалий стал все громче звучать голос номиналистов. А суть *номинализма* как раз в том, что реально существуют только отдельные тела и вещи. И универсалии в таком случае — это только имена, что на латыни звучит как *«номина».* Различные версии номинализма осуждались церковью. Ведь номинализм, как уже говорилось, входил в противоречие с церковными догматами. Представителем *крайнего номинализма* был ***Иоанн Росцелин (ок. 1050—1110),*** который, если верить его противнику Ансельму, считал универсалии простым колебанием звука и сотрясением воздуха. Результатом такого понимания универсалий стала *тритеистическая* доктрина Росцелина, согласно которой, если Бог существует в трех лицах, то это значит, что существует три самостоятельных христианских бога. Кроме того, Росцелин отверг

концепцию единства церкви как «тела» Христова, созданную Августином. Это единство, доказывал Росцелин, является пустым звуком, поскольку в действительности существуют лишь отдельные индивиды, обнимаемые названием «церковь».

Пьер Абеляр (1079—1142)

Номиналисты считали, что универсалии существуют только *после вещей* (post res) как их общие имена. Реалисты считали, что универсалии существуют *до вещей* (ante res). Известный схоласт ***Пьер Абеляр (1079—1142)*** выдвинул третью, промежуточную версию, согласно которой универсалии существуют в *вещах* (in rebus). Точку зрения Абеляра характеризуют Как *умеренный номинализм,* или же *концептуализм.* Концепт — значит понятие. Универсалии, согласно Абеляру, это не слова и не реально существующие вещи, а понятия, которые выражают *общее в вещах.* Понятие, по Абеляру, схватывает общую родовую сущность,

209

которая едина для множества вещей. У всех растений, например, *одна* сущность, иначе мы не называли бы их все растениями, а называли бы одно фикусом, а другое — березой. Будучи единой для множества вещей, сущность есть их *общее,* а потому она, согласно Абеляру, универсальна. А для нас общее существует как *значение* слова, говорит Абеляр, которое не совпадает с самим словом как набором звуков[20]. Таким образом, Абеляр открывает то, что называется значением слова и соответствует сущности вещей. И в определенном смысле его можно считать основоположником лингвистики и семиотики.

Обобщающее учение об универсалиях дал великий *Фома Аквинский,* у которого универсалии существуют трояким образом: 1) они существуют *до вещей* как их идеальная сущность в уме Бога; 2) они существуют в *вещах* как их субстанциальная форма; 3) они образуются *в человеческом разуме* в результате абстрагирования сущности от единичных вещей. Но Фома не просто свел воедино противоположные точки зрения, существовавшие в споре об универсалиях. За указанной характеристикой универсалий стоит радикальный сдвиг в средневековой схоластике, который был связан с переосмыслением христианской философии на почве *аристотелизма.*

9. Фома Аквинский как великий систематизатор схоластики

Что касается античного наследия, то первым Западная Европа узнала учение неоплатоников, во многом благодаря переводам Эриугены в IX веке. Аристотелю повезло меньше всех, поскольку до XII века средневековым философам были известны лишь его сочинения по логике, переведенные на латынь еще Боэцием. Зато с XII века Аристотель становится главной фигурой в философской жизни Европы. И происходит это, как ни странно, благодаря арабскому нашествию. Напомним, что, начиная с VII века арабы под знаменем ислама подчиняли себе одну страну за другой. В результате возник Арабский халифат, простиравшийся от Туркес-

[20] См.: *Абеляр Петр.* Тео-логические трактаты М., 1995.

210

тана до Испании и превосходивший по размерам бывшую Римскую империю. Именно через покоренную арабами-берберами Испанию в Европу стали проникать культурные достижения Востока, и среди них, кстати, всем теперь известные арабские цифры.

Арабские завоеватели в целом оказались более культурным народом, чем западноевропейцы — потомки варваров и вандалов. В результате именно благодаря арабам европейцы познакомились с полным наследием Аристотеля. Получилось так, что вначале работы Аристотеля были переведены на арабский язык и откомментированы Авиценной в XI веке и Аверроэсом в XII веке, а затем вернулись в Европу, где были переведены с арабского на латынь.

Надо сказать, что к XIII веку в Европе уже появились несколько университетских центров. Университеты были, к примеру, в Болонье, Падуе, Тулузе, а также в Оксфорде и Кембридже. Около 1200 года открылся Парижский университет. И во всех этих университетах, помимо теологии, изучались «свободные искусства», право и медицина. Подготовка в области «свободных искусств» была условием поступления на другие факультеты. Но занятия «свободными искусствами» не всегда задавали учащимся те духовные ориентиры, на которые рассчитывало духовенство.

Эта тенденция усилилась с ростом популярности работ Аристотеля, и прежде всего его естественнонаучных работ, а также «Метафизики». Ситуация усугублялась тем, что указанные работы распространялись вместе с комментариями Аверроэса, который усилил материалистические акценты в творчестве Аристотеля. В результате на популярность материалистических идей Аристотеля католическая церковь ответила запретом на изучение его трудов в Парижском университете. Но это не было выходом из положения, а потому одновременно с запретом была создана комиссия с целью приспособления трудов Аристотеля к христианскому вероучению. Комиссия работала шесть лет, не оправдав надежд церкви. И только после того, как эту работу поручили проделать ученым из ордена доминиканцев, был получен результат. Львиная доля этого успеха пришлась на особое дарование одного из членов ордена, а именно Фомы Аквинского.

Фома Аквинский (ок. 1226—1274)

Фома Аквинский (ок. 1226—1274) происходил из знатного неаполитанского рода. С. пяти лет он обучал-

211

ся в монастыре бенедиктинцев, а затем в университете Неаполя. В 18 лет он решил стать монахом ордена доминиканцев и настоял на своем, несмотря на протесты семьи. Будучи монахом, Фома продолжал изучать теологию, сначала в Париже, а затем в Кельне. Коллеги по учебе звали его «Немым быком» за огромный рост, полноту, а также отсутствие интереса к беседам и диспутам.

Фома был основательным человеком, и, лишь пройдя все ступени обучения и получив степень магистра, он начинает писать собственные работы и участвовать в диспутах по теологическим вопросам. Упорство Фомы было вознаграждено. В 1259 году именно ему была поручена работа над наследием Аристотеля. Результатом стал грандиозный труд под названием «Сумма теологии», который Фома писал более 10 лет. В 1273 году работа над ним была завершена. А уже в марте 1274 года Фомы не стало.

Здесь следует уточнить, что историю схоластики обычно делят на периоды. *Первый период схоластики* с IX по XII век — это время логических споров и дискуссий, когда теология видела в философии лишь своеобразное техническое средство для решения своих проблем. С. XII по начало XIV века — *второй период схоластики.* Только здесь философия вновь обретает собственное поле деятельности. Им становится исследование природного и человеческого мира в его отношении к Богу. В свое время Августин заявил: «Хочу понять бога и душу. И ничего более? Совершенно ничего». Из этого следовало, что природный мир мало интересовал Августина и тех, кто шел за ним. У Фомы Аквинского иное кредо: «Размышляю о теле, чтобы размышлять о душе, а о ней размышляю, чтобы размышлять над отдельной субстанцией, над ней же размышляю, чтобы думать о Боге». Как мы видим, постижение Бога у Фомы возможно лишь *через изучение его творения.* И сделав такой вывод, церковь в лице Фомы обрела в Аристотеле не противника, а мощного союзника.

Мир у Фомы предстает как *иерархическая система,* в чем-то аналогичная системе Эриугены. Здесь тоже четыре ступени. Первая — это неживая природа. Над ней возвышается мир растений и животных. Из него вырастает высшая ступень — мир людей, который образует переход к сверхъестественной и духовной

212

сфере. Наисовершеннейшей реальностью, вершиной, первой абсолютной причиной, смыслом и целью всего сущего является *Бог.*

Фома использует в своем учении аристотелевский *гилеморфизм,* согласно которому все сущее состоит из материи и формы. На низшей ступени бытия у Фомы форма составляет лишь внешнюю определенность вещи. Это соответствует *формальной причине* (causa formalis). Сюда относятся неорганические стихии и минералы. На следующей ступени форма предстает как *конечная причина* (causa finalis), которая характерна для растений. Они получают свою целесообразную форму как бы изнутри, в процессе роста. Третий уровень — это животные, и здесь форма становится *действующей причиной* (causa efficiens). Поэтому для животных характерен не только рост, но и перемещение в пространстве, а также ощущение. Наконец, на четвертой ступени форма предстает уже не в качестве организующего принципа материи, а сама по себе, т. е. независимо от материи (forma separata). Здесь *форма является духом,* разумной душой.

Различение ступеней природы связано у Фомы с другими понятиями, заимствованными у Аристотеля, а именно с понятиями *актуальности* и потенции. Актуальность буквально означает *действенность,* акт — *действие.* Потенция, наоборот, означает только возможность действия, способность к действию. Немецкий философ Шеллинг впоследствии будет называть различные ступени природы *потенциями,* а сам процесс восхождения природы от простого к сложному — *потенцированием.* Что же имел в виду сам Фома, когда вводил различение между актуальностью и потенцией?

Напомним, что у Аристотеля возникновение различных вещей в природе как раз происходит путем превращения возможности в действительность. Растение, например, сначала является семенем. А семя — это растение в возможности, в потенции. Затем оно переходит в актуальное состояние. Таким образом, возможность у Аристотеля совпадает с материей. Ведь именно в ней заключена потенциальная возможность превращения в любую вещь. При этом Аристотель различает материю как абсолютно бесформенное и неопределенное начало бытия и материю определенную, оформленную. Неопределенное начало бытия Аристотель называл «первой материей», а оформленную в виде камня,

213

железа и т. п. — «второй материей». «Вторая материя», по Аристотелю, постоянно трансформируется, т. е., утрачивая свою форму, перестает быть тем, чем она была. Но «первая материя», по Аристотелю, не может ни возникнуть, ни исчезнуть. А в результате мир в учении Аристотеля существует вечно, хотя и ограничен в пространстве.

Последнее, а именно то, что мир ограничен в пространстве, полностью согласовывалось с христианской космологией. Но бесконечное существование мира во времени несовместимо с христианским учением о сотворении мира. И это стало одним из главных препятствий на пути приспособления аристотелизма к христианству. Выход был найден Фомой, и заключался он в том, что потенция из первичного состояния мира была превращена во вторичное. *Потенциальная возможность, или «первая материя» Аристотеля, у Фомы становится результатом божественного творения.* Так в учение Аристотеля была введена идея *креационизма,* т. е. творения мира из ничего, соответствующая сути христианского вероучения.

Особое место в учении Фомы Аквинского занимают *«доказательства» бытия Бога,* которые он, будучи великим систематизатором схоластики, излагает в ясной и системной форме. У Фомы таких «доказательств» пять. И все они основаны на принципе постижения Бога по его творениям. Первое доказательство, которое называют сегодня *«кинетическим»,* состоит в том, что если в мире все движется, то должен обязательно существовать *Перводвигатель,* т. е. Бог. Второе «доказательство» основано на том, что если в мире все причинно обусловлено, то должна быть *Первопричина,* т. е. Бог. Суть третьего «доказательства» заключается в том, что, если природные вещи возникают и погибают, и происходит это как по необходимости, так и случайно, то должна существовать в действительности и некая *абсолютная необходимость,* т. е. Бог. В четвертом «доказательстве» Бог является *абсолютным Совершенством,* поскольку в мире есть более или менее совершенные предметы. А в пятом «доказательстве» Фома говорит о Боге как *руководящем* начале мира, т. к. вокруг нас все стремится к наилучшему сознательно или инстинктивно.

Мы уже не раз говорили о божественном провидении как одном из главных пунктов христианского ве-

214

роучения. И в этом вопросе Фома также предлагает новые трактовки, отвечающие духу времени. Так божественное провидение, согласно Фоме, осуществляется не непосредственно, как это было у Августина, а посредством *естественных законов.* Например, такие явления, как войны, эпидемии и т. п., по мнению Фомы, зависят не от Бога, а от совокупности естественных причин. И потому человек, утверждает Фома, способен через свою деятельность повлиять на ход событий. Этот мотив выражен в учении Фомы Аквинского совершенно явно. Таким образом, католицизм в лице Фомы ответил на стремления поднимающегося «третьего сословия», которое хотело действовать, преследуя свои интересы.

Существенную роль в томизме, а затем неотомизме стали играть представления Фомы Аквинского об иерархии душ, которые также производны от учения Аристотеля. Как уже было сказано в соответствующем месте, Аристотель характеризует в своем трактате «О душе» души растений и животных в качестве *энтелехии тела,* т. е. как *внутреннюю* форму тела, выраженную в *телесном* способе жизнедеятельности. Душа растения и животного, по Аристотелю, как бы прорастает из тела, будучи неотделимой от него. Иначе он представляет разумную душу человека, средоточие которой — деятельный *ум.* А в качестве способности, приобщающей человека ко всеобщему, такой теоретический ум не может быть выведен из устройства нашего тела. По этой причине Аристотель представляет разумную душу, во-первых, *бестелесной,* а, во-вторых, *общей* для всех людей. Разумная душа у Аристотеля напрямую связана с Богом Перводвигателем, который и способствует ее деятельности по воссозданию субстанциальных форм вещей.

На первый взгляд, Фома Аквинский реализует идею души как энтелехии даже более *последовательно,* чем сам Аристотель. Ведь у него не только вегетативная и сенситивная, но и разумная душа человека является *формой его тела.* Подобно Аристотелю, он различает *вегетативную* душу как форму тела, присущую растениям, и функции этой души — питание и размножение. Далее идет *сенситивная* душа как форма тела, которой обладают животные. Функциями этой души являются чувственное восприятие, стремление и произвольное движение. И только человек имеет *разум-*

215

ную душу, функцией которой является мышление. При этом разумная душа человека заодно выполняет и функции двух низших душ.

И тем не менее, здесь, как и в других случаях, Фома Аквинский трансформирует позицию Стагирита, приспосабливая ее к христианскому вероучению. И прежде всего Фома превращает душу из внутренней во *внешнюю* форму тела всех живых существ. Что касается человека, то его разумная душа у Фомы Аквинского является сугубо *индивидуальной,* а не общей для всех душой, как это было у Аристотеля. И это вполне понятно в свете христианской доктрины личного спасения.

Бог, согласно Фоме, в момент рождения наделяет каждого человека его *особой, неповторимой душой,* которая не погибает со смертью тела. В этом вопросе Фома — последовательный христианский мыслитель, а потому не допускает метемпсихоза, т. е. переселения душ, и, тем более, переселения душ людей в тела животных. На этот момент в воззрениях Фомы указывает известный историк философии Ч.К. Коплстон. В своей книге об Аквинате Коплстон пишет: «Он не хочет признать, что душа — независимая, завершенная в себе субстанция ..., а он говорит о душе, в терминологии Аристотеля, как о «форме» (аристотелевская entelecheia) тела»[21]. Но тут же Коплстон указывает и на отличие Фомы от Аристотеля. «С другой стороны, — читаем мы у Коплстона, — он утверждает, что душа не зависит в своем существовании от тела и что она продолжает жить по смерти тела»[22].

Новации Фомы Аквинского, таким образом, заключаются не здесь, а там, где разговор о бестелесной форме нашего тела затрагивает тему *личного спасения.* В конечном счете вся эпопея XIII века с встраиванием учения Аристотеля в фундамент католической доктрины была вызвана стремлением увязать это учение со средоточием христианства — верой в личное спасение.

Все известные исследователи томизма акцентируют свое внимание на том, что душа и тело человека у Аквината являются *неполными субстанциями.* И толь-

[21] *Коплстон Ч.К.* Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный, 1999. С. 159.

[22] Там же. С. 159.

216

ко вместе они образуют единство, именуемое *субъектом.* Известный исследователь томизма Э. Жильсон так характеризует эту ситуацию: «Понятия души и тела несомненно означают реальности и даже субстанции, но не действительные субъекты, каждый из которых обладал бы сам по себе всем необходимым для раздельного существования. Палец, рука, нога — это, конечно, субстанции; но тем не менее они существуют только как части целого, т. е. человеческого тела. Так же и человеческая душа — субстанция, и тело — субстанция; но они не существуют ни как разные субстраты, ни как разные личности»[23].

Личность, а на латыни «persona», у Аквината есть результат *соединения* души и тела. Причем происходит это у Фомы не так, как это было в учении Аристотеля. В соответствии с христианским вероучением, души людей сотворяются Богом и соединяются с телом в момент рождения данного человека. Иначе у Аристотеля, где душа не творится кем-то, а возникает и присуща уже семени. Таким образом, одушевление тела у Аристотеля связано с *зачатием* человека, а у Фомы — с его *рождением.* Для сравнения следует сказать, что культурно-историческая традиция в философии связывает одушевление человека с его прижизненным *общением* и социальным *развитием.*

Но еще более сложный момент в томизме — ситуация *разъединения* души и тела. Ведь если смерть, освобождая душу от тела, лишает ее качеств личности, то каким образом душа несет *персональную* ответственность в свете грядущего Страшного Суда? А если душа, отделившись от тела, остается личностью, то отчего, опять же, такая бестелесная персона несет ответственность за прегрешения прежде всего со стороны тела?

Как мы видим, проблема *души как персоны* напрямую связана с идеей личного спасения. Здесь вероучение не только провоцирует определенную постановку проблемы души и тела, но и склоняет в пользу тех или иных ее решений.

По мнению Коплстона, аристотелевская энтелехия не позволяет Фоме говорить о полноценном *личном* спасении в мире горнем, но зато выдвигает на первый

[23] *Жильсон Э.* Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.-СПб., 1999. С. 245-246.

217

план тему воскресения из мертвых. Так Коплстон акцентирует внимание на следующем фрагменте из «Summa contra Gentiles»: «Противно природе души — существовать без тела, но ничто, противное природе, не может быть вечным. Значит, душа не будет без тела вечно. Поскольку же душа пребывает вечно, она опять должна быть соединена с телом, и именно это и подразумевается под восстанием (из мертвых). Таким образом, представляется, что бессмертие души требует будущего воскресения тел»[24].

Таким образом Фома Аквинский достигает своеобразного *компромисса,* но не только между аристотелизмом и христианством. Аристотелизм помогает католицизму достичь *компромисса между душой и телом* там, где предполагается их принципиальное *единство* и одновременно — коренное различие. Христианская идея личного спасения основана именно на таком противоречивом отношении между душой и телом в рамках индивидуального образования — *личности.* И томизм — это одна из попыток *теоретически* представить, как возможно противоречивое *единство* души и тела в их земном существовании на фоне последующего *автономного* бытия души в существовании посмертном. Но надо сказать, что найденный Фомой компромисс оказался *сугубо теоретическим решением.* Предложенная им трактовка души как *индивидуальной формы и акта* тела, способных к бытию *вне тела,* — это чисто *схоластическое* решение проблемы.

Фома Аквинский един с Аристотелем в том, что ум способен постигать *общее,* что на языке средневековья, напомним, называли действиями *«с универсалиями».* Об этом мы читаем в «Дискуссионных вопросах о душе», где Фома отмечает, что такого рода действия означают «бытие, возвышающееся над телом»[25].

Что касается нововведений Фомы Аквинского в этом вопросе, то они опять же связаны с разницей между *прижизненным* и *посмертным* бытием души — темой, чуждой Стагириту. Так, согласно Фоме, душа человека вся, без каких-либо исключений, разумна и,

[24] Цит. по: *Коплстон Ч.К.* Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя Долгопрудный, 1999. С. 169.

[25] *Фома Аквинский.* Дискуссионные вопросы о душе. Вопрос четырнадцатый // Историко-философский ежегодник'98. М., 2000. С. 100.

218

следовательно, бестелесна. А это значит, что не только *интеллект,* но и *питающая* (вегетативная), и *ощущающая* (сенситивная) способности души продолжают существовать после смерти тела. «... Следует сказать, — отмечает Аквинат в «Дискуссионных вопросах», — что чувствующая душа у животных разрушима; но у человека, поскольку она есть в одной и той же субстанции с разумной душой, — неразрушима»[26]. Иначе говоря, если у животного его ощущающая способность в качестве энтелехии *телесна,* то у человека под влиянием разума ощущающая способность уже оказывается энтелехией *бестелесной* и потому, наравне с другими способностями души человека, способна к автономному существованию в вечности.

Тем не менее, в мире горнем *актуально действуют* лишь высшие способности души интеллектуального порядка. Что касается чувственных способностей, то они актуализируются лишь при *воссоединении* души с телом. Так мы подходим к тому пункту в воззрениях Фомы, согласно которому

душа человека по природе своей бессмертна и бестелесна, а смертна и телесна лишь в определенном *отношении,* а именно тогда, когда она использует органы тела для *чувственного познания.* Такое познание, доказывает Фома, возможно только *посредством* тела, в отличие от познания разумом, которое в теле не нуждается.

Итак, как уже говорилось, душа человека, согласно Фоме, есть чистая форма без материи, которая *духовна, бестелесна* и *бессмертна.* Но будучи крупнейшим систематизатором, Фома дает развернутую картину познавательных способностей человеческой души. Ведь, помимо *чувства* и *разума,* он выделяет у человека *волю, воображение, способность суждения* и *память.* Вслед за Аристотелем, он различает активный и пассивный интеллект, а также говорит о наличии у человека некого «общего чувства», которое находится между разумом, постигающим общее, и чувством, имеющим дело с единичным.

Но интересней всего то, что высшей познавательной способностью человека у Фомы оказывается *интеллектуальное созерцание,* которое сближает человека с ангелами. Если люди пользуются обычно чувства-

[26] Там же. С. 101.

ми, разумом и т. п., то ангелы, считал Фома, не пользуются абстракциями, не рассуждают, а схватывают суть бытия в чистом акте непосредственного созерцания. Лишь частично эта способность присутствует у человека. Но есть такой способ познания, доказывает Фома, который недоступен даже ангелам. Это *абсолютное знание* всего и вся, без каких-либо специальных приемов и способностей. Такое познание свойственно лишь Богу.

10. Средневековый номинализм и его вызов схоластике

Томизм, или учение Фомы Аквинского, было компромиссом между христианским откровением и античной философией в ее высшей форме — в форме перипатетизма, т. е. учения Аристотеля, которого Фома часто называет просто Философом. Это был также компромисс между христианской теологией и нарождающимся естествознанием, представленным по преимуществу опытной наукой. Но уже в XIV веке такая компромиссная форма перестала устраивать сторонников опытного естествознания. И своеобразной реакцией на томизм оказался номинализм XIV —XV веков. Это движение началось с борьбы против учения Фомы Аквинского Иоанна Дунса Скота.

Иоанн Дунс Скот (1270—1308)

Жизнь ***Иоанна Дунса Скота (1270—1308)*** была короткой, но яркой. Очень рано он заинтересовался науками и философией, и уже в 23 года стал профессором теологии в Оксфорде, а затем в Париже. Не создавая грандиозных схоластических систем, Скот заявил о себе как о ярком мыслителе. Его интересы были сосредоточены на выяснении тончайших различий, а потому церковь дала ему имя «doctor subtilis», в то время как Фома после смерти получил титул «doctor angelicus», т. е. «ангельский доктор».

Лучше всего Скоту удавалась критика. Именно критика учений Фомы Аквинского и его предшественника Альберта Великого принесла ему славу. Дело в том, что Иоанн Дунс Скот хорошо знал творчество Аристотеля. Одна из его основных работ так и называется: «Комментарии к Аристотелю». Но изучение Аристотеля привело его к мысли о том, что полная гармония между языческой философией и христианской теологией, которую пытался установить в своем уче-

220

нии Фома, невозможна. Таким образом, с учения Скота начинается *третий период схоластики.* В этот последний период в схоластике появится учение о «двойственности истине», разграничивающее философию и теологию по *предмету* и *методу.* У Скота этот процесс *высвобождения философии из-под опеки теологии* только начинается.

Иоанн Дунс Скот, будучи номиналистом, подчеркивает самостоятельность *индивидуального.* Индивидуальность, по его мнению, не поглощается целиком родом и видом. Индивидуальное в природе, согласно Скоту, представляет собой последнюю реальность (ultima realitas). Заявив это, Скот сделал шаг к эпохе Ренессанса с ее возвеличиванием человеческой индивидуальности. Однако встав на защиту природных возможностей человека, Скот убежден в том, что спасение он обретет, только нарушив и преодолев природный порядок вещей. Из природной необходимости, согласно Скоту, невозможно вывести возможность спасения души. А потому, подчиняясь в своей земной жизни природной необходимости, человек в вопросе конечных целей бытия должен воспользоваться сверхъестественным, т. е. откровением.

Рационализму Фомы Аквинского Скот противопоставлял *волюнтаризм* Августина. В учении о Боге Скот настаивает на том, что божественная воля является первичной и определяющей. А человеческая воля является доброй, если она полностью подчинена божественной воле. Что касается соотношения воли и разума, то именно воля, согласно Скоту, определяет в конечном счете поведение человека, хотя этот выбор должен быть разумным. Здесь Иоанн Дунс Скот по сути предваряет немецкого философа XVIII века И. Канта, который практический разум, определяющий наши поступки, ставил выше разума теоретического. Если болезнь нас застала врасплох, подчеркивает Скот, нам нужно *знать,* какие необходимы при этой болезни лекарства. Но принять или отказаться от них — дело нашего *свободного выбора.* И бывают ситуации, когда человек решает, что смерть предпочтительнее жизни.

Надо сказать, что учение Иоанна Дунса Скота взяли на вооружение члены ордена францисканцев, тогда как томизм оставался доктриной доминиканцев. А в результате спор августинианства и томизма в

XIV веке превращается в спор томизма и скотизма. И победа
221
скотизма в этом споре становится все более и более явной.

У нас уже шла речь о том, что в XIII веке в Европе возникает целый ряд университетских центров. В XIV веке к ним присоединяются университеты в Кракове, Праге, Лейпциге, Эрфурте. При этом обучение в этих научных центрах обретает свою особую направленность. К примеру, в Париже больше изучали искусство риторики, грамматику и диалектику, в то время как в Оксфорде упор делался на изучение астрономии, геометрии и других по преимуществу естественных наук. В результате именно в Оксфорде зарождается *экспериментальное естествознание* и связанная с ним *эмпирическая философия.*

Наиболее известными представителями Оксфордского университета были ***Роберт Гроссетест (ок. 1168-1253)*** и ***Роджер Бэкон (1210-1294).*** Францисканец Гроссетест был епископом Линкольна и одновременно занимался научными исследованиями, прославившись своими изысканиями в области физики. Р. Бэкон был его учеником. Он известен тем, что одним из первых стал заниматься научными экспериментами. Бэкон — автор многих научных и технических идей. К примеру, он предполагал, что можно построить повозки и корабли, которые будут передвигаться сами, без коней и парусов. Он же открыл законы отражения и преломления света, а также предсказал открытие пороха. Деятельность Бэкона, а также его споры со схоластами, которых он обвинял в незнании математики как основы наук, вызывали раздражение у церковного начальства. В результате конец жизни Р.Бэкон провел в монастырской тюрьме, а его труды были осуждены.

Уильяма Оккама (1290—1349/50

Завершение схоластики связывают с творчеством ***Уильяма Оккама (1290—1349/50).*** Оккам, подобно другим номиналистам позднего средневековья, был монахом францисканского ордена. Прославился Оккам изобретенным им принципом, получившим название «бритва Оккама». Смысл этого принципа сводится к тому, что не следует умножать сущности без необходимости. «Бритва Оккама» была направлена против схоластических объяснений, когда что-то неясное выводили из действия некоторых «сущностей» и «сил». В этом смысле умножение «сущностей» действительно препятствовало научному познанию, за-
222
меняя поиск истинных причин постулированием таинственных «сил».

Но отсекая от науки выдумки о таинственных «силах» типа флогистона и тому подобного, «бритва Оккама» отсекала от нее и всякое представление о сути природных процессов. Ведь, настаивая на экономии мышления, Оккам предложил отказаться от понятия *субстанции,* от представления о *действующей* и *целевой* причинах и от многого другого. Для Оккама все, что связано со всеобщим, — это только слова, т. е. «знаки», которыми мы пользуемся в общении. Что касается окружающего мира, то в нем, по мнению Оккама, существуют лишь *отдельные тела,* качества которых мы постигаем при помощи опыта.

Подвергая критике субстанцию, Оккам по сути завершает размежевание философии и теологии. *Философия,* доказывал Оккам, *не может быть служанкой теологии,* а теология, в свою очередь, не может быть наукой. У каждой из них, по убеждению Оккама, свои задачи и свои возможности. Философия при помощи опыта постигает мир природных тел, а теология, опираясь на веру, обращается к Богу. Бога же в качестве субстанции мира разумом постичь невозможно.

Так в лице Оккама *номинализм* в Англии одержал победу над *реализмом,* а скотизм — над томизмом. Разуму было отказано в возможности постигать Бога, но и церковь была тем самым ограничена в ее стремлении диктовать науке. Однако эта победа не была безусловным завоеванием прогрессивной мысли. Как это часто бывает в истории, здесь прогресс сопровождался регрессом. Так, номинализм, «отменив» универсалии и отбросив метафизику как учение о всеобщей основе бытия, по сути, простился и с самой философией. Ведь философия родилась в античности как наука о всеобщем. И если общее — это только слова, а разум — это игра словами, то философия превращается в знание о словах, о «знаках», к чему, собственно, и пришел номинализм. Номинализм и эмпиризм *отбрасывают* схоластическую метафизику, но не *преодолевают ее.* А потому одновременно с недостатками метафизики отказываются и от ее достоинств.

Джон Уиклиф (1330—1384)

Оккама часто называют последним представителем схоластики. После него начинается по существу другой период в развитии философии, связанный с *Возрождением* и *Реформацией.* Его младший современ-
223
ник ***Джон Уиклиф (1330—1384)*** — это уже один из величайших реформаторов и критиков католической церкви. По своему духу философия Уиклифа — это начало пути, ведущего к философии Возрождения и Нового времени.

Не менее примечательно и то, что схоластика в лице Фомы Аквинского отрицалась не только монахами-номиналистами и представителями опытной науки, но и представителями религиозного *мистицизма,* подъем которого начинается в позднем средневековье. Таким образом, разделение логической и мистической сторон схоластической философии выразилось, во-первых, в торжестве учения номиналистов, по сути оттеснивших откровение на задний план, а во-вторых, в подъеме чисто мистических учений, уповающих только на внеразумное божественное откровение. Эти мистические

ереси позднего средневековья подготовили почву для религиозной Реформации в Германии в начале XVI века. А средневековый номинализм дал начало английскому эмпиризму, в лице которого в Северную Европу вернулась *светская философия.* Причем, будучи антиподами, мистика и опытное знание в критике схоластического теоретизирования Фомы Аквинского сходились. И то, и другое есть знание, опирающееся на чувство, в то время как опора схоластики — разум. Но разум, превратившийся в схоластическое мудрствование, уже не мог дать отпор своим критикам.

И последнее. Когда мы говорим о бесплодности схоластического философствования, то это не надо понимать буквально. Положительное значение схоластики состоит хотя бы в том, что она сохранила для Нового времени античную философию, переведя ее в тщательно разработанную латинскую терминологию, без которой новоевропейскую философию трудно себе представить.

Литература

1. *Абеляр Петр.* Теологические трактаты. М., 1995.
2. *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения. М., 1995.
3. *Августин Бл.* Энхиридион или о вере, надежде и любви. М., 1996.
4. *Аврелий Августин.* Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991.
224
5. *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
6. *Ориген.* О началах. Новосибирск, 1993.
7. Плотин. Избранные трактаты. М., 1994.
8. *Прокл.* Первоосновы теологии. М., 1993.
9. Римские стоики. Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. М., 1995.
10. *Тертуллиан К. С. Ф.* Избранные произведения. М.,1994.
11. *Фома Аквинский.* Теология и наука. Естественная теология. Метафизическая теория бытия и теория познания // Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1975.
12. *Фома Аквинский.* Дискуссионные вопросы о душе. Вопрос четырнадцатый // Историко-философский ежегод-ник'98. М.,2000.

Глава 4. ГУМАНИЗМ И ПАНТЕИЗМ В ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Еще творили выдающиеся схоласты, еще средневековье не исчерпало себя окончательно, а уже рядом и параллельно с этим зародилась иная культура и философия, основанная на стремлении к античному идеалу. В качестве самостоятельного культурного феномена это стремление оформилось в Италии XV века. Именно в Италии берет свое начало Возрождение, которое затем распространилось по всей Европе.

Джорджо Вазари (1511—1574)

Впервые термин «Возрождение» появился у известного живописца и архитектора XVI века *Джорджо Вазари (1511—1574).* В книге «Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» он характеризует словом «rinascita», что с итальянского переводится как «возрождение», состояние современного ему искусства[1]. Но широкое хождение в качестве названия целой эпохи французское слово «renessance» получило в начале XIX века.

Чаще всего выделяют классическое итальянское и северное заальпийское Возрождение. В центре философии Возрождения находится человек, творческая мощь которого — основа для мотивов *богоборчества.* Сохраняя сходство со средневековьем в проблематике и риторике, Возрождение трансформирует фундаментальные представления о Боге, человеке, его душе. Гуманистический пафос этой эпохи служит преодолению средневекового *теоцентризма.* От теизма и теоцентризма философия Возрождения движется в сторону *панентеизма, пантеизма* и даже *атеизма,* о чем будет отдельный разговор.

Тем не менее, нужно подчеркнуть, что воззрения философов Возрождения оказали наиболее мощное

[1] См.: *Вазари Д.* Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М., 1995.

226

воздействие не на прямых последователей, а на отдаленных потомков. Как античные греки повлияли на Возрождение через голову средневековья, так и философия Возрождения в лице П. Помпонацци, Н. Кузанского, Д. Бруно оказала влияние не на механистическое естествознание XVII — XVIII веков, а на диалектические идеи XIX века.

Но обо всем по порядку. Тем более, что характер философии Возрождения не понять без прояснения облика всей этой эпохи.

1. Социокультурные основы философии Возрождения

Сейчас Итальянская республика — это единое государство, но к этому она пришла через борьбу различных частей страны. И сейчас Италия неравномерно развита: существуют противоречия между сельскохозяйственным Югом и промышленными Севером и Центром. А в конце XIV века Италия представляла собой множество городов, каждый из которых вместе с прилегающими территориями был самостоятельным политическим образованием. Причем в городах-республиках Италии, как, впрочем, и в Северной и Центральной Европе, существовало *коммунальное самоуправление.*

Здесь следует уточнить, что второе издание западной демократии началось именно в позднее средневековье с так называемых «коммунальных революций». И хотя европейские города этого времени отличались от древнегреческих городов-полисов, смысл демократических нововведений оставался прежним. Городские общины позднего средневековья вступили в борьбу за независимость от сеньоров, как когда-то греческие городские общины боролись с басилеями. И эта борьба увенчалась победой. Ведь средневековые монархии не искоренили рожденного античностью самоуправления. В средние века оно обрело форму так называемой «сословной демократии», на что указывает известный мыслитель Возрождения Н.Макиавелли.

Н. Макиавелли (1469—1527)

Н. Макиавелли (1469—1527) знал и понимал, в чем состояло великое достижение греков, связанное с полисной демократией. В работе под названием «Государь», посвященной Лоренцо Медичи, он пишет отдельную главу «Почему царство Дария, завоеванное

227

Александром, не восстало против преемников Александра после его смерти». Макиавелли сравнивает власть царя Дария, правившего в Персии до новой эры, с властью турецкого султана в XVI веке. Он проницательно замечает, что и ту, и другую державу трудно завоевать, но, завоевав, легко удержать. И причина в типе государства и характере господства. Подобно Персии, отмечает Макиавелли, государство в Турции является чисто восточным, где государь правит посредством слуг и обладает при этом огромной властью. И там, где подданные повинуются его слугам, они относятся к ним лишь как к чиновникам и должностным лицам, не питая при этом никакой привязанности[2].

Турецкий султан, продолжает Макиавелли, назначает в округи-санджаки наместников, которых меняет и переставляет, как ему вздумается. Другое дело французский король, который окружен родовой знатью. А та наделена привилегиями, на которые даже король не может посягнуть. В такой ситуации, пишет он, государство может быть и проще завоевать, но зато в нем труднее удержать власть. Одно дело — безропотные сатрапы, и другое дело — вассалы, которые ценят свой род и собственные вольности.

Итак, с самого начала вассальная зависимость в Европе была двуликой. Король зависел от своих

вассалов так же, как и они от него. Вассальная зависимость предполагала привилегии дворянства и его борьбу за вольности. Власть продолжала зависеть от подданных, в данном случае от знати. И в этом проявляла себя античная традиция в жизни средневековья. Здесь предпосылка зарождения либеральной демократии, которая углубляет принцип самоуправления, открытый древними греками.

Дальнейшее развитие и усиление этого процесса происходит как раз в эпоху Возрождения. Дело в том, что городские общины в Западной Европе уже не состоят из земельных собственников, живших родами. Главную роль в западноевропейских городах играли купцы и ремесленники, а впоследствии предбуржуа — хозяева мануфактур, живущие наемным трудом работников. Уже в средние века города отличались особым укладом жизни, непохожим на быт крестьян и земле-

[2] См.: *Макиавелли Н.* Сочинения. М., 1998. С. 56.

228

владельцев. Так у ремесленников уже была сложная система разделения труда. Деление на ремесленные цехи совпадало с разделением города на кварталы и улицы. Помимо прочего, городские власти строго следили, чтобы в торговле не было обмана и на все товары устанавливали «справедливые» цены. На рыночной площади обязательно строилось здание думы, над ним высилась колокольня, с которой сторожа осматривали окрестность и били в набат в случае нападения врагов. Возглавлял городскую общину Совет присяжных, в который обычно входили 12 человек, а также избираемый всеми городской голова. Они составляли руководство *коммуны,* что переводится с латыни именно как «община».

Но самоуправление приходилось отстаивать в сложной борьбе с королем и сеньорами, которые, согласно средневековым традициям, господствовали над городами. Борьба городов эпохи Возрождения за самостоятельность шла с переменным успехом и наполнена яркими эпизодами. Так в северной Италии, где рано исчезли сеньоры, Милан, Генуя, Венеция и Флоренция получили полную независимость, образовав городские республики. Впоследствии они стали самостоятельными государствами. Короли Франции то давали городам грамоты вольностей, то отбирали их, лишая тем самым города, уже успевшие сделаться коммунами, статуса независимых республик. В результате такие французские города, как Париж и Орлеан имели право избирать городской совет, но за порядком в них следил приказчик сеньора, которым на этих землях был сам король.

Некоторые города выкупили у сеньоров свою самостоятельность за большую сумму денег. В других городах самостоятельности добивались в ходе мятежа, когда с криками «Коммуна! Коммуна!» все горожане становились под начальство организованных торговцев и шли в бой с ополчением сеньора, набранным из рыцарей и крестьян. Права быть коммуной с помощью выкупа или силой оружия добились города Брюгге, Гент, Лилль, Лион (Лан). Воинским премудростям горожан обучали обедневшие рыцари. Кстати, отряды пешей милиции из городов Фландрии умудрились разгромить рыцарское войско, посланное французским королем Филиппом IV Красивым. В честь этого события в одном из соборов города Куртрэ вывеси-

229

ли 4 тысячи позолоченных шпор, снятых с убитых всадников.

Что касается Лиона, то жадный епископ, бывший сеньором этого города, за большую сумму допустил в Лионе коммуну, а затем нарушил свое обещание. Он заплатил королю большие деньги, чтобы тот отменил коммуну в Лионе. В ответ восставшие горожане, взяв штурмом дворец сеньора, убили его и бросили труп на площади. Вассалами епископа мятеж был подавлен, и только через 14 лет жители Лиона вновь добились частичного восстановления коммуны. Так многие коммуны уничтожались и восстанавливались по нескольку раз.

Итак, эпоха Возрождения отличается как раз приматом городской жизни над сельской. Здесь перед нами начало новой городской цивилизации. И эта цивилизация уже не знает той строгой регламентации жизни и деятельности ремесленника, которое было в корпоративно-сословных объединениях средневековья. С. технологической точки зрения Возрождение еще не знает фабрики с ее системой машин. В этом плане мануфактура — это всего лишь расчленение процесса труда на элементарные, не требующие особой подготовки, операции. Но в общекультурном смысле переход к мануфактурному производству означает *освобождение труда от средневековой регламентации.* А это дает толчок изменению всей системы взаимоотношений в обществе, всей ткани социальных взаимодействий.

Борьба городов за политическую независимость от феодальной знати сочеталась с борьбой идеологической. Именно горожане позднего средневековья создавали вольные университеты как центры светской культуры. Так уже в XII —XIII веках в Европе, и прежде всего на юге Европы в Италии, начался процесс *секуляризации* — освобождения социальной и культурной жизни от влияния церкви. Безусловно, он нашел свое проявление и в области философии. Хотя нельзя забывать, что процесс этот был долгим и постепенным.

Разговор о социокультурных основах философии Возрождения требует указать еще на одно явление всемирно-исторического порядка. Дело в том, что в XV веке в Италии зарождается *интеллигенция.* И прежде всего она возникает не как научно-техническая, а как художественная интеллигенция. «Интеллигенция» про-

230

исходит от латинского слова «знающий», «понимающий», «разумный». Причем в наши дни это слово имеет два значения. С. одной стороны, «интеллигенцией» называют группу людей, которая в

соответствии со своим образованием и социальным статусом, занимается умственным трудом, в отличие от тех, кто занимаются трудом физическим. С. другой стороны, интеллигенцией называют некую духовную элиту общества, которая задает ему нравственные, эстетические и другие ориентиры. В этом случае интеллигентность не предполагает каких-либо формальных признаков, связанных с условиями жизни и труда. Интеллигентность в данном случае выражается в определенном состоянии духа и творческих способностях, которые объединяют людей в неформальное единство.

Именно в качестве такого неформального объединения творческих людей и возникла интеллигенция в эпоху Возрождения. Надо сказать, что в городах позднего средневековья уже были люди, занимавшиеся преимущественно умственным трудом. К ним относились преподаватели университетов, юристы, врачи и многие другие, вплоть до астрологов. Но каждый из них принадлежал к своему цеху, корпорации, строго следуя предписаниям, и в этом смысле ничем не отличался от ремесленников и других представителей физического труда. Ведь только цех и корпорация могли выдать диплом и присвоить звание, без которых невозможно было заниматься своим делом.

В противоположность этому, первых европейских интеллигентов объединяли не профессиональные обязанности и социальный статус, а *общие интересы, сфера занятий, отношение к миру.* Новый взгляд на мир и человека, выраженный в поэтических, философских, художественных произведениях Возрождения, принято называть *«гуманизмом».* При этом поэт Петрарка и философ Фичино были священнослужителями, поэт Ариосто служил в военной администрации, автор знаменитого произведения «Государь» Макиавелли был чиновником коммуны. Но каждый из названных гуманистов прославился как раз тем, чем занимался на досуге, общаясь со своими единомышленниками из самых разных слоев итальянского общества.

Новый тип гуманистического общения уже не регламентирован сословными рамками. Люди низкого происхождения вступают в спор на философские,

231

литературные и политические темы с представителями высших сословий. Иначе говоря, в культурном пространстве художественной мастерской рушатся сословные рамки. Именно так Возрождение закладывает основы для теории и практики *гуманизма* — начала европейской *светской культуры* современного типа.

Рождение интеллигенции во многом связано с выделением из ремесленных цехов свободных художественных мастерских, которые как раз и становятся центрами нового *гуманистического общения.* При жизни одного поколения происходят столь разительные перемены, что даже отец Микеланджело не мог понять, чем его сын отличается от каменотеса и отчего пользуется таким уважением. Рафаэль, Микеланджело, другие деятели Возрождения живут уже преимущественно за счет занятия искусством. Они становятся очень богатыми и знатными людьми. К дружбе с ними стремится знать. Когда умер Донателло, то его хоронил весь город. Его гибель воспринималась как национальная трагедия.

Следует подчеркнуть, что самооценка первых европейских интеллигентов совпадала с внешней оценкой их роли в итальянской и мировой культуре. К XV веку большинство из них уже отличалось обостренным личным достоинством и огромным честолюбием. Выражалось это часто в парадоксальной форме. Так Микеланджело, разговаривая с римским папой, не снимал своей войлочной шляпы. Ему также приписывали жалобу на то, что папа ему иногда докучает и сердит его.

С появлением интеллигенции во Флоренции, Венеции, Падуе и других итальянских городах XIV — XV вв. заявляет о своем существовании *активное и грамотное городское большинство.* И как раз в античной культуре эти люди видят образец для подражания. Античной культуре подражают во всем: архитектуре, интерьере, одежде, речи, жестах, манерах, вплоть до бытовых деталей. Выдающимися деятелями Возрождения античность воспринималась как далекая родина. Существуют свидетельства, что некоторые из них облачались в античные одеяния перед тем, как приступить к чтению классиков. Эти люди, как замечает исследователь феномена возрожденческой интеллигенции Л.М. Баткин, были талантливо помешаны на старине, превращая античность в *стиль своей жизни и общения.*

232

Тем не менее, время уже было другим. Это было эпоха, которая под маской древности созидала новую культуру и *новый тип человека.* Культ человека и его творческих деятельных способностей, которым отличается эпоха Возрождения, предполагает еще одну основу, которой не знала и не могла знать античность. Это так называемый *индивидуализм,* без которого нельзя понять ни философии, ни всей культуры Возрождения. На последнем нужно остановиться особо, так как, по убеждению того же Баткина, именно итальянское Возрождение сформировало ту *индивидуальность,* которую мы до сих пор считаем подлинным творцом культуры.

Напомним, что уже греки пользовались словом «характер», обозначая особенности того или иного человека. Ведь человек может быть разговорчивым и молчаливым, суетливым и медлительным, остроумным и рассудительным. Но эти особенности отходили на второй план, когда речь шла о добродетели, т. е. о том, что не различает, а объединяет людей как граждан полиса. И уже абсолютно бессмысленным посчитал бы античный гражданин стремление культивировать в себе индивидуальные отличия и всяческую оригинальность. А ведь именно с *оригинальностью* и *стремлением к самовыражению* связывает творческую личность современный человек.

Указанный сдвиг в представлениях о человеке как раз и произошел в эпоху Возрождения, когда творческая энергия индивида была впервые направлена вовнутрь, на самого себя и развитие своих

творческих сил и способностей. Известно, что один из родоначальников культуры Возрождения Петрарка считал самым важным и увлекательным делом размышления о собственном «я». И это индивидуальное «я» как неповторимый внутренний мир человека, сопоставимый по своей значимости со вселенной, стал едва ли не главным открытием эпохи Возрождения. Отныне, пишет Баткин, жизнь и смерть человека потрясают не повторяемостью, а уникальностью. «Всякое человеческое существование не только единично и подобно другим существованиям, но — единственное. Каждый раз это целая неповторимая вселенная, вполне соразмерная той, общей для всех вселенной. Поэтому индивид огромен, как мир, и бессмертен, как мир. Если он все-таки определенно умирает, это очень трудно и

233

даже невозможно вместить и разгадать. В это трудно поверить»[3].

Для средневекового миросозерцания был характерен идеал превосходства духа над телом, отсюда религиозная практика аскезы, умерщвления плоти и пр. Гуманистический идеал Возрождения связан с *реабилитацией человеческой телесности.* Причем реабилитация телесности в искусстве Возрождения порой принимает гипертрофированные, гротескные формы, что, в частности, выразилось в творчестве Боккаччо, Рубенса и Рабле. Но в своей адекватной и осознанной форме этот идеал означал гармоничное единство телесного и духовного, материального и идеального. Именно в таком виде идеал Возрождения нашел свое выражение у выдающихся художников Возрождения Рафаэля, Тициана, Боттичелли, Микеланджело, Леонардо да Винчи.

Если средневековый человек проявляет свою личную волю в поисках спасения души, то человек Возрождения активно самоутверждается и самовыражается в земной жизни — в политике, искусстве, науке, философии и т. д. Не только в контексте хозяйственной и политической деятельности, но и в культурном пространстве художественных мастерских деятели Возрождения демонстрируют свою творческую мощь и разносторонность. *Универсализм* — это тоже один из идеалов Возрождения, одна из особенностей его гуманизма. Эта эпоха действительно породила много ярких и разносторонних личностей, подобных Леонардо да Винчи. Недаром эту эпоху называют эпохой титанов — богоборцев, претендующих на соперничество в творчестве с самим Создателем.

2. Возрожденческий гуманизм и флорентийская Академия

Гуманизм связан со смещением акцента в культуре с бога на человека. И в искусстве, и в философии презрение к земному естеству заменяется признанием причастности человеческого естества к высшему смыслу и гармонии мироздания. Реабилитируется не только

[3] *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 24.

234

тело человека, его чувства, но и разум, который принижался средневековыми теологами: вера ставилась выше разума. Гуманизм связан с открытым провозглашением и оправданием стремления человека к счастью при жизни, наравне с загробным царством. Все эти темы безусловно присутствуют в античной культуре, которая была телесной, чувственной, материально наполненной, в сравнении с аскетической культурой средних веков.

Представление о человеке как источнике огромной творческой мощи, является одним из проявлений возрожденческого индивидуализма. Но в том-то и дело, что подобного взгляда не могло возникнуть ни в античности, ни в средние века. Да, античность с уважением смотрит на человека-творца. Но источник творческой силы человека, с точки зрения античности, — это Космос. А человек эту мощь только проявляет. И точно так же в средние века источник способностей человека — это внешняя сила, т. е. Бог. Только в эпоху гуманизма источником творчества становится *сам человек,* его активность, его индивидуальность! И в этой установке на индивидуализм, на личность как на главную движущую силу человеческого мира — неповторимое своеобразие культуры Возрождения. Недаром обоснованием индивидуализма заняты лучшие умы этой эпохи. В частности, философ Пико делла Мирандола в своей «Речи о достоинстве человека» пытается доказать, что свобода воли — главное отличие человека от других живых существ. Если все остальные существа созданы богом для определенного и ограниченного законами природы образа жизни, то человек должен *сам полагать законы своей жизни.* И таким сотворил его Господь!

Гуманисты эпохи Возрождения создавали кружки, которые, в соответствии с античной традицией, иногда называли «академиями». Такого рода Академию на вилле в Кареджии, что во Флоренции, основал в 1459 году Козимо Медичи. В этот кружок, изучавший философские вопросы, входили как священнослужители, так и представители светских профессий. Но объединяющее их воззрение на мир имело безусловно светскую направленность. Здесь, как и в других объединениях гуманистов, вырабатывалась целостная позиция за пределами церкви.

Инициатором создания флорентийской Академии стал византийский неоплатоник ***Георгиос Гемистос***

235

(1360—1452), который из почтения к великому Платону взял себе псевдоним ***Плетон.*** Родом он был из Константинополя, происходил из высшего православного духовенства. Интерес к античности сочетался у Плетона с интересом к восточным учениям, в частности к каббале и зороастризму. В свое время Плетон был удален из Константинополя духовенством. Вместе с тем, во время Флорентийского собора он выступал с резкой критикой папского престола на стороне православных. Плетон осел во

Флоренции, где и проповедовал учение Платона в противовес Аристотелю.

Свое учение Плетон называл *«эллинской теологией»,* в которой он открыто оспаривал христианское учение о сотворении мира по воле Божьей из ничего. Мир, по его мнению, не мог *возникнуть,* тем более — *по чьей-то воле.* Плетон считал, что мир вечен и существует согласно *необходимости.* В этом смысле он равен Богу количественно и качественно. При этом Бог с необходимостью продолжает производить мир, равный самому себе.

Плетон написал большой труд под названием «Законы». В нем Бог предстает как Зевс — «производитель **и** всемогущий властелин, который в себе самом, сокрывая воедино и нераздельно, из себя затем выпускает особо, делая таким образом свое произведение чем-то законченно единым и целостным, а также, насколько возможно, полным и наилучшим...»[4].

Как мы видим, переход от Бога к миру выглядит у него довольно замысловато и даже мистично. Плетон не может сформулировать закономерность, в соответствии с которой единый Бог бесконечно порождает множественный мир. И, как это часто бывает, вместо ответа он предлагает нам описание ряда посредников между Богом и миром. Это некие субстанции, в которых все больше преобладает множественность. Этих «посредников» Плетон отождествляет с греческими богами.

Что касается человека, то в нем Плетон видит опять же *опосредствование,* а точнее связующее звено между миром и Богом. И чем совершеннее человек в нравственном плане и в своей познавательной деятельно-

[4] *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976. С. 228.

236

сти, тем органичнее связь мира. Признавая у человека бессмертную душу, Плетон говорит о том, что она дается человеку богами «ради гармонии Вселенной», а потому люди «близки богам»[5].

Ф.-Г. Якоби (1743—1819)

Есть свидетельства того, что Плетон говорил о внутренней связи и даже *единстве Бога и материи.* И в такой постановке вопроса, конечно, скрываются предпосылки пантеизма. Здесь следует уточнить, что сам термин *«пантеизм»* впервые появится значительно позже, а именно в XVIII веке у немецкого философа ***Ф.-Г. Якоби (1743—1819),*** который применит его к учению Спинозы в соответствующей книге «Об учении Спинозы». Буквально «пантеизм» означает *всебожие.* Иначе говоря, это такое понимание бога, когда в нем видят не отдельное лицо или существо, а некую мировую сущность, *присутствующую* в самом мире и *равную* этому миру. Часто указывают на нечто, подобное пантеистической картине мира, в представлениях Древней Индии и Древнего Китая, а также у философов Древней Греции, в частности у античных стоиков.

Что касается Возрождения, то без указанных пантеистических воззрений невозможно понять своеобразие философии этой эпохи. Как уже говорилось, в понимании отношений мира и Бога мыслители Возрождения от теизма переходят к пантеизму, а в лице Д. Бруно к атеизму. Но этот переход шел сложно и имел ряд промежуточных ступеней, одна из которых представлена в *панентеизме* М. Фичино.

Марсилио Фичино (1433—1499)

Марсилио Фичино (1433—1499) был признанным главой флорентийской Академии. Он родился в Тоскане и был сыном врача Диотифечи, от имени которого и произошло его латинизированное имя *Фичино.* Марсилио получил хорошее образование и поначалу изучал Аристотеля и поэмы Лукреция. Но, написав в духе Лукреция ряд ранних произведений, он позднее от них всячески открещивался и даже уничтожал их.

Фичино был маленького роста и производил впечатление горбуна. Но при внешней непривлекательности и слабом здоровье он отличался большими талантами и трудолюбием. На его усердные занятия науками и чтение в оригинале Платона обратил внимание

[5] Там же. С. 82.

237

правитель Флоренции Козимо Медичи. Козимо привязался к Марсилио. Для занятий последнего философией Платона он и организовал флорентийскую Академию.

Главной заслугой Фичино была переводческая и комментаторская деятельность. Дело в том, что в Средние века даже платоники знали всего три диалога Платона — «Тимей», «Федон» и «Менон». Именно благодаря Фичино интеллигенции эпохи Возрождения стало доступно все наследие Платона, а также труды неоплатоников Плотина, Ямвлиха, Порфирия, Прокла. Причем уже в своих комментариях к этим произведениям, Фичино пытается обозначить собственную философскую позицию.

Суть своих воззрений Фичино излагает в главном труде под названием «Платоновское богословие и бессмертие души», изданном в 1482 году. В этой работе он пытается определить новое место философии. Называя философию «сестрой религии», он по сути подменяет религию откровения «ученой *религией» (docta religio),* которая постигает разумом истины веры. Но эти нововведения не помешали Фичино стать в 1473 году священником. Его эпоха еще позволяла читать проповеди, посвящая их «божественному Платону» и зажигая лампады у его бюста.

До флорентийской Академии гуманисты Возрождения интересовались, прежде всего, проблемой человека и вопросами этики. Фичино, вслед за Плетоном, на первый план выдвигает проблему соотношения Бога и мира. В варианте «ученой религии», предложенном Фичино, перед нами так называемый *панентеизм.* Как и в случае с пантеизмом, сам этот термин был введен значительно позднее,

а именно К. Краузе в 1828 году. В буквальном переводе с греческого «панентеизм» означает «все в боге». Как и в пантеизме, мир здесь совпадает с Богом. Но панентеизм отличается от пантеизма тем, что *Бог здесь не растворяется в мире, а существует и за его пределами.*

У Фичино мы имеем дело с особым возрожденческим панентеизмом. Характеризуя учение Фичино, специалист по культуре Возрождения Л.М. Баткин отмечает, что отношение Бога и мира у него как бы двоится. С. одной стороны, Фичино явно помещает мир в Бога, а с другой — утверждает трансцендентность Бога миру. «Высшее, — пишет Фичино, — мы называ-

238

ем богом, а не миром, ибо «мир» означает украшение, составленное из многого»[6].

Эту двойственность решения, предложенного Фичино, Баткин объясняет общей установкой Возрождения на *превращение* средневекового теоцентризма в нечто иное, т. е. на *постепенное преодоление* средневекового дуализма небесного и земного. Фичино был одним из тех, кто, вслед за первыми гуманистами, изменившими средневековый взгляд на человека, взялся проделать то же самое со средневековым креационизмом. И опорой в этом деле у Фичино стал *неоплатонизм,* а главным средством — *мистицизм.* «Мистицизм Фичино, — отмечает Баткин, — означал невозможность остановиться, успокоиться на одном из понятий бога: выход из бога в себе, опустошенного, бессодержательного, состоял только в том, чтобы представить его необходимо творящим, а выход из множественности и несовершенства божественного мира состоял только в возвращении к его нерасщепленному и неподвижному единству, пребывающему даже над вечностью. Неоплатонический мистицизм отвечал ренессансной потребности в цельном миропонимании...»[7].

Иначе говоря, традиционную для христианства брешь между Богом и миром Фичино заполняет посредством мистики. Но в мистических образах, с помощью которых Фичино характеризует связь Бога и мира, много поэзии. Согласно его учению, Бог проявляет себя в мире посредством *токов любви,* совершенствующих и гармонизирующих действительность. Явленная миру любовь Бога оказывается красотой, превращающей его в прекрасное творение. Уточняя гармонию в природе, Фичино говорит, что в ней заложено «внутреннее искусство, изнутри устраивающее материю, как если бы столяр находился внутри древесины»[8]. Как видно из приведенного фрагмента, подобно самому Платону, он *идеализирует природу,* по аналогии с деятельностью человека. И эта установка получает максимальное развитие во всей культуре Возрождения.

[6] Цит. по: *Баткин Л.М.* Онтология Марсилио Фичино в связи с общей оценкой ренессансного неоплатонизма // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 133.

[7] Там же. С. 136.

[8] Цит. по: *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 87.

239

Фичино пытается развить мистические моменты, присутствующие в платонизме. Вместе с тем, для его учения характерен *иерархизм* в трактовке уровней бытия, который он заимствует у неоплатонизма. На высшем уровне, по его мнению, находится Бог в виде некоего *неподвижного единства.* Затем все тот же Бог предстает в виде совокупности чистых форм, предназначенных для творения вещей. В работе «Платоновское богословие и бессмертие души» Фичино называет этот уровень бытия *ангелом,* а в другой своей работе «Толкование на «Пир» Платона» — *умом.* Но наиболее интересен третий уровень бытия, который Фичино определяет как *душу,* имея в виду, конечно, душу мира.

В трактовке феномена души у Фичино чувствуется его раннее увлечение Аристотелем. Аристотель, напомним, считал одушевленным все живое. И у Фичино главное качество души — это ее оживляющее, животворящее начало. Если ум только содержит в себе формы вещей, то душа их в прямом смысле созидает. И без нее, таким образом, невозможны низшие уровни бытия, выраженные в *природе* и телесной *материи.*

Душа, согласно Фичино, уже является множеством, но это *совершенное множество,* определяющее жизнь и движение материального мира. Будучи связующим звеном, душа, подчеркивает Фичино, «по справедливости может быть названа центром природы, срединой всех вещей, цепью мира, ликом всех вещей, связью и узами мира»[9].

Божественное присутствие в мире, согласно Фичино, проявляется и как свет. *Метафизика света,* развитая в его учении, предстает как некий круговорот лучей, идущих от Бога к миру и обратно. На уровне самого Бога он предстает как *красота.* Охватывая мир, он предстает как *любовь.* И затем все вновь возвращается к создателю в виде *наслаждения.* Последнее особенно интересно, поскольку ученой религией Фичино по сути *реабилитируется* наслаждение как способ общения человека с Всевышним.

Естественно, что человек у Фичино есть прекраснейшее из творений Бога. Полемика с эпикурейцами, аверроистами и александристами по вопросу бессмертия души занимает главное место в его сочинениях.

[9] *Горфункель А.Х Указ.* соч. С. 86.

240

Фичино настаивает на традиционной христианской версии бессмертия души. И вместе с тем, в противовес средневековью, он явно возвеличивает человека как творческое начало. Чего стоит такое его заявление о человеке: «Кто станет отрицать, что он обладает гением, так сказать, почти таким же, как и сам создатель небес, и некоторым образом мог бы даже создать небеса, если бы получил в свое распоряжение орудия и небесную материю, коль скоро теперь он их воспроизвел, хотя и из иной материи, но в подобном порядке?»[10]

Развивая в таком духе свою «ученую религию», а по сути возрожденческую философию, Фичино в

конце концов провозгласил существование «всеобщей религии» (religio universalis), в которой должна быть выражена общая истина всех религиозных культов и философских учений. Но, несмотря на это и другие нововведения, Фичино продолжал считать себя едва ли не ортодоксальным христианином.

Пико делла Мирандола (1463—1494)

На протяжении многих лет Фичино являлся душой флорентийской Академии. Другой яркой фигурой в ней был ***Пико делла Мирандола (1463—1494).*** Красавец-аристократ, граф Мирандолы и синьор Конкордии, он очень рано стал поражать современников одаренностью и ученостью. Начиная с четырнадцати лет, Пико изучает в Падуанском университете средневековую теологию, Там же. знакомится с учением Аверроэса, арабских и еврейских мыслителей. В 1479 году во Флоренции он сближается с членами фичиновского кружка. В ходе поездки в Париж в 1485 году Пико приобщается к дискуссиям поздней схоластики. Кроме того, он интересуется каббалой и мистическими учениям Древнего Востока.

Столь многосторонняя образованность становится поводом для создания его собственного учения. В результате в декабре 1486 года двадцатитрехлетний граф Мирандола публикует 900 тезисов, которые он намеревается защищать на диспуте в Риме. Значительная часть тезисов была составлена на основе учений Платона и Аристотеля, а также арабской философии и каббалы, поскольку во всех этих учениях он находил важные идеи. Но 500 тезисов выражали собственную позицию Пико по поводу устройства мира и места в нем человека.

[10] Там же. С.90.

241

На диспут приглашались ученые всей Европы, которым Пико собирался оплатить поездку в оба конца. В начале диспута он намеревался выступить со своей «Речью о достоинстве человека». Но диспут не состоялся, так как римская инквизиция заподозрила ересь. Оправдываясь, Пико сочиняет «Апологию», после чего его позиция была уже официально осуждена. Спасаясь от инквизиторов, Пико вынужден бежать во Францию, но там его хватают и заключают в башню Венсенского замка.

Заступничество Лоренцо Великолепного спасло графа Мирандолу. Последние годы он провел во Флоренции. Его ранняя кончина в 31 год была загадочной. Поговаривали, что его отравили. Жизнь Пико вскоре обросла легендами, включая историю страстной любви и похищения возлюбленной, а также погони и сражения по дороге.

В кругу флорентийской Академии Пико воспринимали как равного, несмотря на его молодой возраст. Еще в 1486 году он написал «Толкование» на «Канцону о любви» одного из членов Академии Джироламо Бенивьени. В ней он выразил взгляды, еще более свободные от христианской ортодоксии и еще более близкие к пантеизму. В конце жизни Пико написал трактат о семи днях творения под названием «Гептапл» и работу, согласовывающую учения Платона и Аристотеля, под названием «О сущем и едином».

Подобно Фичино, Пико размышляет об иерархии бытия, в котором выделяет три уровня — ангельский, небесный и элементарный. В отличие от Фичино, он не приписывает Богу атрибут красоты, поскольку, по мнению Пико, в ней содержится элемент несовершенства. Гармония и красота мира, считает он, порождается соединением противоречивых частей в самом мире. При этом связь Бога и мира Пико толкует *телеологически.* По его мнению, мир устремлен к Богу как к своей *цели.* В этом свете все, что совершенно в мире, есть Бог.

Особое место в мире, по мнению Фичино, занимает человек, который не принадлежит ни к одному из уже названных уровней бытия. Человек, утверждал Пико, не обладает ни небесной, ни ангельской, ни элементарной природой. Человеческую природу вообще нельзя считать неизменной, поскольку человек — *субъект самосозидания.* А это значит, что человеческий мир не вмещается ни в один из обозначенных горизонтальных уровней бытия. Этот мир вертикален и про-

242

низывает все уровни мироздания. Ведь человек может поступать и как зверь, и как ангел.

Здесь Пико воспроизводит мысль, приписываемую Гермесу Триждывеличайшему. Но Пико уточняет и развивает эту мысль об *универсальной природе человека.* Формируя самого себя как «свободный и славный мастер», учит Пико, человек полагает *законы* своего собственного существования. Исходя из таких законов, Пико разворачивает критику «ложных наук», и, прежде всего, астрологии. В обширном трактате «Против прорицательной астрологии» он доказывает бессмысленность объяснения природных процессов и человеческой жизни общими и отдаленными причинами. От исследования движения небесных светил, указывает он, нужно обратиться к собственной природе вещей и человека. Исследованием именно этих «ближайших причин», согласно Пико, должна заниматься *натуральная магия,* в которой он видит противоположность *суеверной магии.*

Что касается фичиновского проекта «всеобщей религии», то Пико делла Мирандола идет в этом вопросе дальше, провозглашая новую философскую мудрость на основе обновленного христианства, отличного от христианской ортодоксии.

3. П.Пампонацци: смертная душа в присутствии Бога

Во многом из-за критичного отношения к Аристотелю, которое наметилось уже в позднем Средневековье, философия Платона в эпоху Возрождения переживает свой собственный «ренессанс». Но

и аристотелики не сдавали своих позиций. Так в Италии эпохи Возрождения существовали две известные школы последователей Аристотеля. Причем, полемика между ними по вопросу бессмертия души сказалась на дальнейшем развитии философии.

Аристотелики Возрождения группировались вокруг *Падуанской школы* где исповедовались взгляды, близкие к учению арабского философа XII века Аверроэса (Ибн-Рушда), и *Болонской школы* так называемых *«александристов»,* ведущих свою родословную от аристотелика И —III вв. Александра Афродисийского. Что касается П.Помпонацци, который родился в Мантуе, учился в Падуе, а затем преподавал в Падуанском и

243

Болонском университетах, то его воззрения не связаны напрямую ни с одной из этих школ. Но именно его философские взгляды считаются наиболее оригинальными среди аристотеликов эпохи Возрождения. Уже к концу XVI века Помпонацци был признан главой перипатетической школы Возрождения. Поэтому о падуанцах и болонцах речь пойдет в свете воззрений этого философа эпохи Возрождения.

П. Помпонацци (1462—1525)

Итальянец ***П. Помпонацци (1462—1525)*** происходил из богатой патрицианской семьи. Хотя жил он во времена Высокого Возрождения, биография Помпонацци не содержит событий, достойных ренессансного титана. Внешне и по образу жизни он резко отличался от таких ярких личностей, как представитель флорентийской Академии Пико делла Мирандола. В отличие от Пико, он был небольшим и некрасивым. Домосед Помпонацци предпочитал подвигам размеренное существование. Он был трижды женат, дважды вдовел. За всю жизнь Помпонацци не покинул пределов Северной Италии, посвящая себя ежедневному чтению лекций в университете. В эпоху великих открытий стоило большого труда уговорить его выбраться из Болоньи на диспут в соседний город Модену. В том возрасте, когда автор «Речи о достоинстве человека» уже ушел из жизни, Помпонацци, который был старше его на год, только вступил в пору серьезных философских размышлений.

В эпоху блистательной гуманистической образованности Помпонацци писал на тяжеловесной латыни, смешанной с родным ему мантуанским диалектом, и совсем не знал греческого языка. Его работы полны комментариев и бесконечных различений, напоминая творчество средневековых схоластов. И, тем не менее, это та самая университетская философия, которая демонстрирует *разложение схоластики изнутри.*

Творчество П. Помпонацци — пример того, как новое философское содержание рождается в устаревшей форме. Но схоластическая форма не могла скрыть от католической церкви ренессансной сути взглядов Помпонацци. Сочинения Помпонацци тесно связаны с программой университетского образования, сложившейся в Европе тех времен. А студенты университетов настоятельно требовали разъяснять им природу души. И главный труд Помпонацци — «Трактат о бессмертии души» — посвящен именно этой проблеме.

244

Указанное произведение Помпонацци, изданное в 1516 году, было вскоре публично сожжено в Венеции. Но скромного университетского преподавателя это не смутило. До костра, на котором будут сжигать вместе с его трудами Джордано Бруно, было еще почти сто лет. В результате в 1520 году появляется не менее крамольный трактат Помпонацци «О причинах естественных явлений», а затем самая большая его работа «О фатуме, свободе воли и предопределении». Обе работы увидели свет только через 40 лет после смерти автора.

«Трактат о бессмертии души» интересен прежде всего тем, что показывает, как учение Аристотеля можно использовать и для *обоснования,* и для *критики* христианской доктрины. Взгляды «Перетто Мантуанца», как называли Помпонацци современники, лучше всего демонстрируют нам переход от средневекового к ренессансному аристотелизму. Тем не менее, его философскую позицию нельзя считать однозначной, и это касается именно сердцевины его учения — проблемы бессмертия души. Каждый раз, завершая чтение курса об Аристотеле, Помпонацци обращался к студенческой аудитории со следующими словами: «Государи мои... Одно убедительное доказательство бессмертия разумной души я предпочел бы и папской власти, и всем богатствам мира... Я больше хотел бы получить одно доказательство бессмертия, чем тысячу тысяч лет быть повелителем мира...»[11].

Уже в самом названии сочинения Помпонацци проблема души поставлена в той форме, в какой она обрела актуальность в христианстве. В трактате Аристотеля «О душе» главная тема — соотношение души и тела в *любом* живом существе, а вопрос о бессмертии души не выделен для особого обсуждения. В трактате Помпонацци, как и у христианских богословов, ситуация иная. В центре его внимания — природа *разумной души.* А анализ ее взаимоотношений с телом служит задаче обоснования или опровержения *бессмертия* души человека.

Помпонацци разворачивает в своем трактате палитру взглядов на разумную душу, производных от учения Аристотеля, которого он, как было принято, именует Философом. Наиболее подробно он оценивает

[11] *Nardi B.* Studi su Pietro Pomponazzi. Firenze, 1965. P. 280

245

трактовку Аристотеля Аверроэсом, именуемого Комментатором, а также позицию Фомы Аквинского. Подобно другим аристотеликам Возрождения, Помпонацци не склонен доверять доказательствам

бессмертия души, предложенным в *томизме.*

Всех аристотеликов этого времени объединяет уверенность в том, что в учении Аристотеля нет аналога *индивидуальной бессмертной души.* Падуанцы, вслед за Аверроэсом, искали и находили у Аристотеля подтверждения тому, что бессмертной является лишь *надындивидуальная бестелесная душа,* и другой разумная душа быть не может. Помпонацци признавал *индивидуальную разумную душу,* но стремился доказать, что такая душа у Аристотеля неотделима от тела, а потому *смертна.*

Все аристотелики сходятся в том, что, признав душу формой отдельного тела, св. Фома должен был признать ее тленной. Ведь у Аристотеля то, что признано энтелехией тела, вместе с ним живет и погибает. Здесь Помпонацци видит главный пункт расхождения Фомы Аквинского с Аристотелем. Признать душу *бессмертной* — это значит, согласно Аристотелю, признать ее *бестелесной.* Но как бестелесная душа может быть энтелехией, т. е. «актом» тела? И как такую бестелесную душу могут мучить в аду телесным огнем?[12]

По сути через посмертное существование души Фомой Аквинским обосновывалась возможность выхода души за пределы тела. Но тем самым подтверждалась и возможность ее возвращения назад, т. е. феномен *воскрешения,* чего нет у Аристотеля. Проводя грань между убеждениями св. Фомы и Аристотеля, Помпонацци замечает: «Кроме того, ему бы пришлось либо принять воскрешение, либо измышлять пифагорейские басни, либо допустить бездействие для столь благородных сущностей — все это крайне чуждо Философу»![3].

Сложность положения Помпонацци состоит в том, что, признавая Бога началом мира и считая себя христианином, он по сути дела отрицает перспективу *личного спасения.* Если соединить христианство с аристотелизмом, доказывает он, то в нем не остается места для *личного бессмертия,* понимаемого как бессмертие

[12] См.: *Помпонацци П.* Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений». М., 1990. С. 52.

[13] Там же. С. 59.

246

бестелесной души каждого отдельного человека. В этом позиция Помпонацци не отличается от убеждений других аристотеликов Возрождения. Недаром сугубо специальные споры аристотеликов были осуждены и запрещены католической церковью.

В 1513 году V Латеранским Собором была принята булла* Льва X, запрещавшая такого рода споры в качестве *опасной ереси.* «Поскольку в наши дни сеятель смуты, исконный враг рода человеческого, — утверждалось в ней, — осмелился посеять и взрастить в поле Божьем некие опаснейшие заблуждения... а именно о природе разумной души, т. е. что она смертна или едина во всех людях, и некоторые безрассудные философы утверждали истинность этого по меньшей мере в философском отношении... мы проклинаем и осуждаем всех, кто утверждает, что разумная душа смертна или едина во всех людях, или хотя бы рассматривает эти суждения как спорные»[14].

Трактат Помпонацци о бессмертии души, опубликованный через три года после указанного Собора, начинался и заканчивался восхвалениями Церкви и неделимой Троицы. Тем не менее, как уже говорилось, эта книга была подвергнута сожжению, а ее автор объявлен еретиком. Так что же нового сказал Помпонацци, в сравнении с Аристотелем и Фомой Аквинским?

Надо сказать, что Помпонацци не отрицает существования надындивидуальной разумной души и соответствующей разновидности деятельного или активного ума. Принципиальное отличие его позиции от Аверроэса, однако, в том, что такого рода разумная душа с присущим ей умом не имеет отношения к *людям,* а является принадлежностью вечных неподвижных сущностей — *интеллигенций,* которые задают движение *небесным телам.*

Надындивидуальная разумная душа у Помпонацци вполне сопоставима не только с душами небесных светил у Аристотеля. Вполне правомерна параллель между ней и *Мировой душой* в трактовке платонизма и неоплатонизма. Иначе у аверроистов, у которых ладили *сверхындивидуальный* характер разумной души не отдаляет, а *сближает* ее с человеческими индивидами,

[14] Там же. С. 11.

* Булла — послание, распоряжение, издаваемое Римским Папой.

247

поскольку она может быть истолкована как разум человеческого *рода.*

Точку зрения аверроистов часто характеризуют как *«монопсихизм»,* что в переводе на русский язык буквально звучит как «единодушие». Более определенно «монопсихизмом» принято именовать позицию французского аверроиста XIII века Сигера Брабанского, который полемизировал с самим Фомой Аквинским. Но «монопсихизм» можно понять в том духе, что у людей вообще нет множества индивидуальных душ, а есть одна *единственная душа.* Хотя для того же Сигера Брабанского, как и для аверроистов Возрождения, вопрос вопросов — как единство интеллекта проявляет себя на уровне каждой отдельно взятой души. Иначе говоря, как «монопсихизм» разумной души соотнести с «полипсихизмом» душ неразумных?

Опираясь на аристотелевское понятие разумной души, не только Фома Аквинский, но и аристотелики Возрождения неизбежно трансформируют его исходную позицию. Но происходит это парадоксальным образом, когда каждый из последователей Аристотеля *правомерно* обвиняет других в модернизации взглядов учителя. И при этом *никто* не достигает аутентичной трактовки. Хотя все находят *существенный* пункт в первоисточнике, который позволяет им развивать свою собственную тему. И

таким парадоксальным образом, надо сказать, происходит *развитие* не только философской мысли, но всей духовной культуры.

У аверроистов Падуанской школы разумная душа бессмертна, но это бессмертие *особого рода,* не сопоставимое с бессмертием личной души в томизме. Но как в таком случае соотнести *родовое начало* — активный ум — с *отдельной* питающей и ощущающей душой? Как возможно их органичное единство в рамках каждой человеческой *индивидуальности?* Постановка этих вопросов правомерна уже для средних веков, и тем более для Возрождения. На острие споров у аристотеликов Возрождения — природа *индивидуального ума и души.* И этот угол рассмотрения сформирован новыми условиями христианской эпохи.

Итак, Помпонацци говорит о существовании *смертной,* а не бессмертной души человека. И, разворачивая свою аргументацию, он исходит из того же пункта, из которого, вслед за Аристотелем, исходил Фома Аквинский, т. е. из *универсальности* человеческого ин-

248

теллекта. Способность воспринимать и воссоздавать бесконечное число материальных форм — исходная «клеточка» разума. Но в объяснении этой способности разума Помпонацци делает ставку не на деятельный, а на *страдательный* ум в учении Аристотеля.

Помпонацци признает универсальность нашего ума. Но по его утверждению, ум воссоздает многообразие природных форм не в акте творчества, как деятельный ум в учении Аристотеля, а в *процессе общения с внешним миром,* как страдательный ум у того же Аристотеля. Тем самым человеческий ум в трактовке Помпонацци оказывается прежде всего *страдательной* и в этом смысле *материальной* способностью, а активный ум он относит, как мы уже знаем, к способностям не человека, а *высших сущностей,* движущих небесные тела.

Но из этого следует, что человеческий ум по большому счету *смертен.* «Ибо он погибает, когда нечто гибнет внутри него, — заключает Помпонацци, — потому что он соединен с материей, отчего он и гибнет при гибели чувствительной способности. Стало быть, он по сущности своей тленен, а не тленен лишь в некотором отношении...»[15]. Ум человека у Помпонацци — субъект, но его своеобразие состоит в неразрывной связи с телом как объектом. А потому он и погибает вместе с телом. Оба — и Фома, и Помпонацци —• признают главенство разума в душе человека. Но в итоге они по-разному толкуют его действия и способности. У Фомы активность и универсальность действий разума — достаточное основание, чтобы признать его бессмертным. У Помпонацци страдательный характер действий этого субъекта — достаточное основание, чтобы, наоборот, признать его смертным. Так, смещая акценты в трактовке ума у Аристотеля, Помпонацци становится *антиподом* Аквината.

Уточняя свое понимание человеческого разума, Помпонацци говорит о том, что страдательный разум не отвлечен полностью от материи и полностью не *погружен* в нее. В этом смысле разум у человека, считает он, есть нечто *среднее* между познавательной способностью неподвижной интеллигенции, с одной стороны, и животного — с другой. В случае неподвижной интел-

[15] *Помпонацци П.* Указ. соч. С. 55.

248

лигенции познавательная способность не зависит от тела как субъекта и как объекта. Во втором случае эта способность полностью зависит от тела. И в случае человеческого разума мы имеем дело с чем-то средним.

Повторяя по многу раз одни и те же аргументы, Помпонацци, тем не менее, непоследователен. Но, подобно самому Аристотелю, он интересен как раз своей *непоследовательностью* и *двойственностью.* И как раз там, где он двойственен, начинают прорисовываться контуры наиболее оригинального для эпохи Возрождения понимания человеческой души.

В соответствии с Аристотелем и Аквинатом, у деятельности мышления органа нет и быть не может. Но у Помпонацци ситуация выглядит иначе. Его аргументация строится на том, что животные при посредстве органов чувств постигают единичное, неподвижные интеллигенции без каких-либо органов постигают всеобщее непосредственно всеобщим образом, а человек в этом смысле опять же находится *посредине,* постигая *всеобщее в единичном и через единичное.*

И такого рода познание возможно лишь там, считает Помпонацци, где общаются с миром *всесторонним способом,* а не одной частью тела или одним органом. Иначе говоря, универсальность мышления Помпонацци объясняет универсальностью действий человека *во всей полноте его телесной организации.* И только человек, по его мнению, пользуется *всем своим телом* в качестве органа мышления.

Универсальные возможности разума у Аристотеля и Фомы Аквинского стали поводом для того, чтобы настаивать на его *бестелесности.* Совсем иначе поступает Помпонацци, у которого универсальность разума достигается не ограничением, а *расширением участия тела* в познании. И в этом новизна хода его мысли, органично связанная с культурно-историческим своеобразием Возрождения.

Схоластическая форма, безусловно, сковывает мысль Помпонацци, не позволяя адекватно выразить новые представления о человеческой душе. В соответствии со своей схоластической манерой изложения Помпонацци заключает, что разум находится в самой материи, и тут же уточняет, что он находится *как бы* в сопровождении материи. Он заключает, что разумная Душа умирает вместе с телом, но тут же отмечает, что *в некотором отношении* она остается бессмертной. Но во многом указан-

250

ная двойственность проистекает из того, что, переходя на позиции *материализма,* Помпонацци не может отказать душе человека в том своеобразии, которое отметили уже представители античной классики и которое в наши дни именуют ее *«идеальностью».*

В трактате «О душе» Аристотель дополняет в человеке органические способности к питанию и ощущению идеальной способностью постигать всеобщее. И материальное с идеальным в такой трактовке по большому счету *соседствуют.* Иначе говоря, то, что является энтелехией отдельного тела, у Аристотеля как бы *дополняется* тем, что энтелехией такого тела не является. По-другому выглядит это соотношение у Помпонацци, у которого разумная душа, представленная не деятельным, а страдательным умом, также *сродни* энтелехии тела. Вслед за Фомой Аквинским, Помпонацци распространяет аристотелевскую идею энтелехии на разумную душу человека. Но последствия этого преобразования у Фомы и Помпонацци различны. Если у Аквината *идеальность* души, безусловно, означает ее *бестелесность,* то у Помпонацци в свете гуманистических идей Возрождения *идеальность* души уже не отрицает, а, наоборот, предполагает ее *телесность.*

Но подобный взгляд возможен лишь в том случае, когда идеальное уже не воспринимается в качестве *антипода* материального. Здесь перед нами по сути отказ от средневековых представлений о духе как антагонисте материи. Новизна толкования разумной души у Помпонацци в том, что она *производна* от тела, *происходит из способа его существования.* И такая органическая связь духа с материей будет затем обосновываться Д. Бруно. Преемственность между Помпонацци и Бруно, конечно, не в манере письма, но в сути воззрений на природу души и духа. Недаром в XVIII веке их имена будут сведены вместе в анонимном трактате «Джордано Бруно возрожденный, или Трактат о народных заблуждениях. Критическое, историческое и философское сочинение в подражание Помпонацци».

Уже в первой главе «Трактата о бессмертии души» Помпонацци высказывает сугубо возрожденческую мысль о человеке как о том, кто «властен принимать ту или иную, какую пожелает, природу»[16]. А результатом

[16] *Помпонацци П.* Указ. соч. С. 29.

251

такого положения дел, согласно Помпонацци, являются три разновидности людей. Одни люди, пишет он, «подчинив растительную и чувственную способности, почти стали разумными существами. Другие, совершенно пренебрегши разумом и устремившись к одним лишь растительным и чувственным (частям души), превратились почти что в скотов; вероятно, именно это имеет в виду Пифагорова притча, гласящая, что души людей переселяются в тела различных животных. Иные же, напротив, именуются просто людьми — это те, кто избрал средний путь жизни, согласно нравственным добродетелям: они не полностью предались разуму и не совершенно удалились от телесных наклонностей»[17].

Помпонацци присоединяется к тому, что в свете учения Гермеса Триждывеличайшего говорил Пико делла Мирандола об универсальной природе человека. «Ведь говорят некоторые, — подчеркивает Помпонацци, — что великое чудо есть человек, поскольку он является всем миром и способен обратиться в любую природу, так как дана ему власть следовать любому, какому пожелает, свойству вещей»![8].

Хотя и в первом приближении, но здесь выражена та мысль о человеке, способном *творить по меркам любого вида,* которая затем через немецкую классику войдет в марксизм. Здесь достаточно вспомнить слова К. Маркса из «Экономическо-философских рукописей» насчет того, что «животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу»[19]. И далее: «Животное строит только сообразно мерке и потребностям того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты»[20].

Как мы видим, аристотелевская мысль об универсальности *бестелесного человеческого ума* у Помпонацци трансформируется в представление об универсальности действий *человеческого тела.* И эта возрожденческая мысль по-своему скажется на формировании в

[17] Помпонацци П. Указ. соч. С. 29 — 30.

[18] Там же. С. 118

[19] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 92.

[20] Там же. С. 94.

252

XIX веке понятия *предметно-практической деятельности* человека.

Главный парадокс позиции Помпонацци, выраженной в его трактате о бессмертии души, состоит в том, что Бог творит только смертные души, не делая исключения для человека. Однако человеческая душа связана с такого рода телесным бытием, которое придает ей явный налет *нематериальности* и *бессмертия.* Естественно, что такое крамольное для христианина допущение возможно на фундаменте иного понимания природы человека, отличного от доктринальных представлений католицизма.

Разум у Помпонацци тем и отличается от других способностей человека, что действует не одним присущим этому телу образом. И его универсальность обусловлена этим постоянным *преодолением* своей телесной ограниченности. Иначе говоря, тело человека — это *единственное* тело в универсуме, которое стремится *воспроизводить в своих действиях природу других тел.*

Это «привкус нематериальности» в материальной душе, конечно, — наиболее интересный пункт

учения Помпонацци. Ведь именно потому, что в своих действиях человек *преодолевает* положенную устройством тела границу, его душа из *материальной функции* превращается в нечто, подобное *деятельности,* и из сугубо материальной *становится* душой идеальной.

Главные аргументы Помпонацци в пользу телесности и смертности души, если судить по его «Трактату о бессмертии души», связаны со страдательным характером нашего ума, который неотделим от чувственного восприятия. Но рассуждения Помпонацци об универсальности *действий* человека по сути меняют его представления о разуме. Так Помпонацци по сути *преобразует* страдательный ум Аристотеля в новую разновидность активного ума, неизвестную античности. Исподволь в учении Помпонацци место разума как страдательной способности занимает разум в форме *разумных универсальных действий человеческого тела.*

Но тем самым наполняется новым смыслом и представление о смертной душе человека. В ней появляется момент *бессмертия* и налет *идеальности,* неизвестные животным. Этот новый взгляд на душу человека связан у Помпонацци, и это стоит оговорить особо, не с пассивностью, а именно с активностью человеческого разума, выраженной в форме *телесных действий.*

253

И такого рода активность ума была неизвестна Аристотелю, а потому есть результат неявной, но существенной ревизии его учения.

У Аристотеля неразумная душа всегда существует как *отдельное,* а разумная в виде деятельного ума как *общее.* Иначе у Помпонацци, у которого отдельное может *стать* общим через универсальную *телесную деятельность.* «Кроме того, — читаем мы у Помпонацци, — если мы рассмотрим все местности, обитаемые людьми, то мы обнаружим, что больше людей более похожих на диких зверей, чем на людей, и лишь немного найдется действительно разумных. Да и эти разумные могут именоваться по своей природе неразумными и называются разумными только в сравнении с другими в высшей мере зверскими...»[21].

Указанный разброс в состоянии человеческих душ, согласно Помпонацци, не абсолютен. В каждом из нас, считает он, присутствует начало *индивидуального выбора.* А потому каждому доступно восхождение от неразумного состояния к разумному, по мере которого возрастает и нечто *бессмертное* и *нематериальное* в душе человека. В ходе воспитания и самовоспитания индивидуальная душа, согласно Помпонацци, не столько даруется нам, как следует из христианской доктрины, сколько именно *возникает.* При этом, как уже говорилось, человек может, с одной стороны, дать волю питающей и ощущающей способностям, а с другой — может подчинить их разуму и нравственности, которые придают всему меру.

Вечное и абсолютное бытие интеллигенций ясно, как божий день. Сложнее с человеком, хотя и здесь Помпонацци находит выход из положения у Аристотеля — в его этике *прижизненного приобщения* ко всеобщему. Помпонацци говорит о бессмертии человека, но только в отношении целей души, а не ее самой, неотделимой от смертного тела. Душа — это единство действий человека, которые только по своим *ориентирам* бессмертны. Именно таким способом индивидуальная душа оказывается у Помпонацци в «некотором отношении» бессмертной.

Известно, что Аристотель различал добродетели *дианоэтические* — мыслительные, и собственно *эти-*

[21] *Помпонацци П.* Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений». М., 1990. С. 49.

254

ческие, которые проявляют себя не в мышлении, а в поведении. Этическая добродетель, согласно Аристотелю, есть «середина двух пороков». Ей противостоит созерцание первооснов бытия с помощью мудрости как высшей дианоэтической добродетели, в которой Аристотель видит подлинное счастье и блаженство, реально доступное немногим.

По большому счету у Аристотеля только теоретическая деятельность приобщает людей к *идеальному миру.* В теоретическом познании мы по сути имеем дело с *мерой космоса,* представленной в уме Бога-перводвигателя. И как раз к ней приобщается философ. Иначе выглядит эта ситуация у Помпонацци, для которого счастье — это не *теория,* а *нравственная практика.* И в этой практике человек воплощает, скорее, не космическую, а свою собственную меру, претендующую на роль абсолюта. Помпонацци не устраивает у Аристотеля то, что лишь философам открыта возможность приобщиться ко всеобщему. Как человека Возрождения его интересует такая деятельность, которая была бы доступна не избранным, а *всем.*

До сих пор речь шла о деятельном и страдательном уме в учении Аристотеля и Помпонацци. Но под конец своего «Трактата о бессмертии души» Помпонацци говорит уже о трех разновидностях ума: *созерцательном, деятельном* и *практическом.* Указанная система координат, скорее всего, задана этическими работами Аристотеля. Но Помпонацци здесь, как и в других случаях, предлагает нам собственную трактовку и решение проблемы.

Практический разум, отмечает Помпонацци, будучи *механическим,* является *низшим* из всех видов разума. По мнению Помпонацци, ему причастны не только люди, но и животные, сооружающие себе жилища, а среди людей прежде всего женщины, которые ткут, прядут, шьют и пр. Иначе говоря, применительно к практическому уму не все люди в равной степени добиваются успехов. И то же касается, согласно Помпонацци, причастности к уму созерцательному, связанному со знанием *первых начал.* Знание первых начал у Помпонацци, безусловно, обладает всеобщностью. Но, будучи *всеобщим,*

такое знание не *всем* доступно. В результате Помпонацци противопоставляет двум указанным разновидностям ум деятельный, благодаря которому люди различают *добро и зло.*

255

«Не все могут обладать равным совершенством, — подчеркивает Помпонацци, — но одним оно дано в большей, другим в меньшей мере. Если же уничтожить это неравенство, род человеческий либо погибнет, либо будет лишен совершенства. Но есть у людей нечто, общее им всем или почти всем. Иначе они не были бы частями одного рода, стремящегося к единому общему благу...»[22]. И далее он продолжает: «Деятельный же ум поистине подобает человеку. И всякий человек, если он не убогий, вполне может в совершенстве следовать ему. ... Ведь человек именуется хорошим и дурным соответственно его добродетелям и порокам. А хороший метафизик не называется хорошим человеком, но хорошим метафизиком; и хороший домостроитель не называется хорошим в абсолютном смысле, но хорошим строителем. Вот почему человек не будет считать себя оскорбленным, если его назовут метафизиком, философом или кузнецом; но если его назовут вором либо припишут ему невоздержанность, несправедливость, неблагоразумие и иные пороки, крайне вознегодует и вспылит, поскольку быть добродетельным или порочным — в нашей власти, быть же философом или строителем — не зависит от нас и не обязательно для человека»[23].

Итак, теоретической мудрости и практическим знаниям Помпонацци противопоставляет именно нравственность как *всеобщее,* способное *сделать любого человека человеком.* Тема нравственной добродетели как абсолюта неоднократно повторяется у Помпонацци и достигает своего апогея в утверждении самоценности добра. «... И поскольку нет ничего выше и счастливее самой добродетели — пишет Помпонацци, — то именно ее и следует предпочесть»[24]. Добродетель, которая совершается в надежде на воздаяние или из страха возмездия, настаивает Помпонацци, «привносит в душу нечто рабское, что противоречит самим основаниям добродетели»[25]. Поэтому подлинным воздаянием добродетели должна быть *сама же добродетель,* которая делает человека счастливым.

Те, кто считают душу смертной, утверждает Помпонацци, гораздо лучше защищают добродетель, чем те,

[22] *Помпонацци П.* Указ. соч. С. 96.
[23] Там же. С. 98
[24] Там же. С. 103.
[25] Там же. С. 117.

256

кто считают душу бессмертной. И этот аргумент, конечно, направлен уже не против Аристотеля с его культом теории, а против другого оппонента Помпонацци — христианства. И тому, и другому Помпонацци противопоставляет неявным образом этику *стоицизма.* «О том же, что и даже при смертности души, в иных случаях следует предпочесть смерть, — доказывает он, — свидетельствуют и многие поступки животных, относительно которых нет сомнений, что они смертны и руководимы природным инстинктом»[26].

Конечно, в отличие от животных, человек *сознательно* предпочитает смерть бесчестью. И как раз таким образом он приобщается к бессмертию. Сохранились свидетельства кончины самого Помпонацци, который был неизлечимо болен и сознательно торопил смерть. Согласно свидетельствам, накануне его кончины состоялся такой диалог: «Я ухожу, и ухожу с радостью. — Куда же ты хочешь уйти, господин? — Туда, куда и все смертные. — А куда уходят смертные? — Туда же, куда я и другие»[27].

Приведенные слова Помпонацци могут показаться простой софистикой. Но за ними скрывается философская позиция. В соответствии с ней выбрать смерть, *исходя из идеального мотива,* — это значит приобщиться к бессмертию. А потому, культивировать в разумной душе моральные начала, в противовес животному и растительному началу, означает у Помпонацци путь к бессмертию. Бессмертие здесь представлено *мерой человеческого в человеке.* О том, присутствует ли такая мера в мире горнем, Помпонацци умалчивает. Но в низшем животном мире аналога человеческой меры нет. Значит человек в свете нравственной добродетели уникален...

В двух других сочинениях, которые не были изданы при жизни автора, Помпонацци еще больше дистанцируется от ортодоксальных католических воззрений. Причем его критика направлена как против взглядов на устройство мира у представителей церкви, так и у непросвещенной толпы.

Известная работа Помпонацци «О причинах естественных явлений» была написана в эпоху, когда в

[26] Там же. С. 104.
[27] *Cian V.* Nuovi documenti su Pietro Pomponazzi Venezia, 1887 P 30

257

Европе развернулась «охота на ведьм». И в этом сочинении с присущей ему систематичностью Помпонацци разбирает многообразные обвинения, которые выдвигались в его время против колдунов, знахарей, ведьм и пр. При этом наивными и ложными в его понимании оказываются взгляды как обвинителей, так и обвиняемых, уверенных в существовании ангелов и демонов, т. е. добрых и злых сверхъестественных сил.

Сообразуя свои аргументы с физическими и метафизическими построениями Аристотеля, Помпонацци утверждает, что в мире действуют не добрые и злые силы чудесным образом, а причины *объективного* порядка, вполне объяснимые разумным путем. Исходя из своих представлений о душе человека, связанной с органами телами, он доказывает невозможность общения человека с «чистыми

духами», которых нельзя ни услышать, ни увидеть и, тем более, подчиниться их воздействию. Помпонацци приводит остроумные доводы в пользу того, что человек имеет больше общего с ослом, чем с бестелесным духом. А потому следует, скорее, предполагать «вселение» в человека формы осла, чем формы бестелесных духов, т. е. бесов[28].

И так же остроумны его суждения по поводу знахарей, которые, по мнению Помпонацци, вполне способны лечить людей. Помпонацци не отрицает полезных свойств у растений и минералов, которыми пользуются народные целители. Но главное, на что способны знахари, — это воздействовать не на тело, а на *впечатлительную душу* своих пациентов. «Ведь если травы, камни, члены животных и многие другие предметы приводят к столь удивительным результатам — пишет он, — то насколько более поразительные явления может совершить человеческая душа...»[29]. И далее он уточняет: «Из чего можно понять, почему знахари и даже вовсе несведущие в науках простолюдины, как правило, исцеляют большее число больных, чем ученейшие медики. Ибо явления такого рода по большей части действуют на простых и неученых людей, которые чрезвычайно доверчивы и с величайшей верой относятся к таким целителям»[30].

[28] См.: *Помпонацци П.* Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений». М., 1990. С. 193.

[29] Там же. С. 149.

[30] Там же. С. 150.

258

Итак, веру в сверхъестественные явления Помпонацци объясняет чрезмерным воображением большинства простых людей, что умело использует церковь. Помпонацци не считает возможным лишить это большинство веры в чудеса и загробное воздаяние за добродетельные поступки. Но он уверен: образованные люди способны воспринимать мир по-иному и быть нравственными потому, что *добро само себе награда.* О том, как устроен мир с этой точки зрения, Помпонацци подробным образом говорит в самой большой по объему своей работе «О фатуме, свободе воли и предопределении».

Хотя Помпонацци признает в качестве главного философского авторитета только Аристотеля, в его этике присутствует явное влияние стоицизма. И то же самое можно сказать об устройстве мира. Подобно стоикам, он уверен, что все в мире происходит *необходимым образом.* А значит причинно-следственной детерминацией нужно объяснять и поведение человека. Свободный выбор человека, как и всевозможные совпадения, Помпонацци в указанном произведении связывает с сочетанием множества причин, в том числе со склонностью людей к высшему благу или ко злу. Таким образом, обусловленность нашего поведения не отменяет *свободу* и *ответственность.* Но как человеческая свобода сочетается с божественным предопределением?

Следует подчеркнуть, что в этом пункте пантеистические настроения Помпонацци выражены наиболее явно. Дело в том, что человек у Помпонацци несет ответственность за свои поступки, чего нельзя требовать от Бога. В его теодицее, которая по своему пафосу перекликается с пафосом древних стоиков, от Бога нельзя требовать отчета за зло и страдания людей, потому что он тождественен не *Творцу* мира, а *природе.* Соответственно, его действия должны рассматриваться не в свете *провидения,* а в свете *естественной необходимости.* Но, если необходимость безлична, то что с нее спросишь?

Таким образом, основа теодицеи Помпонацци — это пантеизм, который чреват материализмом и атеизмом. Важно, однако, отметить, что, объясняя наличия зла конечной гармонией мироздания, Помпонацци в том же духе оправдывает и социальное неравенство. В том, что богатые угнетают бедных, он не видит ни

259

несовершенства мира, ни жестокости бога. В подчинении земледельцев гражданам городов-коммун он тоже не видит зла, а только государственную необходимость.

Помпонацци позволяет себе иронию по поводу традиционного христианства, в котором всемудрый и всеблагой Создатель сотворил человека не только склонным к страстям, а значит ко греху, но и расположил перед его взором множество соблазнов. Такой Бог, который создал указанную ситуацию и при этом строго взыскует с людей, представляется ему безумным отцом, который «отправил сына в опасный путь, из которого не вернется и один из тысячи, и дал ему дурных попутчиков, о которых знает, что они погубят его»[31]. И если это так, отмечает Помпонацци, то нет необходимости в дьяволе, а достаточно самого Бога.

И тем не менее, Помпонацци согласен с существованием традиционного христианства как *религии для слабых.* Что касается сильных духом людей, то для них Помпонацци предлагает свое объяснение мира и свою этику самодостаточной добродетели.

4. Учения И. Казанского и Д. Бруно

Учения Н. Кузанского и Д. Бруно часто именуют «натурфилософскими», что по большому счету неверно. «Натурфилософия» в переводе означает «философия природы», и появляется она только в XIX веке, например у В.Ф.Й. Шеллинга. В качестве *раздела философии* она служит дополнением к другим философским учениям, в частности о человеке и о Боге. Что же касается Н. Кузанского и Д. Бруно, то здесь все принципиально иначе. В их учениях речь идет не о природе, а о *мире как универсуме,* в котором Бог, природа и человек находятся в сложном диалектическом взаимоотношении.

От этих воззрений можно проследить путь к Б. Спинозе, но никак не к Т. Гоббсу и Д. Локку, или же к

материализму просветителей. Учения Кузанского и Бруно — это, конечно, предтеча материализма Нового времени, но не в той вырожденной *механистической*

[31] Цит. по: *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 177.

260

форме, где материя является косным веществом, не способным породить не только человека, но и самой жизни...

Пантеизм Николая Кузанского

Николай Кузанский (1401—1464)

Николай Кузанский (1401—1464) родился в местечке Куза на Мозеле, что на юге Германии, в семье рыбака и виноградаря. Подростком он бежал из родного дома и нашел пристанище у графа Теодорика фон Мандершайда, который отдал его в школу при монастыре в голландском городе Девентере. Монахи этого монастыря именовали себя «братьями общей жизни». Здесь изучали «семь свободных искусств», греческий и латинский языки, а также занимались комментированием теологических и философских книг.

Затем Николай из Кузы, — по отцу его фамилия была Кребс, — продолжил образование в Гейдельберге (Германия) и Падуе (Италия). А после возвращения на родину он посвящает себя богословской деятельности. Николай Кузанский становится священником, а затем начинается его движение по ступенькам церковной иерархии. В результате Кузанский поднимается до высшей, не считая папы, ступени в этой иерархии, получив сан кардинала и должность «легата по всей Германии».

Несмотря на занятость по службе, Николай находит время для научных занятий. Его интересуют прежде всего философия и математика, и в этих занятиях он находит отдых и утешение в свое непростое время, когда католическая церковь переживает глубокий кризис. Впоследствии этот кризис выльется в такое мощное явление, как Реформация. И указанное обновление католицизма будет иметь двоякие последствия. Недаром великий гуманист Эразм Роттердамский отнесся к нему более чем настороженно, предполагая, что вызов ортодоксальному католицизму обернется для Европы упадком культуры. Религиозные войны между католиками и протестантами, сотрясавшие Европу в XVI — XVII вв., действительно сопровождались деградацией культуры и усилением религиозного фанатизма. Именно в ответ на фанатизм протестантов ужесточила идеологическую цензуру католическая церковь, и в полную мощь развернула свои действия инквизиция.

261

Но Кузанский жил и творил в преддверии этих исторических событий. А потому, будучи папским кардиналом, он мог позволить себе философские воззрения, сопоставимые с творчеством титанов Возрождения. Первая работа Кузанского, которая вышла в 1440 году, называлась несколько странно: «Об ученом незнании» (De docta ignorantia). Кроме того, стоит упомянуть такие работы Кузанского, как логико-философский трактат «О предпосылках» (De coniectuns) и теологический трактат «О скрытом боге» (De Deo abscondio). Книга «Об ученом незнании» вызвала неоднозначную реакцию и не всем понравилась. Во всяком случае гейдельбергский богослов Иоганн Венк в ответ на работу Кузанского написал свою отповедь под названием «Невежественная ученость». В частности он в ней писал: «Не знаю, видел ли я в свои дни писателя более пагубного»[32]. Что же так возмутило гейдельбергского богослова?

Дело в том, что уже в этой первой книге Кузанского речь идет о *неортодоксальном толковании Бога,* которое во многом только номинально оказывается богословием. В ней идет речь о своеобразной космологии, о мире и человеке в этом мире, который по сути оказывается в центре этого мира, т. е. там, где, согласно ортодоксальной христианской теологии, прилично помещаться только Богу. В этом проявились общие гуманистические настроения эпохи, которыми оказалась захваченной отчасти и церковь, а также выразились пантеистические воззрения Николая Кузанского.

Сам Кузанский указывает как на своего предтечу на древнегреческого философа Парменида: «Так и Парменид в одном весьма проницательном рассуждении говорил: «Бог есть всюду во всем и есть то все, что есть»»[33]. Такого рода воззрения были и у неоплатоников, которые, скорее всего, и повлияли на философию Кузанского. Из вышесказанного ясно, что пантеизм бывает очень разным. Что же он представлял собой в этом учении?

Прежде всего, Николай Кузанский различает познание обыденное, касающееся *конечных* вещей, и познание, обращенное к Абсолюту, Божеству, где мы имеем дело с *бесконечным.* Ведь Бог, согласно христи-

[32] См.: *Николай Кузанский.* Соч. в 2 т. Т1 М., 1979. С. 9

[33] *Николай Кузанский.* Об ученом незнании. СПб , 2001. С. 154

262

анскому вероучению, есть *природа несотворенная,* следовательно, не имеющая ни начала, ни конца, т. е. бесконечная. В отличие от официальной теологической точки зрения, Кузанский считал, что в отношении божественного человек продолжает пользоваться разумом. Однако разум в данном случае должен опираться на особые символические средства, математические символы в частности.

Разум, постигающий божественное, согласно Кузанскому, оказывается *диалектическим* разумом, так как он способен мыслить *совпадение противоположностей,* coincidentia oppositorum. И здесь Кузанский вступает в противоречие с главным логическим авторитетом средневековья — *Аристотелем,* логика

которого «запрещала» мыслить противоречие.

У Аристотеля не было понятия бесконечности даже применительно к Богу. Поэтому, допустив бесконечность божественной природы, Кузанский подстраивает под нее свою логику. Дело в том, что по отношению к бесконечности неприменимы обычные человеческие понятия и представления. Например, как показывает Кузанский, у бесконечной сферы нет центра, или центр находится всюду, в любой точке. При этом абсолютный минимум совпадает с абсолютным максимумом, кривое, при бесконечном радиусе кривизны, совпадает с прямым, окружность с прямой линией, — противоположности становятся тождественными.

Так, математика становится у Кузанского средством, с помощью которого он выстраивает новую картину мира. Здесь стоит напомнить, что в средневековье, начиная с Климента Александрийского, существовала как *катафатическая теология,* предлагавшая судить о Боге, исследуя мир, так и *апофатическая теология,* где стремились постичь Бога, отвергая язык, отражающий устройство мира. «Ученое незнание» Николая Кузанского — это констатация того, что Бог как объект постижения выходит за рамки привычной аристотелевской логики и обычных понятий. И это соответствует духу апофатической теологии.

Но двигаясь как бы в русле апофатической теологии, Кузанский, безусловно, выходит далеко за ее пределы. И прежде всего потому, что предложенная им «математическая логика» на деле превращается в *диалектику.* Более того, в этом качестве она становится средством построения *пантеистической* картины

263

мира. В своем учении Кузанский исходит из того, что Бог есть *Единое,* а его творение — *многое.* Но если другие философы единое и многое противопоставляли, то Кузанский заявляет об их *совпадении.*

Если в традиционной христианской доктрине речь идет о «сотворении» мира Богом, то у неоплатоников мир «истекает» из Бога. И надо сказать, что такая точка зрения находила много сторонников из числа христиан. Но в процессе «эманации», т. е. «истечения» Бога в мир образуется иерархия форм бытия от высших к низшим. И как раз это не устраивает диалектическую мысль Кузанского. В его понимании Бог не *превращается* в мир, как у неоплатоников, а *совпадает* с ним.

Реализуя это представление о взаимоотношениях Бога и мира, Кузанский использует понятие *«развертывание»* (complicatio-explicatio). В его учении Бог равен миру, но в свернутом виде Единого, а мир равен Богу, но в развернутом виде множества. Иначе говоря, Бог — это потенциальный мир, а мир — это актуально представленный Бог. Кузанский указывает на различие между этими двумя состояниями Божества как *совершенным* и *ограниченным.* И тем не менее, развертывание единого Бога в форму множественного мира происходит в его учении с *необходимостью,* подобной той, с которой точка разворачивается в прямую, мгновение становится временем, а покой переходит в движение34.

Итак, по большому счету Бог и мир в учении Кузанского оказываются *тождественными.* И наиболее радикальным образом это сказалось на космологических построениях Кузанского. Его представления об устройстве Вселенной коренным образом отличаются от аристотелевско-птолемеевских построений, господствовавших в средние века. Бог, согласно его учению, бесконечен. Но и мир, будучи его развертыванием, не может быть конечным. Наш мир, утверждает Кузанский, не бесконечен, но его нельзя считать и конечным, потому что он не имеет границ, между которыми может быть заключен. Подобно Богу, мир, согласно Кузанскому, «имеет свой центр повсюду, а окружность везде»[35]. Таким образом, обосновывая не бесконеч-

[34] См.: *Николай Кузанский.* Избр. филос. произв. М., 1937. С. 197-198.

[35] Там же. С. 100.

264

ность, но *безграничность* мира, Николай Кузанский идейно и методологически подготавливает открытие Николая Коперника.

Надо сказать, что космологические построения Кузанского не были чисто умозрительными. Известно, что он интересовался улучшением астрономических таблиц, уточнением данных о движении светил. У него были планы внесения поправок в устаревший Юлианский календарь. Кузанский выдвинул идею о неправильных орбитах движения небесных тел, что впоследствии было подтверждено открытием Кеплера. Но справедливости ради заметим: отвергая центральное положение и неподвижность Земли, что следовало из учения Аристотеля-Птолемея, он не предполагал ее вращения вокруг Солнца.

Итак, в пантеистической картине мира Кузанского нет места для центра мироздания и для его конечных пределов. Но своеобразным центром мира у Кузанского является Человек. Однако это не *геометрический* центр, которого у бесконечного мира просто нет и не может быть, а это, так сказать, его *метафизический* центр. Человека Кузанский характеризует как существо «конечно-бесконечное»: он конечен как телесное земное существо и бесконечен как существо *духовное.*

Поскольку человек — лучшее из творений Бога, то в нем Бог не только разворачивает, но и *сворачивает, концентрирует* самого себя. Иначе говоря, человек, согласно Кузанскому, пытается воплотить и заключить в себе всеобщие определения бесконечного Бога. Человеческая природа, согласно Кузанскому, как бы стягивает в себе всю Вселенную. В этом смысле она подобна *микрокосму,* т. е. малому миру, как называли ее с полным основанием древние. И в микрокосме человека находит отражение *макрокосмос,* поскольку в человечестве все возводится в высшую степень. Таким образом, античное представление о человеке как микрокосме получает в учении Кузанского новый смысл и

звучание.

Так как в отдельном индивиде человеческая природа все же представлена ограниченно, в заключительной части «Об ученом незнании» Николай Кузанский сосредоточивает свое внимание на образе Богочеловека — Христа. Здесь его учение о человеке переходит в *христологию.* Но христология Кузанского также отли-

265

чается от того, что писали на этот счет средневековые теологи.

Человек у Кузанского есть максимальная природа, а Христос — максимальный человек. Таким образом, человек, согласно Кузанскому, стягивает и сворачивает в себе природу мира, а Христос стягивает в себе человеческую природу. Таким образом, Христос в учении Кузанского оказывается тем пунктом, в котором мир вновь возвращается к Богу. В Богочеловеке максимум и минимум совпадают, а мир вновь оказывается свернутым в Бога.

Но, с другой стороны, в Христе мир еще не свернулся в Бога «до конца». Христос — это еще *воплощенный* Бог, а значит в нем Бог оказывается *одновременно* и самим собой, и миром, и единым, и многим, и максимумом, и минимумом. В результате Христос в трактовке Николая Кузанского интересен именно тем, что здесь перед нами то *воплощенное всеобщее,* которое впоследствии в диалектике Гегеля и Маркса будет именоваться *особенным.* Именно в своей христологии диалектик Кузанский оказывается на подступах к категории *особенного.* Ведь *особенное* — это как раз то *единичное,* которое выражает собой *всеобщее.*

Идея Кузанского о «развертывании» Бога в мир находит свое развитие и в его представлениях о своеобразии мыслительной деятельности человека. Так единство человека с Богом, по его мнению, заключается в том, что если Бог есть творец реальных вещей и естественных форм, то человек — творец логического бытия и искусственных форм. Как Бог развертывает из себя все многообразное богатство природных вещей, указывает он, так и человеческий ум развертывает понятия, свернутые в нем. Таким образом получается, что человек в своем мышлении *повторяет* божественное творение мира. При этом важным моментом в учении Кузанского о мышлении и познании является его *диалектика,* т. е. учение о том, как мышление разрешает противоречия.

Кузанский указывает на то, что мышление разрешает противоречия в качестве *разума,* а впадает в противоречия в качестве *рассудка.* Рассудок, отмечает он, — это движение мышления в языке, в речи. «Имена, — читаем мы у Кузанского, — результат движения рассудка, который гораздо ниже разума в деле различения вещей; и потому, что рассудок не может преодо-

266

леть противоречий, нет и имени, которому не было бы противопоставлено другое, согласно движению нашего рассудка. Вот почему «множественность» или «множество» противоположны «единству», согласно движению нашего рассудка»[36].

Речь идет о том, что рассудок все время усматривает в вещах или единство, или множество, или бесконечность, или конечность. Рассудок способен фиксировать лишь одну из противоположностей. В отличие от него, разум видит *единство в множестве* и *множество в единстве, конечное в бесконечном* и *бесконечное в конечном,* т. е. разум схватывает единство противоположностей. Таким образом диалектика Кузанского оказывается предвосхищением диалектики Гегеля. Но последний по какому-то странному недоразумению прошел мимо Кузанского, и в гегелевских «Лекциях по истории философии» нет даже упоминания этого имени.

Итак, в пантеизме Кузанского, как и во всем возрожденческом пантеизме, своеобразно проявился гуманизм эпохи. Ведь в пантеистической картине мира меняется положение человека в мире. Если в традиционной христианской картине человек был существом *земным* в противоположность Богу, который обитал *«на небе»,* то теперь получается, что неба, собственно, нет, или оно *всюду.* А потому нет и дистанции между Богом и Человеком. Человек таким образом наиболее полно воплощает в себе божественную сущность, или, что в данном случае одно и то же, сущность мира. Но Николай Кузанский при всех своих нововведениях оставался правоверным христианином и не забывал время от времени поминать имя Господа, которое совершенно исчезло со страниц произведений другого великого гуманиста Возрождения Джордано Бруно.

Атеизм Д. Бруно

Джордано Бруно в жизни своей терпел не только нужду, но и гонения, так как, по его собственным словам, вторгся в область таких проблем, где нужно было обладать духом поистине героическим. Сила духа требовалась для того, чтобы «не опустить рук, не отчаять-

[36] *Николай Кузанский* Об ученом незнании СПб , 2001. С. 157

267

ся и не дать себя победить столь стремительному потоку преступной лжи, при помощи которой изо всей силы меня осуждала зависть невежд, предубеждение софистов, клевета недоброжелателей, нашептывания прислужников, злословие корыстолюбцев, неприязнь челяди, подозрения глупцов, недоумения болтунов, усердие лицемеров, ненависть варваров, бешенство плебеев, неистовства людей известных, сетования побитых, вопли наказанных»[37].

Джордано Филиппо Бруно (1548—1600)

Джордано Филиппо Бруно (1548—1600) родился в обедневшей дворянской семье в местечке Нола

близ Неаполя. В раннем возрасте его отдали в Неаполь в частную гуманитарную школу учиться диалектике, логике и всем наукам, которые входили тогда в крут школьного обучения. Затем в пятнадцать лет он поступает в монастырь Сан Доменико Маджори, где и получает монашеское имя Джордано. Что побудило юношу к этому поступку, об этом можно только гадать. Возможно, он испытал прилив религиозного чувства. Но, как засвидетельствует впоследствии доносчик Джованни Мочениго, сдавший Бруно инквизиции, «ему не нравится никакая религия»[38]. И та картина мира, о которой он говорит в своей философии, практически исключает Бога.

В 1572 году Бруно был рукоположен в сан священника, а через четыре года получил степень «публичного» доктора — высшую для школ доминиканского ордена. Но уже в монастыре беспокойный ищущий характер Джордано Бруно сталкивает его с монастырским окружением: он выражал сомнение в догмате Троицы. В связи с этим неоднократно назначались инквизиционные расследования. Бруно надеется в Риме добиться оправдания. Но это была напрасная надежда. В результате в 1576 году он сбрасывает монашеское одеяние и два года скитается по городам Северной Италии. Затем Бруно перебирается в кальвинистскую Женеву. Но и с кальвинистами он не находит согласия и попадает в тюрьму.

Биография Бруно наполнена столь драматичными перипетиями, что заслуживает особого внимания. После освобождения из тюрьмы он отправляется во Фран-

[37] *Бруно Д.* Избранное Самара, 2000. С. 192.

[38] См.: Там же. С. 533.

268

цию, где некоторое время преподает в качестве профессора философию в Тулузском университете. Но из-за усилившейся католической реакции в 1581 году он переезжает в Париж, где читает оригинальный курс по философии и издает первые книги — трактат «О тенях идей» и комедию «Подсвечник». Последняя в чем-то напоминала «Похвалу Глупости» Эразма Роттердамского. Через два года Бруно отправляется в Лондон, где он проводит лучшие и самые плодотворные годы. Здесь он публикует диалоги «Пир на пепле» и поэму в прозе в духе Ариосто «Изгнание торжествующего зверя».

В 1585 году Бруно возвращается в Париж, но не задерживается здесь надолго. Эпоха Бруно, в отличие от времени, когда жил и творил Николай Кузанский, отличалась резким противостоянием католиков и протестантов, не желавших терпеть ни друг друга, ни, тем более, какого-либо свободомыслия. В результате Бруно вынужден переезжать из города в город, главным образом в Германии. В Марбурге академический совет не допустил его до публичного чтения. Но в лютеранском Виттенберге к нему отнеслись вполне терпимо, и Бруно читал там лекции в течение двух лет, пока в городе не взяла верх кальвинистская партия, от которой он не мог ждать для себя ничего хорошего.

В 1588 году Бруно публикует в Праге «160 тезисов против математиков и философов нашего времени». В 1589 году он преподает в Гельмштадтском университете, где ему покровительствует герцог Юлий Брауншвейгский. После смерти последнего, отлученный лютеранской консисторией, Бруно отправляется во Франкфурт-на-Майне, славящийся как центр книгопечатания и книготорговли, где издает труды, написанные уже после лондонского периода: «О монаде, числе и фигуре», «О безмерном и неисчислимых», «О тройном наименьшем и мере». Сюда же примыкает оставшийся в рукописи трактат «Светильник тридцати статуй», в котором описана его философская система в виде художественных образов — «статуй», пластически выражающих основные понятия.

Власти Франкфурта, однако, не разрешили ему остановиться в городе. Вскоре всеми гонимый философ принимает приглашение венецианского патриция Дж. Мочениго преподать ему мнемонику. Здесь следует отметить, что еще юным монахом Бруно был вызван

218

папой Пием V для демонстрации особых возможностей своей памяти. Но Мочениго желал не только тренировать свою память, но и овладеть «тайными науками», при помощи которых можно добиться власти и успеха. В этом, понятно, Бруно помочь ему не мог. Бруно намеревается вернуться во Франкфурт. И вот тогда Мочениго выдает своего гостя инквизиции, обвинив его в ереси. Это был 1592 год. Здесь начинается самая трагическая часть жизни Джордано Бруно.

Сначала Бруно был узником венецианской инквизиции. Но по требованию папы Венецианская республика выдала его римским властям. Семь лет провел Бруно в застенках римской инквизиции. Но ни тюрьма, ни пытки палачей доминиканского ордена его не сломили: он ни в чем не раскаялся. Его ответ после оглашения смертного приговора был таков: «Вы, может быть, с большим страхом произносите этот приговор, чем я его выслушиваю!» 17 февраля 1600 года Бруно был сожжен вместе с его книгами в Риме на Кампо ди Фьоре (Площади Цветов). В чем же обвинялся Джордано Бруно?

Если говорить в общем, то Бруно обвиняли в ереси, т. е. в превратном толковании ортодоксального христианского учения, его основных догматов. Во всяком случае в протоколах допросов менее всего фигурируют его натурфилософские новации. Доносчик Мочениго обвинил Бруно в том, что, с его точки зрения, «теперешний образ действий церкви — не тот, какой был в обычае у апостолов, ибо они обращали людей проповедями и примерами доброй жизни, а ныне кто не хочет быть католиком — подвергается карам и наказаниям, ибо действуют насилием, а не любовью»[39].

Вышесказанное совпадает с мнением реформаторов Лютера и Кальвина. Но с последними Бруно тоже не согласен. «Он ругал Лютера и Кальвина, — свидетельствует доносчик Мочениго, — и других основателей ересей...»[40] На вопрос, какой же он веры, Бруно ответил словами Ариосто: «Враг всякого

закона, всякой веры»[41]. Причем это Бруно повторяет о себе неоднократно.

Относительно пресуществления и святой обедни Бруно заявил: «Что обедня! Моя служба — в искусстве

[39] *Бруно Д.* Указ. соч. С. 533-534.
[40] Там же. С. 535.
[41] См.: Там же.

270

любви!»[42] Еще он говорил, что «хлеб не может превратиться в плоть, и что утверждать это — глупость, богохульство и идолопоклонство»[43]. По поводу девственности Богоматери Бруно утверждал, со слов доносчика Мочениго, что невозможно, «чтобы дева родила, смеясь и издеваясь над этим верованием людей»[44]. Из доноса Мочениго следует также то, что, согласно убеждениям Бруно, нет наказания за грехи, и «для добродетельной жизни достаточно не делать другим того, чего не желаешь самому себе»[45].

Как уже было сказано, Бруно отрицал Троицу. А потому на допросе он высказывался в том смысле, что в божестве все атрибуты представляют собой одно и то же. «Под атрибутами, — заявлял он, — я понимаю могущество, мудрость и благость, или же ум, интеллект и любовь»[46]. Последние он толковал, скорее, в *космологическом* смысле. Благодаря указанным атрибутам, согласно Бруно, вещи получают, во-первых, существование (благодаря уму), затем упорядоченное и разграниченное существование (благодаря интеллекту) и, в-третьих, согласие и симметрию (благодаря любви), которая присутствует во всем и над всем[47].

Понятно, что на рубеже XVI — XVII веков всего этого было уже вполне достаточно для того, чтобы отправить человека на костер. Но в своих суждениях об устройстве мира Бруно шел значительно дальше, и это частично нашло свое отражение в доносах. Мочениго доносил относительно Бруно следующее: «Он много раз утверждал, что мир вечен и что существует множество миров. Еще он говорил, что все звезды — это миры, и что это утверждается в изданных им книгах. Однажды, рассуждая об этом предмете, он сказал, что бог столь же нуждается в мире, как и мир в боге, и что бог был бы ничем, если бы не существовало мира, и что бог поэтому только и делает, что создает новые миры»[48].

Помимо прочего, Бруно отрицает любые чудеса. Относительно магии он заявлял, например, следующее:

[42] Там же. С. 548.
[43] Там же.
[44] Там же. С. 555.
[45] Там же. С. 560.
[46] Там же. С. 539.
[47] См.: Там же. С. 539-540.
[48] Там же. С. 549.

271

«Я считаю, что такие действия являются чисто физическими; и совершают ли их демоны или люди, они могут действовать, лишь основываясь на естественных началах. Я нахожу, что магию можно считать недопустимой, только если она применяется в злодейских целях или для похвальбы божественным могуществом, чтобы под этим предлогом обманывать мир. Магия же, как Моисеева, так и абсолютная магия, есть не что иное, как познание тайн природы путем подражания природе в ее творении и создания вещей, удивительных для глаз толпы. Что же касается математической и суеверной магии, то я считаю ее чуждой Моисею и всем почитаемым умам»[49].

Итак, космология Бруно основана на том, что «вселенная бесконечна и что она состоит из неизмеримой эфирной области; что существует единое небо, называемое пространством и лоном, в котором имеется много звезд; равным образом Луна, Солнце и другие бесчисленные тела держатся в этой эфирной области так же, как и земля; и что не нужно верить в другой небосвод, в другую базу, в другое основание, на которые опирались бы эти великие животные, участвующие в составе мира, который является истинным субъектом и бесконечной материей, бесконечной божественной действующей силой; все это хорошо доказывают как правильное мышление и рассуждение, так и божественные откровения, которые говорят, что нет числа послам всевышнего, которому тысячи тысяч помогают и у которого десятки тысяч помогают и у которого десятки сот тысяч управляют»[50].

Таким образом, Бруно отказывается от представления о небесных сферах, т. е. «небесах», которые окружают Землю как центр мироздания. Планеты и другие небесные светила, по его убеждению, поддерживаются *эфиром,* в котором они как бы плавают. Тем самым Бруно продвигается дальше Коперника, у которого сохранялось понятие небесных сфер. Ведь работа Коперника так и называлась — «Об обращении небесных сфер».

Но дело не только в том, что Бруно отрицает центральное положение Земли во Вселенной. Это по суще-

[49] *Бруно* Д. Указ. соч. С. 555.
[50] Там же. 153-154.

272

ству сделал уже Коперник, на которого опирается Бруно. А дело в том, что он подводит под этот взгляд, так сказать, *методологический базис.* Ноланцу, как пишет о себе Бруно, «кажется недостаточным

то, что Коперник, пифагореец Никита Сиракузский, Филолай, Гераклид Понтийский, пифагореец Экфант, Платон в «Тимее» (хотя робко и неуверенно, принимая это больше на веру, чем в форме знания), божественный Кузанец во второй книге «Об ученом незнании» и другие в своем роде редкие умы говорили, учили и утверждали то же самое ранее его»[51].

Иначе говоря, мало *утверждать* или *догадываться* о том, что Земля не находится в центре Вселенной. Здесь нужны *новые основания.* Поэтому, пишет Бруно, он «устанавливает это на других, собственных и более прочных принципах, которые опираются не на веру в авторитеты, но на живое чувство и рассуждение»[52].

Бруно стремится к тому, чтобы отделить науку от теологии. «Божественные книги, — пишет он, — не обсуждают в целях обслуживания нашего интеллекта опыты и умозрения относительно природных вещей, чем занимается философия, но, снисходя к нашему уму и чувству, посредством законов предписывают практику моральных действий»[53]. Иначе говоря, богу — богово, а кесарю — кесарево. Философия есть философия, а религия есть религия. Бруно, таким образом, развивает идею «двойственности истины», которая возникла уже в позднем Средневековье. Но наиболее четко эту мысль выразит Ф. Бэкон: есть истины *разума,* и есть истины *веры.* И эти вещи не надо путать.

Но оригинальность воззрений Бруно состоит не в этом. Она заключается в том, что мир у него является *и субъектом-творцом, и своим собственным творением — бесконечной материей.* Вследствие этого пантеизм Бруно иногда именуют *натуралистическим.* Но в том-то и дело, что его пантеизм вообще является очень условным. Ведь на место Бога Бруно явным образом ставит материю, понятую как субъект всех своих изменений, а значит материя у него превращается в *субстанцию.* Он так и называет ее «субстанциальным началом»[54]. Материя, как пишет Бруно, «свидетельствует о

[51] См.: Там же. С. 121.
[52] Там же.
[53] Там же. С. 145.
[54] См.: Там же. С. 263.

273

себе, что она есть богиня (а именно обладает подобием с богом), так как она есть беспричинная причина»[55].

Вся материя у Бруно не возникает и не исчезает. Более того, она может принимать *любую форму.* «Вся материя, — пишет он, — способна ко всем формам вместе, но не всякая часть материи может быть способна ко всем им вместе»[56]. А поскольку материя и Вселенная бесконечны, то материя всегда существует во всех своих возможных формах, в том числе и в форме *мыслящей материи,* в форме *духа.* Отсюда предположение Бруно о том, что в иных мирах могут обитать разумные существа, подобные людям.

Все это мы встречаем в философии *впервые.* До Бруно такого понимания материи не существовало. При этом присутствие Бога в философии Бруно в значительной мере чисто номинальное. Там, где материя понята как субъект всех своих изменений, по существу уже нет места Богу — творцу Неба и Земли. И поэтому отцы-иезуиты нисколько не обманулись, обвинив Бруно в *атеизме.* Если сравнить взгляды М. Фичино, Н. Кузанского и Д. Бруно, то становится явным движение в философии Возрождения от *панентеизма* к *пантеизму* и далее — к *атеизму.* Здесь перед нами три ступени в логическом движении, переносящем атрибуты самопричинения и творчества с Бога на природу как универсум. Но эта логика может быть выявлена лишь в свете последующего развития философской мысли.

Материя, понятая как субстанция, есть материя в ее единстве с формой. Поэтому Бруно отвергает и аристотелевское понятие *первоматерии* как чего-то абсолютно бесформенного, и аристотелевское понятие формы как чего-то внешнего материи. «Нельзя и выдумать, — заявляет он, — ничего ничтожней, чем эта первая материя Аристотеля»[57]. А в работе «О причине, начале и едином» мы читаем, что «материя не является каким-то *почти ничем,* т. е. чистой возможностью, голой, без действительности, без силы и совершенства»[58].

Внутреннюю способность материи к образованию форм Бруно называет Душой мира. В духе платонизма

[55] Цит. по: *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 273.
[56] Бруно Д. Избранное. Самара, 2000. С. 174.
[57] Цит. по: *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 271.
[58] *Бруно* Д. Избранное. Самара, 2000. С. 292.

274

он иногда именует ее также Мировой душой. Но нужно сказать, что у Бруно это понятие не заключает в себе ничего спиритуального, т. е. не означает чистый дух. Бруно часто приписывают так называемый *гилозоизм,* имея в виду то, что в его учении *вся материя одушевлена.* Но в том-то и дело, что у Бруно материя одушевлена не более того, как одушевлен растительный или животный организм. Душа растения, например, заключена в его семени, и именно она выгоняет из него стебель, ветви, листья, цветы, плоды.

Таким образом, душой у Бруно оказывается то, что схоласты, вслед за Аристотелем, называли *субстанциальной формой,* которая имела вполне рациональный смысл, утраченный позже механистической философией Нового времени. Душа в учении Бруно — это форма, но не та, которая на

материи, а та, которая организует материю *изнутри.* Согласно его учению, «формы происходят и освобождаются из глубины материи...»[59].

Напомним, что представление о душе Аристотелем применяется лишь к живым существам. Причем в его трактате «О душе» души растений и животных предстают в качестве *энтелехии тела,* в которой можно видеть функцию живого тела или его способность к росту, движению и ощущению. Бруно по сути расширяет представление Аристотеля о душе как энтелехии. Но делает это совсем не так, как, к примеру, Фома Аквинский, который спроецировал представление об энтелехии на разумную душу человека и получил еще один аргумент в пользу доктрины воскрешения из мертвых.

Бруно проецирует аристотелевское представление о душе как энтелехии на *мир в целом.* И в результате природный мир у Бруно оказывается чем-то вроде безмерного тела, которое обладает *душой, восходящей до мыслящего духа.* Мировая душа в учении Бруно находится не вне мира, а внутри него — в качестве его *внутренней формы.* Но это не значит, что мышление как неотъемлемое свойство или *атрибут* мира представлено везде и всюду. Так в каких же случаях эта внутренняя способность материи предстает в виде мыслящего духа?

Отвечая на этот вопрос, Бруно различает два способа образования форм: в человеческой деятельности,

[59] См.: Там же. С. 294.

275

которую он именует «искусством», и в природе. Он пишет: «Искусство производит формы из материи или путем уменьшения, как в том случае, когда из камня делают статую, или же путем прибавления, как в том случае, когда, присоединяя камень к камню и дерево к земле, строят дом. Природа же делает все из материи путем выделения, рождения, истечения, как полагали пифагорейцы, поняли Анаксагор и Демокрит, подтвердили мудрецы Вавилона. К ним присоединился также и Моисей, который, описывая порождение вещей, по воле всеобщей действующей причины пользуется следующим способом выражения: *да произведет земля своих животных, да произведут воды живые души,* как бы говоря: производит их материя»[60]. Но как мыслящий дух производится «всей материей»?

Здесь мы подходим к тому же вопросу, но как бы с другой стороны. Как душа мира доходит до состояния мыслящего духа, или как мыслящий дух производится всей материей — суть у этих вопросов одна и та же. Она в том, *как именно* из всеобщего (материи) рождается особенное (мыслящее тело). По большому счету Бруно ответа на этот вопрос не дает. Но оригинальность его позиции в том, что он не видит в духе чего-то *противостоящего* материи. Христианские представления о духе и материи, какими их застал Бруно, основаны на противоставлении одного другому в качестве *антиподов.* При этом вечный дух в лице Бога творит материю как свою противоположность.

Великий Ноланец доказывает обратное. В противовес католической доктрине, он говорит о духе как о *производном* материи. Причем дух у Бруно производен от материи не как отделимый от нее продукт, а как неотделимая от нее *субстанциальная форма.* Эта форма, говоря современным философским языком, раскрывает себя в *способе существования* одного из порождений материи — *человека.* И такой постановкой вопроса Бруно предваряет диалектические идеи XVIII и даже XIX века.

Человек считает Бруно, есть та часть мировой материи, в которой она мыслит. Но это не значит, что мыслит *всякая* часть материи. Если вся материя представлена в возможностях человека, то *посредством*

[60] *Бруно* Д. Указ. Соч. С. 295.

276

человека она действительно *вся* мыслит. Человек есть в этом смысле, как утверждал уже Николай Кузанский, *микрокосм,* который стягивает в себе весь бесконечный макрокоСм.: «...Все вещества, — пишет Бруно, — в своем роде испытывают все превращения господства и рабства, счастья и несчастья, того состояния, которое называется жизнью и которое называется смертью, светом и мраком, добром и злом»[61].

Понятно, что всякое вещество может стать мыслящим, если оно окажется организованным соответствующим образом. Тело человека, считал Бруно, организовано именно в качестве мыслящего тела. Большую роль в этой организации, по его мнению, играет человеческая рука. Здесь Бруно отдает должное мысли Аристотеля о руке как «орудии орудий», но придает ей новое звучание. У Аристотеля это был, скорее, художественный образ, позволявший оценить возможности ума как «формы форм». Бруно, обращаясь к этой идее, уже имеет в виду *особую роль руки в жизни людей,* без чего человек не может быть человеком. И как только такая телесная организация прекращает свое существование, считает он, вещество, из которого состояло тело человека, перестает быть «мыслящим».

Аристотель, как известно, ввел понятия *потенции* и *акта, возможности* и *действительности* для объяснения процесса возникновения и уничтожения. Ведь возможность переходит в действительность, но она не тождественна действительности. Что же касается Бруно, то он доводит эти категории до полного *тождества.* Вообще, противоположности у него совпадают в *едином.* А мышление состоит, по Бруно, в том, чтобы находить *единство в многообразии.* «Поверь мне, — говорит Бруно устами одного из участников его диалогов Теофила, который выражает мысли самого автора, — что опытнейшим и совершеннейшим геометром был бы тот, кто сумел бы свести к одному-единственному положению все положения, рассеянные в началах Эвклида; превосходнейшим логиком тот, кто все мысли свел бы к одной»[62].

Таким образом, Д. Бруно по существу формулирует *принцип монизма,* который потом положит в

основу

[61] Там же. С.175.

[62] Там же. С. 313.

277

своей философии Б. Спиноза. Более того, согласно Бруно, степень монизма во взглядах мыслителя определяется степенью развития интеллекта. «Здесь заключается, — пишет он, — степень умов, ибо низшие из них могут понять много вещей лишь при помощи многих видов, уподоблений и форм, более высокие понимают лучше при помощи немногих, наивысшие совершенно при помощи весьма немногих. Первый ум в одной мысли наисовершеннейшим образом охватывает все; божественный ум, абсолютное единство, без какого-либо представления сам есть то, что понимает, и то, что понято. Так, следовательно, мы, подымаясь к совершенному познанию, подвигаемся, сворачиваем множественность, как при нисхождении к произведению вещей разворачивается единство. Нисхождение происходит от единого сущего к бесконечным индивидуумам, подъем — от последних к первому»[63].

Но если принцип монизма есть принцип мышления вообще, то так называемый плюрализм есть принцип *безмыслия.* Джордано Бруно рассуждает здесь как *рационалист* новоевропейской философии, который отдает предпочтение разуму, по сравнению с чувствами. Истина, считает он, не в восприятии, а в *суждении,* соединенном с разумом. Чувство, по его мнению, не видит *бесконечности.* Чувство только *возбуждает* разум и не может вынести окончательного решения. Оно ограничено *горизонтом,* тогда как мысль простирается за горизонт. «Истина, — пишет Бруно, — заключается в чувственном объекте, как в зеркале, в разуме — посредством аргументов и рассуждений, в интеллекте — посредством принципов и заключений, в духе — в собственной и живой форме»[64]. Таким образом, и в теории познания Бруно предвосхищает идеи Декарта и Спинозы.

Завершая разговор о Бруно, можно по большому счету оценить его философские воззрения как «без пяти минут» Спинозу и спинозизм. Если не сказать еще сильнее: позиция Спинозы — это «без пяти минут» позиция Д. Бруно. Ведь в развитии философии возможны как отступления назад, так и прорывы далеко вперед. Место Д. Бруно в мировой философии можно все-

[63] Бруно Д. Указ. соч. С. 313.

[64] Там же. С. 333.

278

рьез оценить только в свете спинозизма и марксизма. И за идеи такого масштаба можно терпеть лишения и даже пойти на костер.

Литература

1. *Бруно Д.* Диалоги. М., 1998.
2. *Бруно Д.* Избранное. Самара, 2000.
3. *Балла Л.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989.
4. *Макиавелли Н.* Сочинения. СПб., 1998.
5. *Николай Кузанский.* Об ученом незнании. СПб., 2001.
6. *Николай Кузанский.* Сочинения в 2 т. М., 1979— 1980.
7. *Помпонацци П.* Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений». М., 1990.
8. *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986.

Глава 5. НОВОЕ ВРЕМЯ: ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Хронологически Новое время начинается с XVII века, когда вполне зримыми становятся черты нарождающегося буржуазного общества. «Новизна» этой эпохи — в освобождении экономической, политической и духовной жизни от пут европейского феодализма. Что касается философии, то в Новое время у ее истоков стоят два человека — англичанин *Фрэнсис Бэкон* и француз *Рене Декарт.* Но прежде, чем говорить об этих и других персоналиях, попробуем разобраться в своеобразии новоевропейской философии.

Дело в том, что философы эпохи Возрождения не осмеливались, а, может быть, не находили в себе силы для развернутой критики средневековой схоластики. Они еще до конца не осознавали, что схоластическое мышление мешает развитию науки. И как раз за это взялись философы Нового времени, которые решительно выступили против *схоластики* как бесплодного мудрствования, подкрепленного авторитетом церкви и Священного писания. Если в средние века вера возвышалась над разумом, то теперь речь идет о развитии разума, независимого от веры. В таком виде разум оказывается уже орудием не богословов, а ученых. Соответственно, философия становится руководством в познании природы, а не божественных истин. И чтобы помочь ученым понять природу и социальную жизнь, философы смещают свои интересы в область *методологии научного познания.*

Но надо сказать, что в поле зрения философов Нового времени оказывается наука нового типа, отличная от того, что было, к примеру, в античную эпоху. Особенности науки Нового времени, а значит *современной* науки, которая уходит своими истоками именно к XVII веку, есть результат своеобразной *научной революции.* В древнем мире тоже была довольно развитая

280

наука, достаточно вспомнить геометрию греков, юриспруденцию и естественную историю римлян, алгебру арабов. Но это были знания, слабо связанные с практикой, в особенности это касалось естествознания и математики. Иначе говоря, наука древних была по преимуществу *созерцательной* и *умозрительной* наукой.

В отличие от нее, наука Нового времени с самого начала сориентирована на *активное* «выпытывание» тайн природы и на *практическое* использование ее результатов. Наука должна служить общественной *пользе,* а не только прославлять мудрость творца, считали мыслители Нового времени. И это радикально отличалось от положения науки в средние века, когда даже зоология обрела фантастический вид, представляя животных как воплощение нравственных пороков и содействуя тем самым спасению человеческих душ. «Мышление,— писал о Новом времени Гегель, — таким образом, становится более независимым, и мы теперь покидаем его единство с теологией; оно отделяется от последней, подобно тому, как оно и у греков также отделилось от мифологии, от народной религии, и лишь в конце пути древней философии, в эпоху александрийцев, снова отыскало эти формы...»[1].

Итак, уточним основные черты науки Нового времени. Во-первых, наука Нового времени основана на *опыте* и *эксперименте.* Во-вторых, она неотделима от *математики,* поскольку выражает закономерные связи в природе с помощью чисел. Как выразился один из основателей науки Нового времени *Галилео Галилей,* книга природы написана языком математики. И, в-третьих, эта наука сориентирована на *практическую пользу.* Именно в Новое время наука становится *производительной силой общества,* поскольку посредством инженерной деятельности ее открытия целенаправленно внедряются в производство. А со временем она становится движущей силой обновления военной техники.

Естественно, что в этих новых условиях большинство философов уже исходят из самостоятельности разума по отношению к вере, а науки по отношению к религии. И их интересы, повторим, перемещаются в область *теории познания, логики и методологии на-*

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья. СПб., 1994. С. 273.

281

уки. Но в решении этой задачи философия Нового времени с самого начала шла двумя путями — путем *эмпиризма* и *рационализма.* Что это за пути?

1. Ф. Бэкон: знание - сила

В силу ряда исторических обстоятельств эмпиризм в Новое время получил свое преимущественное развитие в Англии. Он стал продолжением средневекового *номинализма,* который имел преобладающее влияние именно в этой стране. Представители эмпиризма Нового времени, как и всегда, исходили из того, что основой и источником всех наших знаний о мире является *опыт.* Само слово «эмпирия» в переводе с греческого означает именно «опыт». Но поскольку опыт бывает внешний и внутренний, интеллектуальный и мистический, следует уточнить, что в эмпиризме под опытом понимают прежде всего *внешний опыт,* который мы получаем посредством *органов чувств.* Иногда эту позицию в теории познания обозначают термином *«сенсуализм»* от латинского sensus, что значит *чувство.* Но вдаваться в тонкости различия между «эмпиризмом» и «сенсуализмом» мы здесь не будем.

Если исходить из того, что чувства — это главные свидетели и гаранты достоверности наших знаний о мире, то естественной будет убежденность в существовании этого внешнего мира, причем еще до

нашего появления и участия в его судьбе. Тем не менее, не все эмпирики Нового времени были *материалистами.* История английского эмпиризма показала, что исходя из чувственного опыта, можно прийти не только к материализму, но и к *скептицизму,* а также к тому, что называют *субъективным идеализмом.*

Френсис Бэкон (1561—1626)

Родоначальником английского эмпиризма принято считать ***Френсиса Бэкона (1561—1626).*** Он принадлежал к знатному английскому семейству. Отец Бэкона был крупным сановником — лордом-хранителем большой королевской печати. Молодые годы Бэкон провел во Франции, где был свидетелем борьбы между католиками и гугенотами. Возвратившись в Англию, он начал делать политическую карьеру вначале в качестве адвоката, а затем как член палаты общин. При Якове I (Шотландском) он достиг вершины своей карьеры, став лордом-канцлером Англии.

282

Характерным фактом из биографии Бэкона является то, что в своем восхождении по политической лестнице, Бэкон опирался на поддержку любимца королевы Елизаветы лорда Эссекса. Но когда Эссекс был объявлен государственным изменником и предстал перед судом, Бэкон оказался обвинителем на этом процессе. Указанный факт и некоторые другие дал повод Гегелю в его лекциях по истории философии говорить о Бэконе как человеке неблагодарном и слабохарактерном.

Надо сказать, что под конец жизни Бэкон и сам был обвинен в интригах и взяточничестве, которое последнее время у нас именуют менее оскорбительным словом «коррупция». Что касается Бэкона, то он был посажен в Тауэр, приговорен к крупному денежному штрафу, лишен парламентских полномочий и уволен из суда. После этих передряг он уже посвящал себя только научным занятиям.

Бэкона часто характеризуют как последнего философа Возрождения и первого философа Нового времени. И это соответствует действительности, поскольку, подобно многим деятелям Возрождения, он *сочетал* в своей личности страсть к обогащению со страстью к постижению истины. Несмотря на занятость по службе, Бэкон всю жизнь занимался наукой, и, можно сказать, стал жертвой этой своей страсти. Дело в том, что он умер от простуды, а простудился оттого, что в научных целях набивал курицу снегом. Последним Бэкон хотел доказать, что мясо лучше сохраняется в холоде. Ведь он был не только *теоретиком,* но и *практиком экспериментирования.*

Принципиальное отличие Бэкона от мыслителей Возрождения состоит в том, что он полностью отвергает средневековую схоластику с ее основным методом — аристотелевской *силлогистикой.* Для Бэкона силлогистика — метод, совершенно не пригодный для открытия нового. Сам он высказывался даже еще резче: «Логика, которой теперь пользуются, скорее служит укреплению и сохранению заблуждений, имеющих свое основание в общепринятых понятиях, чем отысканию истины. Поэтому она более вредна, чем полезна»[2].

[2] *Бэкон Ф.* Соч. в 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 13.

283

Таким образом, логика, по Бэкону, должна исходить «не только из природы ума, но и из природы вещей»[3]. Она должна стать не просто доказательством известного, но способом *открытия нового.* И потому Бэкон пишет о необходимости «видоизменения способа открытия применительно к качеству и состоянию того предмета, который мы исследуем»[4]. А это уже означает запрос на *содержательную* логику. Это означает запрос на такую логику, которая впоследствии будет называться *логикой науки.* Именно опираясь на эту новую логику, Бэкон провозгласил грандиозный проект *«Великого Восстановления Наук»,* который он разрабатывал до конца своих дней. Задача данного проекта — заложить основы *новой науки,* которая, в отличие от средневековой схоластики, будет служить человеческой пользе.

Томас Мор (1478—1535)

Еще в юности Бэкон сочинил произведение «Новая Атлантида». Эта работа написана в жанре *утопии,* известном со времен ***Томаса Мора (1478—1535).*** Суть данного жанра в изображении «места, которого нет», но о котором мечтает человечество. Именно «Утопия» Т. Мора дала название самому этому жанру. Что касается Бэкона, то в его произведении воссоздана картина совершенного общества, основанного на *достижениях науки.* Этим обществом, согласно Бэкону, управляют ученые, а граждане строго следуют указаниям, исходящим из так называемого «Дома Соломона». Наука здесь применяется в технике производства и военной технике. В этом обществе имеются повозки, которые передвигаются без лошадей, и лодки, которые плавают без парусов и весел. Имеются в нем и другие чудеса техники. Лозунг Бэкона «Знание — сила» прекрасно иллюстрируется его же описаниями жизни вымышленной Новой Атлантиды.

Позже, отойдя от политической деятельности, Бэкон пишет «Новый Органон», в котором конкретизирует свое представление о методах новой *опытной науки.* Само название этой работы подчеркивает осуществленное им размежевание с аристотелевской логикой. Основы логики были изложены Аристотелем в произведении под названием «Органон». В противопо-

[3] *Бэкон Ф.* Соч. в 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 40.

[4] Там же.

284

ложность этому, работу о методе новой науки Бэкон называет «Новым Органоном».

Прежде всего метод Бэкона состоит в переориентации с дедукции на *индукцию,* которую Аристотель

считал только *вспомогательным* методом. Понятно, что силлогистика здесь ничем помочь не может. Но и обычная индукция, согласно Бэкону, не годится для получения того, что соответствует требованиям *научного знания.* И он решает усовершенствовать простую, или, как ее иногда называют, *популярную* индукцию. Какова *усовершенствованная* индукция Бэкона, мы рассмотрим позже. А здесь необходимо поточнее определить, против чего он направляет острие своего нового метода.

Дело в том, что к числу важных элементов своего нового метода Бэкон относил критику *предрассудков* и *недостатков нашей умственной и душевной организации.* Их Бэкон называл «идолами», и от этих «идолов», по его убеждению, нужно первым делом очиститься на пути к новой логике и новому отношению к действительности.

Учение об «идолах»

Бэкон считал, что учение об «идолах» относится к объяснению природы подобно тому, как наука о софистических доказательствах относится к обыкновенной логике. Иначе говоря, согласно Бэкону, «идолы» — это своего рода непроизвольные софизмы, которые сбивают нас с толку в познании природы. Это что-то вроде непроизвольной деятельности ума, которая приносит вред, а не пользу, мешая процессу познания истины своими ложными построениями.

Все «идолы» Бэкон делит на четыре основных типа. Пользуясь образным языком, он именует их идолами *рода, пещеры, рынка* и *театра.* Первая разновидность, а именно *идолы рода* (idola tribus), согласно Бэкону, проистекают из общих пороков человеческого восприятия мира. «Идолы рода, — пишет он, — находят основание в самой природе человека... Ибо ложно утверждать, что чувства человека есть мера вещей. Наоборот, все восприятия как чувства, так и ума покоятся на аналогии человека, а не на аналогии мира. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, приме-

285

шивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде»[5].

Речь здесь идет, прежде всего, о склонности людей воспринимать природу *по аналогии* с собственной жизнью. Именно этой склонностью Бэкон объясняет привнесение в природу целевых причин. Впервые его осуществил Аристотель, а затем этот телеологический подход к природе утвердился в схоластике и имел место в натурфилософии эпохи Возрождения. Таким образом Бэкон бросает вызов *телеологии,* противопоставляя ей возможности экспериментальной науки.

Другим ярким примером идолов рода Бэкон считает склонность людей к *обобщениям,* не подтвержденным фактами. Человеческий ум, пишет он, склонен усматривать в природе больше порядка и гармонии, чем она в себе содержит. К такого рода *идеализации* природы он, в частности, относит представление о правильных круговых орбитах планет[6]. И надо сказать, что дальнейшим развитием науки такое представление действительно было опровергнуто.

К крыльям ума, отмечает Бэкон, нужно подвешивать гири, чтобы он не воспарял, а держался фактов. Тем не менее, он считает, что полностью искоренить идолы рода никому не удастся. Поэтому можно ставить задачу лишь нейтрализации пагубных последствий указанных общих склонностей всех людей.

Если идолы рода проистекают из недостатков общей человеческой природы, то *идолы пещеры* (idola specus), согласно Бэкону, порождаются *особенностями* каждого отдельного человека. Каждый смотрит на мир как бы из своей пещеры, которая возникает вследствие особенностей индивидуальной физиологии, воспитания, судьбы и пр. «Идолы пещеры, — пишет Бэкон, — суть заблуждения отдельного человека. Ведь у каждого, помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя особая пещера, которая ослабляет и искажает свет природы. Происходит это или от особенностей прирожденных свойств каждого, или от воспитания и бесед с другими, перед которыми он преклоняется, или вследствие разницы во впечатлениях...»[7].

[5] *Бэкон Ф.* Соч. в 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 18.

[6] См.: Там же. С. 20.

[7] Там же. С. 19.

286

Особую роль в формировании идолов пещеры Бэкон отводит человеческим страстям. «Человеческий разум не сухой свет, — пишет он, — его окрыляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум»[8].

Другие виды идолов имеют у Бэкона сугубо *социальные* корни, а именно возникают из человеческого общения. Прежде всего это *идолы рынка* или *площади* (idola fori), связанные с языком. Слова же, отмечает Бэкон, устанавливаются сообразно разумению толпы, поэтому плохое и нелепое установление слов буквально осаждает разум. Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям[9].

Иначе говоря, люди принимают слова за представителей самих вещей, тогда как значения слова устанавливаются ими самими и часто чисто произвольно. А в результате не разум повелевает словами, а наоборот, слова начинают повелевать разумом, порождая, тем самым, «идолы рынка». Здесь Бэкон действительно затрагивает серьезные вопросы, которые будет активно обсуждать философия XX века. Это, прежде всего, проблема языка как средства выражения *объективного содержания,* и связанная с ней проблема *взаимопонимания.* Ведь если у людей, помимо слов, нет никаких других средств взаимного понимания, то ситуация оказывается неразрешимой. И надо сказать, что Бэкон не находит адекватного

решения этих проблем, ограничиваясь лишь ссылками на свои новые индуктивные методы.

И, наконец, *идолы театра* (idola theatri), которые коренятся в существующей науке и, в первую очередь, философии. Эти идолы, согласно Бэкону, связаны с философскими системами, которые, подобно театру, создают вымышленные миры. Указанные идолы происходят из различных философских догм и превратных доказательств[10]. В данном случае Бэкон выражает общее настроение философов Нового времени, которые

[8] Там же. С. 22.

[9] См.: Там же. С. 25.

[10] См.: Там же. С. 30.

287

подвергали сомнению авторитеты прошлого, и прежде всего кумира средневековья Аристотеля. Для них мудрость древних в значительной мере является *мнимой.* Отвергая авторитеты, мыслители Нового времени пытаются понять мир таким, каков он сам по себе, а не каким он видится через очки чужих представлений.

«Новый Органон»

После освобождения от «идолов» Бэкон приступает к изложению своего метода. И исходит он из того, что научное объяснение всегда есть *причинное* объяснение. Настоящая наука, считает он, должна отыскать и указать причину каждого явления. Но причины бывают разные. И здесь Бэкон вынужден опираться на аристотелевскую классификацию причин и различать *материальную, формальную, движущую* и *целевую* причины. При этом Бэкон сразу же отвергает существование целевой причины, из которой исходила средневековая схоластика в так называемой *телеологии,* когда, например, существование кошки объяснялось тем, что кошки должны поедать мышей, а существование мыши тем, что она должна поедаться кошкой.

В результате у Бэкона остаются материальная, формальная и движущая причины. Но и они в его понимании не равноценны. Движущую и материальную причины он считает причинами отдаленными и не способными указывать на скрытые процессы природы. По его мнению, это причины внешние и приобретенные, и в подлинной и действенной науке они не играют серьезной роли. Таким образом, главной причиной при объяснении какого-либо явления у Бэкона оказывается *форма* и *формальная причина.* Но форма в науке выражается математической *формулой.* Отсюда то значение, которое Бэкон придает математике. Исследование природы, отмечает он, происходит лучше всего тогда, когда физика завершается математикой.

Здесь следует еще раз подчеркнуть, что новая индукция у Бэкона направлена именно на отыскание *формы* данного явления. И в этом она превосходит обычную индукцию *через перечисление,* как ее определяет Бэкон. Основное отличие бэконовской «индукции» от обычной или, по-другому, популярной индукции заключается в ее соединении с *экспериментом* и

288

наблюдением. При этом как раз эксперимент способен вывести нас за рамки простого чувственного восприятия и обманчивой видимости. Соответственно индукция в трактовке Бэкона оказывается формой не только *чувственного,* но и *рационального* познания. Дело в том, что именно эксперимент способен *соединять* в себе то и другое. Потому, кстати, только в нем в конечном счете разрешаются все словесные споры. Но как раз этого не смог по достоинству оценить и сам Бэкон, и некоторые его последователи в XX веке.

«Индукция» Бэкона выглядит следующим образом. Прежде всего, по его мнению, необходимо составить таблицы и описания единичных случаев, причем таким образом, чтобы разум мог с ними работать». Указанные таблицы, согласно Бэкону, могут быть *трех* основных видов. Первая из них — *таблица положительных инстанций,* или таблица *наличия.* Здесь перечисляются те случаи (инстанции), в которых данное явление встречается. Такой обзор должен быть произведен исторически, пишет он, без излишних спекуляций или подробностей. Но он должен быть максимально полным.

Затем определяется, в чем все указанные случаи *сходны.* Ведь именно тот признак, в котором они сходны, считает Бэкон, скорее всего является *причиной* или, по-другому, *формой* данного явления. Например, во всех случаях, где имеет место теплота, так или иначе имеется какое-то движение. Оно-то, следовательно, и является «формой», а на современном языке, причиной теплоты.

Другой вид таблиц — это таблица *отрицательных инстанций,* или, как ее называет Бэкон, таблица *отсутствия наличий.* Она содержит случаи, в которых данное свойство отсутствует. Но отрицательные случаи сами по себе не дают основания утверждать, что отсутствующее свойство имеет своей причиной отсутствующую «форму». Ведь если нет теплоты и нет движения, то это совсем не значит, что теплота вызывается движением. Поэтому отрицательные случаи, по мнению Бэкона, следует подчинить случаям положительным и исследовать отсутствие данного свойства лишь на тех предметах, которые ближе всего стоят к тем случаям, в которых данное свойство содержится и проявляется. Иначе говоря, метод отрицательных инстанций должен применяться только вместе с методом положительных инстанций.

289

Третья основная таблица — это таблица степеней, или *сравнений.* Она позволяет, по мнению Бэкона, дать разуму обзор случаев, в которых свойство, подвергаемое исследованию, содержится в большей или меньшей степени в зависимости от того, убывает или прибавляется оно, а также провести это сравнение

на различных предметах. Но для того, чтобы фиксировать *изменение степени,* требуются, как правило, точные приборы и организация *эксперимента.* И следовательно бэконовский метод степеней не может характеризоваться иначе, как метод *экспериментальный.* Но и другие методы Бэкона, надо заметить, по сути являются *экспериментальными.* И на это нужно обратить специальное внимание.

Дело в том, что, выявляя причины с помощью эксперимента, мы по сути выясняем не форму, а именно *содержание* данного явления. На более современном языке это называется *имманентной содержательной логикой* самой природы. Таким образом, Бэкон часто сам не осознает подлинной сути и значения своих *методологических открытий.*

Напомним еще раз, что Бэкона обычно считают основоположником английского *эмпиризма.* Но с гораздо большим правом его следовало бы назвать основоположником *экспериментализма.* Эмпиризм, это, скорее, то, во что выродилась философия Бэкона. У самого же Бэкона намечается тот способ познания, который уже в наше время будет назван *гипотетико-дедуктивным методом.* О гипотезе мы здесь напомнили недаром. Ведь даже в случае метода положительных инстанций исследователь у Бэкона заранее предполагает, что «формой» или причиной данного явления, допустим, теплоты, является движение. Но надо еще раз сказать, что указанный способ познания в качестве предвестника гипотетико-дедуктивного метода у Бэкона был только намечен, а затем утрачен в английском эмпиризме.

С другой стороны, у Бэкона еще нет той *абстрактной чувственности,* которая характерна для представителей эмпиризма. Эта полнокровная и разнообразная чувственность в философии Бэкона связана с его пониманием материи, что отмечали в свое время Маркс и Энгельс. «У *Бэкона,* — писали они, — как первого своего творца, материализм таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития. Материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском

290

всему человеку»[11]. Иными словами, чувственность у Бэкона еще не превратилась в «абстрактную чувственность геометра». Это произойдет только у его продолжателя Томаса Гоббса, а в XX веке — у позитивистов, которые будут стремиться разложить человеческие чувства до уровня «атомарного факта», до «протокольного предложения». Но все это в конце концов окажется «недействительной абстракцией».

Бэкон сам писал о том, что он не переоценивает слишком непосредственное и собственно чувственное восприятие, а считает, что чувства может оценить только эксперимент. По его мнению, только эксперимент может говорить о вещах, ведь тонкость опыта далеко превосходит тонкость самих чувств, даже вооруженных исключительными приборами. Но точно так же он не испытывает полного доверия к разуму. «Ни голая рука, — пишет Бэкон, — ни предоставленный самому себе разум не имеют большой силы... И как орудия руки дают или направляют движение, так и умственные орудия дают разуму указания или предостерегают его»[12].

По сути чувственность у Бэкона должна органично сочетаться с разумом в ходе экспериментальной деятельности, преображающей и то, и другое. Эту свою мысль Бэкон выражает с помощью художественного образа. Человека, переоценивающего значение чувственных данных, он сравнивает с *муравьем,* довольствующимся собранным. А того, кто уповает только на разум, он сравнивает с *пауком,* извлекающим все из самого себя. В этой ситуации Бэкон на стороне пчелы. Путь пчелы, по его мнению, состоит в том, чтобы извлекать нектар из цветов, но перерабатывать его в мед согласно своему умению и разумению. И все-таки указанная мысль присутствует в учении Бэкона в такой форме, которая не позволяет говорить о ней достаточно определенно и безоговорочно.

Завершая разговор об учении Бэкона, стоит еще упомянуть о его трактатах, посвященных политическим и историческим вопросам, среди которых наиболее известна работа «История правления короля Генриха VII»[13]. Но развернутого анализа этой стороны творчества Бэко-

[11] *Маркс К., Энгельс* Ф. Соч. Т. 2. С. 142.

[12] *Бэкон Ф.* Сочинения в 2 Т. М., 1978. Т. 2. С. 12.

[13] См.: *Бэкон Ф.* История правления короля Генриха VII. М., 1990.

291

на мы давать не будем, так как для этого нужно полностью переместиться в область политических наук.

Итак, в своем понимании материи и чувственности, как и во многом другом, Бэкон оставался человеком Ренессанса. Поэтому настоящим основоположником философии Нового времени следует считать французского философа Р. Декарта, который был ненамного моложе Бэкона. Тем не менее, в целях анализа *эволюции* двух линий в новоевропейской философии мы от Бэкона перейдем не к Декарту, а к другим мыслителям, представляющим эмпирическую традицию в философии Нового времени.

2. Т. Гоббс: между эмпиризмом и рассудочным рационализмом

Хотя свой проект «Великого Восстановления Наук» Ф. Бэкон так и не реализовал, основы опытного познания он исследовал. Тем самым было задано *общее направление* всей эмпирической философии Нового времени. Следующий этап в ее развитии связывают с именами англичан Т. Гоббса и Д. Локка.

Прежде, чем дать развернутую характеристику учения Локка, уделим внимание ***Томасу Гоббсу (1588— 1679),*** который больше известен как *политический мыслитель.* Что касается философских взглядов Гоббса, то здесь в общем можно согласиться с Гегелем, который в лекциях по истории философии пишет: «Его воззрения поверхностны, эмпиричны, но *основания* и *положения,* приводимые им в пользу этих воззрений, носят оригинальный характер, так как он берет их из естественных

потребностей людей»[14].

Т. Гоббс родился тогда, когда победоносный английский флот потопил испанскую Великую армаду, и Англия стала превращаться во владычицу морей на целые триста лет. И в последующие годы Гоббс был современником крупнейших политических событий XVII века — английской революции, казни короля Стюарта I, гражданской войны, протектората Кромвеля и реставрации Стюартов.

[14] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья. СПб., 1994. С. 393.

292

После окончания университета, где он изучал в основном теологию и античную философию, Гоббс стал воспитателем в семье графа Кавендиша. Вместе с воспитанником он несколько раз посещает континентальную Европу, в частности Францию, Италию и Швейцарию. Здесь он лично знакомится с П. Гассенди, который восстановил в правах античный атомизм, а также с Г. Галилеем.

В 1640 году Гоббс издал свою первую работу, посвященную социальным и политическим вопросам, под названием «Элементы законов», в которой проявил себя как решительный защитник монархии. В начале 40-х годов он эмигрирует во Францию, где издает работу «О гражданине» (1642). Но главное философско-политическое произведение Гоббса называется «Левиафан» (1651), и в нем Гоббс выступает как сторонник сильной монархической власти. В то же время в этой работе он критикует представителей роялистской эмиграции, в частности духовенство.

После разрыва с роялистами он возвращается в Англию, где у власти находится Кромвель. Именно здесь выходят его работы «О теле» (1655), «О человеке» (1658), которые дополняют трактат «О гражданине». В этих работах представлены основные философские идеи Гоббса. В годы реставрации Стюартов Гоббс жил в стороне от политики, его трудами никто не интересовался. Правда, через три года после смерти Гоббса, а прожил он 91 год, в Оксфордском университете был публично сожжен его известный труд «Левиафан», что по-своему свидетельствовало о признании его заслуг.

Фигура Гоббса представляет интерес прежде всего потому, что он заполняет промежуток между Бэконом и последующей английской эмпирической философией. Кроме того, Гоббс одним из первых попытался распространить принципы механистического естествознания на понимание общества, которое у него оказывается «политическим телом».

Хотя Гоббса считают последователем Бэкона, и беседы с последним действительно задали направленность его взглядам, философскую позицию Гоббса нельзя определить как последовательный эмпиризм. В определенном смысле она значительно ближе к *рассудочному рационализму.*

Уже у Гоббса мы встречаем рассуждения об ощущениях как единственном *источнике* наших знаний.

293

Он пишет о том, что «нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения»[15]. Вместе с тем, наука призвана перерабатывать данные органов чувств, в результате чего ее понятия и положения обретают всеобщий и необходимый характер.

Как мы помним, такого рода преобразование, согласно Бэкону, происходит в *экспериментальной деятельности* ученого, когда именно в ходе практического действия он извлекает из данных чувств знание о «формах», а точнее — причинах вещей. Совсем иного рода деятельность лежит в основе науки у Гоббса, который сводит ее к *действиям со словами.* По мнению Гоббса, те общие положения, с которыми имеет дело наука, и прежде всего математика, есть результат действий с некими языковыми знаками, которые обозначают данные в опыте сходные вещи или их признаки. Слова, соответствующие таким общим знакам, у Гоббса собственно и фигурируют в роли *научных понятий.*

Иногда, на этом основании в Гоббсе видят предвестника современной науки *семиотики.* Но следует иметь в виду, что учение о знаках Гоббса неотделимо от того, что принято называть *номинализмом.* Ведь с его точки зрения, в объективном мире ничего общего нет и не может быть, но, тем не менее, у субъекта существуют общие слова и знаки. Они являются *заменителями* вещей, их своеобразными *метками.* Гоббс пишет: «Человек, который ищет точной истины, должен помнить, что обозначает каждое употребляемое им имя, и соответственно этому пометить его; в противном случае он попадает в ловушку слов, как птица в силок, и чем больше усилий употребит, чтобы вырваться, тем больше запутается... Для мудрых людей слова есть метки, которыми они пользуются для счета, для глупцов же они полноценные монеты, освященные авторитетом какого-нибудь Аристотеля или Цицерона, или Фомы, или какого-нибудь другого ученого мужа»[16].

Но, несмотря на простоту точки зрения Гоббса, на деле он ставит здесь серьезную проблему. Это проблема значения, которая ранее уже поднималась средне-

[15] *Гоббс Т.* Соч. в 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 9.

[16] Там же. С. 26-27.

294

вековыми схоластами, и прежде всего Пьером Абеляром. А с ней тесно связан вопрос о природе *идеального,* который неразрешим в рамках той традиции в понимании языка, которая берет начало именно у Гоббса. Эта традиция вообще отрицает идеальное как таковое. Всю указанную нами проблематику Гоббс попросту игнорирует, сосредоточившись на отношении знака и замещаемой им вещи.

На примере теории знаков можно судить о том, как Гоббс представляет себе математические методы, которые он рекомендует использовать в любой серьезной науке, в том числе и «политической науке». То

же самое касается философии, которую он считает «рациональным познанием». Но *рассудочный рационализм* Гоббса не имеет ничего общего с рационализмом того же Р. Декарта.

Вслед за Бэконом, Гоббс призывает избавляться от ложных авторитетов. Соответственно, в своей философии он ограничивает традиционный для Средневековья *теизм.* Его позиция — это так называемый *деизм,* когда за Богом — творцом мира — признают роль *перводвигателя.* Что касается последующих изменений, то они происходят по вполне естественным причинам.

В общем и целом именно такова позиция Гоббса, который видит в окружающем нас мире многообразные взаимодействия физических тел, которые происходят по чисто *механическим законам.* Мир, с его точки зрения, есть материя, а точнее — материальные тела в движении. И такого рода движение легко научно спрогнозировать.

В связи с таким безусловным «вырождением» бэконовского материализма Маркс и Энгельс пишут о Гоббсе в «Святом семействе»: «В своем дальнейшем развитии материализм становится *односторонним. Гоббс* является *систематиком бэконовского* материализма. Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра. Физическое* движение приносится в жертву *механическому* или *математическому* движению; *геометрия* провозглашается главной наукой. Материализм становится *враждебным человеку.* Чтобы преодолеть *враждебный человеку бесплотный* дух в его собственной области, материализму приходится самому умертвить свою плоть и сделаться *аскетом.* Он выступает как *рассудочное существо,* но зато с беспощадной после-

295

довательностью развивает все выводы рассудка»[17]. Представителем этого *аскетического материализма* и был Гоббс. И этим он интересен.

Столь же механистически Гоббс описывает жизнедеятельность живых существ, в том числе и человека, у которого сердце подобно пружине, нервы — нитям, суставы — колесам. И все это сообщает нашему организму, как машине, движение. Что касается психики человека, то ее движущей силой Гоббс считал естественное стремление выжить. В человеческом *эгоизме* Гоббс видит вполне естественное состояние, которое он как раз и отождествляет со *свободой.* А препятствия, возникающие на пути так понятой свободы, он характеризует в качестве *необходимости.*

По сути дела то, что Гоббс именует свободой, есть не что иное, как *произвол,* аналоги которого существуют и в окружающей живой природе. Тем не менее, Гоббс не видит внутри самого индивида возможностей противостоять эгоизму. В противоположность Сократу, а затем Канту, у которых нравственность — реальный *антипод* эгоизма внутри человека, Гоббс признает для эгоизма не внутреннюю, а только *внешнюю узду,* связанную с силой *государства.* Широко известно следующее оригинальное высказывание Гоббса о мощи эгоистических интересов и их роли в жизни общества. В «Левиафане» он пишет о том, что «если бы истина, что *три угла треугольника равны двум углам квадрата,* противоречила чьему-то праву на власть или интересам тех, кто уже владеет властью, то, поскольку это было во власти тех, чьи интересы задеты этой истиной, учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии». Относительно произведения «Левиафан» этот прогноз Гоббса полностью оправдался.

Так или иначе мы уже затронули политические воззрения Гоббса, своеобразие которых определяется тем, что он жил в эпоху междоусобицы и острой политической борьбы. В этих условиях Гоббс уповает на сильную государственную власть. Более того, он пытается дать свое теоретическое обоснование *монархии* в качестве наилучшей формы правления.

Основой политических воззрений Гоббса является теория общественного договора, в которой он опять же

[17] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 143.

296

исходит из «естественного состояния» людей, в котором идет «война всех против всех». Взаимная вражда людей, считает Гоббс, не говорит о том, что человек изначально зол. По его мнению, она свидетельствует об изначальном естественном стремлении людей к своей выгоде и самосохранению, а в результате по природе своей «человек человеку волк».

Но в догосударственном состоянии люди не только эгоистичны, но и достаточно разумны, чтобы заключить между собой *общественный договор.* Следствием такого договора становится *государство* в качестве силы, *препятствующей* взаимной вражде людей. Характеризуя взгляды Гоббса, Гегель особо оговаривает тот факт, что до него было принято связывать происхождение государства с действиями высших духовных сил. И как раз Гоббс впервые за долгое время по-иному подходит к этому вопросу, связывая происхождение государства с *естественными* потребностями и действиями человека[18].

Сравнивая созданное таким образом государство с библейским чудовищем Левиафаном, Гоббс объясняет его безграничную власть не столько законом, сколько *силой.* Общественный договор, пишет он, дает мир «только одним путем, а именно путем сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю»[19]. И лучше всего, считает Гоббс, когда воля граждан концентрируется в руках одного лица. Так, к примеру, государь стоит *над* законом, ибо творит его сам. Его *автократия,* что переводится с греческого именно как «самовластие», проистекает из возможности силой преодолевать раздоры и распри частных лиц. Еще раз повторим, что Гоббс не отвергает правовых законов, но считает их *орудием* в руках правителя.

Как уже было сказано, Гоббс уверен в том, что наилучшим образом силой государства распоряжается единоличный правитель. Монарх, по мнению Гоббса, — *душа* государственной власти, благодаря чему она обретает волевое начало. При этом монарх не связан какими-либо обязательствами по отношению к

[18] См.: : *Гегель Г.В Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья. СПб., 1994. С. 392.

[19] *Гоббс Т.* Сочинения в двух томах. М., 1991. Т.2. С. 132

297

своим подданным, которые должны подчиняться ему абсолютно и беспрекословно. Ведь люди сами пошли на *отчуждение* личной свободы в пользу государства в ходе общественного договора. И отказались они от права выбора взамен на безопасность и порядок.

Однако уже у Д. Локка мы находим совсем другое толкование догосударственного состояния людей и самой природы государства. Но происходит это уже в других исторических обстоятельствах.

3. Д. Локк: нет ничего в разуме, чего не было бы в чувствах

Принято считать, что в учении Локка эмпиризм получил свое наиболее отчетливое выражение. А те позитивные моменты в философии Бэкона, которые связаны с ролью эксперимента и недостаточностью индуктивного метода, в его учении оказались утраченными. Тем самым Локком по сути была создана почва для субъективистского толкования опыта в философии Дж. Беркли и Д. Юма.

Джон Локк (1632—1704) родился в г. Рингтоне в семье адвоката, который в свое время командовал отрядом в армии Кромвеля. Окончив вестминстерскую школу, он поступил в Оксфордский университет, где изучал медицину. Уже в годы учебы Локк интересовался современным ему естествознанием и философией. По окончании университета Локк становится учителем греческого языка и риторики. В качестве секретаря английского посла при бранденбургском дворе в 1664 — 1665 годах Локк впервые посещает европейский континент. Свои медицинские познания того времени Локк выразил в трактате «О медицинском искусстве» (1669).

Не оставляя занятий философией, Локк принимал довольно активное участие в политической жизни. Так Локк становится секретарем лорда-канцлера Эшли. Вместе с ним после реставрации Стюартов в 1682 году он эмигрирует в Голландию. А после так называемой «славной революции» 1688 года, завершившейся компромиссом между буржуазией и землевладельческой аристократией, Локк возвращается в Англию. По словам Энгельса, он сам явился *идеологом* этого компромисса.

Хотя после «славной революции» Локку оставалось всего шесть лет жизни, как раз в эти годы выходят его

298

основные произведения. Надо сказать, что, в сравнении с Гоббсом, Локк как философ был более удачлив. Б. Рассел в своей истории философии специально выделяет тот факт, что философские и политические взгляды Локка приветствовались его современниками. Как известно, Локк был «отцом» доктрины либерализма. И творцы американской конституции были именно локкианцами. Политические и этические идеи Локка изложены в его работах «Два трактата о государственном правлении» (1690), «Письма о веротерпимости» (1685—1692), «Некоторые мысли о воспитании» (1693). Что касается собственно философии, то здесь взгляды Локка не столь оригинальны. Тем не менее, его главная философская работа — «Опыт о человеческом разумении» (1690) — классический пример *эмпирической теории познания.* Именно здесь Локк излагает суть своей философии, которая состоит в объяснении происхождения наших знаний из чувственного опыта.

О Боге и материи с позиции эмпиризма

Локк исходит из формулы: *нет ничего в разуме, чего до этого не было бы в чувствах.* И эту позицию он пытается выразить наиболее четко и последовательно, прежде всего, в своей полемике с рационалистами, доказывающими возможность «врожденных идей» и «врожденных принципов». В противоположность рационалистам, Локк считает душу человека похожей на tabula rasa, т. е. чистую доску, а еще точнее «белую бумагу без каких-либо знаков и идей», на которую только опыт наносит свои письмена.

Локк различает *внешний* опыт, сообщающий нам о состоянии природы, и *внутренний* опыт, или «рефлексию», которая сообщает о нашем внутреннем мире и действиях нашего разума. Именно из внутреннего опыта, согласно Локку, люди узнают, что разум *сопоставляет* и *соединяет* те «идеи», которые доставляют ему чувства. Исходя из этого, Локк различает *простые* и *сложные* «идеи», утверждая, что сложная «идея» является *комплексом* простых «идей». В отличие от простых идей, которые «получены» разумом (are given), сложные идеи у Локка «сделаны» (are the workmanship).

Таким образом, любое размышление оказывается у него лишь перекомбинацией и внешней обработкой

299

уже имеющегося у нас содержания. А это значит, что ни одно из теоретических понятий не добавляет нам знаний сверх того, что мы уже узнали при помощи чувств. Эти представления Локка о разуме как некоем *«усложненном чувстве»* оказались очень популярными среди естествоиспытателей XVII — XVIII вв., продолжавших свой спор с церковью, которая настаивала на возможности *сверхопытного* постижения истины. Объясняя происхождение наших понятий *ассоциацией,* т. е. *объединением* сходных

чувственных впечатлений, Локк становится основоположником так называемой ассоцианистской психологии. И с этих позиций он судит о так называемой «субстанции» — объекте критики всех представителей английского эмпиризма.

В «Опыте о человеческом разумении» Локк пишет, что получая простые идеи от внешних *ощущений* или из *рефлексии* над своими действиями, ум привыкает воспринимать их вместе. А в результате рождается предположение о неком *субстрате* данного комплекса идей, который обычно именуют *субстанцией.* Локк видит свою задачу в критике этого представления и объяснении его *иллюзорного* характера. «А так как мы воображаем, что они не могут существовать sine re substante «без чего-нибудь, поддерживающего их», — пишет он о качествах вещей, — то мы называем этот носитель substantia, что в буквальном смысле слова означает «стоящее под чем-нибудь» или «поддерживающее»[20].

Итак, субстанция как *основа* вещи воспринимается Локком в качестве общего заблуждения. Он видит в субстанции нечто вроде воображаемого «крючка», на который люди по привычке навешивают разнообразные качества вещи. По мнению Локка, идея субстанции, рождаясь в опыте, всегда остается неясной и смутной идеей, и это в равной степени относится как к телесной, так и к духовной субстанции. «...Одну субстанцию (не зная, что это такое) мы предполагает *субстратом* простых идей, получаемых нами извне, — отмечает Локк, — другую (в такой же степени не зная, что это такое) — *субстратом* тех действий, которые мы испытываем внутри себя»[21].

[20] *Локк Д.* Соч. в 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 346.

[21] Там же. С. 348.

300

Идею нематериального духа в качестве субстанции, считает Локк, мы получаем, соединяя простые идеи мышления, хотения и возможности вызывать мыслью определенные изменения в нашем теле. Понятно, что столь же закономерным образом можно произвести редукцию, т. е. сведение этой сложной идеи к ее простым составляющим. И тем не менее, чуть погодя, Локк неожиданно заявляет: «В то время как я познаю посредством зрения, слуха и т. д., что вне меня есть некоторый физический предмет — объект данного ощущения, я могу познать с большей достоверностью, что внутри меня есть некоторое духовное существо, которое видит и слышит. Я должен прийти к убеждению, что это не может быть действием чистой, бесчувственной материи и даже не могло бы быть без нематериального мыслящего существа»[22].

Налицо *двойственность* позиции Локка в отношении нематериальной субстанции. С. одной стороны, он склоняется к *фиктивности* этой сложной идеи в силу ее смутного и неясного характера в нашем опыте, а с другой стороны — декларативно объявляет *достоверность* такого знания во внутреннем опыте, причем даже большую достоверность такого знания, чем то, что мы получаем от внешних вещей. И это говорит о том, что, используя эмпиризм для критики последовательного материализма, Локк не осмеливается то же самое проделать с идеализмом. У Локка выходит, если судить по «Опыту о человеческом разумении», что *материальной субстанции* нет и не может быть, но существует *духовная субстанция.* В каждом отдельном человеке она представлена *бессмертной душой,* а в мироздании — *Богом.* Но тогда что воздействует на наши чувства извне?

Ответ на этот вопрос в «Опыте о человеческом разумении» дается в духе *номинализма,* согласно которому в мире существуют только отдельные тела. Но если у античных стоиков, которых можно считать предтечей средневекового и новоевропейского номинализма, Бог присутствует *в самих телах,* то у Локка Бог как творец мира находится *вне тел природы.* И к этим взаимодействующим телам сотворенный Богом мир как раз и сводится.

[22] Там же. С. 356.

301

Таким образом, материальный мир в учении Локка лишен *субстанциального единства.* По большому счету мир у Локка един, поскольку природа сотворена единым Богом. А собственного развития, именуемого *природной эволюцией,* у такого мира быть не может. В результате высказывания Локка о том, что сама природа созидает сходные и различные тела, нужно воспринимать в качестве общей декларации, не имеющей в самом учении Локка серьезного обоснования.

Более того, если растения и животные не связаны друг с другом *происхождением как внутренней генетической связью,* то любая классификация оказывается произволом ученых. А в результате любая наука, и прежде всего теоретическая, уже исследует не объективные и существенные связи в природе, а субъективные связи между нашими идеями и построениями. Так, номинализм, которого придерживается Локк, оказывается *чреват* субъективизмом, хотя извлечет его оттуда только Беркли.

Локк о реальной и номинальной сущности вещей

Свою борьбу с материальной субстанцией Локк продолжает и углубляет, различая *номинальную* и *реальную* сущность вещей. И это закономерно, потому что материальное *единство* мира в отдельной вещи предстает как ее *внутренняя,* доступная практическим действиям, а вслед за ними и уму, *сущность.* Именно поэтому последовательный эмпиризм должен отказаться не только от субстанции мира, но и от сущности вещи. Что же касается Локка, то он упраздняет классическое понимание сущности, предлагая взамен его *противоположное эмпирическое* толкование.

Если Ф. Бэкон, отталкиваясь от четырех аристотелевских причин, сделал ставку на формальную причину вещи, то для Локка это уже неприемлемо. Аристотель, а значит и Бэкон, связывают сущность

вещи с ее внутренней *субстанциальной* формой, а на современном языке — скрытым от чувств *законом,* определяющим все ее внешние проявления и связи. Что касается Локка, то для него указанная «субстанциальная форма» — фикция. Если же говорить о «реальной сущности», то таковой, по его мнению, можно считать *строение* вещи, т. е. пусть скрытый от человеческого глаза,

302

но, тем не менее, вполне определенный вид, размеры и соотношение ее плотных частичек.

Свое понимание «реальной сущности», в отличие от его субстанциального понимания, Локк иллюстрирует на примере золота, чьи свойства — твердость, плавкость, нерастворимость, изменение цвета при соприкосновении с ртутью — зависят от чего-то скрытого от глаз. «Но когда я начинаю исследовать и отыскивать сущность, от которой проистекают эти свойства, — пишет Локк, — я вижу ясно, что не могу обнаружить ее. Самое большее, что я могу сделать, — это предположить, что так как золото есть не что иное, как тело, то его реальная сущность, или внутреннее строение, от которого зависят эти качества, может быть только формой, размером и связью его плотных частиц; а так как ни о чем этом я вообще не имею определенного восприятия, то у меня и не может быть идеи сущности золота, благодаря которой оно обладает своеобразной блестящей желтизной, большим весом, нежели какая-нибудь другая известная мне вещь... Если кто скажет, что реальная сущность и внутреннее строение, от которого зависят эти свойства, не есть форма (figure), размеры и расположение ...плотных частиц золота, а есть нечто, называемое его особой *формой* (form), то я буду еще дальше прежнего от обладания какой-нибудь идеей реальной сущности золота»[23].

Итак, «реальную сущность», по убеждению Локка, нельзя *воспринять,* но в качестве скрытого строения вещи можно *предположить,* а значит учитывать ее возможное существование в своих действиях и рассуждениях. Что касается субстанциальных форм вещей, то им в реальных вещах, согласно Локку, вообще ничего не соответствует. И потому «субстанциальную форму» он относит к так называемым «номинальным сущностям».

Если «реальная сущность» в учении Локка указывает на скрытое строение самой вещи, то «номинальная сущность» указывает на *вид* и *род,* к которым вещь относят. При этом последние оказываются в лучшем случае *названиями* для больших групп вещей. «Номинальная сущность», пишет Локк, в действительности имеет отношение «не столько к бытию отдельных вещей, сколько к их общим наименованиям»[24].

[23] *Локк Д.* Указ. соч. С. 433-434.

[24] Там же. С. 500.

303

Здесь стоит напомнить, что номинализм означает не только отсутствие чего-либо общего в естественном и сверхъестественном мире. Он также означает, что общее существует только в виде «nomina», т. е. имени и названия. Причем одним именам соответствует множество сходных вещей, а другим вообще ничего не соответствует. Именно к таким фиктивным общим именам и относит Локк «субстанциальную форму», идея которой у него выражает всего лишь *сочетание звуков*[25]. Здесь Локк оказывается солидарен со средневековым номиналистом Росцеллином, у которого универсалии как общие имена, есть колебание воздуха, и не более.

В «Опыте о человеческом разумении» речь идет о том, что даже там, где номинальной сущности соответствует некое множество, например, людей, она не может выразить реального положения вещей. Иначе говоря, в большинстве случаев *номинальная сущность отличается от реальной сущности.* И отстаивая эту точку зрения, Локк рассуждает в духе скептицизма и даже агностицизма. Ведь *скептицизм* означает сомнение в соответствии наших знаний сущности вещей. А *агностицизм* — это уверенность в том, что наши знания положению вещей не *соответствуют.*

Разбираясь в этом вопросе, Локк приводит пример с названием «человек», «номинальной сущностью» которого является способность к произвольному движению, ощущению и мышлению. Но «реальной сущностью» человека, по его мнению, является строение нашего тела, без досконального знания которого нельзя объяснить человеческих способностей. Тем не менее, Локк уверенно пишет о том, что «если бы мы обладали таким знанием этого строения, каким обладают, быть может, ангелы, и, без сомнения, обладает творец, то какова бы ни была наша идея *сущности* человека, она была бы совершенно отлична от теперешнего содержания определения этого *вида»*[26].

Говоря современным языком, Локк утверждает изначальную *ошибочность* всех наших *понятий* о мире. Во-первых, согласно Локку, это связано с принципиальной *неполнотой наших знаний.* «Поэтому со-

[25] См.: *Локк* Д. Указ. соч. С. 434.

[26] Там же. С. 497.

304

вершенно тщетны наши намерения, — подчеркивает он, — разделять вещи и по названиям распределять их на определенные классы по их реальным сущностям, которые совершенно не выявлены или не поняты нами. Распределить вещи на разряды по внутреннему строению, которое неизвестно, так же легко, как слепому распределить их по цвету и утратившему обоняние отличить розу от лилии по их запаху»[27].

Что касается второй серьезной причины, то она определяется привычкой людей связывать простые идеи в некие «пучки», именуя их «субстанцией» вещи, а также ее «родом» и «видом». И в этом Локк

видит следующее важное препятствие для адекватного познания мира. «Поэтому для сокращения своего пути к знанию, — отмечает Локк, — и придания наибольшего объема каждому восприятию первое, что делает ум ..., — он связывает свои [восприятия вещей] в пучки и тем самым располагает их по [тем или иным] видам ...»[28].

Таким образом, и наши представления о видах и родах вещей, и наши представления об общих сущностях, вроде материальной субстанции, Локк считает ложными. Причем, отказываясь признавать материю самостоятельной субстанцией, Локк сохраняет сам этот термин, предлагая в качестве его содержания один лишь момент *плотности* (без протяженности и фигуры). Для него вполне очевидно, что слово «материя» имеет истинное содержание лишь тогда, когда обозначает то же, что и «тело»[29].

Проверку опытом в учении Локка выдерживают лишь простые идеи, которые мы получаем извне и изнутри, а также идеи простых модусов (отношений). Но картина будет неполной, если мы еще раз не напомним о той сложной идее, которую Локк вырывает из общего ряда. Это, конечно, идея Бога, которую Локк, в противоположность Декарту, не считает врожденной. Но утверждая, что идея этого вечного, всеведущего, всемогущего, бесконечно мудрого и блаженного существа — результат распространения в бесконечность тех сил и деятельности, о которых мы узнаем путем самопознания, Локк не устает повто-

[27] Там же. С. 502.

[28] Там же. С. 440.

[29] См.: Там же. С. 556-557.

305

рять, что эта идея, безусловно, ясная и отчетливая, в отличие от других[30].

Здесь стоит уточнить, что в советской философии существовала традиция трактовать учение Локка как не вполне последовательный материализм, отягощенный влиянием деизма. Такая трактовка происходит из характеристики Локка в «Святом семействе» Марксом и Энгельсом, где в частности сказано: «Как Гоббс уничтожил теистические предрассудки бэконовского материализма, так Коллинз, Додуэлл, Кауард, Гартли, Пристли и т. д. уничтожили последние теологические границы локковского сенсуализма. Деизм — по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии»[31].

В первой половине XIX столетия, когда Маркс и Энгельс давали указанную характеристику, деизм Локка, как и других мыслителей Нового времени, выглядел внешним допущением Бога, под прикрытием которого набирало силу материалистическое воззрение на мир. Но XX век с его торжеством позитивизма вынуждает относиться к Локку по-другому. Ведь именно у него материализм, не успев набрать силу, оказывается *пораженным* эмпиризмом.

Как показала последующая эволюция философии, *деизм для материализма представляет меньшую опасность, чем эмпиризм.* Если у деиста после божественного первотолчка мир живет по собственным законам то эмпиризм несовместим с *самодвижением* и, тем более, *саморазвитием* природы. Суть в том, что в эмпиризме Локка природа лишается силы и основы уже по другим, не связанным с религией причинам. Бог в учении Локка, оставаясь всемогущим существом, уже не в *состоянии* придать миру субстанциальный смысл, но и сам мир в его эмпирически-номиналистской трактовке *не в состоянии* обрести силы и значимости. А в результате он рассыпается на тела и явления, по поводу которых с достоверностью можно говорить лишь об их отдельных свойствах.

Таким образом, отказывая материи в праве быть субстанцией, Локк делает материализм *бесплодным.* И естественное порождение такого материализма —

[30] См.: *Локк Д.* Указ. соч. С. 503-504.

[31] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 144.

306

это его противоположность, т. е. идеализм берклианского типа. Таков закономерный итог отказа от *субстанциального* начала в природе. И здесь не спасает ни опора на опыт, ни внимание к телесным проявлениям мира.

Учение Локка о первичных и вторичных качествах и природа души

Уже шла речь о том, что Локк различает опыт *внешний* и опыт *внутренний.* Внешний опыт связан в его учении непосредственно с *чувственным восприятием.* А внутренний опыт связан у него с *рефлексией* как «восприятием деятельности нашего ума», который сопоставляет впечатления, полученные из внешнего опыта. Гегель в свое время сделал в адрес Локка вполне справедливое замечание: «Так называемые *законы ассоциации идей* вызвали к себе особенно большой интерес в период расцвета эмпирической психологии, совпадающего с упадком философии. Прежде всего то, что ассоциируется, вовсе не есть *идеи*»[32].

И действительно, Локк, как и вся английская эмпирическая традиция, употребляет слово «идея» в совершенно не свойственном ему смысле. Ведь понятие «идея» в том виде, в каком оно было введено Платоном, означало не *образ* вещи, хотя бы и обобщенный, но ее *сущность,* которая у Платона находится в «занебесье». А согласно другим учениям, сущность принадлежит самим вещам и совпадает со *способом порождения* этой вещи и, соответственно, *способом построения* ее образа в восприятии, представлении и воображении. Именно в этом смысле данное понятие будет воссоздано Спинозой, а затем появится в немецкой классической философии вместе с деятельностным принципом.

Тот факт, что простые идеи Локка не в состоянии выразить сущность вещи, как раз и дает повод его оппоненту из лагеря рационалистов Г.В. Лейбницу иронически перефразировать основной принцип эмпиризма: нет *ничего в разуме, чего раньше не было бы в чувствах.* Лейбниц здесь добавляет оговорку: *кроме самого разу-*

[32] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 286.

307

ма. Ведь если разум — это только *продолжение* чувства то сущность вещи — *тайна* за семью печатями. Или саму сущность вещей в том виде, в каком ее понимает классическая философия, нужно поставить под сомнение, что собственно и делает Локк, обнажая, тем самым, слабость всего эмпиризма. И эту слабость не преодолевают, а, напротив, усугубляют последователи Локка.

С одной стороны, Локк видит в разуме, безусловно, продолжение наших чувств. А с другой стороны, *рефлексия,* существование которой тоже постулируется Локком, есть не что иное, как *мышление* или *размышление.* Но такого рода способность не может напрямую происходить из чувственного восприятия. Таким образом Локк исподволь полагает в основание своей теории познания именно *разум* с его рефлективной способностью. И это происходит на фоне всех его громких заявлений о том, что, кроме способности чувствовать, он ничего не предполагает.

Вся локковская теория познания пронизана противоречиями. И вследствие этого Локк постоянно балансирует между материализмом и субъективным идеализмом, что лучше всего видно в его учении о *первичных* и *вторичных качествах.* Дело в том, что простые идеи, которые мы получаем из внешнего мира, способны не только соединять нас с миром, но и отделять от него.

Различая две разновидности качеств вещей, о* которых мы узнаем из внешнего опыта, Локк по сути ставит под сомнение *достоверность* чувственного познания. Уже в античной классике свидетельства чувств связывали не столько с положением вещей, сколько с состоянием самих чувств и на этом основании противопоставляли чувствам разум. Локк разум чувствам не противопоставляет, но зато противопоставляет одни чувственные данные другим. Согласно Локку, если *протяженность, форма, число, движение* или *покой,* а также *плотность* вещей неотделимы от них ни при каких обстоятельствах и на этом основании воспринимаются нами вполне адекватно, то этого не скажешь о других качествах вещей. Так *цвет, звук, запах* и *вкус* изменчивы, они возникают и исчезают, во многом зависят от состояния наших органов чувств, а потому их нельзя считать полностью адекватными. Вместе со своим другом Бойлем Локк закрепляет за этими разновидностями качеств вещей названия «первичные» и «вторичные».

308

Но было бы явным преувеличением говорить, что вторичные качестве вещей являются в учении Локка лишь иллюзией субъекта. В основе вторичных качеств, утверждают Локк и Бойль, лежат те же самые первичные качества, а точнее их *особое сочетание,* или *«диспозиция»* (термин, введенный Бойлем), которые и рождают феномен вторичного качества. «И то, что является сладким, голубым или теплым в идее, — пишет Локк, — то в самих телах ... есть только известный объем, форма, движение незаметных частиц»[33]. И далее он уточняет: «Пусть глаза не видят света или цветов, пусть уши не слышат звуков, небо не ощущает вкуса, нос не обоняет — и все цвета, вкусы, запахи и звуки как особые идеи исчезнут, прекратят существование и сведутся к своим причинам, т. е. к объему, форме и движению частиц»[34].

Иными словами, вторичные качества *субъективным образом* отражают объективные качества вещей. Именно в этом суть взаимоотношений между субъективным и объективным в так называемой диспозиционной теории. Причем, по мнению Локка и Бойля, неадекватность вторичных качеств во многом определяется тем, что о них нам сообщает только одно чувство: о цвете — зрение, о звуке — слух, о запахе — обоняние. А об объективных качествах мы узнаем сразу от нескольких чувств, например, о пространственной форме мы узнаем от зрения и осязания. И это придает первичным качествам большую адекватность.

Итак, идеи первичных качеств, согласно Локку, сходны с качествами вещей, а идеи вторичных качеств, соответственно, нет. Но почему это так, а не иначе? На роль критерия в данном случае Локк предлагает нам только *личный опыт.* В том, что белизна и холод находятся в самом снегу, а боль нет, по его мнению, можно удостовериться лишь на собственном опыте.

Но личный опыт, как докажет впоследствии Беркли, очень шаткая опора для выводов. И на его основании можно утверждать не только то, что вторичные качества по-своему выражают некую объективную диспозицию. По мнению Беркли, личный опыт может свидетельствовать и о том, что все качества вещей —

[33] *Локк Д.* Соч. в 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 186.

[34] Там же. С. 187.

309

это произведение наших чувств, и не больше. Таким образом, эмпиризм Локка, с одной стороны лишает жизненных сил *материализм,* а с другой — готовит основания для *субъективного идеализма* в учении о первичных и вторичных качествах вещей.

Здесь стоит уточнить, что эмпиризм Локка «плох» не сам по себе, а прежде всего своими последствиями, поскольку он заводит философскую мысль в тупик при решении многих важных проблем. Но этого не скажешь о том новом повороте, который он придает проблеме тождества

человеческого Я, или нашей личности. Здесь он если не прав, то оригинален, и это сказывается на дальнейшем развитии классической философии.

О тождестве личности Локк заводит речь опять же в «Опыте о человеческом разумении» и при этом сопоставляет его с тождеством Бога, вещи и живого организма. Легко рассуждать о тождестве предметов с самими собой, отмечает Локк, если к ним ничего не прибавляется и от них ничего не отнимается. Другое дело меняющиеся тела и организмы. «Дуб, выросший из саженца в большое дерево, а затем подрезанный, все время остается тем же самым дубом, — пишет Локк, — жеребенок, ставший лошадью, которая бывает то откормленной, то тощей, все равно остается той же самой лошадью, хотя в обоих случаях может быть явное изменение частей»[35].

В обоих приведенных случаях масса меняется, но организм остается тем же самым. Значит, замечает Локк, здесь мы имеет дело с другой тождественностью, нежели та, когда неменяющаяся масса материи тождественна сама с собой. *Взаимосвязь частей* в организме — вот что, согласно Локку, гарантирует тождество растительного организма. И то же самое мы наблюдаем в организмах животных, у которых особая организация тела и жизнедеятельности определяет то, что называют родовым и видовым единством.

Тождество человека, с точки зрения Локка, также предполагает тождество его «единой жизненной организации», а не одно лишь тождество души. Иначе, пишет Локк, мы должны согласиться с теорией метемпсихоза, согласно которой душа человека за свои провинности может быть вогнана в тело животного с со-

[35] *Локк Д.* Указ. соч. Т. 2. С. 382.

310

ответствующими органами и потребностями. В случае с переселением душ тело воспринимают лишь как внешнюю оболочку, а не как *органический момент* единого человека. «Однако, я думаю, — пишет Локк, вспоминая римского императора, отличавшегося разнузданностью нравов, — ни один человек, даже уверенный в том, что душа Гелиогабала поселилась в одной из его свиней, не станет утверждать, что эта свинья была *человеком* или Гелиогабалом»[36].

То, что идея «человек» предполагает существо, обладающее телом определенной организации, Локк подтверждает рядом примером. Если мы встретим человека, у которого разума не более, чем у попугая или кошки, отмечает Локк, мы будем считать его неразумным *человеком,* а не попугаем или кошкой. И, наоборот, повстречав смышленых попугая или кошку, мы на этом основании не будем считать их людьми.

Но, как уже говорилось, наиболее интересны суждения Локка о тождестве человеческой *личности,* которое обеспечивается нашим действием по *осознанию собственного Я.* Человек, пишет Локк, отличается от животного тем, что в процессе зрения, осязания, обоняния, обдумывания и прочего, всегда *знает,* что он это делает. Таким образом, единство личности, согласно Локку, представлено в самосознании, которое является неотъемлемым моментом любого индивидуального опыта. И как раз это *индивидуальное самосознание* пусть и неявным образом Локк превращает в исток и основание личного Я, или индивидуальной души, если пользоваться традиционной терминологией.

У схоластов в индивиде мыслит душа как нематериальная субстанция. У Локка, в соответствии с его пониманием тождества личности, мыслит индивидуальное *Я,* которое по сути тождественно *нашей жизнедеятельности и опыту,* рефлектирующим, т. е. осмысляющим самое себя. В этом новом качестве чувственный опыт отличается от опыта животных. В нем появляется новое измерение, под названием *сознание,* на которое постоянно указывает Локк. Сознание, вырастая из индивидуального опыта, в свою очередь организует и направляет его. Так выглядит *эмпирическое* понимание

[36] Там же. С. 384.

311

личного Я или человеческой души, впервые заявлен· ное в Новое время именно Локком.

Человеческая личность, согласно Локку, развернута во *времени.* А это значит, что эмпирически понятая душа ограничена процессом моей непрерывной жизнедеятельности. А там, где он прерывается сном, потерей сознания или другими естественными или катастрофическими событиями, *Я сознательно* устанавливает связь своих прошлых и настоящих состояний, подтверждая тем самым цельность личности.

Характерно, что Локк постоянно говорит о *самотождественности,* но не субстанциальности такого опыта, а значит и души. Единство у эмпирически понятой души особого рода: это единство внешнее, а не внутреннее. Внешне подтверждая свое согласие с принятым церковью представлением о душе как нематериальной субстанции, Локк на протяжении страниц убеждает читателя в том, что такое традиционное понимание в лучшем случае не мешает современному взгляду на человека.

Итак, человек, согласно этому новому пониманию, в отличие от животного, есть личность, которая включает в себя некоторое тело, но только таким образом и до тех пор, пока она *осознает* это тело как часть самой себя. Это значит, что тело, согласно Локку, присутствует в составе личности лишь в качестве собственного чувственного *образа.* Телесная субстанция, в соответствии с этой логикой, предстает в составе личности как *факт сознания.* И иным способом тело не может быть включено в состав личности.

Те христиане, платоники и пифагорейцы, которые верят в *предсуществование* душ, отмечает Локк, настаивают на том, что в новые тела вселяется уже существовавшая личность. Я сам встречал такого

человека, уточняет он, который был убежден, что его душа был душой Сократа, хотя в остальном он проявлял себя н весьма значительной должности как разумный чело век со множеством знаний и способностей. Но если в этом человеке нет ни мыслей, ни действий Сократа, задается вопросом Локк, то на каком основании можно утверждать, что в нем присутствует личность великого философа?[37]

[37] См.: *Локк Д.* Указ. соч. Т. 1. С. 392.

312

Там, где в нематериальной субстанции не содержится *сознания* предшествующей личности, хочет сказать Локк, подобная нематериальная душа есть фикция, ничего не дающая реальному человеку. И тогда совершенно безразлично, есть она в человеке или нет. «Ничто, кроме сознания, не может соединять в одну и ту же личность отдаленные существования, — пишет Локк, — тождество субстанции не сделает этого. Какова бы ни была субстанция и как бы ни была она устроена, без сознания нет личности. И труп мог бы быть личностью в такой же степени, как всякого рода субстанция без сознания»[38].

Всего вышесказанного Локком вполне достаточно, чтобы убедиться: схоластической точке зрения, в сторону которого им сделано немало реверансов, здесь противостоит новая эмпирическая трактовка души и человеческой личности. Так выглядит решение данного вопроса в «Опыте о человеческом разумении». Но под конец жизни Локк по сути изменяет этим взглядам. И происходит это в полемике с епископом Вустерским Эдуардом Стиллингфлитом.

В полемических письмах к епископу Стиллингфлиту Локк, признает бессмертие души после кончины тела, но оставляет открытым вопрос о ее нематериальности *в этом мире* и подтверждает свое мнение ссылками на античных мыслителей. «Все согласны с тем, — пишет Локк, — что душа есть то, что в нас мыслит. И тот, кто обратится к первой книге «Тускуланских бесед» Цицерона, а также к 6-й книге «Энеиды» Вергилия, увидит, что эти два великих человека, лучше всех римлян понимавшие философию, полагали или по крайней мере не отрицали, что душа — это утонченная материя, которую можно назвать aura или ignis, или aether, и эту душу оба называли spiritus, в понятие которого они, как это ясно, вкладывали только мысль и активное движение, не исключая, однако, полностью материю»[39].

Под хорошо известным нам от современных целителей и экстрасенсов словом «аура», Локк имеет в виду некую *утонченную материальную субстанцию,* отличную от грубой и легко ощутимой вещественности. Эту

[38] Там же. С. 397.

[39] Там же. Т. 2 М., 1985. С. 305

313

«тонкую материю» римляне сравнивали с aura (дуновение воздуха), ignis (огонь), aether (эфир). Но для Локк важно, что в этом же ряду стоит слово spiritus (дух), которым Цицерон и Вергилий пользовались, наряду с остальными. Локк уверен, полагаясь на авторитет древних, что можно поставить знак равенства между современным словом anima и древним словом aura. В этом же ряду у него оказывается греческое слово pneuma (воздух).

Изложение своего взгляда на духовную субстанцию Локк завершает констатацией того, что, без всяких сомнений, нематериальной субстанцией является Бог. Что касается достоверных знаний о материальности и нематериальности человеческой души, то их не существует. С. определенной долей вероятности можно говорить о том, что Бог вложил в нас нематериальную душу. Но он мог также наделить человека душой в виде ауры, не чуждой материальности. «Однако это не противоречит тому, — пишет Локк епископу Вустерскому, — что если бог, этот бесконечный, всемогущий и совершенно нематериальный дух, пожелал бы дать нам систему, состоящую из очень тонкой материи, чувства и движения, ее можно было бы с полным основанием назвать духом, хотя материальность не была бы исключена из ее сложной идеи»[40].

Все приведенные выше рассуждения и лингвистические разыскания Локка были бы просто любопытны, если бы за ними не стояла определенная философская позиция. По большому счету Локк не возражает Стиллингфлиту в том, что из принципов его «Опыта» следует особое понимание, отличное от традиционных взглядов на бессмертие души. Но это оригинальное эмпирическое понимание *души как осознанного индивидуального опыта,* Локк, как мы видим, «подпирает» воззрениями Цицерона, которые ближе к Демокриту, чем к Платону и Аристотелю.

Заявленное новое понимание души выражено у Локка крайне непоследовательно. И не только из-за реверансов в сторону церкви. Эмпирическое понимание души у Локка, в свою очередь, застревает *между* идеализмом и материализмом. С. одной стороны, в рассмотренных нами фрагментах из «Опыта» телесная субстанция недвусмысленно представлена как *факт*

[40] *Локк Д.* Указ. соч. Т. 2. С. 306.

314

сознания. С. другой стороны, в полемике с епископом Стиллингфлитом Локк склоняется к тому, что одушевленной может быть сама материя. Но при этом он считает такой мыслящей материей не *человеческое тело,* а особое *«тело»* самой души.

Аристотель выводил одушевленность из *способа жизнедеятельности* живого существа. У Локка, если основываться на его довольно поздней по времени переписке со Стиллингфлитом, душа — не *способ жизнедеятельности* тела, а *еще одно* тонкое тело, наряду с другим грубым телом человека. Но это как раз та точка зрения, над которой в связи с Демокритом надсмехался Аристотель. А из этого следует, что за представлением о «tabula rasa» могут скрываться различные представления о душе,

уходящие истоками и к Аристотелю, и к Демокриту.

В самом уважительном тоне Локк цитирует Цицерона из «Тускуланских бесед», где, в частности, говорится: «...Если душа — это сердце, или кровь, или мозг, тогда, конечно, она — тело и погибает вместе с остальным телом; если душа — это дух, то он развеется, если огонь — погаснет»[41]. Из этого можно сделать вывод, что Бесконечный и всемогущий Создатель, на которого постоянно ссылается Локк, сотворил человеку смертную воздушную душу, которая в целях спасения должна превратиться в душу бессмертную. Строить догадки насчет того, как такое возможно, нет никакого смысла. Важнее понять, что синтезировать новоевропейский эмпиризм с материализмом в духе Демокрита непродуктивно.

Материализм Локка, подобно современным трактовкам души как ауры, может вдохновлять своей «близостью» к науке. А во времена Локка он, безусловно, был едва прикрытым вызовом церкви. Но это не значит, что он близок к истине. Как это ни парадоксально, но такой материализм в духе Локка даже дальше от истины, чем материалистические идеи Аристотеля.

Локк как идеолог либерализма

«Liberalis» в переводе с латыни означает «свободный». И в основе идеологии либерализма лежит идея *свободы* частного лица. У Локка субъектом политичес-

[41] Там же. С. 529.

315

кой воли является отдельный человек, который рождается с изначальным «двойным правом» — правом на личную свободу и на наследование и владение имуществом[42]. Защиту жизни, свобод и имущества граждан Локк именовал «сохранением собственности» и видел в этом главную задачу государства.

Именно в заочном споре Локка с Гоббсом получила уточнение теория общественного договора. Напомним, что Гоббс считал изначальным состоянием общества «борьбу всех против всех», т. е. рознь между людьми, которая преодолевается их взаимным соглашением о создании государства. При этом государство, или «Левиафан», как именует его Гоббс, выступает в роли репрессивной силы, держащей в узде людей, эгоистичных по своей природе.

У Д. Локка, в отличие от Гоббса, естественное состояние человечества — не рознь, а *свободное сосуществование* равных индивидов. Но свобода способна обернуться своеволием, и тогда гармония общей жизни нарушается преступлением и состоянием войны. В целях защиты от подобных нарушений и было создано, согласно Локку, государство в качестве *защитника* естественных прав и свобод человека. Причем, к естественным правам изначально доброго человека Локк относит право владения частной собственностью.

Именно с подачи Д. Локка совместное существование и взаимодействие частных лиц в качестве собственников стали называть «гражданским обществом», интересы которого призвано защищать «правовое государство». При этом волю народа, который составляют объединившиеся собственники, выражают народные представители, а на современном языке — депутаты. Так Локк уточняет контуры хорошо нам известного института *представительной демократии.* Любой закон, подчеркивает он в работе «Два трактата о правлении», создается теми, кто уполномочен народом, т. е. создается с *согласия народа* и по его *назначению.* «Когда же один или несколько человек, — пишет Локк, — возьмутся составлять законы, не будучи на то уполномочены народом, то созданные ими законы не будут иметь силы и народ не будет обязан им повиноваться...»[43].

[42] *Локк Д.* Сочинения в 3 т. М., 1988. Т. 3. С. 374.

[43] Там же. С. 386.

316

Либеральную демократию часто называют представительной демократией. По сути речь идет об одном и том же. Ведь институт народного представительства наиболее адекватен политическим лозунгам либерализма. Гражданское общество, которое описывал Локк в «Двух трактатах о правлении», — это городская община, где большинство составляют мелкие и средние собственники, живущие, как правило, своим трудом, а в случае эксплуатации наемного труда, имеющие нескольких работников. Иначе говоря, *прообраз гражданского общества,* которое имеет в виду Локк, — это *городская коммуна,* в которой представлен *союз частных собственников.* И как раз такому обществу наиболее адекватен институт представительной демократии.

Но этот демократический институт неприемлем там, где гражданское общество еще не сложилось. Именно поэтому представительная демократия неприемлема для Гоббса, который срисовывает свой образ государства с другой социальной-политической реальности. Гоббс — идеолог государства, в котором главной политической силой являются крупные земельные собственники. А потому представительной демократии он противопоставляет абсолютную монархию.

Из этого следует, что обсуждать вопрос о сущности того или иного государства, игнорируя его связь с экономикой, уже невозможно. Политическая власть — это орудие цивилизованного общества, которым пользуются для разрешения экономических и других противоречий. В свое время Локк писал: «Итак, *политической властью* я считаю *право* создавать законы, предусматривающие смертную казнь и соответственно все менее строгие меры наказания для регулирования и сохранения собственности, и применять силу сообщества для исполнения этих законов и для защиты государства от нападений извне

— и все это только ради общественного блага»[44].

Локк, живший еще в XVII веке, честно заявлял о том, что политическая власть направлена на разрешение конфликтов по поводу собственности. Но вопрос вопросов — справляется ли власть с этими конфликтами. Для социально-политической мысли XIX-XX

[44] Там же. С. 263.

317

века это едва ли не главная проблема. При этом одну и ту же реальность, а именно порядок и стабильность в обществе, разные мыслители будут объяснять по-разному. Для либерально мыслящих политиков и политологов, идущих вслед на Локком, государство достигает порядка на пути *согласования и гармонизации интересов* граждан, именуемого *«консенсусом».* Для политиков, следующих за Ж.-Ж. Руссо и К. Марксом, порядок скрывает противоречия, загнанные *вовнутрь* СИЛОЙ государства.

Но глубже в эту проблему мы вникать не будем, поскольку уже и так ясна та незаурядная роль, которую сыграл Локк в развитии философской и политической теории.

4. Дж. Беркли: существовать - значит быть непринимаемым

Если Локк не разрешает возникших на основе эмпиризма проблем, то более определенно высказывается по этому поводу епископ из Ирландии Дж.Беркли. Дело в том, что из эмпиризма с его установкой на безусловную достоверность ощущений можно сделать два противоположных вывода. Так, можно сделать вывод о том, что в ощущениях нам дан независимо от нас существующий материальный мир. Но можно утверждать и обратное: то, что мы называем объективным миром, есть не что иное, как наши ощущения. Именно этот тезис взялся доказывать Беркли, утверждая, что *существовать — это значит быть воспринимаемым.*

Джордж Беркли (1685—1753)

Джордж Беркли (1685—1753) родился в Ирландии близ Килкенни и был выходцем из английской дворянской семьи. Жизнь Беркли небогата яркими событиями. Он окончил Дублинский университет, где получил, в том числе, и естественно-научную подготовку. По окончании университета Беркли становится учителем теологии в колледже. С. 1713 года он много путешествует, совершает поездки в Италию и во Францию, где, в частности, знакомится с последователем Декарта Н. Мальбраншем. В ходе этих путешествий Беркли посещает Северную Америку, где предполагает заняться миссионерской деятельностью. Но из-за отсутствия

318

средств он вынужден вернуться на родину. Получив в 1734 году сан епископа англиканской церкви, Беркли проводит остаток жизни в местечке Клойн в Южной Ирландии. Скончался Беркли в Оксфорде, куда переехал незадолго до этого.

Первая серьезная философская работа Беркли вышла в 1709 году и называлась «Опыт новой теории зрения». Уже в ней он по-новому интерпретирует взгляды Локка. Через год выходит другая, самая известная, работа Беркли «Трактат о принципах человеческого знания» (1710). В ней изложена суть его новой философской позиции. В целях популяризации этих взглядов Беркли вскоре пишет произведение «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713). В этой работе он пытается опровергнуть главные возражения, выдвинутые против него. Таковы работы *первого периода* его творчества.

Второй период творчества Беркли приходится на 30-е гг. XVII века. В 1732 году он пишет работу «Алсифрон, или Мелкий философ», направленную против *деизма,* ограничивающего роль Бога в мироздании *первотолчком.* Как уже говорилось, эти взгляды в Англии того времени имели много сторонников. Работа «Аналитик, или Рассуждение, адресованное неверующему математику» (1734) была направлена им против анализа И. Ньютоном бесконечно малых величин. Последняя работа Беркли «Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований» была написана в 1744 году и содержит самоанализ его собственного философского развития. В ней субъективный идеализм уже безусловно уступает *объективному идеализму,* что вполне естественно для епископа с 10-летним стажем.

Ранее шла речь о том, что Локк дал повод для субъективистского истолкования чувственного опыта, объявив вторичные качества субъективными. Но у Беркли были и свои личные причины для того, чтобы искоренять материалистическую тенденцию в эмпиризме. И для этого он по сути оборачивает один из главных тезисов в учении Локка. Если у Локка сложные идеи являются комплексами наших ощущений, то у Беркли уже *сами вещи* оказываются такого рода субъективными комплексами.

Как уже говорилось, будучи вначале преподавателем теологии, а затем епископом, Беркли прекрасно понимал, что *философский материализм* так или иначе

319

связан с *атеизмом.* Именно поэтому в работе «Трактат о принципах человеческого знания» он прямо заявляет: «Единственная вещь, существование которой мы отрицаем, есть то, что *философы* называют материей или телесной субстанцией. Отрицание ее не приносит никакого ущерба остальному роду человеческому, который, смею сказать, никогда не заметит ее отсутствия. Атеисту действительно нужен этот призрак пустого имени, чтобы обосновать свое безбожие, а философы найдут, может быть, что лишились сильного повода для пустословия. Но это единственный ущерб, возникновение которого я могу усмотреть»[45].

Но Беркли, несмотря на его героические усилия, так и не удалось истребить «материю» и победить атеизм. На склоне лет он вынужден будет признаться: «Конечно, атеистов, которые не придерживаются

никакой религии, становится все больше...»[46]. И тем не менее, труд Беркли был не напрасным: он привел все возможные аргументы, которые вообще могут быть приведены против материализма с позиций сенсуализма. Юм в данном случае не добавил ничего нового, но он те же аргументы обернул не только против материализма, но и против *теизма,* т. е. против самого Бога.

Критическое сражение с материей»

Не было за всю историю философии человека, который потратил бы столько сил на борьбу с философским материализмом, сколько потратил Беркли. «Да, так трудно было для мысли понять, что материя создана из ничего, — пишет он, — что самые знаменитые из древних философов, даже те, которые признавали бытие бога, считали материю несозданной, совечной ему. Нет надобности рассказывать о том, каким великим другом атеистов во все времена была материальная субстанция. Все их чудовищные системы до того очевидно, до того необходимо зависят от нее, что, раз будет удален этот краеугольный камень, — и все здание неминуемо развалится. Нам не к чему поэтому

[45] *Беркли Дж.* Сочинения М., 1978. С. 186.

[46] The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne, in 9 vols. Ed. A.A. Luce a. T.E. Jessop. London, 1948-1957. V. 1. P. 253.

320

уделять особое внимание абсурдным учениям отдельных жалких сект атеистов»[47]. Какие же доводы против материи приводит Беркли?

Эти доводы Беркли берет из теории познания. И по существу смысл у них всех один: *материя не дана нам в наших ощущениях.* Такого рода аргументы в свое время уже приводились Локком, а еще раньше английскими номиналистами Дунсом Скотом и Уильямом Оккамом. Суть этого довода в том, что мы видим *яблоки, груши, вишни* и т. д., но не видим *плода.* То же самое можно сказать и о материи: мы видим различные тела — *камни, деревья, планеты, столы, стулья, книги* и т.д., но не видим *материю.* Кроме того Беркли приводит аргумент Оккама: если отбросить такую сущность, как материя, то в мире, как мы его воспринимаем, ничего не изменится.

«Вы скажете, что есть много вещей, — пишет Беркли, — объяснимых посредством материи и движения; при отрицании их разрушается вся корпускулярная философия и подрываются те механические начала, которые были с таким успехом применяемы к объяснению явлений. Короче говоря, какие бы шаги ни были сделаны как древними, так и новыми философами в деле изучения природы, все они исходят из предположения, что телесная материя, или субстанция, действительно существует»[48]. Но Беркли считает, что все в природе можно объяснить, не прибегая к понятию материи. Он считает, что объяснить какое-то явление можно, всего лишь показав, каким образом при таких-то обстоятельствах в нас возникают такие-то и такие-то идеи[49].

Иначе говоря, объяснять некоторое явление надо не из его *природы,* не из его собственного *основания* и *причины,* а из того, что оно производит в *нас* «такие-то и такие-то идеи». Это очень странный способ объяснения: нечто происходит *по той причине,* что оно производит в нас изменения. Здесь явно субъект и объект *меняются местами.* В учении Беркли не ощущения *зависят от вещей, а вещи от ощущений.* И это очень важно для понимания сути идеализма Беркли.

[47] *Беркли Дж.* Соч. М., 1978. С. 213

[48] Там же. С. 193.

[49] Там же.

321

Беркли стирает грань между первичными и вторичными качествами, которую провозгласил Локк. Он доказывает, что любое качество, о котором свидетельствует наш опыт, является *вторичным.* В «Опыте новой теории зрения» он приводит множество аргументов в пользу того, что величина и пространственная форма вещи, подобно цвету и запаху, определяется самим субъектом, возможностями его зрения и т. п. А из этого следует, что только от субъекта зависит, в каком виде предстает перед ним мир.

Большинство построений Беркли вырастают из реальных фактов. Но он явно спекулирует на том, что ощущения сами не отличают себя от вещей, *ощущаемое* не отличается от *ощущающего.* Ощущение само не раздвоено в себе. И это предпосылка нашего отношения к миру как к *реальности.* Человек способен различать субъект и объект ощущений только в *рефлексии.* И такая рефлексия начинается уже там, где мы отличаем наше собственное тело от других тел, прикасаясь одной частью нашего тела к другому телу, рукой к вещам вне нас и к нашему телу. Когда я прикасаюсь к своему телу, то я не только чувствую тело рукой, но и *прикосновение* руки к телу. Когда я прикасаюсь рукой к другому телу, я чувствую рукой *только* другое тело. Так я отличаю *свое* тело от *других* тел. И это есть основа различения ощущаемого вообще и ощущающего, объекта и субъекта. Если мы этого *перворазличения* сразу не вводим, то дальше никакие ощущения не выводят нас за пределы субъекта и, соответственно, субъективизма.

В тупиках субъективизма и теории иероглифов

Но если в действительности не существует материального мира, а есть лишь наше представление о нем, то сразу же возникает новая проблема, суть которой в том, что каждому субъекту мир будет являться *по-своему.* Но как тогда возможна координация действий между людьми как носителями столь

«творческого» восприятия?

На этот вопрос возможны два ответа. Во-первых, можно признать, что существует лишь *один единственный субъект,* а все остальные люди — всего лишь комплексы его ощущений. Такая позиция именуется в

322

философии *солипсизмом,* от латинского solo, что значит «один». Но в этом случае не только множество других людей, но и Бог должен быть признан всего лишь элементом человеческого опыта, а это было несовместимо ни с убеждениями, ни с саном Джорджа Беркли. Поэтому он идет по второму пути, признавая, что источником наших восприятий является не человеческий субъект, а субъект *потустороннего* происхождения. Именно Бог в позднем творчестве Беркли воздействует на нас извне, вызывая у всех людей одинаковые представления о вещах и процессах.

Таким образом, там, где у материалистов обычно находится материя, у Беркли оказался Бог. И Бога он вынужден был признать субстанцией и сущностью мира, скрывающейся за пеленой наших восприятий, хотя он вместе с материей отрицает понятие субстанции вообще. Задача Бога, с точки зрения «позднего» Беркли, заключается в общении с нами. И общается он с людьми посредством неких *таинственных иероглифов,* которые мы воспринимаем в виде вещей.

Характерно, что признание Бога в качестве субстанции приводит Беркли в конце концов к измене эмпиризму. В своей поздней работе под названием «Сейрис» он высказывает сомнение насчет того, что ощущения являются единственным источником познания. Так происходит переход Беркли от субъективного к объективному идеализму.

Беркли все время возражает против *скептицизма,* но при этом не приводит никаких серьезных оснований для его опровержения, кроме существования Бога. Иначе говоря, скептицизму он в состоянии противопоставить только христианский *догматизм.* Но все аргументы, которые Беркли приводит против материальной субстанции, все равно оборачиваются против *всякой* субстанции. И Бог Беркли в учении скептика Юма в итоге разделит ту же судьбу, что и материя.

«Непоследовательность в этой системе, — писал по поводу Беркли Гегель, — должен был взять на себя опять-таки бог, — он играет роль стока; ему предоставляется разрешение противоречия. Короче говоря, в этой системе остаются совершенно прежними обыденная чувственная картина вселенной и раздробленность действительности, равно как и система мыслей и лишенных понятия суждений. Все это остается тем же, чем оно было до появления системы Беркли; в содер-

323

жании ничего не меняется и новым является только та абстрактная форма, что все есть лишь *восприятие*»[50].

Таким образом, Гегель, будучи сам идеалистом, критикует Беркли за так называемый *субъективный идеализм,* который он называет *формальным идеализмом.* Это такой идеализм, который не только не обосновывает никакого идеала, но и сам идеал превращает во что-то недействительное. И понятно, по какой причине это происходит. Ведь идеал как что-то действительное должен иметь субстанциальное значение. И потому всю философию Беркли следует воспринимать как примитивный *субъективизм.*

Характерно, что указанный недостаток идеализма Беркли смогли оценить не только философы, но и миряне, искренне преданные христианству. Так известный английский лексиограф С.Джонсон, строгий религиозный моралист, демонстрировал ложность учения Беркли, яростно пиная придорожные камни. Таким образом он подтверждал реальность мира как божьего творения.

Итак, эмпиризм, как мы видим, несовместим с признанием какой-либо субстанции, материальной или духовной. А потому и материалисты типа Локка, и идеалисты типа Беркли постоянно путаются в противоречиях. А избежать таких противоречий можно лишь в том случае, если сторонник эмпиризма окажется *скептиком.*

5. Скептицизм Д. Юма: против религиозного и метафизического догматизма

Скептицизм Юма, так же как и субъективный идеализм Беркли, уходит своими корнями к эмпиризму Локка. Однако, в отличие от Беркли, Юм более последователен и выступает не только против материализма, но и с критикой существующего религиозного сознания. И эта критика прикрывается благовидным предлогом скептицизма: достоверное знание о боге, как и о мире, *сомнительно.* Юм воюет на два фронта. Он

[50] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья. СПб., 1994. С. 431-432.

324

противостоит религиозному догматизму и фанатизму, отрицая возможность знания божественной субстанции. И одновременно он противостоит материализму и, соответственно, атеизму, отрицая возможность постижения материальной субстанции. Он отрицает возможность познания какой-либо *субстанции вообще.*

Давид Юм (1711-1776)

Здесь необходимо заметить, что ***Давид Юм (1711-1776)*** жил в век Просвещения, и сам был выдающимся английским просветителем. Он родился в Эдинбурге — столице Шотландии, которая в XVIII веке достигла серьезного экономического процветания. Ранее Шотландия была известна лишь как

родина клетчатых мужских юбок, виски и волынок. Но уже во времена Юма сельское хозяйство Шотландии стало образцом для всей Европы. В Шотландии набирал силу промышленный переворот. Что касается культурной жизни этой части Британских островов, то она была весьма противоречивой.

С одной стороны, национальная пресвитерианская церковь ревностно следила за поведением мирян, запрещая даже выставлять картины и ставить пьесы а с другой стороны, Эдинбург именовали Северными Афинами. И связано это было с шотландскими университетами, в которых преподавали известные просветители Ф.Хатчесон, А.Фергюсон, Т.Рид, А.Смит и др. Большинство преподавателей в университетах имели религиозный сан, и, тем не менее, в отличие от Оксфорда и Кембриджа, студентам здесь давали не узкое специальное, а широкое гуманитарное образование, основу которого составляла «моральная философия» прославившей себя Шотландской школы.

В «Автобиографии», написанной за несколько месяцев до смерти, Юм охарактеризовал весь свой жизненный путь. Без ложной скромности он указал на свой кроткий, добродушный нрав и рано проявившийся литературный дар. Именно для совершенствования литературных способностей, даже не окончив университета, Юм уехал во Францию, где за три года написал главный труд своей жизни «Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам». Уже в 1739 году по возращении из Франции Юм публикует Два первых тома трактата. Но реакции со стороны философской общественности и клерикальных кругов не последовало.

325

Тогда же Юм вступает в переписку и полемику с Ф. Хатчесоном. По всей видимости, именно отрицательные отзывы Хатчесона о Юме повлияли на то, что в 1745 году ему отказали в месте преподавателя кафедры этики и пневматической философии Эдинбургского университета. Неудачной была и попытка Юма получить место на кафедре логики в университете Глазго. Главным обвинением против него являлось вольнодумство и оскорбление веры.

В силу этих причин назначение Юма в 1752 году хранителем библиотеки адвокатов было воспринято в Эдинбурге как победа прогрессивных сил. Есть сведения, что, будучи человеком обеспеченным, Юм отдавал свое жалованье бедствующему философу Адаму Фергюсону.

В течение ряда лет Юм занимался дипломатической деятельностью в Европе. Так, будучи помощником государственного секретаря посольства в Париже, он сблизился с французскими просветителями. Там же. он подружился с Ж.-Ж. Руссо, которого пригласил на родину. Но последний, будучи человеком подозрительным, сумел поссориться даже с Юмом, который был одним из самых добродушных людей своего времени.

Несмотря на службу, Юм продолжал научную работу. Помимо «Трактата о человеческой природе», он успел опубликовать «Исследование о человеческом познании», «Исследование о принципах морали», «Естественную историю религии», «Политические беседы» и другие произведения. Кроме того, в течение ряда лет он издавал многотомную «Историю Англии», которая вызвала большие нарекания из-за нетрадиционной подачи известных исторических фактов. Кроме того, Юм был первым из английских историков, проигнорировавшим божественное провидение.

Умер Юм в Эдинбурге, тихо угаснув от какой-то внутренней болезни. Накануне смерти он писал: «Теперь я жду скорой кончины. Я очень мало страдал от своей болезни, и, что еще любопытнее, несмотря на сильное истощение организма, мое душевное равновесие ни на минуту не покидало меня, так что если бы мне надо было назвать какую-нибудь пору моей жизни, которую я хотел бы пережить снова, то я указал бы на последнюю. Я сохранил ту же страсть к науке, ту же живость в обществе, как и прежде. Впрочем, я ду-

326

маю, что человек 65 лет, умирая, не теряет ничего, кроме нескольких лет недомогания... Трудно быть менее привязанным к жизни, чем я теперь»[51].

Теория познания на основе скептицизма

Как уже было сказано, Юм в философии стоял на позициях скептицизма. Но, предваряя более подробную характеристику его взглядов, отметим, что скептицизм очень часто играет роль своеобразного alibi, которое люди себе выдумывают, чтобы спокойно жить на свете. Суть этого alibi в том, что все в мире *относительно,* нет никаких *абсолютных* ценностей, а потому нечего и беспокоиться. Вполне возможно, что именно это и вывело из себя гостившего у Юма Руссо. В конце концов, если тебе будут постоянно твердить, что все относительно, то это выведет из себя кого угодно.

И все же скептицизм Юма еще не обрел того пошлого характера, какой он имеет в современном мире, где любая жизненная позиция принимается только сугубо условно в обмен на обеспеченную жизнь. И серьезность скептицизма Юма проявляется в том, что он выступил против *субстанциальности* Бога в то время и в той среде, где такой образ мыслей вовсе не приветствовался и не сулил гарантированного жизненного успеха.

Итак, скептицизм Юма напрямую связан с локковским эмпиризмом. Как и Беркли, Юм берет у Локка главное — критику идеи субстанции, но по большому счету не выдвигает против этой идеи ни одного нового аргумента. Новизна же его позиции, в сравнении с Локком и Беркли, в том, что существование Бога, считает Юм, так же *сомнительно,* как и существование материи. Ведь ни то, ни другое не дано нам в чувственном опыте. Бога, например, мы не видим, не слышим, вообще никак не ощущаем. А потому религия, согласно Юму, приемлема только *по моральным соображениям.* Без Бога людям грозит

озверение. Если Бога нет, как скажет потом Достоевский, то все позволено.

То же самое относится и к материальной субстанции. Ведь материю как таковую мы тоже не ощущаем. А конечный вывод скептицизма заключается в том, что в познании мы можем иметь дело только с *явлением,* а

[51] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Книга первая. М., 1995. С. 43.

327

не с тем, что является, т. е. с *сущностью.* Что касается самой действительности, то о ней ничего определенного сказать нельзя. Будучи скептиком, Юм в *сомнении* видит главное оружие философа. А потому считает, что философу нет смысла проводить четкую грань между достоверным и недостоверным, между истинным знанием и знанием ложным. И тем более, не стоит без всяких сомнений признавать за нашими знаниями статус *всеобщности* и *необходимости,* как это делают, к примеру, в математике и в механике. Но, почему же это все-таки происходит?

В «Трактате о человеческой природе», а именно в книге первой, которая называется «О познании», Юм различает *впечатления* и *идеи.* И он считает, что в этом различении состоит одно из его главных открытий, по сравнению с Локком. «Употребляя здесь термины *впечатление* и *идея* в смысле отличном от обыкновенного, — пишет он, — я надеюсь, что эта вольность будет мне разрешена. Быть может, я скорее возвращу слову *идея* его первоначальный смысл, от которого оно было удалено Локком, обозначавшим с его помощью все наши восприятия»[52].

Локк, действительно, все наши знания отождествлял с идеями: простыми и сложными. При этом даже сложные идеи в его учении были эмпирическими по своему содержанию. В отличие от него, Юм вводит посредника между вещью и идеей в виде впечатления. Но разница между впечатлением и идеей у него остается не качественной, а чисто *количественной.* «Впечатлениями» Юм называет «все наши ощущения, аффекты и эмоции при первом их появлении в душе»[53]. «Идеями» он называет «слабые образы этих впечатлений в мышлении и рассуждении»[54].

Отсюда уже хорошо видно, что Юм в целом следует эмпирической традиции в понимании природы идей. У него идея — это только *образ* «впечатления», тогда как совершенно ясно, что, к примеру, идея паровоза — это вовсе не образ впечатления, которое он производит в нас. Идея паровоза кому-то пришла в голову раньше, чем появился сам паровоз, и в этом смысле идея даже предшествует «впечатлению». Таков изна-

[52] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Книга первая. М., 1995. С. 58 (прим.)

[53] См.: Там же.

[54] См.: Там же.

328

чальный смысл понятия «идея», каким его ввел Платон. Идеи у Платона — это не *образы,* а *прообразы* вещей, а значит их всеобщие *сущности.*

Англичане, как заметит потом Гегель, «идеей» называют даже чувственный образ собаки. Но идея не есть чувственное, а она, наоборот, выражает *сверхчувственное* в вещах. Если идеи нет в этом качестве, то ее нет вообще. Иначе говоря, чтобы вернуть «идее» ее первоначальный смысл, нужно, как минимум, показать, каким образом в идее подвергается *отрицанию* чувственное «впечатление». Но именно этой *отрицательности* у Юма нет, и его «идеи» не выводят нас за пределы чувственного опыта.

Итак, впечатления и идеи — это своеобразные «атомы» теории познания Юма. И свою задачу он видит в анализе их соотношений. С этой целью Юм вводит *принцип ассоциации* психических образов, который стал затем основой ассоцианистской психологии. В Юме вообще часто видят одного из основоположников науки психологии. Сам же Юм считал, что на основе принципа ассоциации можно создать аналог ньютоновской механики применительно к человеку. В отличие от Беркли, он видел в учении Ньютона образец научного знания и руководствовался им при написании «Трактата о человеческой природе», разделы которого — логика (теория познания), этика, критицизм (эстетика) и политика. И это соответствует основному содержанию всей философии Юма.

Если впечатления и идеи есть нечто, вроде *элементов* юмовского учения о человеке, то память, воображение, ум, привычка, вера, воля, симпатия — это нечто вроде *сил,* действующих по аналогии с ньютоновским законом гравитации. При этом память в учении Юма — исходная из указанных сил, проявляющая себя в способности *удерживать* образы после прекращения воздействия извне. Что же касается идеи, то она, напомним, есть образ впечатления. А по сути это образ образа. И с ним уже имеет дело *воображение,* которое перемещает идеи куда угодно.

Хотя изначально Юм отмечает живость и интенсивность впечатлений, а идею характеризует как слабый образ впечатления, определенные идеи у него отличаются особой наглядностью. И как раз при такой *интуитивной и демонстративной наглядности* идея воспринимается как истинная. Именно таким сугубо *психологическим* является у Юма критерий истиннос-

329

ти, необходимости и всеобщности тех идей, с которыми мы имеем дело в науке. Здесь следует уточнить, что Юм не утверждает их истинный, необходимый и всеобщий характер *на деле,* а только указывает на то, *каким образом* они представлены в нашем опыте.

Как было принято в его время, Юм делит идеи на простые и сложные. И последние в его теории познания — продукт деятельности воображения. Здесь стоит отметить, что Юм предполагает ассоциативный принцип, а значит деятельность воображения, не только у людей, но и у животных. Но в

чем тогда принципиальная разница между человеком и животным? Наверное, в наличии ума. Но Юм часто намекает на то, что ум есть и у животных, а у человека он присутствует лишь *в превосходной степени,* т. е. отличается от ума животных чисто *количественно.* В любом случае человеческий ум в учении скептика Юма играет незавидную роль. У него выходит, что компетенция ума у человека ограничена лишь *отношениями между идеями.* «Ум, — пишет Юм, — никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и они никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами»[55]. Речь идет о том, что разум, согласно Юму, судит не о мире, а *об опыте,* который, в конечном счете, представлен впечатлениями. Предмет разума — отнюдь не отношение знания к миру, а отношение идеи к идее. При этом разум должен иметь дело только с теми идеями, которые произошли из восприятий. В ином случае перед нами *фикция,* которую следует искоренять. Указанную позицию Юма впоследствии назовут *«бритвой Юма»,* по аналогии с «бритвой Оккама», предлагавшего не плодить лишних

сущностей.

Комбинируя идеи, разум, согласно Юму, сочетает их по принципу *сходства, противоположности, степеням качества и количества.* В этом случае разум опирается только на строгость правил рассуждения. И как раз в этом случае результатом сопоставления могут быть претендующие на ясность и точность научные идеи. Тогда же, когда разум сопоставляет идеи по типу *смежности в пространстве и*

[55] *Юм Д.* Соч. в 2 т. М., 1966. Т. 2. С. 156.

330

во времени, а также в соответствии с *каузальностью,* или причинно-следственной связью, он опирается на опыт. И в этом случае знание имеет вероятностный характер.

В этом месте теория познания самого Юма наименее ясна и наиболее запутана. И понятно, почему. В конечном счете, речь здесь идет о том, как отделить истинное знание от неистинного. И Юм пытается это сделать, не обращая внимания на саму действительность и оставаясь в пределах только опыта, чувственных впечатлений. В дальнейшем аналогичную задачу, но с несколько иным результатом будет решать Кант.

Но в том-то и дело, что чувство, как уже говорилось в связи с Беркли, не может отличить себя от самого себя. И оно должно найти себе опору в чем-то другом. Иначе это будет барон Мюнхаузен, пытающийся вытащить себя из болота за волосы. Только *разумом* различаются истинное и ложное. И только потому, что он опирается на саму действительность, различая чувство и его объект.

Локк не смог *вывести* разум из ощущений, да это и невозможно сделать. Разум — это особое качество, которое не содержится непосредственно в ощущениях, но, тем не менее, *организует их,* опираясь на возможности практики. А у Юма, как и Локка, разум существенным образом от чувства не отличается. И так же, как у Локка, разум появляется у него, как античный «бог из машины», взявшись неизвестно откуда.

Не только разум, но и все остальные способности человека, включая память, воображение и пр., являются у Юма изначальными «качествами» человеческой природы, которые он иногда именует «принципами», а иногда «инстинктом» наших душ. И сама идея подобных «качеств» — прекрасная «палочка-выручалочка» в трудно объяснимых ситуациях. Выходит так, что избавляясь от одних фиктивных идей, Юм вводит другие. Впрочем, рассуждения о по сути непознанной человеческой природе, на которую можно все списать, были очень популярны в его время. Юм нуждается в этом потому, что даже то минимальное своеобразие, которое он признает за способностями человека, полностью *редуцировать,* т. е. свести без остатка к опыту, невозможно. И тогда появляется все и вся объясняющая «человеческая природа».

331

«Причинность» и «субстанция» как фиктивные идеи

Аналогичной «палочкой-выручалочкой» у Юма становится *привычка* в качестве одного из проявлений человеческой природы. *Привычкой* и *прошлым опытом* Юм объясняет происхождение фиктивной идеи *причинности.* Ведь причинности как *порождения* одного другим, по его мнению, в нашем чувственном опыте нет, а в нем есть лишь *следование* одного за другим во времени. «Post hoc», подчеркивает он, не означает «propter hoc»

«Разум никогда не может убедить нас в том, — пишет Юм, — что существование одного объекта всегда заключает в себе существование другого; поэтому когда мы переходим от впечатления одного объекта к идее другого или к вере в этот другой, то побуждает нас к этому не разум, а привычка, или принцип ассоциации»[56]. Точно так же Юм уверен, что в смене событий не заложена их *необходимая повторяемость* А ведь это тоже предполагается в идее причинности. То, что Солнце множество раз на наших глазах всходило и заходило, еще не означает, что завтра оно взойдет вновь. Мы опять же привыкли к этому. Но по сути тезис о завтрашнем восходе солнца столь же недостоверен, как и противоположный тезис, согласно которому солнце завтра не взойдет.

Главным объектом критики у Локка была идея субстанции, тогда как у Юма к ней присоединяется еще и причинность. Понятно, что причинность у Юма оказывается чисто субъективным феноменом, а именно следующими друг за другом впечатлениями, и не более. Отсюда скептическое пирроновское «воздержание» от определенных суждений о мире. «Ничто так не требуется от истинного философа, — пишет Юм, — как воздержание от чрезмерного стремления к исследованию причин; установив ту или

иную доктрину с помощью достаточного количества опытов, он должен удовольствоваться этим, если видит, что дальнейшее исследование повело бы его к темным и неопределенным умозрениям. В таком случае ему лучше было бы сделать целью своего исследования рассмотрение действий своего принципа, а не причин его»[57].

[56] *Юм Д.* Соч. Т. 2. С. 196

[57] *Юм Д*. Трактат о человеческой природе Книга первая М., 1995. С. 70

332

Понятно, что любые истины, если верить Юму, по большому счету истинами не являются, поскольку их соответствие действительности ничем не подтверждается, а подкрепляется психологическими привычками, самоочевидностями и Т. п. Но в таком случае всякая наука лишена смысла. И действительно, эмпиризм, последовательно реализованный в теории познания, лишает науку, и прежде всего теоретическую науку, какого-либо смысла и перспектив развития. Вот почему эмпирическая философия Нового времени подвергалась отчаянной критике со стороны философов-рационалистов.

Как можно видеть из приведенного выше положения Юма, идея причинности возникает на основе не только привычки, но и *веры* в качестве еще одного проявления человеческой природы. Здесь следует уточнить, что Юм различал религиозную веру как «faith» и доверие как «belief». И как раз такая *внутренняя уверенность* в присутствии внешнего мира отделяет его от субъективизма типа Беркли. В отличие от Беркли, Юм не раз упоминает о том, что, хотя мы не можем судить о подлинном состоянии внешнего мира, а только о собственном опыте, этот мир существует, в силу нашего изначального *доверия* к нему.

Проблески *наивного материализма* в учении Юма опять же связаны с чисто психологическим феноменом доверия. Что касается веры в Бога как Творца мира, то такой собственно религиозной веры он не находит в основании нашего опыта. Более того, Юм убежден, что христианская вера в Бога есть результат *неправомерного распространения* опытных данных на сверхопытную область, распространения данных о конечном на бесконечное. Именно так, по его мнению, поступают теологи в своих доказательствах бытия Божия. К примеру, они не правы, когда на основании идеи Бога в нашем разуме утверждают его реальное существование. А как раз на этом построено известное «онтологическое доказательство» бытия Бога. Более того, все катафатическое богословие, которое судит о Боге *по аналогии* с его творениями, с точки зрения Юма, не выдерживает критики

Здесь, как мы видим, объектом критики оказывается *метафизика,* а точнее *рациональная теология* с ее размышлениями над идеей Бога, которую затем будет критиковать Кант. И точно так же Юм не согласен с

333

существованием бессмертной души, идея которой в XVIII веке стала предметом *рациональной психологии* Юм, как уже говорилось, не признает существования материальной и духовной субстанции «Истинная метафизика, — утверждает он, — учит нас, что представление о субстанции полностью смутно и несовершенно и что мы не имеем другой идеи субстанции, кроме идеи агрегата отдельных свойств, присущих неведомому нечто. Поэтому материя и дух в сущности своей равно неизвестны, и мы не можем определить, какие свойства присущи той или другому»[58].

Он считает, что только воображение способно представить нам множество («пучок») впечатлений в качестве единого «объекта», приписав ему еще статус субстанции. Существенную роль здесь, по мнению Юма, играет язык, который при помощи имени закрепляет такую «игру воображения» «Особенная идея становится общей, — пишет Юм, — будучи присоединена к *общему имени,* т.е. к термину, который благодаря привычному соединению со многими другими особенными идеями находится в некотором отношении к последним и легко вызывает их в воображении»[59].

То же самое, по мнению Юма, происходит, когда впечатления искусственно соединяются в идею человеческой души. Критикой субстанциального понимания души завершается первая книга «Трактата о человеческой природе» под названием «О познании», что само по себе вполне знаменательно и логично. Согласно Юму, единство души — это фикция, а, точнее сказать, мнимость, видимость. Как и во всех других случаях, он подробным образом объясняет механизм перехода в опыте от одного впечатления к другому. А поскольку переходы эти незаметные, воображение формирует иллюзию, что мы имеем дело с чем-то единым. Уже говорилось, что в своем знаменитом трактате Юм сознательно стремится к подобию с теорией Ньютона А в результате впечатления в его учении мыслятся, подобно атомам, в качестве неких *дискретных* единиц, соотнесенных чисто внешне. Но такую внешнюю соотнесенность впечатлений нельзя признать субстанциальным единством.

[58] *Юм Д.* Соч. в 2 Т. М., 1966 Т. 2. С. 798

[59] Там же. Т. 1. С. 114

334

Юм отрицает не только душу как нечто *единое и неделимое,* но и отказывается признать *объективность* впечатлений в общепринятом смысле. Статус объективности, как в материализме, так и в идеализме, считает он, связан с *местом в пространстве.* Но это неприменимо к содержанию души. Иронизируя по этому поводу, Юм пишет: «Моральное размышление не может быть помещено направо или налево от аффекта, а запах или звук не может обладать круглой или квадратной фигурой»[60]. Речь идет о *способе существования* или, как выражается Юм, о *локальном соединении* души с материей. И его вывод в том, что содержание души существует, однако, *нигде не находится.* Связи между впечатлениями налицо, но связь впечатлений с объективным материальным миром — очередная фикция А потому

статус нашего опыта у Юма оказывается неопределенным, а по сути *субъективным.*

В критике души как особой духовной субстанции Юм наиболее последователен, распространяя ее и на локковскую идею *тождества личности.* Юм открыто выступает с критикой идеи рефлексивной деятельности нашего Я, посредством которой весь опыт осознается как опыт *конкретной личности.* Как всегда, Юм заявляет о фиктивности этой идеи и указывает на истинную, по его мнению, причину такой видимости — нашу память. Не активная рефлексия, а пассивная память, по мнению Юма, создает видимость тождества личности за счет того, что мы можем задним числом пробежать последовательность наших восприятий. «Итак, с данной точки зрения, — пишет Юм, — память не столько *производит,* сколько *открывает* личное тождество, указывая нам отношение причины и действия между нашими различными восприятиями»[61]. Но такое личное тождество тождеством *личности* в общепринятом смысле, конечно, не назовешь.

По сути в теории познания Юма человек лишается субъективного начала, явных признаков внутренней активности И в этом проявляется последовательность Юма Как поборника скептицизма. Когда мыслители Возрождения, вслед за античными греками, говорили о микрокосме как отражении макрокосма, то они имели в виду

[60] *Юм* Д Трактат о человеческой природе Книга первая М., 1995. С. 327

[61] Там же. С.356-357

335

присутствие в мире и человеке активного творческого начала. Юм редуцирует активного возрожденческого субъекта к ассоциативным процессам, и не более В сравнении с поисками предшествующей философии — это «выжженная земля». Но именно она спровоцирует Канта искать в решении проблемы души, и в теории познания в целом, принципиально иные подходы.

Этическое учение Юма

Напомним, что Юм предпосылает свою теорию познания этике, считая решение моральных вопросов своей главной задачей. Но мостиком между теорией познания и этикой Юма является его учение об *аффектах,* которое в наши дни можно трактовать как ассоцианистскую теорию эмоций

Дело в том, что, по мнению Юма, человеком руководят аффекты, в которых можно видеть аналог сил отталкивания и притяжения в учении Ньютона При всем том, Юм определяет аффект, как всегда, не вполне строго. «Под *аффектом,* — пишет он, — мы обычно понимаем сильную и ощутимую эмоцию нашего духа, возникающую, когда перед нами предстает некоторое благо, или зло, или какой-нибудь объект, который в силу изначального строения наших способностей в состоянии вызвать в нас стремление к себе»[62].

Как уже ясно, в аффектах Юм видит движущую силу наших поступков. И при этом он отрицает то, что принято именовать *свободой воли.* В «Трактате о человеческой природе» мы находим специальный параграф, посвященный развенчанию мифа о свободе воли Каждый раз в поступках человека, доказывает Юм, присутствует какое-то желание как движущая сила поступка, хотя бы *желание быть свободным.* Но, желая стать свободным, приводит пример Юм, узник будет воздействовать на камни и решетки, на неумолимый характер тюремщиков. И во всем этом, по мнению Юма, проявляется необходимость, подтверждающая, что у каждого действия человека есть своя причина[63]

[62] *Юм Д.* Соч. в 2 т. М., 1966 Т. 2. С. 580

[63] *Юм Д*. Трактат о человеческой природе Книга вторая М., 1995. С. 156

336

Таким образом, *воля человека* предстает у Юма как отличная от *свободы воли* и в своей необходимости исключающая какую-либо случайность. «Согласно моим определениям, — пишет он, — необходимость является существенной частью причинности, а, следовательно, свобода, устраняя необходимость, устраняет и причины и оказывается тождественной случайности»[64]. Юм здесь мыслит, на первый взгляд, парадоксально, поскольку в других разделах «Трактата о человеческой природе» он как раз развенчивает миф о существовании причинности Тем не менее, все становится на свои места, если предположить, что *непреложной данностью* для Юма являются факты нашего опыта и связи между ними Что касается свободы воли, то она выглядит как *самопроизвольное действие,* возникающее само по себе. Такого ни с чем не связанного факта опыта Юм потерпеть не может, а потому опровергает его существование от имени причинности. Ну а затем остается лишь представить указанную причинную связь как связь не генетическую, а чисто ассоциативную.

Итак, на действиях аффектов в учении Юма построено объяснение как этических, так и политических явлений. А главный аффект, если судить по «Трактату», — это *симпатия,* притягивающая людей друг к другу в соответствии с человеческой природой. Характеризуя суть морального поведения человека, Юм, естественно, выступает против этических учений рационалистов, идущих от великого Сократа. Разум, по мнению Юма, никак не влияет на наши поступки. «Я ни в коей мере не вступлю в противоречие с разумом, — иронизирует он, — если предпочту, чтобы весь мир был разрушен, тому, чтобы я поцарапал палец»[65].

Здесь Юм рассуждает в духе «подпольного человека» Достоевского Но у последнего защитой от такого предельного эгоизма может быть только христианская вера. У Юма как атеиста гарантией против эгоизма является *моральное чувство,* которое он вводит в свое учение, вслед за Хатчесоном. Причем, в таком моральном чувстве у Юма нет ничего субстанциального. Вместе с разумом он исключает из

области морального

[64] Там же. С.157

[65] *Юм А.* Соч. в 2 Т. М., 1966 Т. 1. С. 557

337

поступка любые идеалы и их императивный характер. Согласно Юму, мы поступаем морально, следуя тем же повелениям человеческой природы, теперь уже в этой области.

В своей «Естественной истории религии» Юм выводит сначала политеизм, а затем монотеизм из особенностей все той же человеческой природы. По его мнению, житейские заботы и страх спровоцировали у людей веру в богов, а потому в основе своей любая религия основана на суевериях. Юм разоблачал чудеса и соглашался с тем, что прототипами богов могли быть реальные люди.

И тем не менее, однажды во Франции на обеде у барона Гольбаха Юм усомнился в существовании стопроцентных атеистов Более того, многие исследователи считают, что Юм, в соответствии со своей скептической позицией, все же допускал существование некой «высшей причины», о которой мы не имеем свидетельств в опыте. Такую позицию принято именовать *«естественной религией»,* и она, конечно, не имеет ничего общего ни с католицизмом, ни с протестантизмом.

Характерная ситуация, в связи с убеждениями Юма, сложилась в момент его смерти. Молодой журналист Д. Босуэлл посетил умирающего скептика для того, чтобы убедиться, как в смертных муках он будет каяться и просить помощи у Бога. Но Юм умирал с античной невозмутимостью. Более того, он поведал Босуэллу, что потерял веру в какую-либо религию, когда стал читать Локка и Кларка. Отвергнув возможность бессмертия на примере угля, брошенного в огонь, Юм с добродушной улыбкой поведал журналисту о том, как когда-то признался атеисту лорду Марешаллу, что в каком-то смысле верит в Бога, из-за чего тот с ним неделю не разговаривал

Все это Босуэлл занес в дневник, как и то, что говорилось на похоронах Юма, где обвинения в атеизме парировались заявлениями о том, что покойный был честным и порядочным человеком. Религиозным убеждениям журналиста обстоятельства смерти Юма нанесли большую душевную травму, которую тот пытался утопить в вине. В конце концов ему пригрезилось, что найден дневник Юма, в котором он признается в своей тайной вере.

Но вернемся к взглядам Юма и основному противоречию юмизма. Дело в том, что, опровергая абсо-

338

лютную истину схоластической философии и христианской теологии, он по сути опровергает Истину вообще, в том числе и истину новоевропейской науки, истину ньютоновской физики. Именно это и выведет из себя Канта.

Еще раз подчеркнем, что скептицизм, как это показали уже древние, вообще несовместим с понятием *идеи.* А поэтому даже в античности скептицизм был направлен главным образом против философии Платона. Ведь *скептицизм* по сути есть сомнение в существовании идей, а именно *идеи субстанции, идеи причинности, идеи необходимости, идей Добра и Зла.* Скептики всегда говорили об относительности добра и зла. Отсюда моральный релятивизм и индифферентизм скептицизма. Но, исходя из него, невозможно построить какую-то систему практической философии. А потому, несмотря на все личные заслуги Юма, идеалом скептицизма в конечном счете оказывается та самая бесстрастная свинья, на которую указал своим ученикам Пиррон.

Итог философии Юма почти тот же. Она все разрушает, но ничего не строит, ничего не предлагает взамен, и оставляет человека на развалинах всех прежних философских систем. Для потомков вроде Канта такая «выжженная земля» стала предпосылкой для нового взгляда на мир и человека. Но современники резко полемизировали с Юмом. Ведь параллельно с английским эмпиризмом и скептицизмом на континенте развивался новоевропейский рационализм, который исходил из того, что на чувствах построить науку невозможно и что для этого нужны какие-то фундаментальные рациональные основания. Основы этого рационализма были заложены французом Р. Декартом.

6. Р. Декарт и истоки новоевропейского рационализма

Рене Декарт (1596—1650)

Французский философ ***Рене Декарт (1596—1650)*** уже полностью принадлежит философии Нового времени, хотя он и имеет сходные черты с Ф. Бэконом. Декарт, как и Бэкон, резко выступает против схоластики и ее основного метода — аристотелевской силлогистики. «В логике, — пишет он, — ее силлогизмы и большая часть других ее наставлений скорее помогают объяснить другим то, что нам известно, или даже, как в искусстве Луллия, бестолково рассуждать о том, чего не

339

знаешь, вместо того чтобы изучать это»[66]. В философии Декарта, как и в философии Бэкона, содержится запрос на *новую логику* и *новый метод научного познания,* хотя все это Декарт понимает совершенно иначе, чем Бэкон.

Для творческой биографии Декарта характерно то, что и для многих философов его времени. В зрелом возрасте он резко отмежевался от того, к чему его приобщали в юности во время учебы в иезуитском колледже Ла-Флеш, куда Декарт поступил в возрасте восьми лет. В указанном учебном заведении Франции давали неплохое по тем временам образование, но это было образование в чисто схоластическом духе. Там изучали языки, теологию и в очень незначительной степени математику и науки о природе. Чтобы компенсировать недостатки схоластического образования, по окончании

колледжа Декарт решает посвятить несколько лет путешествиям. По его собственному выражению, он стремился к изучению «книги жизни». И с этой целью он поступает на военную службу.

В 1621 году Декарт уходит с военной службы и путешествует по Германии, Польше, Швейцарии, Италии, а также некоторое время живет во Франции. Затем продолжительное время, с 1629 по 1644 год, Декарт живет в Голландии, самой либеральной и веротерпимой стране того времени. Именно в этот период были написаны его основные труды. Но даже в Голландии, а именно в Утрехте в 1643 и в Лейдене в 1647 году было запрещено распространение его идей, а книги Декарта были сожжены. В этот период Декарт несколько раз посещает Париж и думает даже о возвращении во Францию. Но получив приглашение от шведской королевы Кристины, с которой он вел переписку и обсуждал философские вопросы, Декарт решается переехать в Стокгольм. Однако суровый климат Скандинавии не пошел на пользу слабому здоровью Декарта, и вскоре он умирает от простуды.

Декарта, как и Бэкона, интересуют прежде всего вопросы, связанные с *методом* научного познания. Но он является основоположником *рационализма* — того направления в философии, в котором главным источником наших знаний считается *разум* (по латыни ratio), а чувства при этом играют только вспомогательную

[66] *Декарт Р.* Избр. произв. в 2 т. М., 1960 Т. 1. С. 657

340

роль. И в этом он противоположен сенсуализму и эмпиризму, когда считается, что основным источником нашего познания являются *чувства.*

Рационалистическая направленность взглядов Декарта уже видна в названиях его трудов. Это прежде всего «Правила для руководства ума» (1628—1629) и «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» (1637). Причем последнее было написано как введение к его трактату о геометрии. Но и в других крупных работах Декарта «Размышления о первой философии» (1640—1641) и «Начала философии» (1643) речь по существу идет опять-таки о мышлении, познании, логике, методе.

Декарт писал и специально-научные работы, среди которых, например, работа по оптике, и так называемый «Реферат о свете». Затем следует упомянуть «Диоптрику», как тогда называлась геометрическая оптика. Мы уже говорили о трактате по геометрии. Кроме того, Декарт высказал идею условного рефлекса, по сути сформулировал закон сохранения движения, создал аналитическую геометрию, ввел современную математическую символику и сделал многие другие важные вещи в области естествознания. Одним словом, Декарт был как философом, так и представителем конкретной науки. И это вообще характерная черта Нового времени, когда философия и наука еще не разошлись так резко, как это произошло затем в XIX веке.

Как и Бэкон, Декарт считал, что наука должна «содействовать общему благу всех людей»[67]. В этом, по Декарту, как раз и состоял характер основных понятий новой физики. «Эти основные понятия, — пишет Декарт, — показали мне, что можно достичь знаний, весьма полезных в жизни, и что вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех прочих окружающих нас тел, так же отчетливо, как мы знаем различные ремесла наших мастеров, мы могли бы, как и они, использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и владетелями природы»[68].

[67] См.: Там же. С.286

[68] Там же.

341

Подобно скептикам, Декарт начинает свою философию с *радикального сомнения* во всем, что было на тот момент известно Но назначение сомнения в его философии совсем иное. «По поводу каждого предмета, — пишет он, — я размышлял в особенности о том, что может сделать его сомнительным и ввести нас в заблуждение, и между тем искоренял из моего ума все заблуждения, какие прежде могли в него закрасться Но я не подражал, однако, тем скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться, и притворяются пребывающими в постоянной нерешительности. Моя цель, напротив, заключалась в том, чтобы достичь уверенности и, отбросив зыбучие наносы и пески, найти твердую почву»[69].

Подвергая наши знания сомнению, Декарт хочет прийти к *несомненному,* которое и должно составить опору для теоретической науки. Такой несомненной опорой для теоретической науки не может быть чувственный *опыт,* потому что чувства, как замечает Декарт, нас обманывают К тому же Декарт, в отличие от Бэкона, по своим научным интересам прежде всего *математик.* А в математике чувственный опыт не имеет решающего значения, в ней главная роль принадлежит *выводу, доказательству.* Но вывод и доказательство — это уже формы познания при помощи *разума* Именно ему, согласно Декарту, и принадлежит решающая роль в познании.

В вышесказанном и состоит суть декартовского *рационализма* Но рационализм, который идет от Декарта, имеет и иное значение, а именно безусловное *доверие к разуму,* в противоположность всякой слепой вере и мистике «Декарт, — писал Гегель, — направил философию в совершенно новое направление, которым начинается новый период философии. Он исходил из требования, что мысль должна исходить из самой себя. Все предшествующее философствование, в частности то, которое исходило из авторитета церкви, было начиная с этого времени отвергнуто»[70]. Сам Декарт пишет о том,

что «не нужно полагать умам какие-либо границы»[71]. И тем самым он отвергает безысходный скепти-

[69] *Декарт Р.* Указ. соч. С. 266

[70] *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. XI. С. 257

[71] См.: *Декарт Р.* Соч. в 2 т. М., 1989 Т. 1. С. 78

342

цизм, который способен повергнуть ум в полную прострацию. Но как можно исходить из разума?

Для этого, во-первых, сам разум в какой-то форме должен *предшествовать* нашему познанию и чувственности. Во-вторых, должно быть нечто, что *гарантирует* истинность нашего познания при помощи разума В поисках указанных оснований Декарт вынужден прибегнуть к двум вещам: к *врожденным идеям* и к *Богу* Разум в его учении предшествует всякой чувственности именно в форме *врожденных идей* Это и есть, если можно так сказать, *врожденный разум* Но об этом, как и о Боге, который «не может быть обманщиком», несколько позже

Декарт о методе познания истины

Всякая дедукция может начаться только с какого-то *общего понятия.* Но общее не может быть получено непосредственно из чувств: чувства дают нам только знание *единичного, отдельного.* И оно же не может быть получено дедуктивно, иначе все движение вращалось бы в порочном круге. Поэтому у Декарта появляется *интуиция,* при помощи которой мы непосредственно постигаем всеобщее.

Согласно Декарту, без всякой опасности обмана мы можем идти в познании истины только двумя путями Эти пути — *интуиция* и *дедукция.* Под интуицией Декарт понимает, как он сам пишет, «не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (conceptum) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция, хотя она и не может быть произведена человеком неправильно, как мы отмечали ранее»[72].

Заметим, что здесь перед нами совсем не то, что назовут интуицией интуиционисты XIX и XX столетий.

[72] Там же. С.84

343

У Декарта интуиция не противостоит логике, и она не является некой мистической самоочевидностью. В определенном отношении интуиция у Декарта оказывается *более логичной,* чем сама дедукция. Декарт определяет ее как *интеллектуальную* интуицию и мыслит ее в качестве *самоочевидности идей для разума.*

Вторым надежным методом постижения истины, как уже говорилось, у Декарта является *дедукция.* Однако это не аристотелевский силлогизм, при помощи которого нельзя открыть ничего нового «И потому, — пишет Декарт, — общепринятая диалектика является совершенно бесполезной для стремящихся исследовать истину вещей, но только иногда может быть полезной для более легкого разъяснения другим уже известных доводов, ввиду чего ее нужно перенести из философии в риторику»[73].

Дедукция, на которую делает ставку Декарт, аналогична той дедукции, которая используется в математике И хотя сам Декарт нигде явным образом не уточняет, что он имеет в виду, его понимание дедукции отличается от аристотелевской силлогистики тем, что здесь имеет место *конструирование,* а значит получается нечто новое. По сути такая дедукция — это *восхождение* от простого к сложному и движение по *логике самих вещей* соответственно их *природе.* А природа вещей, как замечает Декарт, «гораздо легче познается, когда мы видим их постепенное возникновение, нежели тогда, когда мы рассматриваем их как вполне уже образовавшиеся»[74].

Но хотя дедукция, о которой речь идет у Декарта, это не аристотелевская силлогистика, она, как всякая дедукция, есть умозаключение от *общего.* Отсюда Декарт и приходит к тому, что у человека, как уже было сказано, есть *врожденные идеи,* которые изначально присущи разуму. Причем эти врожденные идеи, согласно Декарту, проявляют себя прежде всего в математике. Это то, что называют ее *аксиомами,* к примеру, что *через две точки можно провести только одну прямую,* или что *две величины, равные третьей, равны между собой.*

Но, чтобы довести эти идеи до ясного сознания, согласно Декарту, необходимо размышление и *сомне-*

[73] *Декарт Р Указ.* соч. С. 110

[74] См.: Там же. С.276

344

ние Здесь следует вновь напомнить о месте сомнения в учении Декарта, которое у него играет положительную, конструктивную роль, т. е служит для того, чтобы отсечь ложные представления и прийти к представлениям истинным. Причем сомнению должны быть подвергнуты самые основы человеческого познания — существование *мира* и самого *познающего субъекта.* «Я сомневаюсь, — говорит Декарт, — следовательно, я мыслю, а если я мыслю, значит я существую». Сам же факт сомнения не может быть подвергнут сомнению, потому что иначе мы придем к догматизму.

Но последней инстанцией, которая должна окончательно подтвердить достоверность существования мира и меня самого, по Декарту, является Бог. Без этого теологического довеска философия Декарта,

несмотря на весь ее рационализм, обойтись не может. И здесь он по сути не выходит из круга схоластического *онтологического доказательства* бытия Бога, которое основано на том, что мы имеем идею *всесовершеннейшего существа,* своим совершенством далеко превосходящего нас самих. «Поскольку, — пишет Декарт, — неприемлемо допускать, чтобы более совершенное было следствием менее совершенного, как и предполагать возникновение какой-либо вещи из ничего, то я сам не мог ее создать. Таким образом оставалось допустить, что эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей и кто соединяет в себе все совершенства, доступные моему воображению, — одним словом, Богом»[75].

Таким образом, традиционный христианский Бог, податель всех благ, оказывается у Декарта не только подателем такого блага, как наше существование, но и нашего *истинного знания* об этом.

Итак, радикальное сомнение в наших познаниях, интуитивное постижение самоочевидных истин и дедукция из них всего здания современной науки — таковы ступени постижения истины в науке и философии, согласно Декарту. Самоочевидными истинами являются прежде всего идея Бога и самопознающего Я. Отсюда исходный принцип философии Декарта «Я мыслю, следовательно существую». С. ними могут конкурировать только аксиомы математического знания.

[75] *Декарт Р.* Соч. в 2 т. М., 1989 Т. 1. С. 270

345

Таковы *внутренние основы* метода постижения истины, к которым Декарт прибавляет чисто *внешние требования.*

Декарт не дал нам *систему* метода познания истины, которая совпадала бы с внутренней логикой развития науки. Он только сформулировал этот метод в виде *внешних требований,* которые необходимо соблюдать для того, чтобы не ошибиться, как он убедился на собственном опыте изучения наук. Таких основных требований, по Декарту, четыре: «Первое — никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению.

Второе — делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить.

Третье — располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу.

И, последнее — делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено»[76].

Надо сказать, что метод познания истины, очерченный Декартом, прекрасно работает в точных науках, но неприменим в науках опытных. И точно так же метод индукции, на который делают ставку эмпирики, не работает в точных науках. Таким образом, методологическое противостояние эмпиризма и рационализма в философии Нового времени во многом отражает размежевание внутри самой науки, которая еще не создала единой картины мира.

Дуализм философии Декарта

В решении основного вопроса философии Декарт является представителем так называемого *дуализма,* когда в качестве исходных принимаются сразу два

[76] *Декарт Р.* Указ. соч. С. 260.

346

начала — материальное и идеальное. Причем Декарт был материалистом в своей физике, т. е. в том, что касается объяснения природы, считал он, достаточно одной материи и движения: дайте мне материю и движение, говорил он, и я покажу, как устроена Вселенная, т. е. здесь не требуется никакой сверхъестественной силы, бога. Аналогичным образом дело обстоит и с объяснением животных. Животное, считал Декарт, это просто сложная машина.

А вот что касается человека и его души, то здесь без нематериальной души и бога обойтись никак нельзя. Деятельность человеческой души, считал Декарт, никак нельзя объяснить из механических принципов. А именно эти принципы во времена Декарта были основой *всякого* естественно-научного и вообще научного объяснения. Особенность человеческой души и ее деятельности — мышления, состоит в том, что последнее абсолютно пластично. Декарт согласен с тем, что человеческая душа способна принять в себя абсолютно любое содержание и адаптироваться к любой наличной форме действительности. В этом состоит ее специфика. И именно поэтому душа, согласно Декарту, представляет собой особую нематериальную сущность, духовную субстанцию божественного происхождения. Ведь никакое материальное образование подобными свойствами обладать не может.

В связи с этим, однако, встает еще одна проблема — как возможно совпадение способа движения нашего мышления, т. е. деятельности души, с формами самого внешнего мира, самого объективного содержания. *Каким образом* они совпадают, если совпадают? А если они не совпадают, то тогда невозможно само познание, и объективное знание недостижимо

Итак, что, а может быть, кто согласует движение нашего разума с движением самой действительности? А бог его знает, отвечает Декарт. И это именно так, поскольку не кто иной, как Бог

согласует у Декарта *порядок и связь идей с порядком и связью вещей.* Именно он в учении Декарта является *гарантом* объективности нашего знания.

Ничего другого здесь быть не может, считает Декарт, потому что душа и материя, мышление и протяжение являются совершенно разнородными субстанциями, которые не могут взаимодействовать по законам естественной причинности. Их взаимодействие —

347

это чудо, а чудеса творить способен только Бог. Поэтому именно Бог, который не может быть «обманщиком», и согласует у Декарта логику нашего мышления с объективной логикой вещей.

Проблема взаимодействия души и тела получила впоследствии название *психофизической* проблемы. Эта проблема во многом остается актуальной в психологии, которая часто так и не может превзойти Декарта. Во всяком случае именно Декарт ввел такое понятие мышления, до которого не удается подняться многим современным философам, психологам, и в особенности естествоиспытателям. Здесь Декарт далеко отходит от собственного механицизма и очень точно определяет те существенные отличия, которые отличают человеческое мышление от машины.

Как уже не раз говорилось, главное отличие человеческого мышления в классической философии — это его *универсальность.* «В то время как разум — универсальное орудие, могущее служить при самых разных обстоятельствах, — пишет в связи с этим Декарт, — органы машины нуждаются в особом расположении для каждого отдельного действия. Отсюда немыслимо, чтобы в машине было столько различных расположений, чтобы она могла действовать во всех случаях жизни так, как нас заставляет действовать наш разум»[77].

Вторым отличием человеческого мышления от машины, по Декарту, хотя его он называет первым, является *осмысленная речь.* «С помощью этих же двух средств, — пишет он, — можно узнать разницу между человеком и животным, ибо замечательно, что нет людей настолько тупых и глупых, не исключая и полоумных, которые не были бы способны связать несколько слов и составить из них речь, чтобы передать мысль. И напротив, нет ни одного животного, как бы совершенно оно ни было и в каких бы счастливых условиях ни родилось, которое могло бы сделать нечто подобное. Это происходит не от недостатка органов, ибо сороки и попугаи могут произносить слова, как и мы, но не могут, однако, говорить как мы, т. е. показывая, что они мыслят то, что говорят, тогда как люди, родившиеся глухонемыми и лишенные, подобно животным, органов, служащих другим людям для

[77] *Декарт Р* Указ. соч. С. 283.

348

речи, обыкновенно сами изобретают некоторые знаки, которыми они объясняются с людьми, постоянно находящимися рядом с ними и имеющими досуг изучить их язык»[78].

Но Декарт, в отличие от предшественников, и в частности Помпонацци, доказывает, что мышление нельзя отождествить ни с каким телесным органом, а разумную душу «никак нельзя получить из свойств материи»[79]. Но чем является душа, не связанная ни с каким материальным органом, как не чистым духом?

Таким образом в этом вопросе у Декарта мы имеем типичный *спиритуализм.* Вместе с тем, он признает самостоятельное бытие материальной субстанции, которая существует автономно от Бога и души по своим собственным законам. Это есть *дуализм* философии Декарта, дуализм двух субстанций, *мыслящей, идеальной,* и *протяженной, материальной.* Из такого дуализма исходят и последователи Декарта — картезианцы.

И только один последователь его философии, который именно поэтому оказался основателем своей собственной философии, сумел устранить дуализм и создать *монистическое* философское учение.

7. Пантеизм Б. Спинозы: Бог как Природа

Хотя Спинозу обычно относят к *рационалистической* традиции в новоевропейской философии, и он сам непосредственно исходил из принципов философии Декарта, этот мыслитель стоит особняком в философии XVII века. Его, строго говоря, нельзя отнести ни к рационализму, ни к сенсуализму. Дело в том, что Спиноза впервые в новоевропейской философии *преодолел* противоположность сенсуализма и рационализма. И достиг он этого за счет того, что ввел принцип *деятельности* в свою философию, далеко опередив свое время. Но с этим согласны далеко не все. Наиболее характерным образом деятельностная точка зрения на философию Спинозы представлена в работах известного советского философа Э.В. Ильенкова[80].

[78] Там же. С. 283-284

[79] См.: Там же. С. 284.

[80] См.: *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. Очерки истории и теории. Очерк 2. М., 1984.

349

Бенедикт Спиноза (1632— 1677

Голландский философ ***Бенедикт Спиноза (1632— 1677)*** родился и вырос в еврейской купеческой семье, которая переселилась в Голландию из Португалии из-за религиозных преследований. В XVII веке в Амстердаме, где была относительная веротерпимость, существовала довольно многочисленная еврейская община, к которой и принадлежала семья Спинозы. Еще будучи ребенком, Бенедикт (Барух) Спиноза проявлял незаурядные способности к наукам, в особенности он преуспел в изучении древних языков, в том числе и древнееврейского Спиноза учился в религиозном училище, хорошо знал Талмуд, и

на него стали возлагать большие надежды как на будущего богослова — толкователя священных книг иудаизма. Но раввины ошиблись в своих ожиданиях.

Поначалу взгляды Спинозы действительно формировались под влиянием еврейской средневековой философии, но затем он пополняет свои знания в латинской частной школе. Он сближается с еврейским вольнодумцем У. Акостой, увлекается пантеистическим учением Д. Бруно, рационализмом Декарта и другими учениями, уводящими его от религиозной ортодоксии В конце концов Спиноза отказывается посещать синагогу и соблюдать какие-либо религиозные обряды.

Сравнивая между собой различные религиозные верования, Спиноза довольно рано приходит к выводу, что все религии различаются только внешней обрядностью, а по сути они глубоко безнравственны, поскольку люди приписывают антропоморфным богам свои пороки, пытаясь тем самым эти пороки оправдать. Его значительно больше увлекают наука и философия.

В результате Спиноза подвергается раввинами так называемому «малому отлучению»: в течение месяца ни один еврей, включая родных отлучаемого, не должен иметь с ним никакого общения. Но из этого ничего не вышло. Тогда совет раввинов попытался подкупить Спинозу: ему предложили ежегодную пенсию при условии, что он обязуется, хотя бы для виду, посещать синагогу.

Но и на это Спиноза ответил категорическим отказом. Тогда совет раввинов применил к Спинозе высшую из имеющихся в его распоряжении меру наказания — «великое отлучение и проклятие». 27 июля 1656 года в переполненной синагоге был торжественно обнародован акт отлучения. Текст отлучения гласил:

350

«По произволению ангелов и приговору святых мы отлучаем, изгоняем и предаем осуждению и проклятию Баруха д'Эспинозу с согласия святого Бога и всей этой святой общины, перед священными Книгами закона с шестьюстами тринадцатью предписаниями, которые написаны в Книге законов. Да будет он проклят и днем и ночью; да будет проклят, когда ложится и когда встает; да будет проклят и при выходе и при входе. Да не простит ему Господь Бог, да разразится его гнев и его мщение над человеком сим, и да тяготят над ним все проклятия, написанные в Книге законов. Да сотрет Господь Бог имя его под небом и да предаст его злу, отделив от всех колен израилевых со всеми небесными проклятиями, написанными в Книге законов. Вы же, твердо держащиеся Господа нашего бога, все вы ныне да здравствуйте. Предупреждаем вас, что никто не должен говорить с ним ни устно, ни письменно, ни оказывать ему какую-либо услугу, ни проживать с ним под одной кровлей, ни стоять от него ближе чем на четыре локтя, ни читать ничего им составленного или написанного».

Спинозе было в это время 24 года. С. этого момента он должен был покинуть еврейскую общину, а затем и Амстердам, потому что раввины обратились в амстердамский магистрат с ходатайством об изгнании Спинозы как опасного безбожника. Спиноза переселяется в небольшое селение Оуверкерк, а в конце жизни живет в Гааге. Отказываясь от различных предложений о пенсии или службе от государей Европы, Спиноза добывает себе пропитание шлифовкой оптических стекол, в чем достигает большого совершенства. А все оставшееся время Спиноза посвящает своим философским изысканиям. Умер Спиноза от туберкулеза, прожив всего сорок четыре года.

Обычно Спинозу представляют философом-отшельником, который жил без семьи и почти что в изоляции. На деле у него был круг учеников и почитателей, которые способствовали ему в издании сочинений. Кроме того, Спинозу посещали ученые и философы других стран, в частности Лейбниц. Он вел активную научную переписку, в том числе с Бойлем и Гюйгенсом, а также с секретарем Лондонского Королевского общества. Что касается приглашения на кафедру философии Гейдельбергского университета, то Спиноза отклонил его по той причине, что это от-

351

влечет его от занятий и стеснит в свободном выражении своих мнений.

Основное произведение Спинозы называется *«Этика»,* которое было окончено в 1675 году, а опубликовано посмертно. В нем Спиноза попытался разрешить основные проблемы человеческого существования. Работа была изложена так называемым *геометрическим методом.* В результате все части «Этики» начинаются с *дефиниций,* т. е. с определений основных понятий. На их основе формулируются *аксиомы,* а затем следуют *утверждения.* Кроме того, Спинозой приводятся *доказательства,* опирающиеся на дефиниции или аксиомы. Все построение снабжается *замечаниями* и *примечаниями,* в которых собственно и содержится вся философская аргументация Спинозы.

Мы указали на *внешнюю форму* данного произведения, которая соответствует канонам математического знания. Ведь именно в математике во времена Спинозы видели гаранта достоверности и строгой доказательности. Но следует различать *внешнюю* и *внутреннюю* сторону рассуждений каждого мыслителя. И если внешне метод изложения, применяемый Спинозой, *рассудочен* и *формален,* то *по сути дела* Спиноза высказывает ряд глубоких *диалектических* идей.

Иначе говоря, если сам Спиноза, в первую очередь, гордился собственными «геометрическими» доказательствами, то потомки оценили совсем другие открытия, сделанные Спинозой, а форму, в которую они были облечены, сочли преходящей. И точно так же можно отнестись к *механицизму* Спинозы, который ему, спустя триста лет, часто ставят на вид. Но в чем тогда действительная заслуга этого мыслителя?

Здесь следует оговорить тот факт, что к оценке истоков и сути творчества Спинозы можно подходить по-разному. «Две традиции наиболее сильны в этом отношении, — писал известный советский марксист

первой половины XX века И.К. Луппол, — гегелевская традиция, выводящая Спинозу непосредственно из Декарта, и традиция, выводящая Спинозу из иудаизма... Но взятые односторонне ни та, ни другая традиция не могут быть приняты»[81].

[81] *Луппол И.К.* Историко-философские этюды М.— Л, 1935. С. 58.

352

О том, как иудаизм сказался на христианстве, а затем европейской атеистической мысли, нужно говорить отдельно. Что касается влияния на Спинозу Декарта как родоначальника новоевропейского рационализма, то оно, безусловно, было самым мощным и определяющим. Недаром одна из первых работ Спинозы так и называется «Принципы философии Картезия, изложенные геометрическим методом» (1663)[82]. И как раз в свете этого влияния можно говорить о собственных завоеваниях Спинозы, который от *дуализма* Декарта продвинулся к *философскому монизму.*

Здесь стоит обратиться к Ф. Энгельсу, который еще в XIX веке писал: «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии, что, несмотря на ограниченность современных ей естественно-научных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»[83]. Иначе говоря, главное значение философии Спинозы Энгельс видит именно в том, что он устранил дуализм Декарта и смог создать такую философию, которая является примером монизма, причем именно в духе *материализма.*

Основная идея Спинозы состоит в том, что существуют не две субстанции, мыслящая и протяженная, духовная и материальная, как считал Декарт и его последователи-картезианцы, а существует одна единственная субстанция — Бог или Природа, Deus sive Natura, т. е. называйте ее как хотите, как бы хочет сказать Спиноза. В единой субстанции Спинозы как бы объединяются достоинства мыслящей и протяженной субстанций Декарта. Бог в таком случае становится *активной* и *творческой* стороной самой Природы, а Природа становится равной Богу, потому что она *вечная, бесконечная* и *несотворенная.* «Для него, — пишет Гегель, — душа и тело, мышление и бытие, пере-

[82] Более подробно о влиянии Р. Декарта на Б Спинозу, в частности на его понимание метода, См.: *Майданский А.Д.* Реформа логики в работах Р. Декарта и Б. Спинозы // Вопросы философии, 1996, № 10.

[83] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 350

353

стают быть особенными, отдельными вещами, существующими каждая сама по себе»[84].

Обычно философию Спинозы характеризуют как *пантеизм.* И Спиноза действительно продолжает линию возрожденческого пантеизма. Но следует иметь в виду своеобразие этого пантеизма. Например, Д. Бруно, который своим пантеистическим учением оказал серьезное влияние на Спинозу, наделял материю духовностью *прямо* и *непосредственно.* Но такая точка зрения по-другому называется *гилозоизмом,* когда мышлением наделяется все подряд, вся материя. «Гилозоизм» происходит от греческих слов «hyle» — «материя», «вещество», и «zoe» — «жизнь». Дух, таким образом, оказывается у Бруно равномерно «размазан» по всей природе.

Совершенно иное соотношение духа и материи мы находим у Спинозы. Мышление у него является свойством не всякого тела природы, а свойством *особых* тел, к которым могут быть отнесены тела животных, по крайней мере высших, и человека. «Каково тело, — отмечает Спиноза, — такова и душа, идея, познание и т. д.»[85].

С другой стороны, напомним, в пантеистической философии Спинозы протяжение и мышление уже не являются двумя разными субстанциями. Они выступают у него как два главных *атрибута,* т. е. два *неотъемлемых* свойства одной и той же субстанции. Атрибутов у субстанции, согласно Спинозе, много. Но именно без протяжения и мышления субстанция ни представлена, ни помыслена быть не может. Иное дело отдельные *модусы,* или тела природы, в которых, согласно Спинозе, проявляет себя субстанция как *основа* мироздания. На уровне окружающих нас модусов мышление представлено не везде и не у всех. Но каким должен быть модус субстанции, чтобы оказаться мыслящим? На этот сложный и тонкий вопрос Спиноза не дает *исчерпывающего* ответа, хотя его можно, тем не менее, как-то реконструировать.

Природу Спиноза определяет как causa sui, что переводится с латыни как *«причина самой себя».* Имен-

[84] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья СПб., 1994. С. 343.

[85] *Спиноза Б.* Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве М., 1932. С. 99.

354

но так в средневековой философии говорили о возможностях Бога. Таким образом, в отношении бесконечной субстанции Спиноза признает *самодетерминацию,* или, другими словами, *самоопределение,* что является основанием свободы. Но совсем иначе он представляет себе мир модусов — конечных тел природы, где царствует жесткая *механическая причинность.* Здесь невозможна случайность, и все фатально зависит от внешних воздействий. Именно такой представала природа в механическом естествознании XVII века.

И как раз такую картину мира Спиноза в своем учении сопрягает с диалектическим взглядом на природу. В качестве бесконечной субстанции природа определяет саму себя, а в качестве конечного модуса она определяется только внешними воздействиями. На этом основании можно говорить, что в учении Спинозы присутствует конфликт между его философскими прозрениями и естественно-научными убеждениями. Это конфликт между *механицизмом* и идеей *субстанции,* которая по определению, данному самим Спинозой, антимеханистична.

А с другой стороны, этот конфликт выступает как противоречие между *формальным рассудочным методом* Спинозы и *диалектическим* содержанием его учения. Ведь если субстанция — основа мира, то из ее понятия и должно быть развито все содержание учения. Но у Спинозы этого не выходит. И тот же самый конфликт мы найдем в учениях французских материалистов XVIII в.

Тем не менее, нельзя сказать, что Спиноза идет *на поводу* у естествознания своего времени. По-своему он выходит *за пределы* механицизма. И именно потому, что его философия — это не просто «обобщение» современного естествознания, как понимают ее в современном позитивизме.

Человек как модус Природы

Главное произведение Спинозы называется «Этикой» не случайно. Хотя в «Этике» Спинозы речь идет отнюдь не только об одних только «нравах» и «аффектах». Основная проблема всякой философии, считал Спиноза, это проблема человека и его счастья, блаженства. И первый набросок его философской системы так

355

и назывался: «Краткий трактат о Боге, человеке и его блаженстве».

Основная этическая идея Спинозы состоит в том, что высшим проявлением человеческой сущности и его высшим «блаженством» является *адекватное познание, понимание.* Здесь Спиноза воспроизводит моральную максиму древних стоиков: «мой идеал не плакать и не смеяться, а понимать». Но для Спинозы это не идеал холодного рассудка: для него само познание выступает в качестве *высшего* аффекта, *высшей* страсти, с помощью которой можно побороть низменные аффекты — зависть, ревность, тщеславие и пр. Корнем всех этих аффектов, по мнению Спинозы, является *инстинкт самосохранения,* а его главные проявления — это как раз радость, печаль и влечение.

Выделяя три ступени в человеческом познании, Спиноза ниже всего ставит чувственное восприятие (imaginatio), как это всегда было в рационализме. Этот первый род познания ограничен опытом и способен давать нам только *мнение,* причем как о себе, так и о мире. Ему Спиноза противопоставляет рассудочное познание (ratio), которое дает нам уже *достоверное знание.* Но выше всего Спиноза ставит третий род знания (scientia intuitiva), который сродни *интеллектуальной интуиции* у Декарта. В отличие от рационального познания, которое нуждается в доказательствах, такое знание основано на *самоочевидности* истины. Причем именно это знание, считал Спиноза, открывает перед нами Бога, или субстанцию. В нем, подчеркивал он, выражается amor dei intellectualis, т. е. «интеллектуальная любовь к Богу».

В этой высшей разновидности знания, как ее представляет Спиноза, часто усматривают аналог мистических представлений о «внутреннем свете», который был у его предшественников-пантеистов. Так или иначе, но Спиноза действительно преодолевает здесь односторонне понятый рационализм. Более того, стремление к такому *интеллектуальному* познанию он характеризует как высшую *страсть.* И других лекарств против дурных страстей, помимо страсти к познанию Бога, Спиноза не видит. Именно поэтому вся теоретическая часть его философии и, в частности «Этики», оказывается подчиненной ее *практической* части, где речь идет об аффектах, т. е. о страстях души и о способах их обуздания.

356

Благодаря интеллектуальному познанию, обуздывающему страсти, человек у Спинозы становится поистине свободным. Причем именно Спинозе принадлежит определение свободы как *познанной необходимости.* Со времен Спинозы это понимание свободы противостоит ее вульгарному пониманию как возможности делать то, что захочется. Последнее по сути дела является *произволом.* Более того, с точки зрения Спинозы, находясь во власти дурных страстей и неадекватных идей, человек наиболее зависим. Такому зависимому состоянию Спиноза как раз и противопоставляет власть адекватной идеи и высшей страсти — интеллектуальной любви к Богу. Именно в этом состоянии человек, согласно Спинозе, подлинно свободен, хотя и действует в соответствии с необходимостью.

Спинозу часто характеризуют как *фаталиста,* имея в виду, что человек у него подчиняется необходимости, подобно тому, как древние люди считали, что они подчиняются фатуму, судьбе. Действуя в соответствии с объективной необходимостью, человек у Спинозы действительно сливается с Богом, соединяется с Природой. Но именно божественное начало Природы делает ее по-настоящему свободной. Ведь Бог всегда мыслился в богословии как творец, а значит причина своих собственных изменений, не предполагающая внешних воздействий. Таким образом, через интеллектуальную любовь к Богу человек у Спинозы как бы разрывает цепь механической зависимости. И потому спинозизм не сводим к банальному фатализму.

Мышлением у Спинозы по сути обладают только те тела, которые способны к *деятельности.* И действия, которые *свободно,* а не по принуждению воспроизводят форму внешнего предмета, как раз и составляют суть мышления. Уже Спинозе становится ясно, что все основные формы мышления и основные идеи человека по своему происхождению или, как было принято говорить в его времена, *по своей природе* связаны с Деятельностью человека.

Что, к примеру, представляет собой круг *по идее?* Идею круга выражает фигура, образованная вращением отрезка прямой в плоскости вокруг одного фиксированного конца. Здесь идея круга и способ деятельности по его порождению совпадают полностью и без остатка. Идея круга оказывается способом движения мыслящего тела по определенной траектории. И все

357

преобразования круга, производимые *идеально,* т. е. в воображаемом пространстве, являются так или иначе повторением реальных действий с реальными предметами в реальном пространстве.

Идея, что примерно соответствует тому значению, которое придавал этому слову Платон, означает не *образ* предмета, как это было у английских эмпириков, а *способ данности предмета сознанию,* соответствующий способу его *реального существования,* прежде всего в нашей *практической деятельности.*

Все это в буквальном смысле Спинозе не принадлежит. Но все это, по крайней мере, потенциально содержится в его атрибутивном понимании мышления. Ведь мышление у Спинозы есть *необходимое свойство субстанции,* но не сама эта субстанция. А из этого следует, что Спиноза — противник спиритуализма в любой его форме. Он не приемлет представление о нематериальной душе, которая сама по себе мыслит и осознает.

Мышление в спинозизме — это не деятельность чистого духа, а действия *мыслящего тела.* И не будучи телом, мыслить, согласно такому пониманию, невозможно. Спиноза, таким образом, стоит у истока той традиции в философии, в которой человеческое мышление рассматривалось как форма и продолжение *практической предметной деятельности.* И потому не случайно к Спинозе потом обратятся все, кроме Канта, представители немецкой классической философии, а также Маркс и Энгельс.

Ведь если, как пишет Спиноза, «человеческая душа воспринимает всякое внешнее тело как действительно (актуально) существующее только посредством идеи о состояниях своего тела»[86], то уже этим самым состояния моего тела и мои мысли о вещах «скореллированы» в понятии *человеческого мышления как деятельности* с вещами по их собственной логике. В понятие мышления, как его определяет и понимает Спиноза, с самого начала входят тело («мыслящее тело») и внешняя вещь. Декартовское понятие мышления, наоборот, таково, что здесь мышление с самого начала оторвано и от «мыслящего тела», и от внешней вещи.

[86] *Спиноза Б.* Избранные произведения в 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 429.

358

Поэтому здесь и приходится решать по сути неразрешимую задачу «корреляции», с одной стороны, движений моей души с движениями тела, а с другой — порядка и связи идей с порядком и связью вещей.

Таким образом, Спиноза по большому счету разрешает одну из проблем, над которой бился Декарт. У Декарта душа и тело — *антиподы,* а потому установить связь между ними под силу лишь всемогущему Богу. Для Спинозы здесь просто нет никакой проблемы, поскольку душа у него оказывается способом существования человеческого тела. Но не способом существования *биологического тела,* а способом существования *человеческого тела,* т. е. тела, действующего по-человечески во внешнем пространстве.

Так же легко разрешается пантеистом Спинозой другая загадка, над которой бился дуалист Декарт — согласование порядка идей с порядком вещей. Ведь идея, согласно Спинозе, и есть то, что выражает *порядок* вещей, *связь* вещей в объективном мире. У Спинозы, еще раз повторим, мышление и протяжение — две стороны одной и той же субстанции, а потому *они не могут не совпадать,* как не могут не совпадать, допустим, два таких атрибутивных свойства треугольника, как иметь три угла и иметь три стороны.

Спинозизм и атеизм

Спиноза был проклят служителями всех религий как опасный безбожник. И до сих пор с него это проклятие не снято. Среди философов XX века только двое не проклинали Спинозу за его атеизм — это англичанин Б. Рассел и советский философ Э.В. Ильенков. И именно потому, что оба сами были атеистами, хотя и относились к философии Спинозы очень по-разному.

Дело в том, что образ Спинозы в трактовке Рассела раздваивается на образ «личности» и образ «мыслителя». Первый — симпатичный и привлекательный, второй — в лучшем случае тусклый и абстрактный. Что касается Ильенкова, то для него высокая нравственность Спинозы находится в неразрывной связи с его высокой философией, это по сути та же философия Спинозы, только в ее *морально-практическом выражении. С.* другой стороны, философия Спинозы — это та же высокая нравственность, только в ее, так сказать,

359

теоретическом выражении. Это единство философии и нравственности выразилось в самом названии его главного труда. И точно так же неотделим от учения Спинозы его атеизм.

Атеизм, как известно, в буквальном смысле есть *отрицание* существования Бога. Но в том-то и дело, что Спиноза существования Бога не отрицает. Наоборот, он постоянно говорит о Боге. Другое дело что Бог на поверку оказывается у него просто активной стороной природы. Дело запутывается еще и тем, что Спиноза использует в своих произведениях схоластическую терминологию. А в схоластике различали два основных подразделения природы: природа *сотворенная* (natura naturata) и природа *творящая* (natura naturans).

Спиноза исходит именно из этого различения, но существенно «уточняет», т. е. изменяет его. Если в средневековой философии natura naturans — это внеприродный Бог, а natura naturata — сотворенный им природный мир, то Спиноза по существу отождествляет то и другое. А в результате Бог Спинозы перестает быть тем Богом-Отцом, который и в иудаизме, и в христианстве предстает в качестве внеприродного *чистого духа.* «Фомисты, — замечает Спиноза, имея в виду последователей Фомы Аквинского, — также разумели под этим Бога, но их natura naturans была существом (как они это

называли) вне всяких субстанций»[87].

Таким образом, Спиноза признается в том, что превращает Бога из антропоморфного существа в субстанцию, а точнее в саму Природу. Тем самым, повторим, Бог у Спинозы становится творческим началом самой природы, как это было у неоплатоников и у Д. Бруно. По сути дела в пантеизме Спинозы атрибуты Бога *переносятся* на природу. И без этого наделения природы достоинствами Бога, как уже говорилось в предыдущей главе, последующая материалистическая философия была бы попросту невозможна.

Спиноза считает, что он «с полной ясностью и очевидностью доказал, что интеллект, даже и бесконечный, принадлежит к природе созданной (natura naturata), а не создающей (natura naturans)»[88]. Следовательно, Бог до сотворения мира никаким интеллектом об-

[87] Спиноза *Б.* Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве. М., 1932. С. 93.

[88] *Спиноза Б.* Переписка. М., 1932. С. 70.

360

ладать не может, а, стало быть, он не чистый дух, а сама материя, природа. Поэтому Спиноза и говорит: Бог или Природа.

Сам Спиноза был уверен, что признать Бога не творцом, а *субстанцией* мира, — это как раз и значит достичь *истинной* религии. И такого *«философского»* Бога он противопоставляет всем существующим конфессиям как диким *предрассудкам.* Спиноза был уверен, что *истинное понятие Бога* было извращено церковниками. И в таких представлениях он не одинок. Например, граф Лев Николаевич Толстой тоже считал, что только он знает «истинного бога». Так почему же мы считаем Спинозу *атеистом,* если он сам себя таковым не считал?

Дело в том, что Спиноза извлек два краеугольных камня из основания иудаизма, христианства и ислама. Это вера в Бога как *потустороннее духовное существо,* а также вера в то, что Бог — *творец мира.* И такое потрясение основ было воспринято в качестве страшной ереси не только служителями всех церквей. Ниспровергали Спинозу, среди прочих, и сторонники *деизма,* у которых Бог, сотворив мир, больше не вмешивается в мирские дела.

«Замечательно, — пишет по этому поводу Генрих Гейне, — как самые различные партии нападали на Спинозу, они образуют армию, пестрый состав которой представляет забавнейшее зрелище. Рядом с толпой черных и белых клобуков, с крестами и дымящимися кадильницами, марширует фаланга энциклопедистов, также возмущенных этим penseur temeraite (дерзким мыслителем). Рядом с раввином амстердамской синагоги, трубящим к атаке в козлиный рог веры, выступает Аруэ Вольтер, который на флейте насмешки наигрывает в пользу деизма, и время от времени слышится вой старой бабы Якоби, маркитантки этой религиозной армии»[89].

Тогдашняя церковь, писал по этому поводу Ильенков, не была настолько наивна, чтобы дать обмануть себя словами. Если кого-то эти слова тогда и обманули, то исключительно самого Спинозу. Ведь по сути дела он разоблачил главный прием традиционных религий: присвоить Богу черты самого человека, а затем *«выво-*

[89] *Гейне Г.* Собр. соч. М., 1958. Т. 6. С. 74

391

дить» их из него в качестве «божественных», а значит *абсолютных.* Подробным разоблачением данного приема займется затем Л. Фейербах в «Сущности христианства», а завершит это дело К. Маркс.

Спиноза не был понят своими современниками. Но зато к концу XVIII века наблюдается такой интерес к философии Спинозы, что все сколько-нибудь прогрессивные мыслители этого времени считают себя спинозистами. Ты или придерживаешься спинозизма, будет писать впоследствии Гегель, или ты не придерживаешься никакого философского учения. Разновидностью спинозизма будет считаться и марксизм.

В заключение отметим, что в своем «Политическом трактате» Спиноза объясняет суть общественного договора и природу государства в духе учения Т. Гоббса. Правда, в отличие от Гоббса, он склоняется к тому, что наилучшая форма правления — это демократия. И в этом он ближе к своему современнику Д. Локку. Но указанный трактат Спинозы не был окончен.

8. Монадология Г.В. Лейбница

Рационализм, начало которому положил Р. Декарт, нашел свое завершение в Германии в метафизике Г.В. Лейбница и Х. Вольфа. Здесь он обнаружил внутри себя такие противоречия, которые затем вынудили Канта полностью отказаться от самого метафизического способа философствования. Философия Лейбница — это своеобразный *догматический* тупик, из которого философию смог вывести только кантовский *критицизм.*

Низкая оценка философии Лейбница характерна не только для И. Канта, но и для других представителей немецкой классической философии. В.Ф.Й. Шеллинг впоследствии напишет о философии Лейбница, что она «была простым lusus ingenii sui (букв. «забава собственного ума»), и переполнена гипотезами, которые сей изобретательный муж измыслил, чтобы на какое-то время отвлечь мир от спинозизма»[90]. Г.В.Ф. Гегель, правда, более сдержан в оценках, чем его юный друг Шеллинг, но и он не высказывает особых похвал Лейбницу. В общем-то сочувственно он приводит мне-

[90] *Шеллинг Ф.В.Й.* Система мировых эпох Томск, 1999. С. 85.

362

ние известного в то время историка философии Буле: «Его философия является не столько продуктом свободной самостоятельной оригинальной спекуляции, сколько выводом из подвергнутых критическому рассмотрению древних и новых систем; она представляет собой эклектизм, недостатки которого он старался на свой манер устранить. Это скачущая обработка философии в письмах»[91].

Зато Л. Фейербах, а это уже *конец* немецкой классической философии, выражает свой полнейший восторг. Но это восторг не столько по поводу философии Лейбница, сколько по поводу его многогранных талантов: «Все духовные дарования, которые обыкновенно встречаются по частям, — пишет Фейербах о Лейбнице, — в нем объединились: способности ученого в области чистой и прикладной математики, поэтический и философский дар, дар философа-метафизика и философа-эмпирика, историка и изобретателя, память, избавлявшая его от труда перечитывать то, что однажды было написано, подобный микроскопу глаз ботаника и анатома и широкий кругозор обобщающего систематика, терпение и чуткость ученого, энергия и смелость самоучки и самостоятельного исследователя, доходящего до самых основ»[92]. И такие разные оценки творчества Лейбница подталкивают к тому, чтобы внимательнее разобраться во внутренних противоречиях этого учения.

Немецкий философ ***Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716)*** родился в Лейпциге в семье профессора местного университета. Уже в детстве он удивлял всех своим увлечением логикой с ее формальными построениями. В годы учебы в Лейпцигском и Йенском университетах Лейбниц занимался юриспруденцией, философией и математикой. По окончании университета в 1666 году он защищает две диссертации. Одна из них была на звание магистра, называлась «Диссертация о комбинаторном искусстве» и содержала основы будущей математической логики, а другая — докторская диссертация — называлась «О запутанных судебных случаях» и относилась к юриспруденции.

Отказавшись от университетской карьеры, Лейбниц предпочел службу. С. 1672 года он служит мини-

[91] См.: *Гегель.* Лекции по истории философии. Книга третья. С. 402.

[92] *Фейербах Л.* Сочинения в 4 т. М., 1974 Т. 1. С. 120.

363

стру Майнцского курфюршества, а с 1676 года долгие годы состоит на службе у ганноверских герцогов в качестве библиотекаря, историографа и тайного советника юстиции.

Серьезную роль в становлении Лейбница как ученого и философа сыграла его поездка в Париж, где он прожил с 1672 по 1676 гг. Прибыв туда с дипломатическим поручением, Лейбниц за короткий срок осваивает достижения новейшей европейской математики, штудирует труды Декарта и Паскаля. Именно здесь он, независимо от Ньютона, открывает дифференциальное и интегральное исчисление. На обратном пути в Германию Лейбниц знакомится с Левенгуком и увлекается исследованием живых организмов. Посещая Гаагу, он несколько раз беседует со Спинозой, но впоследствии отзывается о нем отрицательно. Лейбниц утверждал, что учение Спинозы омертвляет действительность.

Как мы видим, интересы Лейбница были крайне разнообразны. Помимо дифференциального и интегрального исчисления, он придумал счетную машину, на которой можно было производить операции над большими числами, сформулировал закон достаточного основания в логике, занимался вопросами экономики и инженерной деятельности. Лейбниц писал исторические и политические статьи, разработал проект Берлинской Академии наук и сам стал ее первым президентом, был инициатором создания Академии наук в Петербурге и Вене.

Последние годы жизни Лейбница, наполненные постоянной творческой работой, были мучительными. Он тяжело болел, испытывал унижения. Умер Лейбниц в Ганновере в нищете и забвении.

Литературное наследие Лейбница огромно, но к его основным философским сочинениям относятся «Рассуждение о метафизике» (1685), «Новые опыты о человеческом разумении» (1705), «Теодицея» (1710), «Монадология» (1714). При его жизни была опубликована только «Теодицея». Главное произведение Лейбница «Монадология» было издано лишь в XIX веке. От издания работы «Новые опыты о человеческом разумении» он отказался сам, узнав о кончине своего оппонента Д. Локка. Лейбниц вел активную переписку с современниками. После него осталось более 15 тысяч писем, которые он отправлял ученым и философам своего времени.

364

Если же поставить вопрос о том, в каком из этих сочинений изложена его *философская система,* то на этот вопрос невозможно ответить определенно, потому что такой системы у Лейбница просто нет. «Его собственно философские мысли, — замечает в связи с этим Гегель, — изложены наиболее связно в статье о «Началах благодати» («Principes de la Nature et de la Grace») и, в особенности, в статье, адресованной принцу Евгению Савойскому»[93].

Философские взгляды Лейбница формировались под влиянием самых различных учений. Не было в истории ни одного философа, идеи которого он бы полностью отвергал: у каждого он находил что-то рациональное. В этой связи Лейбниц отмечал, что «большинство школ правы в значительной части своих утверждений, но заблуждаются в том, что они отрицают»[94]. При всей своей философской «всеядности» Лейбниц, как мы видели, отвергает *критицизм* как *метод философствования.* Учитывая это, а также его постоянную тягу к «дополнительности», в том числе к прямому сочетанию противоположностей, не О. Конта, а именно Лейбница можно было бы назвать первым позитивистом в истории европейской философии.

Монадология против механицизма и материализма

Подобно Спинозе, Лейбниц не был согласен с дуализмом Декарта и стремился преодолеть его, но не путем критики, как это делает Спиноза, а при помощи особой идеи *непрерывности,* впервые сформулированной им же самим. Смысл ее в том, что *природа не делает скачков.* По мнению Лейбница, нельзя допускать «в мире существование пустых промежутков, hiatus'ов, отвергающих великий принцип достаточного основания и заставляющих нас при объяснении явлений прибегать к чудесам или чистой случайности»[95].

Но, если исходить из так понятой непрерывности, то между идеальным и материальным тоже нет не-

[93] *Гегель Г В Ф.* Лекции по истории философии Книга третья. С. 402

[94] *Лейбниц Г В* Соч. в 4т М., 1982 Т. 1. С. 531

[95] Там же. С.212

365

проходимой грани Поэтому Лейбниц вместо двух субстанций Декарта, протяженной и мыслящей, и вместо одной субстанции Спинозы, которая Бог или Природа, вводит бесконечное число субстанций, которые он, заимствуя этот термин у древних, прежде всего у пифагорейцев, называет *монадами.*

Монады в учении Лейбница — это что-то вроде последних кирпичиков мироздания Но, в отличие от таких материальных кирпичиков-атомов у Демокрита, монады — это *духовные* единицы бытия И в качестве таковых они у Лейбница являются *простыми субстанциями,* из которых состоят сложные субстанции, «А где нет частей, — пишет Лейбниц в «Монадологии», — там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом элементы вещей»[96].

Монады Лейбница, в отличие от атомов Демокрита и Эпикура, которых в этих учениях тоже великое множество, обладают внутренними и внешними отличиями. В наши дни это именуют *принципом индивидуации.* На формирование такого представления об основе мира, скорее всего, повлияло знакомство Лейбница с Левенгуком, наблюдавшим в микроскоп микроорганизмы и называвшим их «зверьками». Лейбниц действительно впечатлился тем, что за внешне мертвой природой скрывается жизнь, наполненная движением. Впоследствии эта идея появится у Шеллинга, в учении которого живое является основой природы, а мертвое — это «выпавшая в осадок жизнь».

Но вернемся к Лейбницу, у которого монады не возникают и не исчезают *естественным* путем, а появляются только в акте *божественнного творения* Соответственно они могут окончить свое существование, только если их уничтожит Бог. «Выражение «сотворение»,— замечает в связи с этим Гегель,— уже знакомо как взятое из области религии, но оно — пустое, взятое из представления слово. Чтобы быть мыслью и получить смысл, оно должно было быть еще гораздо более определенным»[97].

[96] *Лейбниц Г.В. Указ.* соч. С. 13

[97] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии Книга третья. С. 404

366

Иначе говоря, Лейбниц, в духе позднейшей религиозной философии, хочет решать философские вопросы при помощи религии. В отличие от средневековой схоластики, где философия была служанкой богословия, он пытается превратить богословие в служанку философии. Роли как бы поменялись, но в обоих случаях философия не решает своих *собственных* проблем

Одна из задач, которые Лейбниц пытается разрешить с помощью своей монадологии, — это преодолеть *механицизм* в понимании природы Естествознание его времени, как мы уже не раз отмечали, объясняло взаимоотношения тел природы чисто внешними механическими взаимодействиями. В понимании устройства мира у Лейбница все иначе. Монады отличаются от механических частиц и тел, у которых источник движения *вовне,* и отличаются тем, что они — *центры сил* В результате монады у Лейбница обладают не только движением, но и *энергией* Иначе говоря, они обладают *самодвижением*

Но монады Лейбница обладают не только *самодвижением,* но и *духовностью.* Лейбниц хочет сохранить за монадой как субстанцией те свойства, которые были у субстанции Спинозы, где воедино соединились мышление и протяжение. Но у Спинозы, как мы видели, то и другое по большому счету соединяются при помощи устройства «мыслящего тела», способного к деятельности. Что же касается Лейбница, то он соединяет эти противоположности *непосредственно.* Поэтому его понимание духовности, несмотря на приверженность науке и разуму, оборачивается *мистическим спиритуализмом.*

«Spiritus» в переводе с латыни означает «дух». И таким «духом» в конце концов можно наделить и кирпич. Но если мы просто наделяем тело духовностью, не объясняя, как такое возможно, то мы как раз вступаем на путь мистицизма. Мистика, которая апеллирует к загадочному и таинственному, всегда была антиподом логики. Более того, в таком случае тот же кирпич перестает быть материальным телом, а предстает как нечто, обладающее душой, или становится духовной сущностью. Именно на этом пути по большому счету и рождается у Лейбница представление о монадах.

Но если основу мира составляют духовные сущности, то как тогда объяснить вполне материальный, телесный облик мира и его механические свойства?

367

Своеобразием духовности этого никак не объяснишь И здесь Лейбниц начинает фантазировать в том направлении, которое мы наблюдали у Локка с подачи Цицерона, а сегодня наблюдаем у всевозможных экстрасенсов. Речь идет о так называемой «тонкой материи».

В соответствии с такими представлениями дух — не что иное, как *«тонкая материя».* Но рассуждать

в этом направлении можно дальше, хотя и по-другому. Ведь согласно этой логике материю можно воспринимать как нечто вроде *«толстого духа»* Примерно это и выходит у Лейбница, где материальность оборачивается неким «уплотненным» духом, который еще ничего не ощущает и не осознает. Идеальное и материальное в учении Лейбница связаны между собой бесконечным рядом незаметных переходов. Это переходы от монад, которые являются чистыми духами, к монадам, в которых подлинная духовность еще не проснулась Но все эти ухищрения не *решают* проблему происхождения идеального, а только *отодвигают* ее.

В соответствии со своей идеей «непрерывности» Лейбниц различает монады, которым присуща только *перцепция,* т. е. пассивное неосознанное восприятие, и монады, способные на более ясные представления. Последние он определяет как монады-души. Более зрелые монады он определяет как *монады-духи,* которые способны к *апперцепции,* т. е. наделены сознанием. Что касается низших монад, способных лишь на *неосознаваемую перцепцию,* то ее Лейбниц сравнивает с *аристотелевской энтелехией,* которую характеризует в качестве *«изначальной силы»* и *«стремления».* Таким образом, энтелехия оказывается у Лейбница началом духовности, коренящимся уже в неживой природе.

Здесь следует отметить еще одну существенную новацию Лейбница. Дело в том, что, настаивая на непопулярности деления философов на материалистов и идеалистов, сегодня, как правило, вспоминают только Ф. Энгельса. Тем не менее, указанную терминологию ввел Г.В. Лейбниц. И именно он, а не В.И. Ленин, впервые указал на истоки этих двух направлений в философии, рассуждая о них как о линии, идущей от Демокрита и Эпикура, с одной стороны, и от Платона — с другой[98].

[98] См.: *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4 т. М., 1982 Т. 1. С. 332, 372

368

Сам Лейбниц при этом однозначно занимает сторону идеалистов, утверждая, что материализм не может объяснить устройство мира, не нарушая принципа непрерывности. Каждый раз, упираясь в явления духа, материалист, по мнению Лейбница, оказывается в тупике или вынужден редуцировать, т. е. неправомерно сводить духовное к телесному. Но если дух с позиции материи необъясним, то материя с позиции духа, согласно Лейбницу, вполне объяснима. Здесь высшее позволяет объяснять низшее. Иначе говоря, если от материи к духу, по мнению Лейбница, плавно и непосредственно никак не перейти, и *мыслящая* материя — это бессмыслица, то от духа к материи перейти возможно, и рассуждать о материи как просто *неразумном* духе правомерно.

Как это ни удивительно, но в этом Лейбниц оказался прав. Ведь его идея материи как бессознательного духа через Шеллинга перейдет к Гегелю и составит *своеобразие* немецкого идеализма. Но во взглядах Лейбница и Гегеля в то же время существует серьезное различие. Дело в том, что Лейбниц в своем стремлении к «дополнительности» с самого начала отказывается от того, что материальное и идеальное — это *противоположности.* По большому счету у него монада изначально «немножко» материальна и «немножко» идеальна. Но именно это и не позволяет понять характер *взаимоперехода* материального и идеального.

У Лейбница дух просыпается в каждой из монад в процессе ее индивидуального развития. И его монадология является довольно искусственной конструкцией. У Гегеля, в отличие от Лейбница, дух просыпается в мировом масштабе, порождая культуру и историю. При этом у Гегеля материя и дух — это диалектические противоположности, которые нуждаются в *опосредовании.* А потому его система — это преддверие принципиально отличного от Лейбница понимания единства материи и духа.

Рационализм Лейбница и его теодицея

Теория познания Лейбница представлена в произведении «Новые опыты о человеческом разумении». Уже само название этой работы перекликается с тем, что писал Локк, у которого теория познания изложена

369

в работе «Опыт о человеческом разумении». В то же время Лейбниц не согласен с Локком, у которого все наши идеи происходят из чувственного опыта. Его не устраивает образ души как «чистой доски» и формула «нет ничего в разуме, чего раньше не было бы в чувстве». По поводу последнего Лейбниц замечает: в разуме нет ничего, чего раньше не было бы в чувствах,.. *кроме самого разума.*

Но Лейбниц выступает и против врожденных идей Декарта. Здесь он также занимает промежуточную позицию, утверждая, что идеи человеку не врождены, но существует нечто вроде их контура, который *намечен* в человеческой душе. Лейбниц сравнивает сознание человека с глыбой мрамора, прожилки которого намечают контуры будущей скульптуры. Рассуждая о серьезных науках, он пишет: «Их актуальное знание не врождено, но врождено то, что можно назвать потенциальным (virtuelle) знанием, подобно тому как фигура, намеченная прожилками мрамора, заключается в мраморе задолго до того, как их открывают при обработке его»[99]. Именно такое преддверие будущего содержания ума он трактует в качестве *врожденных принципов.*

А на место Бога, который у Декарта не может быть «обманщиком», поскольку согласует порядок и связь идей с порядком и связью вещей, Лейбниц ставит некую *«предустановленную гармонию».* Развитие каждой монады в его монадологии изначально гармонизировано с развитием других монад. Точно так же существует гармония между сущностью и явлением происходящего в мире. Именно Бог, согласно Лейбницу, создал душу человека такой, что она «репрезентирует» происходящее в теле, а тело, в свою очередь, выполняет «распоряжения души». Но по существу указанная «предустановленная гармония»

мало чем отличается от картезианского божественного миропорядка.

Многие исследователи отмечают тот факт, что, в отличие от Декарта и Спинозы, Лейбниц стремился сочетать позитивные моменты в эмпиризме и рационализме. Именно в этом духе трактуют дополнение им формулы эмпириков «в разуме нет ничего, чего раньше не было бы в чувствах» ремаркой «кроме самого

[99] *Лейбниц Г.В.* Соч. в 4 т. М., 1983 Т. 2. С. 49.

370

разума» Но несмотря на стремление к дополнительности в теории познания тоже, Лейбниц по большому счету принадлежит к рационалистической традиции. И прежде всего потому, что основа мира, т. е. монады открываются у него только *разуму,* а их соединения в виде тел доступны *чувствам.* На этом основании Лейбниц различает *истины факта,* постигаемые чувством, и *истины разума.* Всеобщий и необходимый характер истин разума он демонстрирует на примере логики и математики.

Лейбниц считал, что тела неживой природы состоят из монад, которые не обладают ни ощущением, ни сознанием. В отличие от этого, в телах живой природы преобладают монады-души. А в человеке ведущую роль играют монады-духи. Соответственно в неживой природе господствует внешняя механическая причинность. В живых телах и человеке проявляет себя самодетерминация монад. Что касается мира в целом, то здесь Лейбниц высказывает свою самую оригинальную идею об *универсальном развитии.* Изменения в телах, считает он, определяются «действующими» причинами, которые выделил уже Аристотель. Состояние монад определяются «целевыми» причинами, согласно тому же Аристотелю. Но развитие бесконечного множества монад обладает универсальностью, когда *бесконечные постепенные* изменения не сопровождаются ни рождением, ни гибелью.

Здесь перед нами одно из наиболее сложных мест в учении Лейбница. Отсутствие в мире начала и конца, рождения и гибели он связывает с тем, что каждая монада содержит в себе собственное прошлое и будущее. С. одной стороны, монады у Лейбница замкнуты сами на себя, а потому, как он пишет, они «не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти»[100]. А с другой стороны, каждая монада у Лейбница — «это живое зеркало Вселенной». Идея «репрезентации» всего мира в каждой его частице — одна из центральных у Лейбница.

Надо сказать, что аналогичные этому идеи уже высказывались античным мыслителем Анаксагором, впервые вступившим на путь монадологии в его учении о гомеомериях, что переводится с греческого как

[100] Там же. С. 413-414.

371

«подобочастные». Своеобразие философских воззрений, которые отстаиваются в данном случае, состоит в том, что все качества вещей и ступени развития уже присутствуют в мире, а точнее — в каждой его частичке Поэтому любые изменения изначально предопределены, причем, как настаивает Лейбниц, к наилучшему исходу.

Лейбниц не в состоянии принять спинозовского Бога, который есть та же Природа, а потому, согласно Спинозе, не может обрекать людей на вечные муки в геенне огненной. Он не хочет, подобно Спинозе, радикально рвать с традиционным христианским Богом и пишет специальное сочинение «Теодицея», что переводится как «оправдание бога», в котором оправдывает Бога перед лицом существующего в мире зла. В этом произведении, посвященном прусской королеве Софии-Шарлотте, Лейбниц оправдывает существующее зло тем, что это *наименьшее зло,* которое Бог не мог не допустить в этом «лучшем из миров» «Брошенное в землю зерно страдает, — писал Лейбниц, — прежде чем произвести плод. И можно утверждать, что бедствия, тягостные временно, в конечном счете благодетельны, поскольку они суть кратчайшие пути к совершенству»[101].

Он утверждает, что в этом самом совершенном мире зло есть неизбежный спутник и *условие* добра. А главная мысль Лейбница в том, что в этом мире добро значительно *превосходит* зло. И перевес добра над злом в этом мире больше, чем во всех других возможных мирах. «Таким образом, — утверждает он, — мир представляет не только удивительную машину, но — поскольку он состоит из духов — и наилучшее государство, где обеспечены все возможное блаженство и всякая возможная радость, составляющая их физическое совершенство»[102]. Эта позиция найдет выражение в оптимистической формуле. «Все к лучшему в этом лучшем из миров». И все это вызовет потом сарказм Вольтера.

Однако главное противоречие таится в *методологической* основе его учения. Дело в том, что именно Лейбниц восстановил в правах аристотелевскую логи-

[101] *Лейбниц Г В Указ.* соч. С. 289

[102] Там же. С.287

372

ку, которую основоположники философии Нового времени Бэкон и Декарт считали *схоластической* и потому искали ей замену. Но почему он это сделал?

Возвращение к логике Аристотеля во многом связано у Лейбница с запросами математики, которая не может обойтись без *формально-аналитического метода,* который как раз и предполагает аристотелевскую логику с ее запретом логического противоречия. Но дело не только в этом, а еще и в том, что *метафизика* в качестве системы представлений о мире в целом должна иметь форму *непротиворечивой* системы определений. Лейбниц создает именно такое завершенное метафизическое учение. И именно с его именем связывают начало того, что в последующей философии получит название *классическая метафизика.* Соответственно неотделимый от нее формально-аналитический метод будет

назван Гегелем *метафизическим.*

Указанный формально-аналитический метод позволяет построить систему мира в целом. Но этот метод не позволяет решить, истинна такая философская система или нет. И потому он не дает ответа на главный вопрос метафизики: каков же мир в целом *на самом деле.* По сути формально-аналитический, или формально-логический, метод имеет дело только с *логически возможным* миром.

Пытаясь по-своему разрешить это противоречие, Лейбниц различает задачи логики, которая занимается возможными мирами, и задачу собственно философии, которая интересуется нашим, т. е. самым совершенным из миров. Но проблема, тем не менее, оказывается нерешенной. Все упирается еще и в то, что метод, имеющий силу в пределах *конечного* мира, невозможно распространить на *бесконечный мир.* И дальнейшее развитие науки показало, что там, где она пытается распространить метод конечных определений на бесконечность, там обнаруживаются неразрешимые для этого метода противоречия. С. другой стороны, если мы не можем ответить на вопрос, каков же в действительности тот мир, в котором мы живем, то как можно утверждать, что это «лучший из всех возможных миров». Поэтому у Лейбница здесь кончается наука, и начинается догматическая теология.

Лейбницу обычно ставят в заслугу многие диалектические идеи, связанные с его отступлением от механицизма, — идеи, касающиеся пространства, времени,

373

движения, силы, энергии, исследуемых естествознанием. Среди них идея универсального развития мира в целом, который не знает ни гибели, ни рождения Но все эти идеи находятся в явном конфликте с формально-аналитическим методом, который не позволяет мыслить само противоречие как ядро диалектики. Диалектические идеи высказываются Лейбницем *вопреки* сознательно принятому им методу. В этом и состоит основное противоречие его философии. Это противоречие между диалектическими интенциями и метафизическим методом. Но окончательное оформление указанный метод найдет у последователя и ученика Лейбница Х. Вольфа.

Метафизика Х. Вольфа как продолжение лейбницианства

«Вольфовская философия, — писал Гегель, — примыкает непосредственно к Лейбницу, ибо она, собственно говоря, представляет собою педантическую систематизацию лейбницевской философии; поэтому она называется также и лейбнице-вольфовской философией Вольф приобрел большую известность в области математики, а также и своей философией, которая долго была господствующей в Германии»[103].

Христиан Вольф (1679-1754)

Христиан Вольф (1679-1754) родился в Бреславле, а ныне Вроцлаве, в семье пекаря. Сначала он изучал теологию, а затем философию. В 1707 году Вольф стал профессором математики и философии в Галле. «Здесь, — как замечает Гегель, — профессора-пиетисты, в особенности Ланге, затевали с ним подлейшие споры. Благочестие не доверяло этому представителю рассудка»[104]. Из-за конфликта с теологами Вольф был вынужден покинуть Галле, а затем Пруссию, заняв впоследствии должность профессора философии в Марбурге. Здесь у него, кстати, учился М.В. Ломоносов.

Вскоре после этого Лондонская, Парижская и Стокгольмская академии наук избрали его своим членом. Петр I назначил Вольфа вице-президентом только что созданной в Петербурге Академии наук. Петр I, кста-

[103] *Гегель* Лекции по истории философии Книга третья. С. 41?

[104] Там же. С.418

374

ти, приглашал его в Россию, однако Вольф отклонил это приглашение Положение его было довольно прочным, он получал почетную пенсию, а баварский курфюрст возвел его в дворянское достоинство.

Подобные почести не остались незамеченными в Берлине. Со временем была назначена комиссия на предмет «экспертизы» вольфовской философии. Однако комиссия нашла эту философию безвредной для государства и религии. Прусский король Фридрих Вильгельм направил Вольфу несколько посланий, в которых предлагал вернуться. Но тот не доверял королю, который по навету теологов изгнал его из Пруссии под страхом виселицы. И только когда почетное приглашение вернуться обратно Вольфу направил восшедший на престол Фридрих II, оно было принято. Вольфа назначили вице-канцлером университета, но, как замечает Гегель, «он пережил свою славу, ибо под конец его аудитория пустовала»[105].

Философия Вольфа получила название *«популярной философии».* И она действительно была популярной в том смысле, что ее создатель сделал эту философию общедоступной. Он придал ей *диатрибическую* форму, т. е. форму популярного учебника. Вольф был, говоря современным языком, хорошим методистом, и его философия преподавалась во всех университетах Германии вплоть до распространения философии Канта. Учебники Вольфа по философским дисциплинам заменили схоластические компендиумы, и это было в общем-то благом для того времени и тех условий.

Большую часть своих сочинений Вольф писал на немецком языке, что для тогдашней Германии было внове. Среди них «Разумные мысли *о силах человеческого рассудка* и их правильном употреблении в познании истины» (Галле, 1712), «Разумные мысли о *боге, мире и душе* человека, а также о всех вещах вообще» (Франкфурт и Лейпциг, 1719), «Об общественной жизни» (Галле, 1721), «О действиях природы» (Галле, 1723). Все его философские сочинения, включая сочинения по политической

экономии, составляют сорок томов. Математические произведения Вольфа также представляют собой многочисленные тома. Кроме того, Вольф много сделал для введения в употребление лей-

[105] Там же. С.419

375

бницевского дифференциального и интегрального исчисления.

Как уже говорилось, философия Вольфа отличается своей *систематичностью.* Все философское знание он делит на «науки рациональные теоретические» (онтология, космология, рациональная психология, естественная теология), «науки рациональные практические» (этика, политика, экономика), «науки эмпирические теоретические» (эмпирическая психология, телеология, догматическая физика) и «науки эмпирические практические» (технология и экспериментальная физика).

Надо сказать, что Вольф, подобно англичанину Д Юму, принадлежал к тому направлению философской и общественно-политической мысли, которое получило название *просвещения.* И он, можно сказать, стоял у истоков этого движения в Германии. Время Вольфа — это эпоха раннего немецкого просвещения Просвещение стремилось сделать науку и философию практически полезными для широких слоев народа. Это характерно и для деятельности Вольфа. В области юриспруденции и политики он отстаивал идею естественного права, в свое время обоснованную Д. Локком, и был сторонником просвещенной монархии.

Именно Вольф ввел неологизм «онтология», что означает *учение о бытии.* На это нужно обратить особое внимание, так как в наше время многие думают, что этот термин и соответствующее ему понятие в философии существовали всегда. Иногда Вольф в своих работах отождествляет онтологию с метафизикой, или «первой философией». А иногда она оказывается у него *частью* метафизики. Но в аристотелевской метафизике такой части не было, поскольку у него основные формы бытия одновременно являются формами мышления Поэтому у Аристотеля метафизика оказывается наукой о мышлении, т. е. *мышлением о мышлении.*

Что касается Вольфа, то он бытие и мышление подобно тому, как это происходит в современных «онтологии» и «гносеологии», отделяет друг от друга, в чем и проявляется односторонность его формально-аналитического метода, о котором речь впереди. Тем самым Вольф как бы режет по живому, поскольку специфика мышления состоит как раз в том, что оно отражает бытие в его же *собственных формах.* И эти *всеобщие* формы могут быть обнаружены только в самом мышлении.

376

Вместо науки о мышлении, как ее понимал Аристотель, философия у Вольфа становится «мировой мудростью» (Weitweisheit), т. е. *наукой обо всем.* Философия в трактовке Вольфа — это «наука о всех возможных предметах, насколько они возможны». И там, где Вольф выходит за рамки обычных метафизических категорий, — *субстанция и акциденция, причина и действие, явление и сущность* и пр., — предмет его размышлений часто оказывается произвольным. Такое понимание философии как *знания обо всем* многими сегодня выдается за единственно возможное При этом забывают, что свою популярность указанная трактовка философии получает в XVIII веке и именно благодаря Вольфу.

В соответствии с традицией, идущей от Аристотеля, Вольф различает метафизику и физику. Причем механистическая физика Вольфа дополняется *телеологией,* согласно которой кошки были сотворены, чтобы пожирать мышей, а мыши были сотворены для того, чтобы их пожирали кошки. Такая «дополнительность» возникает у Вольфа вследствие того, что развитие естествознания в его время уже показало: одного только принципа механической причинности недостаточно для объяснения многих вещей, в особенности в области живой природы. Поэтому Вольф дополняет механическую внешнюю причинность вслед за Лейбницем, действием целевой причины.

Но формально-логический метод, которого Вольф держится неукоснительно, не позволяет ему органически соединить целесообразность и механическую причинность, т. е. целевую и действующую причины в терминологии Аристотеля. И здесь мы подходим к главному пункту и «тайне» вольфовской метафизики, которая, как и у Лейбница, заключается в ее *методе.* Дело в том, что метод, которым пользуется Вольф, вслед за Лейбницем, при изложении своей философии, по сути является уже знакомым нам modo geometrico, т. е. геометрическим методом Спинозы. «Это познание в той манере, которую мы встретили уже у Спинозы, — пишет Гегель, — только у него она проводится еще деревяннее, еще тяжеловеснее, чем у Спинозы»[106].

Здесь стоит отметить тот факт, что в математике этот метод не только уместен, но и необходим. «В ма-

[106] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии Книга третья. С. 421

377

тематике, — замечает Гегель, — рассудок находится на своем месте, ибо *треугольник* должен оставаться треугольником»[107]. Но в том-то и дело, что Вольф применяет указанный метод ко *всякому содержанию,* в том числе и совершенно эмпирическому. И во многих случаях такое несоответствие делает рассуждения Вольфа попросту смешными. Вот как он, например, «доказывает» теорему, касающуюся военного искусства· «Теорема четвертая. Наступление на крепость должно быть сделано для неприятеля тем затруднительнее, чем ближе он подходит к ней». «Доказательство Чем ближе неприятель подходит к крепости, тем больше опасность; но чем больше опасность, тем больше мы должны быть в состоянии оказать ему противодействие, чтобы уничтожить его нападения и освободиться от опасности, насколько возможно Поэтому, чем ближе неприятель подходит к крепости,

тем затруднительнее должно быть сделано для него наступление, что треб. доказ.»[108].

Таким способом, как показал опыт средневековой схоластики, можно доказать *все.* «Необходимость устройства клозета, — замечает в связи с этим Гегель, — также излагается в форме задачи и решения»[109]. В этом случае *теорема:* людям необходим клозет. *Доказательство:* люди не могут справлять нужду на открытом пространстве *Вывод:* требуется специальное *закрытое* помещение, что и требовалось доказать

При указанном формально-аналитическом способе доказательство, которое также называется *демонстрация,* сводится всего лишь к подысканию подходящих аргументов. У Спинозы все это не доведено до такого смешного уровня, потому что он обсуждает серьезные предметы. Но это не меняет сути дела А суть дела в том, что указанный метод совершенно необходим, если предмет не только *определен,* но и самим определением *порожден.* т. е. он необходим там, где предмет существует не как эмпирический, а как *теоретический* предмет. В таком случае доказательство, или демонстрация, заключается в том, что демонстрируется внутренняя логическая необходимость этого

[107] *Гегель Г.В.Ф.* Указ. соч.

[108] Цит. по *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии Книга третья. С. 422

[109] Там же.

378

предмета Здесь само определение предполагает и полагает, что этот предмет равен самому себе, А = А. Но это не закон самой эмпирической действительности, а закон, в соответствии с которым *сознание* может удерживать свой предмет.

И точно так же закон, запрещающий «мыслить» противоречие, есть только условие формально-логической демонстрации, так же как и закон исключенного третьего. Все эти законы представляют собой *формальные условия,* при которых мы можем мыслить теоретический предмет, но отнюдь не метафизические законы самой действительности. Аристотель не различал эти вещи. А Вольф их сознательно и явным образом отождествляет И четко различит их впервые Гегель. Но надо было довести это отождествление до крайности, чтобы вызвать соответствующую реакцию, которая и последовала в лице немецкой классической философии.

В заключение следует сказать, что философия Вольфа так же стремительно закатилась, как и взошла под небом Германии. «Сравнительно быстрое схождение его философии с арены просветительского движения, — отмечает В А. Жучков, — с переднего плана идеологической борьбы за прогрессивные преобразования общества было вызвано отнюдь не какими-то глубокими и принципиальными соображениями теоретического и методологического порядка. Просто-напросто сама абстрактная форма обсуждения самых элементарных вещей, содержательная банальность его «разумных мыслей», советов и поучений весьма скоро обнаружили свою ненужность, никчемность, а главное — непригодность для практики, для реальных забот, запросов и потребностей развития буржуазного общества»[110].

Указанной задаче в гораздо большей степени отвечала «Энциклопедия» французских просветителей. В свое время Вольф выдвинул идею *рациональной теологии,* в которой понятие бога обсуждалось в рамках одного только разума, но он не имел ни малейшего намерения рвать с христианством В отличие от этого Немецкого просветителя, французы решительно выступили против христианства и христианской церкви, а

[110] *Жучков В. А.* Немецкая философия эпохи раннего просвещения (конец XVII — первая четверть XVIII в) М., 1989. С. 194

379

Вольтер сделал смешными попытки Лейбница и Вольфа доказать, что этот мир, сотворенный Богом, является лучшим из всех возможных миров.

Литература

1 *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. М., 1978. 2. *Беркли А.* Сочинения. М., 1978.
3 *Вольф Х.* Метафизика // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001.
4. *Локк Д.* Сочинения: В 3 т. М., 1985-1988
5. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе: В 2 т. М., 1995.
6. *Юм Д.* Малые произведения. М., 1996.
7. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. М., 1989, 1994.
8. *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4т. М., 1983 — 1989.
9. *Спиноза Б.* Об усовершенствовании разума: Сочинения. М. -Харьков, 1998.

Глава 8. ПРОСВЕЩЕНИЕ О ПРИРОДЕ, ЧЕЛОВЕКЕ И ПУТЯХ СОЦИАЛЬНОГО ПРОГРЕССА

Французская философия XVIII века была более живой, более остроумной, более критической, чем английская. И этот ее радикализм объяснялся теми острейшими противоречиями, которые назрели во французском обществе, и тем вопиющим безобразием, в состоянии которого находилась официальная верхушка этого общества. «Нам легко делать упреки французам, — писал Гегель, — за их нападки на религию и государство; нужно представить себе картину ужасного состояния общества, бедственности, подлости, царивших во Франции, чтобы понять заслугу этих философов»[1]. И далее Гегель обрисовывал эту картину следующим образом: «Бесконтрольнейшее господство министров и их девок, жен, камердинеров, так что огромная армия маленьких тиранов и праздношатающихся рассматривала как свое божественное право грабеж доходов государства и пользование потом народа. Бесстыдство, несправедливость достигали невероятных пределов, нравы только соответствовали низости учреждений; мы видим бесправие индивидуумов в гражданском и политическом отношениях, равно как и в области совести, мысли»[2].

На борьбу с этими безобразиями и поднялась блестящая плеяда просветителей Франции, среди которых наиболее выдающимися были *Ф.М.А. Вольтер, Ш. Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, Л. Д'Аламбер, Д.Дидро, П.А. Гольбах, Ж.О. Ламетри, Э.Б. Кондильяк, К.А. Гельвеций.* Просвещение довольно быстро вышло далеко за рамки географических границ Франции и распространилось по всей Европе. Просветители оказали

[1] *Гегель.* Лекции по истории философии. Книга третья СПб., 1994. С. 447.

[2] Там же.

381

такое влияние на весь ход дальнейшего духовного развития человечества, что без них, поистине, нельзя понять ни одно духовное движение XIX и XX столетий. Непосредственным продолжением французского просвещения с его критикой существующих порядков явился французский утопический социализм *Ж. Фурье и А. Сен-Симона.* К. Маркс и Ф. Энгельс также испытали на себе влияние материалистических и просветительских идей Франции XVIII века.

Понятие «Просвещение» стало широко использоваться уже в XVIII веке, когда появилось идейное, литературное, а также философское и научное направление, этим словом обозначаемое. Именно тогда была поставлена задача «просветить» народные массы и таким образом очистить сознание людей от предрассудков, которые мешали освободиться от устаревших феодальных порядков и накопившихся мерзостей, о которых так страстно говорил Гегель. Дошло Просвещение и до России, сделав императрицу Екатерину II на время «вольтерьянкой». Но если у императрицы, как и у многих дворян в России, это было временным увлечением, то убежденным последователем просветителей в России стал *А.Н. Радищев,* отправленный за свои убеждения в Сибирь той же Екатериной.

Просвещение было направлено против церкви и христианства как идеологии, охранительной по отношению к феодализму. Необходимым элементом Просвещения явился, таким образом, атеизм, который, как более или менее широкое и влиятельное течение, появился именно в это время и, прежде всего, во Франции. Но последовательно выступать против религии можно только с позиций материализма. Отсюда понятно, почему философско-теоретической основой Просвещения, наряду с *деизмом,* стал *материализм.*

Атеистическая направленность Просвещения с необходимостью приводила к дальнейшему отделению философии от теологии, религии и церкви. Философия понимается здесь как Разум, противопоставляющий себя неразумию феодального общества. Поэтому французских просветителей иногда называли просто «философами». Слова «философия» и «философ» в разное время могут означать очень разное. В XVIII веке они означали Разум, в наше время они часто означают обратное.

Французских просветителей называли также *энциклопедистами,* потому что почти все они группировались

382

вокруг «Энциклопедии», полное название которой «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел». Идея энциклопедии созвучна идее просвещения, ведь просветители стремились, прежде всего, к тому, чтобы распространять научные и полезные практические знания среди широких масс, а для этого жанр энциклопедии, или толкового словаря, был самым подходящим.

Идея создать энциклопедию возникла у одного парижского книгоиздателя. Вначале у него было намерение перевести на французский язык известную в те годы энциклопедию Эфраима Чемберга, вышедшую в Англии в 1728 г. в двух томах под названием «Циклопедия, или Всеобщий словарь искусств и наук» (Cyclopaedia, or Universal dictionary of arts and sciences). Но в этой «Циклопедии» совершенно отсутствовали гуманитарные знания. И именно это послужило одним из доводов в пользу более расширенного варианта. Возглавили «Энциклопедию» Дидро и Д'Аламбер. Кроме них, ее известными сотрудниками были Вольтер, Гельвеций, Гольбах, Кондильяк, Руссо, Гримм, Монтескье, естествоиспытатель Бюффон, экономисты Кенэ, Тюрго и др.

Первый том вышел из печати в 1751 году. И с первого же тома на «Энциклопедию» обрушились гонения. 7 января 1752 года был обнародован указ о запрете двух первых томов. С. помощью

высокопоставленных покровителей энциклопедистам удалось преодолеть эти трудности, и дальнейшие тома выходили с периодичностью примерно в год. Но после покушения на короля в 1757 году нападки на «Энциклопедию» возобновились. Камлания травли и угроз вынудила Д'Аламбера остановить издание. Тем не менее, издание не было закрыто. В 1772 году был отпечатан последний из оставшихся девяти томов текста. Все издание состоит из семнадцати томов текста и двух томов гравюр — иллюстраций к нему. С. 1772 по 1780 годы вышло еще семь томов дополнений и указателей. «Энциклопедия» давала ответы на все живые вопросы эпохи. Эти ответы были проникнуты единством духовного направления Просвещения.

1. Вольтер и Монтескье: «дух времени» и «дух законов»

Вольтер (1694—1778)

Как уже было сказано, одним из сотрудников «Энциклопедии» был ***Вольтер (1694—1778)***. Но он был не только активным сотрудником этого издания. Воль-

383

тер — едва ли не самый известный просветитель Франции и всей Европы. Поэтому целесообразно начать изложение философских идей Просвещения именно с него.

Вольтер — это псевдоним. Настоящее имя Вольтера — *Франсуа Мари Аруэ.* Родился он в Париже в семье богатого нотариуса. С. 1704 года он учился в иезуитском колледже Людовика Великого — престижном учебном заведении для детей вельмож. Позже Вольтер изучал право и сблизился с кругом молодых вольнодумцев, и уже в 1717 году за два вольных стихотворения он попадает на одиннадцать месяцев в Бастилию.

В тюрьме Вольтер написал трагедию «Эдип», которая была поставлена на сцене в 1718 году и имела огромный успех. В 1726 году он снова попадает в Бастилию по навету некоего кавалера, оскорбленного сарказмом Вольтера. После тюрьмы Вольтер был выслан из Франции на три года и с 1726-го по 1729-й год жил в Лондоне.

В Англии Вольтер проводит время с большой для себя пользой. Он знакомится со многими знаменитыми англичанами и английскими порядками, которые в то время были самыми передовыми в Европе. Вольтер изучает философию Локка и механику Ньютона, которых он будет пропагандировать во Франции. Результатом пребывания Вольтера в Англии стали «Философские письма», которые называют также «Английскими письмами» (опубликованы в 1733 году на английском языке, а в 1734 году·— на французском). В этих письмах Вольтер обличает царившие во Франции феодальные порядки и религиозную нетерпимость Английские политические и гражданские свободы он противопоставляет французскому политическому абсолютизму. Он излагает также принципы английской эмпирической философии Бэкона, Локка и Ньютона, сравнивая научные результаты последнего с научными результатами Декарта. Декарт дал, как пишет Вольтер, «черновой набросок» научной картины мира, а Ньютон изобразил всю систему мироздания. Впоследствии эти свои взгляды Вольтер разовьет в работе «Основы философии Ньютона» (1740).

В 1729 году Вольтер возвращается во Францию и целиком отдается литературной деятельности. Он пишет целый ряд трагедий, которые пользуются неизмен-

384

ным успехом у читателей. В 1734 году, как уже было сказано, появились «Английские письма» на французском языке Но не было сказано, что книга сразу же по ее выходе по приговору парижского парламента (парламенты во Франции выполняли судебные функции) была сожжена как «противная религии, добрым нравам и власти». Вольтер вынужден был скрываться в замке своей почитательницы и друга маркизы дю Шатле. Их тесная дружба продлится целых пятнадцать лет. Женщины вообще играли значительную роль в судьбе Вольтера. В частности благодаря поддержке мадам де Помпадур, он получил прощение двора и приказом короля был назначен историографом Франции, а с 15 апреля 1746 года его избирают членом академии. Возвращение блудного сына как будто бы состоялось.

В судьбе Вольтера играли свою значительную роль не только женщины, но и европейские монархи. Просвещение было модой, и почти каждый европейский монарх стремился прослыть монархом «просвещенным». Не устоял перед этой модой и прусский король Фридрих II, предложивший знаменитому писателю пост камергера. В 1750 году Вольтер отправился в Берлин. Отношения между ним и королем с самого начала сложились весьма трогательные, но потом сильно осложнились на материальной почве. Вольтер, при всем своем философском взгляде на жизнь, не упускал ни одного случая, чтобы не увеличить своего состояния, которое к концу жизни оказалось у него довольно значительным. Прожив три года во владениях «северного Соломона», Вольтер возвращается во Францию и в своих «Мемуарах» высмеивает казарменно-палочный прусский режим.

После разрыва с королем Фридрихом Вольтер поселяется сначала в республиканской Швейцарии, у ворот Женевы, а затем приобретает поместье Ферне на рубеже двух государств — Швейцарии и Франции. По меткому замечанию известного советского философа М.А. Лифшица, Вольтер вообще одной ногой стоял в монархии, а другой — в республике, не доверяя до конца ни той, ни другой. С. жизнью в Ферне связан последний период в его творчестве, наиболее независимый и наиболее плодотворный. В этом своем убежище он поддерживал тесную связь с молодым поколением просветителей-материалистов, вдохновляя их своим

385

знаменитым лозунгом, направленным, прежде всего, против церковников: «Раздавите гадину!»

30 мая 1778 г. Вольтер умер. Но и после смерти он вызывал и вызывает до сих пор крайне противоречивое отношение к себе. Поборник вольности — он мог пресмыкаться перед сильными мира сего. Он стремился просвещать народ и, одновременно, презирал его. И в личности Вольтера, и в его творчестве отразился противоречивый характер всего Просвещения. В своем желании вывести народ из темноты и невежества просветители не могли опираться на народные низы именно в силу их темноты и забитости, а потому вынуждены были уповать на поддержку дворянства, вельмож, двора.

Литературное наследие Вольтера столь обширно, что одно перечисление его работ заняло бы целые страницы. Но среди них почти нет таких, в которых он систематически изложил бы свои философские взгляды. Он, прежде всего, блестящий мастер критики, и его философские работы — это или критика, или популяризация. Например, «Основы философии Ньютона» — это просто популярное изложение именно основ философии Ньютона, а философская повесть «Кандид» — это остроумная критика «Теодицеи» Лейбница с ее наивным оптимизмом: «все к лучшему в этом лучшем из миров». Отрицание провиденциализма, т. е. предопределенности всех событий богом, связано у Вольтера с его деизмом, заимствованным у Ньютона.

В деизме, берущем свое начало от Декарта, бог понимается как инженер-механик и конструктор этого мира, который устраивает его по законам науки, прежде всего — по законам механики. У Декарта и Ньютона с деизмом было связано решение совершенно конкретной проблемы — проблемы так называемого *первотолчка.* Дело в том, что механика хорошо объясняет, по каким законам происходит движение в этом мире, как оно передается от одного тела к другому, но она не объясняет, и объяснить не может, откуда берется это движение. Чтобы часы пошли, их надо завести. Дальше они идут «собственным ходом». В роли такого «часовщика», который заводит «часы» мира, у деистов и выступает Бог.

С помощью деизма решается не только проблема первотолчка, через который мир зависим от бога, но и автономии, т. е. независимости мира от него. Ведь мир у деистов, хотя он и движется по законам, данным Бо-

386

гом, существует в дальнейшем без вмешательства бога в его дела. И это для просветителей более важный момент, чем сам по себе первотолчок.

Здесь же следует выделить другой момент, очень важный для просветителей, связанный с *морально-религиозными вопросами.* Дело в том, что бог деистов, который не вмешивается в действие физических законов, не может быть столь мелочным, чтобы непосредственно опекать судьбу каждого отдельного человека. Таким образом, в картине мира, созданной деистами, автономен не только мир, но и человек. Иначе говоря, человек может быть свободным.

Мудрое устройство этого мира, подчеркивает Вольтер, доказывает существование мудрого творца. Но его существование, согласно Вольтеру, не требует слепой веры. Оно обосновывается наукой и философией. Таким образом, философия занимает у Вольтера то место, которое до этого принадлежало религии и теологии. «Бог Вольтера, — пишет в этой связи М.А. Лифшиц, — не жестокий тиран средневековой религии, а просвещенный деспот, философ на троне. Ему не нужно жертв и курений, их заменяет стоическая покорность судьбе. Спокойствие — молитва философа»[3].

Но Вольтер сознает, что деизм — это *религия просвещенной публики.* Что же касается темной и забитой массы, то она может удерживаться в нравственной узде лишь при помощи традиционной религии с ее загробными карами и воздаяниями. Именно по этому поводу Вольтер в свое время сказал: если бы бога даже не было на свете, то его следовало бы выдумать. И все же, что касается деизма, Вольтер здесь не был оригинален. Он, скорее, дал нравственно-эстетическое оформление этой идее. А в чем Вольтер был действительно оригинален, так это в своей *философии истории.*

Здесь Вольтер был по большому счету новатором. Вместе с другим просветителем Монтескье, он во многом предвосхищает такого крупнейшего мыслителя XIX века, как Гегель. Во всяком случае именно Вольтер впервые употребил понятие *«дух времени»,* которым затем будет широко пользоваться Гегель. При этом Вольтер совсем не имеет в виду некоего бестелесного

[3] *Лифшиц М. А.* Вольтер — мыслитель и художник // Собр. Соч. в 3 т. М., 1986. Т. II. С. 363

387

мистического духа, действующего в истории. Ведь и мы сегодня часто говорим о соответствии каких-либо преобразований духу времени, имея в виду только то, что эти преобразования объективно назрели.

В истории, согласно Вольтеру, действуют вовсе не мистические «духи». В ней нет также никакого божественного промысла. Бог создал природу, считает Вольтер, а историю люди делают сами. И все же делают они историю не так, как захочется. Вернее, они могут делать все так, как захочется, но если они делают то, что не соответствует «духу времени», то это вызывает некое противодействие. Так мифические Эринии — служительницы Правды — мстили за все, что содеяно вопреки закону. Рим ограбил варваров — варвары ограбили Рим. История, согласно Вольтеру, есть последний страшный суд, и она, рано или поздно, все расставляет на свои места.

История всегда, если использовать современный фрейдистский термин, амбивалентна. Поэтому о ней не только трудно, но практически невозможно судить однозначно: судить однозначно — значит судить односторонне. Эту ситуацию Вольтер называет *«пирронизмом» истории,* по имени древнего скептика Пиррона, который советовал воздерживаться от определенных суждений о вещах. Чувства нас

обманывают, считал Пиррон, а суждения о мире у различных людей различны. Но Вольтер имеет в виду в данном случае другое, а именно объективную путаницу самой истории. Речь идет о том, что Гегель впоследствии назовет «хитростью» истории. Люди думают, что они осуществляют в жизни свои собственные цели, а на самом деле они реализуют историческую необходимость. Цели отдельных людей, даже выдающихся, не совпадают с тем, что получается как исторический результат. Поэтому Вольтер не был сторонником такой историографии, которая стремится проникнуть в тайны будуаров и кабинетов. «Когда я писал историю Людовика XIV, — характеризует свой метод Вольтер, — я старался не вникать больше, чем нужно, в тайны его кабинета. Я рассматриваю великие события этого царствования как положительные явления и описываю их, не восходя к первому основанию. Первопричина не существует для физика, так же как начало интриги не существует для историка. Изображать нравы людей, излагать историю искусств — вот моя единственная цель. Я, без-

388

условно, сумею сказать правду, пока речь идет о Декарте, Корнеле, Пуссене, Жирардоне, о всех предприятиях, полезных людям, но я встал бы на путь лжи, если бы захотел передать разговоры Людовика XIV с мадам Ментенон». Здесь нужно отметить, что под «искусствами» Вольтер, в соответствии с тогдашней номенклатурой, имеет в виду то, что называлось «механическими искусствами», т. е. ремесла, сельское хозяйство, промышленность. Именно развитию промышленности Вольтер придает гораздо большее значение, чем разговорам Людовика XIV с мадам де Ментенон.

Таким образом, Вольтер в своей философии истории близок к тому, что в дальнейшем получит название *исторической закономерности,* хотя отчетливого объяснения этой закономерности у него еще нет. Она скрывается у него за несколько туманным понятием «дух времени». Тем не менее, именно Вольтер положил начало историческому методу в науке, в отличие от естественно-научного метода, начало которому положили Бэкон и Декарт. Тут его предшественником можно считать, пожалуй, только итальянца *Джамбаттиста Вико* с его «Новой наукой». Но первое сочинение с названием «Философия истории» принадлежит Вольтеру, хотя его философско-исторические идеи главным образом содержатся в «Опыте о нравах».

Шарль Луи де Секонда барон де Ла Бред и де Монтескье (1689—1755)

Современником и почти ровесником Вольтера был ***Шарль Луи де Секонда барон де Ла Бред и де Монтескье (1689—1755).*** Трудно сказать, кто из них на кого повлиял, употребляя слово «дух» по отношению к исторической закономерности. Сочинение Монтескье «О духе законов», по всей видимости, было известно Вольтеру. Другим важным сочинением Монтескье, в котором он критикует существующие французские порядки и нравы, царящие в светском обществе, были «Персидские письма». Это философский роман, написанный в форме переписки двух персов, которые обсуждают странные для них обычаи и поступки европейцев.

Монтескье считается основоположником так называемого *«географического направления»* в социальных науках: на темперамент людей и общественно-государственный строй у него влияет, в частности, климат. Например, жаркий климат, считал Монтескье, порождает лень и страсти, убивает гражданские доблести и является причиной деспотического правления. Госу-

389

дарственно-правовые взгляды формировались у Монтескье в основном под влиянием английской конституционной практики В 1728-1731 годах Монтескье жил в Англии и изучал работы английских правоведов и философов. Как и многие его современники, он отталкивался также от античных политических теорий и античной политической практики. Исходя из этого, Монтескье различал три правильные формы правления: демократия, аристократия и монархия, и одну неправильную — деспотия. Наилучшей формой государственного правления он считал монархию.

Большое значение придавал Монтескье принципу разделения властей: законодательная, исполнительная и судебная власти должны быть отделены друг от друга. В области территориально-административного устройства он считал наиболее подходящим федеративное устройство, когда государственно-территориальные образования обладают определенной автономией в рамках единого государства. Монтескье был также сторонником принципов равенства граждан перед законом, широкого избирательного права, свободы слова, печати, совести, отделения церкви от государства, отказа от пыток и суровых наказаний, необходимости международных соглашений о гуманизации методов ведения войны и т. д. Книга «О духе законов» была внесена в «Индекс запрещенных книг». Тем не менее она выдержала 22 издания на протяжении двух лет (1748—1750) и была переведена почти на все европейские языки.

Взгляды Монтескье могут показаться банальными, наивными или даже просто путаными с точки зрения нашего времени. Тем более, что в них действительно присутствует вопиющая путаница и сочетаются разнородные элементы. «Людьми управляют многие вещи, — пишет Монтескье, — климат, религия, законы, руководящие правила, примеры из прошлого, нравы, обычаи,— и из всего этого образуется общий дух»[4]. Здесь, как мы видим, свалены в одну кучу элементы природные и собственно общественные, а среди последних — принадлежащие самым различным сферам жизни. Но сама по себе идея, согласно которой законы общества носят *объективный характер* и не зависят от произ-

[4] *Монтескье Ш.Л.* Избранные произведения М., 1955

390

вола отдельного лица, даже законодателя, — законодатель как раз может и должен выразить «дух»

закона, — была идеей новой и прогрессивной, если учесть, что господствующим в то время было теологическое представление.

До Монтескье особенности общественно-исторического развития и его отличие от развития естественно-природного были отмечены только уже упомянутым Д. Вико в его работе «Новая наука», полное название которой «Основания новой науки об общей природе наций». Заметим, что в полемике с Декартом, который разрабатывал свой метод, исходя из отдельного познающего индивида и ориентируясь главным образом на математику и естествознание, Вико выдвинул идею общего разума человечества, который действует только в истории. А также он настаивал на объективном характере исторического процесса. Эти идеи, вместе с идеями Вольтера и Монтескье, предвосхищали более развитую философию истории Гегеля. Но гегелевский историзм сформировался в XIX веке под непосредственным влиянием английских экономистов, которые к тому времени уже открыли объективные экономические законы. После этого говорить о том, что история — это нагромождение случайностей или просто результат произвола отдельных личностей, означало шаг назад. Как мы видим, французские просветители в исследовании исторической реальности шли своим путем, и их догадки об объективном характере хода истории имеют самостоятельную ценность. Ряд открытий на этом пути сделал выдающийся мыслитель этой эпохи Ж.-Ж. Руссо. И о нем необходим особый разговор.

2. Ж.-Ж. Руссо и проблема отчуждения

Жан Жак Руссо (1712-1778)

Жан Жак Руссо (1712-1778) был выдающимся просветителем, который принимал деятельное участие в «Энциклопедии» Дидро и его единомышленников. Будучи сыном часовщика из Женевы и рано потеряв отца, Руссо самостоятельно пробивал себе дорогу в жизни, и это наложило отпечаток на его характер и его мировоззрение. Последнее нашло свое выражение уже в первой работе Руссо, которая была написана им в связи с конкурсом, объявленным Дижонской академи-

391

ей в 1750 году. В этой работе, которая называлась «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов», Руссо впервые в истории общественной мысли заговорил о расхождении между тем, что сегодня называют *научно-техническим прогрессом,* и *состоянием человеческой нравственности.* Уже в этой первой работе Руссо фиксирует ряд противоречий исторического процесса, а также то, что *культура противостоит природе.* Впоследствии эти идеи окажутся в центре споров о противоречиях общественного прогресса.

Другая важная мысль Руссо, которую он будет развивать в работе «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755), написанной в связи с другим конкурсом Дижонской академии, и в своем главном произведении «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1752), связана с понятием *отчуждения* Основой отчуждения человека от человека, заявляет Руссо, является частная собственность. Таким образом, Руссо оказывается первым некоммунистическим критиком частной собственности.

Руссо не мыслит себе справедливости без равенства всех людей. Но столь же важна для справедливости, по его убеждению, свобода. А она в глазах буржуазного индивида всегда ассоциировалась с владением собственностью. Собственность развращает общество, утверждает Руссо, она рождает неравенство, насилие и ведет к порабощению человека человеком. «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить. «Это мое!»— пишет Руссо в работе «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми», — и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества»[5]. И далее он продолжает: «От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья и засыпав ров, крикнул бы себе подобным: «Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли — для всех, а сама она — ничья!»[6]

[5] *Руссо Ж -Ж* Об общественном договоре М., 1998. С. 106

[6] Там же.

392

И тот же самый Руссо, который способен на такой революционный гнев, как это ни парадоксально, утверждает, что именно собственность может гарантировать человеку независимость и свободу, только она может внести в его жизнь покой и уверенность в своих силах. Выход из этого противоречия Руссо видит в *уравнивании собственности.* В обществе равных между собой собственников он видит идеал справедливого устройства общественной жизни Руссо, как и его великий последователь Л. Н Толстой, по существу идеализирует мелкую крестьянскую собственность, которая, как показала вся дальнейшая история, является преходящей в развитии буржуазного общества. А потому глубоко демократическая в своей сущности уравнительная идея Руссо оказалась утопией, которую не смогла осуществить даже Великая Французская революция 1789—1793 годов А ведь эта революция делалась почти буквально «по Руссо».

В своем «Общественном договоре» Руссо развивает идею, согласно которой люди договорились между собой учредить государство для обеспечения общественной безопасности и охраны свободы граждан. Но государство, согласно Руссо, из института, обеспечивающего свободу и безопасность граждан, со временем превратилось в орган подавления и угнетения людей. Наиболее откровенно этот

переход «в свое иное» происходит в монархическом абсолютистском государстве, давящее воздействие которого Руссо ощутил на самом себе. Его работа «Эмиль, или О воспитании» была приговорена к сожжению, а ее автор в течение пяти лет вынужден был скрываться в Англии.

До государственного и, соответственно, гражданского состояния люди жили, согласно Руссо, в «естественном состоянии» Заметим, что уже английский просветитель Джон Локк говорил о «естественных правах» человека. С. помощью идеи «естественного права» им обосновывалась неотъемлемость таких прав человека, как право на жизнь, свободу и собственность. Разговор о «естественном состоянии» становится общим местом всего Просвещения. Что касается Руссо, то, в отличие от других просветителей, он, во-первых, не считает право собственности «естественным» правом человека, а видит в нем продукт исторического развития, а во-вторых, Руссо не связывает общественный идеал с частной собственностью и гражданским состоянием человека. Наоборот, Руссо идеализирует

393

«дикаря» как существо, которое еще не знает частной собственности и других достижений культуры. Более того, если у Т. Гоббса, как и у других мыслителей Нового времени, естественное состояние людей — это война всех против всех, а человек по своей естественной природе существо злобное, коварное и агрессивное, то у Руссо все опять же наоборот. «Дикарь», по мнению Руссо, — это существо добродушное, доверчивое и дружелюбное, а вся порча идет от культуры и исторического развития.

Тем не менее, идеализируя «естественное» состояние, Руссо не видит другой возможности вернуться к истокам, кроме как опереться на силу государства. Только государство, согласно Руссо, может осуществить идеалы «естественного» состояния, какими он считает идеалы Свободы, Равенства и Братства. Но государством, способным осуществить эти идеалы, у Руссо может быть только республика, которая появилась в Древнем Риме. Республика, если переводить буквально с латыни, означает «общее дело». Государство, считает Руссо, действительно является общим делом граждан, а не добычей бюрократии или царствующей династии, как это было во Франции во времена Людовика XIV, который заявил: «Государство — это Я».

Руссо — республиканец и демократ. И свои демократические взгляды он проводит последовательно и неукоснительно во всем своем учении. «От большинства современников, — писал о нем известный советский философ В.Ф. Асмус, — в том числе самых передовых, Руссо отличает прежде всего плебейско-демократическая точка зрения на все явления жизни и культуры. Руссо не только буржуазный демократ в широком смысле этого слова, обнимающем равно фабриканта, купца, крестьянина и рабочего. Демократизм Руссо — демократизм мыслителя, выражающего интересы бедной, угнетенной, униженной части общества»[7]. Заметим, что Руссо был демократом не только по убеждению, но и по образу жизни. Он, например, принципиально не носил кружевного белья и золотых украшений. Демократ он был и в своей теории воспитания, которая представлена в уже упоминавшейся работе

[7] *Асмус В.Ф.* Историко-философские этюды. М., 1984. С. 86 — 87

394

«Эмиль, или О воспитании» (1762) и в романе «Юлия, или Новая Элоиза» (1761).

Надо сказать, что Руссо пробовал себя в разных сферах творчества, в том числе и в музыке. Но как романист он оказался наиболее удачливым. Успех его «Новой Элоизы» был беспримерным. А его педагогический трактат «Эмиль» вызвал самый положительный отклик у таких людей, как И.В. Гете, И. Гердер и И. Кант. А у такого деятеля французской революции, как М. Робеспьер, эта книга была в буквальном смысле настольной. Но кто же такая была Новая Элоиза?

Элоизой звали невесту средневекового философа Пьера Абеляра, на которой он не смог жениться, но которая сохраняла ему верность всю жизнь. Существует трогательная переписка между Пьером и Элоизой. Элоиза стала идеалом женской верности, человеческой естественности. Именно естественное человеческое чувство и является тем главным основанием, на котором должна строиться, согласно Руссо, человеческая личность. Для сохранения и приумножения этой основы наиболее подходящей системой воспитания является та система, которая опирается на человеческие чувства. А местом, наиболее подходящим для воспитания ребенка и молодого человека, Руссо считал природу.

В своей теории воспитания, и даже шире — в своей теории культуры, Руссо является основоположником так называемого *«сентиментализма».* Сентиментализм ставит чувство во всех отношениях выше разума. Но под разумом Руссо, как это было принято в новоевропейской философии XVI —XVIII веков, имеет в виду прежде всего рассудок, рассуждение, резонерство. Поэтому вполне заслуженной является оценка Руссо рассудка как способности, которая «не возвышает душу, а только утомляет, обессиливает ее и извращает суждение, которое он должен был совершенствовать»[8].

Нравственное начало в человеке, считает Руссо, глубоко укоренено в его натуре, оно глубже, «естественнее» и основательней, чем рассудок. Оно непосредственно и не нуждается в доказательстве и санкции со стороны человеческого разума. Оно самодоста-

[8] Там же. С. 92

395

точно и знает только один источник — голос нашей совести. Но этот голос, говорит Руссо, заглушает «культура». Она делает нас формальными и безразличными к людским страданиям Поэтому Руссо выступает против «культуры» *По сути, он первый, кто после античных циников, стал критиком культуры и социального прогресса* Сам Руссо, по большому счету, был далек от цинизма Но такая

критика всегда чревата цинизмом, и движение раскультуривания, которое усилилось в XX веке, не раз сопровождалось всякого рода антиобщественными эксцессами.

Что касается самого Руссо, то, написав множество работ по основам новой педагогики, он принуждал жену сдавать рождавшихся у них детей в воспитательный дом. Годы, проведенные с Терезой Левассер, которая своим трудом — она была швеей — зарабатывала семье на пропитание, Руссо считал самыми счастливыми в своей жизни Тем не менее, упорное желание Руссо давать своим детям «общественное воспитание» никак не вяжется с его философскими убеждениями, и этот факт не получил вполне адекватного объяснения у его биографов.

Но вернемся к вопросу о его критике культуры. Дело в том, что критика культуры всегда чревата критикой общественности вообще, в том числе отрицанием нравственности как элементарной общественной связи. И критика культуры неизбежно выльется в критику общественности вообще, если не различать собственно культуры и того, что немецкий историк и философ начала XX века О. Шпенглер назвал *цивилизацией.* Цивилизация — это культура окостеневшая, формализованная, бюрократизированная, одним словом — отчужденная культура, отчужденная от самого человека как ее творца, и противопоставленная ему же как нечто чуждое и враждебное.

Руссо еще не различает этих вещей. У него вся культура оказывается отчужденной от человека и враждебной ему. Под культурой он понимает только «культуру» высших классов и противопоставляет ей «естественность» народной жизни. У Руссо получается, что высшие классы живут культурой, а народные низы живут природой И он вынужден противопоставлять извращенной и снобистской «культуре» верхов не подлинную культуру, а природу. Но это как раз чревато раскультуриванием и утратой тех достижений, ко-

396

торые заключены в высоком искусстве, классической литературе, философии и т. д., хотя все это и вырабатывалось внутри отчужденной культуры.

В этом видели опасность другие просветители, в особенности Вольтер. Прочитав работу Руссо «О происхождении неравенства между людьми», Вольтер писал ее автору: «Я получил Вашу новую книгу, направленную против человеческого рода, и благодарю Вас за нее. Более сильными красками нельзя изобразить чудовищность человеческого общества, от которого мы в своем неведении ожидали так много хорошего. Никогда еще не было потрачено столько ума, чтобы убедить нас стать снова зверями, когда читаешь Вашу книгу, хочется опять ходить на четвереньках»[9].

Иронию Вольтера Руссо воспринял как обиду и непонимание. Ведь Руссо вовсе не считал, что человечество должно в буквальном смысле вернуться назад, в свое исходное состояние. В отношении истории Руссо впервые сформулировал своеобразную диалектическую триаду, которая, по словам Энгельса, выглядит следующим образом «первоначальное равенство — порча, вызванная неравенством, — установление равенства на более высокой ступени»[10]. В дальнейшем этот принцип воспроизведет Гегель в своем знаменитом *отрицании отрицания.* У Руссо культура, как отчужденное существование человека, также должна быть подвергнута не отрицанию, а снятию. Но нужно подчеркнуть, что соответствующий понятийный аппарат и метод для осмысления человеческой истории во времена Руссо еще не был развит. И это усугубляло недоразумения, которые возникали между Руссо и другими просветителями На этой почве, в частности, произошел разрыв Руссо с руководством «Энциклопедии», в которой Руссо опубликовал ряд статей о музыке и статью под названием «Политическая экономия» (1758) Официальный разрыв был ознаменован антифилософским манифестом Руссо «Письмо к Д'Аламберу о зрелищах»

Руссо был против театра и считал сценическое искусство нарочитым и неестественным Но разрыв с энциклопедистами имел и более глубокие причины

[9] Цит. по *Асмус В. Ф.* Историко-философские этюды. С. 104—105

[10] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 641

397

При всей своей неприязни к официальной церкви Руссо считал, что нравственное чувство, которое у него лежит в основании человеческой личности, есть, по существу, религиозное чувство И без культа Верховного Существа оно недействительно. Руссо был деистом. *Но его деизм не столько космологического, как у Вольтера, сколько нравственного свойства.* И поскольку органическая нравственность является у Руссо отличительной чертой народной демократии, в противоположность безнравственному аристократизму, то он воспринимает *атеизм как чисто аристократическое явление.*

Не мог согласиться Руссо и с пренебрежительным отношением энциклопедистов к народной культуре, к фольклору, к национальному своеобразию. В этом энциклопедисты видели признаки отсталости и «темноты» масс. Просветители в этом вопросе, если можно так выразиться, были «безродными космополитами» Пренебрежительное отношение Вольтера к народным низам проявилось и в его знаменитом тезисе о Боге, которого следовало бы выдумать. Вольнодумство он допускал только по отношению к «просвещенной» верхушке, но не по отношению к портным и сапожникам

Руссо видел во всем этом аристократическое высокомерие. «Меня особенно возмущает, — писал он, — презрение, с каким Вольтер при каждой возможности говорит против бедных»[11]. Руссо — плебейский демократ. И его радикальный демократизм часто выливается в критику культуры вообще. Мы уже говорили о том, что это опасная тенденция. В наш «просвещенный век» она нашла свое выражение в знаменитом: «Когда я слышу слово «культура», моя рука тянется к револьверу». Тем не менее, это не

основание для того, чтобы полностью отказаться от демократизма Руссо. Ведь именно Руссо дал начало тому демократическому направлению в европейском и мировом освободительном движении, которое уже в XIX веке резко разошлось с так называемым либерализмом В XIX в. либерализм резко критиковали русские демократические писатели И. Тургенев, Ф. Достоевский, Л. Толстой. Что касается последнего, то он был сознательным сторонником Руссо и носил медальон с его портретом.

[11] Цит. по *Асмус В. Ф.* Историко-философские этюды. С. 90

398

Расхождение Руссо с либерализмом проявилось прежде всего и глубже всего в трактовке проблемы равенства. Руссо различает равенство юридическое, или формальное, и равенство фактическое. И равенство юридическое, равенство перед законом, за которое в основном ратовали просветители, еще не влечет за собой равенства фактического, под которым Руссо имеет в виду прежде всего равенство имущественное, экономическое. В этом и состоит разница между демократизмом и либерализмом. *Либерализм признает только юридическое равенство. А демократическое равенство людей — это равенство условий их хозяйствования*

Но Руссо здесь идет еще дальше. Обычный либеральный софизм состоит в том, что не может быть фактического равенства между людьми, потому что люди фактически не равны: один низкий — другой высокий, один сильный — другой слабый, один рыжий — другой черный, один умный — другой дурак и т. д И несправедливо было бы, говорят идеологи либерализма, если бы дурак и умный были равны.

Демократ Руссо, при всем его «натурализме», рассуждает иначе. От природы, говорит Руссо, все люди равны. Это не значит, что сильный и слабый равны по силе. По физической силе они не равны. Но они равны относительно права на жизнь. И если такое равенство признается, то сильный помогает слабому выжить. И тогда слабый чувствует себя равным сильному. Но сильный может обидеть слабого. И может воспользоваться слабостью другого для того, чтобы подчинить его себе, заставить работать на себя, обогащаться за счет него. Точно так же и с глупым человеком можно поступить по-разному: можно посочувствовать его глупости, а можно, воспользовавшись этой глупостью, обмануть его в своих корыстных целях.

Как показывает Руссо, естественное неравенство усугубляется неравенством в общественных условиях жизни. И действительное неравенство людей проявляется прежде всего в неравенстве этих общественных условий. А потому гуманизм современного общества должен состоять в том, чтобы создать равные условия для здоровых людей и самых безнадежных инвалидов. Хотя можно было бы, ссылаясь на их «неполноценность», просто отбраковывать физически ущербных людей или заключать их в специальные резервации.

399

Современное общество стало настолько богатым, что может позволить себе быть гуманным. Во времена Руссо оно не было таким богатым. Тем более делает честь Руссо то, что он стоит за фактическое равенство людей в обществе, еще очень далеком от того материального состояния, когда это фактическое равенство можно осуществить. Руссо можно обвинять в утопизме. Но без таких «утопистов», романтиков и мечтателей общество обрекло бы себя на прозябание

Неравенство в общественных условиях жизни Руссо видит прежде всего в собственности. Мы уже говорили, что право собственности он, в отличие от других теоретиков естественного права, рассматривает не как естественное, а как общественное и как историческое. Нельзя представить себе собственности, говорит Руссо, вне круга тех отношений, которые создаются производством. Собственность— это не только не «естественное» отношение, оно даже и не просто юридическое отношение, а оно *производственное отношение.* И в этом проявился глубокий историзм Руссо вопреки его натурализму. Это историзм, прямо ведущий к историзму Гегеля и Маркса. Историзм Руссо проявился также и в том, что в человеческом обществе он видел нечто большее, чем чисто животное объединение Так же как Вико, который считал, что есть общий разум для людей, который не равен разуму каждого отдельного человека, Руссо считал, что в обществе есть *всеобщая воля, которая воплощается в государстве и не является просто совокупной волей всех людей.* Его мысль далеко превосходит позитивистскую идею общей воли как равнодействующей, возникающей в результате сложения отдельных воль. Последняя не способна объяснить, почему же люди в определенные моменты устремляются к сходным целям. Чтобы это объяснить, нам не обойтись без признания автономных исторических законов, автономных не только по отношению к природе, но и автономных по отношению к каждому отдельному индивиду. И каждый отдельный индивид так или иначе вынужден согласовывать свою волю с этой Всеобщей Волей, которая в древности осознавалась людьми в форме неотвратимой Судьбы, Рока, Божественного предначертания.

Руссо не был и не мог быть материалистом, потому что материализм связан с отрицанием Бога и религии. А для Руссо это означало отрицание основ человечес-

400

кой нравственности. В этом корень его расхождения с просветителями материалистического толка, прежде всего с такими, как Дидро и Гольбах.

3. Механистический материализм барона Гольбаха

Французский материализм XVIII века считается, и не без основания, высшим достижением всего домарксовского материализма. Таковым, в определенном отношении, он и был на самом деле. Но здесь

не обошлось и без потерь. И он потерял прежде всего те элементы историзма, которые мы находим у Вольтера и Руссо. Он потерял историзм, потому что в то время *последовательный материализм мог быть только механистическим материализмом.* Но надо четко представлять себе, что это означает.

Наиболее ярким воплощением французского материализма XVIII века явилась работа Гольбаха «Система природы». По существу эта работа возникла в результате коллективного творчества кружка философов-материалистов, который образовался вокруг Гольбаха.

Поль Анри Дитрих, барон Гольбах (1723—1789)

Поль Анри Дитрих, барон Гольбах (1723—1789) был родом из г. Гейдельсгейма в Пфальце. Но он воспитывался и провел всю жизнь в Париже. Получив в наследство огромное состояние, Гольбах целиком отдался научным занятиям. Обладая обширными познаниями в области естественных наук и технологии, он был активным сотрудником «Энциклопедии» и написал ряд статей по физике, химии, металлургии и минералогии. Гольбах, как это было модно в то время, содержал салон, где собирались философы, ученые, литераторы, политики, люди искусства для обсуждения различного рода проблем. Салон Гольбаха стал центром философской и атеистической мысли предреволюционной Франции. Дважды в неделю для гостей устраивались обеды. До 1753 года в этих встречах участвовал и Руссо.

«Система природы» Гольбаха (1770) стала, по словам современников, «библией атеистического материализма». *В ней собраны все старые и новые доводы в пользу материалистического и атеистического мировоззрения.* Поэтому по данной работе можно судить о характерных чертах всего французского материализма. Согласно учению, развиваемому в «Системе природы», в основе мироздания лежит материя. Материя,

401

как она определяется в этой работе, есть то, что может оказывать воздействие на наши органы чувств и производить ощущения. Материя делится на органическую и неорганическую. Неорганическая материя вечна, органическая материя возникает и исчезает. На Земле сначала была только неорганическая материя, затем появилась жизнь, растительная и животная. Растения и животные рождаются, растут, потом умирают и разрушаются, т. е. снова превращаются в неорганическую материю. Так, согласно Гольбаху, происходит непрерывный круговорот материи в природе. Таким образом, если, согласно религиозным воззрениям, жизнь есть проявление божественного промысла, и естественными причинами ее объяснить невозможно, то Гольбах считает, что жизнь «есть совокупность движений, свойственных организованному существу, а движение может быть лишь свойством материи»[12].

Человек, согласно Гольбаху, является только физическим существом, а теологические представления о душе как чисто духовной субстанции — это фикция. Но тогда человек оказывается подчиненным природной необходимости, и фикцией оказывается человеческая свобода. Человек есть часть природы, а в природе могут существовать только естественные причины и следствия. Поэтому бессмысленно говорить о свободе человека. «Поступки людей, — пишет Гольбах, — никогда не бывают свободными: они всегда неизбежные следствия темперамента, приобретенных идей, верных или сложных понятий о счастье — одним словом, их точки зрения, опирающейся на воспитание, на примеры, на жизненный опыт»![3]. Представление человека о том, что он поступает свободно, по мнению Гольбаха, является такой же иллюзией, как если бы муха, сидящая на конце дышла, вообразила себе, что она управляет каретой.

Материализм французов XVIII века вышел из физики Декарта и сенсуалистических воззрений англичан. Но физика Декарта у французских материалистов, и в первую очередь в «Системе природы» Гольбаха, превращается в *метафизическое учение о материи и движении.* Декарт был вынужден дополнить свое физи-

[12] *Гольбах П.* Избр. произв. в 2 т. М., 1963. Т.1. С. 121

[13] Там же.

402

ческое учение о материи метафизическим учением о душе и Боге, потому что, исходя из физики, невозможно объяснять человеческую свободу и человеческое мышление. Отбрасывая метафизику Декарта, Гольбах и его товарищи отбрасывают вместе с ней и человеческую свободу, и Бога. Такова была необходимая цена последовательности французского материализма.

Принципиальное отличие между физикой Декарта и метафизикой «Системы природы» заключается в том, что у Декарта атрибутом материи было только протяжение, т. е. пространство. Гольбах и его товарищи считают, что атрибутом материи является движение: нет материи без движения. Все есть материя и движение, утверждает автор «Системы природы». Но это положение не очевидно: ведь в природе существует и покой. Поэтому и Декарт, и Спиноза считали, что движение — это модус субстанции, а не ее атрибут. Модус есть то, что может быть, а может и не быть, в противоположность атрибуту. Уже англичанин ***Джон Толанд (1670—1722)*** возражал Спинозе и доказывал единство материи и движения. Но дело в том, что Декарт и Спиноза считали движение модусом именно потому, что доказать единство материи и движения в определенном отношении в принципе невозможно.

Здесь нуждается в уточнении само понятие движения. Декарт, как и большинство физиков и философов XVII и XVIII веков, считал, что движение есть перемещение тела в пространстве и во времени. Это движение, которое изучает механика. Другого движения наука XVII и XVIII столетий не знала и не признавала. А движение, которое она знала и признавала, — это то движение, которое получило название механического движения. Для Декарта, как и для Ньютона, механическое *движение было движением вообще.* В этом и состоит суть так называемого *механицизма.* Механицизм был

господствующим мировоззрением XVII — XVIII веков.

Но если мы последовательно стоим на механистической точке зрения, то мы не можем говорить о том, что движение — это атрибут материи. Ведь механическое движение начинается и кончается. Камень, который мы подбросили вверх, начал свой движение, когда мы его подбросили, и он закончит свое движение, когда упадет на Землю. Все планеты Солнечной систе-

403

мы тоже когда-то прекратят свое движение. И если мы говорим о движении и при этом имеем в виду механическое движение, то оно действительно *модус.* Оно есть нечто внешнее и безразличное материальному телу: камню «все равно», лежит он на земле или летит.

Однако далеко не «все равно» живому телу, движется оно внутри себя или нет. Камень, переставая двигаться, остается камнем, живое тело, организм, утрачивая свойственное ему движение, умирает. Здесь мы действительно имеем дело с единством материи и движения, а точнее — живой материи и живого движения. Следовательно, живое движение есть принципиально иное движение по сравнению с механическим движением. К этому наука придет только в начале XIX века, выработав понятие организма, в противоположность понятию механизма. Но если распространить понятие организма на всю вселенную, то мы, тем самым, решим проблему *атрибутивности движения.* Так и поступит в XIX веке немецкий философ Ф.В.Й. Шеллинг, а в XX веке — французский философ А. Бергсон. Что же касается французов XVIII века, то для них Вселенная — это механизм, нечто подобное гигантским «часам», «заведенным» Господом Богом. А Гольбах и его единомышленники, отвергая деизм, т. е. Бога в роли «часовщика», и утверждая атрибутивность движения, вступают в противоречие со своими механистическими представлениями, и потому вынуждены отделываться общими фразами.

Механистами французов делает не столько сознательное следование *механистическому принципу,* или принципу механической причинности, как это называл Спиноза, а отсутствие перехода от механизма к химизму, а от него к организму и т. д. Французы просто не понимают качественного различия между различными формами движения в природе. Они еще следуют Г. Лейбницу с его принципом «природа не делает скачков». Это видно, например, у Д. Дидро: животное есть немножко человек, а растение есть немножко животное. Однако «немножко того — немножко этого» не может быть принципом науки. Принцип науки — схоластическое «я различаю». Наука должна четко различать, а не смешивать различные формы. Ведь только тогда, когда мы определим специфику организма, мы можем поставить вопрос о переходе от химизма к организму. Иначе непонятно, отчего и к чему мы

404

переходим. Таким образом, недостаток «Системы природы» Гольбаха заключается в том, что именно *системы* природы в ней и нет. Ведь система предполагает связь и переход одного в другое. Но как раз объяснения переходов у Гольбаха не получается. Оно не получается в силу скудного характера естествознания того времени, а также из-за отсутствия соответствующего метода исследования.

О состоянии естествознания того времени красноречиво говорят «Элементы физиологии» Дидро, где он замечает:

«Законы движения твердых тел не известны, ибо не существует совершенно твердого тела.

Законы движения упругих тел не более точны, ибо не существует совершенно упругого тела.

Законы движения жидких тел совсем мало известны. А законы движения чувствительных, одушевленных, организованных живых тел еще даже не намечены.

Тот, кто забывает при вычислении этого последнего рода движения чувствительность, раздражимость, жизнь, самопроизвольность, не знает, что делает»[14].

Самопроизвольность живого движения противоречит законам механического движения. Здесь не действует закон инерции: всякое тело сохраняет состояние покоя или равномерного прямолинейного движения, пока на него не подействует какая-то сила. А живое тело из состояния покоя сразу вдруг начинает движение! Поэтому и не может органическое движение, движение живого тела, непосредственно выводиться из механического движения. Не будучи в состоянии объяснить переход от механического движения к более сложным формам, Гольбах отделывается здесь общими словами и малосодержательными фразами. И в целом Гегель, конечно, был прав в своей низкой оценке этой работы. «Système de la Nature»,— писал он, — мы скоро находим скучной, потому что она кружится в общих представлениях, которые часто повторяются; это — не французская книга, ибо ей недостает живости и она изложена тускло»[15].

Но полностью перечеркнуть значение этой книги тоже было бы несправедливо. Для своего времени это

[14] *Дидро* Д. Соч. в 2 т. М., 1986. Т. 1. С. 475-476.

[15] *Гегель Г В.Ф.* Лекции по истории философии Книга третья. СПб., 1994. С. 450.

405

было самое большее, чего можно было достичь, если пытаться проводить точку зрения материализма последовательно *Основные недостатки «Системы природы» вытекают из основных недостатков механистического материализма* В «Системе природы» происходит примерно то же самое, что произошло у англичанина Т. Гоббса, который попытался провести материализм Ф. Бэкона последовательно Вот как писали об этом К. Маркс и Ф. Энгельс в «Святом семействе». «Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность геометра. Физическое движение приносится в жертву механическому или математическому движению; геометрия провозглашается

главной наукой. Материализм становится враждебным человеку»[16].

Враждебность механистического материализма человеку проявляется в том, что живой человек со всеми его человеческими качествами никак не вмещается в понятия и представления этого материализма Последовательным выражением точки зрения механистического материализма на человека является превращение человека в машину. Как мы знаем, Декарт распространил механистические представления на животное. Животное у него — машина. Но Декарт не мог и не осмелился сделать то же самое по отношению к человеку Он слишком хорошо понимал специфику собственно человеческих определений, а именно сознания, мышления, воли и свободы, которые никак не поддаются механической интерпретации. Все это у Декарта — функции особой духовной субстанции, т. е. души. Соотечественники Декарта в XVIII веке осмелились отбросить этот теологический довесок Но тогда человек превращается в машину.

4. «Человек-машина» Ламетри

Книгу с таким названием написал доктор медицины ***Жюльен Офре де Ламетри (1709—1751).*** Он родился в Сен-Мало, учился в Кане и Париже, где защитил докторскую диссертацию. Затем он стажировался в Лейдене, в Голландии, у известного врача, химика и

[16] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 2. С. 143

406

ботаника Германа Бургаве, утверждавшего, что жизненные процессы можно свести к формулам и выразить химическими терминами Бургаве был спинозистом и атеистом.

В 1745 году Ламетри публикует работу «Естественная история души» («Трактат о душе»), в которой он пытается представить духовное как свойство материи. Для этого Ламетри отступает от строго механистической трактовки материи у Декарта и считает, что атрибутом материи является не только протяжение, но также движение и потенциальная способность к ощущению. Результатом развития этой способности и является то, что называется душой.

В этой работе Ламетри еще с иронией относится не только к идее человека-машины, но и к идее животного-машины И это понятно, поскольку он отступает от механистической трактовки движения вообще. В этой работе Ламетри старается также не вступать в конфликт с Господом Богом. Тем не менее, за свои материалистические и атеистические взгляды Ламетри подвергся гонениям и преследованиям со стороны теологов и философов-идеалистов. В 1746 году Ламетри был изгнан из Франции и вынужден эмигрировать в Голландию. Там он и публикует анонимно свой главный труд «Человек-машина» (1748). Однако Голландия была уже не та, что во времена Спинозы, и по постановлению Лейденского магистрата, книга была сожжена палачом. Ламетри находит убежище у «северного Соломона» — прусского короля Фридриха II, где публикует еще целый ряд сочинений, в которых развивает идеи, заложенные в работе «Человек-машина».

В знаменитом труде Ламетри человек действительно трактуется как машина, хотя и достаточно сложная. «Человек настолько сложная машина, — отмечает он, — что совершенно невозможно составить себе о ней ясную идею, а следовательно, дать точное определение» [17]. Тем не менее, с его точки зрения, в человеке все устроено механически. «Остановимся подробнее, — пишет Ламетри, — на этих пружинах человеческой машины. Все жизненные, свойственные животным, естественные и автоматические движения происходят благодаря их действию. Действительно, тело машинально со-

[17] *Ламетри Ж.О.* Сочинения М., 1983. С. 180

407

дрогается, пораженное ужасом при виде неожиданной пропасти; веки, как я уже говорил, опускаются под угрозой удара, зрачок суживается при свете в целях сохранения сетчатой оболочки и расширяется, чтобы лучше видеть предметы в темноте, поры кожи машинально закрываются зимой, чтобы холод не проникал во внутренность сосудов; нормальные функции желудка нарушаются под влиянием яда, известной дозы опиума или рвотного, сердце, артерии и мускулы сокращаются во время сна, как и во время бодрствования; легкие выполняют роль постоянно действующих мехов»[18].

Что касается духовного, идеального и тому подобного, то Ламетри считает, что это выдумки теологов Душа — это «лишенный содержания термин, за которым не кроется никакой идеи и которым здравый ум может пользоваться лишь для облачения той части нашего организма, которая мыслит»[19] Та же самая «машина», которая перемещается по поверхности Земли, утверждает Ламетри, она же и мыслит. Что касается сути мышления, то мысль, по его мнению, представляет собой только «способность чувствовать» и «мыслящая душа есть не что иное, как чувствующая душа, устремленная на созерцание идей и на рассуждение»[20].

Иначе говоря, Ламетри не признает качественного различия между чувством и мышлением, между чувствующей и мыслящей душами, как это было у Аристотеля и Декарта. Ламетри, как и другие сенсуалисты, *редуцирует, т. е. сводит мышление к ощущениям.* При этом он отбрасывает локковское понятие рефлексии, хотя говорит о том, что мыслящая душа, в отличие от чувствующей, устремлена на созерцание идей и на рассуждение. А ведь созерцать идеи и внешние тела — далеко не одно и то же.

Вместе с тем, при всем своем натурализме и механицизме, Ламетри придает значение образованию «Если организация человека, — пишет он, — является первым его преимуществом и источником всех остальных, то образование представляет собой второе его преимущество. Без образования наилучшим образом

[18] *Ламетри Ж О Указ.* соч. С. 211
[19] Там же. С.209
[20] Там же. С.218

408

организованный ум лишается всей своей ценности, так же, как отлично созданный природой человек, в светском обществе ничем не отличался бы от грубого мужи-ка»21. Но заметим, что машина тем и отличается от человека, что ее не надо образовывать. И если бы человек был машиной, то образование не могло бы поменять его натуры, и он оставался бы «образованной машиной».

«Машина» самого Ламетри оказалась не слишком надежной. Он умер в сорокадвухлетнем возрасте 11 ноября 1751 года. Через три недели одна из немецких газет опубликовала эпитафию, в которой говорилось. «Здесь покоится де Ламетри, галльского происхождения; здесь осталось все его машинное заведение. Горячку он схватил при дворе; она его изъяла из мира, где после себя он оставил глупостей немало. Ныне, раз распалось его машинное тело, сумеет он на покое разумный вывод сделать Разумный же вывод один: человек не состоит из машин»[22].

Конечно, уподобление человека машине может и даже должно вызывать иронические ассоциации. И взгляды Ламетри, разумеется, совершенно наивные. Но бескомпромиссная материалистическая позиция Ламетри заострила проблему человека, которая связана прежде всего с проблемой души. Есть она у человека? Или ее нет? А если она есть, то что она собой представляет? Если она — часть организма, «машины», как утверждает Ламетри, то она должна быть как-то пространственно локализована и, стало быть, она есть тело. Следовательно, ее можно вычленить, показать и т. д. Если же это не так, то душа идеальна, т. е. является противоположностью тела по всем своим параметрам. «Все философские системы, рассматривавшие человеческую душу, — пишет Ламетри, — могут быть сведены к двум основным: первая, более древнего происхождения, есть система материализма, вторая — система спиритуализма»[23].

Насчет того, что древнее, материализм или спиритуализм, а точнее идеализм, — это еще вопрос. Но то, что здесь перед нами главный вопрос, который разделяет всех философов, в этом Ламетри, безусловно, прав. Однако, как показала история, не всякий материализм означает, что человек есть машина.

[21] Там же. С.195
[22] Цит. по Ламетри *Ж О* Соч. М., 1983. С. 3
[23] Там же. С.177

409

5. Ощущение как основа познания

Как было уже сказано, французский материализм ведет свое происхождение, с одной стороны, от физики Декарта, а с другой — от английского сенсуализма, прежде всего от сенсуализма Локка. У Ламетри, как мы видели, вся жизнь и деятельность «машины» основана на чувствах. Но Ламетри не дает такого развития сенсуализму, какое мы имеем в работах других представителей французского материализма — Кондильяка и Гельвеция.

Этьенн Бонно (1715—1780)

Этьенн Бонно (1715—1780), ставший впоследствии аббатом де Кондильяком, родился в Гренобле. Сначала он учился в иезуитском колледже в Лионе, затем в духовной семинарии в Париже. Позднее изучал теологию в Сорбонне. Получив сан священника в 1740 году, он постепенно отходит от занятий теологией и его интерес целиком перемещается в область философии.

Первой заметной работой Кондильяка стал «Опыт о происхождении человеческих знаний» (1745). Под влиянием Локка, Ньютона и Ламетри Кондильяк отказывается от умозрительного исследования человеческих познавательных способностей и ставит здесь на первое место *опыт.* Если же в этих вопросах исходить из опыта, то в центре внимания окажутся наши ощущения внешнего мира. Их-то и необходимо проанализировать прежде всего, чтобы показать, *каким образом на основе ощущений у нас образуются идеи.*

В 1754 году Кондильяк издает свою наиболее систематическую работу «Трактат об ощущениях», где развивает одну из наиболее фундаментальных сенсуалистических теорий. После выхода этой работы теологи обвинили его в материализме. Кондильяк оправдывался и доказывал, что его система ведет к естественной религии и, следовательно, к откровению. В 1780 году он умер, оставив после себя разнообразное и обширное литературное наследство.

В отличие от Ламетри, Кондильяк утверждал, что душа отлична от тела. И это понятно, потому что он до конца дней оставался правоверным христианином. Но «вывести» душу из ощущений ему, так же, как и Локку, не удалось, несмотря на все его героические усилия в этом направлении. «Рассудок, рефлексия, страсти, душевные процессы — одним словом, все является различным образом видоизмененными ощущениями».

410

Это легко утверждать, но невозможно доказать. Ведь рефлексия, направленная на сами ощущения, уже не есть ощущение, и генетически из ощущения она никак не выводится Так откуда же она берется?

Для пояснения своей сенсуалистической концепции Кондильяк придумал образ статуи, которая устроена так же, как и мы, но без идей. Сначала Кондильяк предполагает у нее чувство обоняния и

заставляет ее ощущать запах розы. Статуя начинает наслаждаться запахом розы и страдать от неприятных запахов. В результате у нее возникают внимание и память. Затем, сравнивая разные запахи, она начинает судить и воображать. Все это очень забавно. Но не только статую, а даже живого человека бывает очень трудно приучить быть внимательным, если соответствующий предмет его не интересует.

Интерес к предмету у человека возникает отнюдь не только потому, что он приятно или неприятно пахнет. Таким образом интерес к предмету возникает скорее у собаки. Да и у нее «интерес» к запахам связан с более фундаментальным жизненным «интересом» — потребностью в пище. Скорее ощущения здесь являются производными от способа жизнедеятельности, а не наоборот. И если способ собачьей жизнедеятельности определяет собачьи ощущения, то уж, тем более, ощущения человека определяются его человеческим способом жизнедеятельности. *Слабость французского сенсуализма, как, впрочем, и английского, заключается в том, что чувственность берется абстрактно, в отрыве от способа жизнедеятельности.* А специфически человеческий способ жизнедеятельности на деле увязан с преобразованием окружающего мира.

Клод Адриан Гельвеций (1715—1771)

Свой сенсуализм Кондильяк причудливым образом пытался сочетать с христианским спиритуализмом. Его соотечественник ***Клод Адриан Гельвеций (1715—1771)*** в этом вопросе был более решительным материалистом. Еще до поступления в университет он прочел «Опыт о человеческом разуме» Локка, который и определил всю его дальнейшую философскую судьбу. Самой главной книгой Гельвеция стала его работа «Об уме», опубликованная в 1750 году. В ней содержались нападки на религиозную идеологию и католическую церковь. Поэтому книга была запрещена и сожжена палачом. Скандал, разразившийся в связи с книгой, даже прервал работу над «Энциклопедией».

411

Особенность сенсуализма Гельвеция заключается в том, что он соединяет понятие ощущения с понятием интереса. Интересы направляют все наши суждения, считает он. Интересы бывают частными и общественными. Задача заключается в том, чтобы соединить те и другие. Надо заставить человеческие страсти служить общественным интересам. Страсть лежит не только в основе человеческой деятельности, но и в основе человеческого познания. Полное отсутствие страстей, заявляет Гельвеций, вызвало бы у нас полное отупение.

Здесь мы видим попытку соединить сенсуализм с общественной практикой. Радикальный материализм и, следовательно, атеизм Гельвеция заставляют его искать источник человеческого разума и нравственности в иной сфере, нежели религия. Но он не видит также возможности перейти к этим главным определениям человека непосредственно от природы. В результате Гельвеций выдвигает тезис: воспитание создает все! И это дало основу тому, что получило название теории социальной среды.

6. Теория социальной среды: «воспитание создает все»

Теорию социальной среды создавал и развивал отнюдь не один только Гельвеций. Значительная часть содержания «Системы природы» Гольбаха — это тоже теория социальной среды, где речь идет о том, что человек — продукт обстоятельств и воспитания. *Какова социальная среда, таков и человек — вот суть этой теории.* И если африканскому ребенку дать европейское воспитание и образование, то он будет отличаться от своих европейских собратьев только цветом кожи. Эта теория, которая как будто бы подтверждается опытом, играла совершенно определенную идеологическую роль. Она неравенство людей объясняла неравенством социальных условий, продуктами которых они являются. Следовательно, уничтожьте неравенство социальных условий — и воцарится равенство людей на земле. *Таким образом, теория социальной среды стала программой Французской революции.*

Теория социальной среды диаметрально противоположна руссоизму с его «естественным человеком». И это был пункт серьезного разногласия между энциклопедистами и Руссо. Напомним, что у Руссо нрав-

412

ственность — это не результат воспитания, а естественное состояние человека. Но кто из них прав? Споры на этот счет продолжаются до сегодняшнего дня. И чтобы как-то разрешить эту проблему, в XX веке была придумана компромиссная концепция биосоциального дуализма. Согласно этой концепции, человек, «с одной стороны», немножко животное, а «с другой стороны» — продукт воспитания и культуры, т. е. немножко социальное существо. Но такая эклектика и совмещение несовместимого — не решение проблемы, а уход от ее решения.

Пространную критику теории социальной среды дал в свое время первый русский марксист Г.В. Плеханов в работе «О развитии монистического пониманий истории», а также в других своих работах. Но суть этой критики теории социальной среды уже заключена в известном тезисе Маркса: «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, — это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель должен быть воспитан... Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика»[24].

Плеханов очень хорошо показал, что теория социальной среды вращается в порочном круге: испорченные люди являются продуктами «испорченных» обстоятельств, а испорченные люди не могут изменить испорченных обстоятельств. Единственный выход из этого заколдованного круга материалисты и просветители видели в теории великих исторических личностей. Но это учение, по

словам Маркса, неизбежно приходит к тому, что «делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом»[25]. Иначе говоря, существуют такие особые люди, которые способны подняться выше обстоятельств, выше своего общества, и они могут указать погрязшему в пороках человечеству путь к спасению. Но здесь материалисты перестают быть материалистами, потому что, во-первых, появление таких «гениев» никак не обусловлено социальной средой и воспитанием, т. е. они появляют-

[24] *Маркс К, Энгельс Ф* Соч. Т 3. С. 3

[25] Там же.

413

ся на свет вопреки Гельвецию. А во-вторых, в теории «героев и толпы», а именно такое название она получит на русской почве, определяющими в истории оказываются не материальные обстоятельства жизни людей, а идеи выдающихся личностей.

Позже Ф. Достоевский и Ф. Ницше покажут, насколько опасны подобные теории. Ведь они способны провоцировать на действия, подобные поступку Родиона Раскольникова: если я гений, то имею право переступить через общепринятую мораль. Достоевский в своей публицистике настойчиво подчеркивал, что теория социальной среды освобождает человека от ответственности за свои поступки. Ведь если я украл или ограбил, то это следствие того, что меня к этому вынудили социальные обстоятельства. «Среда заела» — иронизировал по этому поводу Достоевский.

По убеждению самого Достоевского, не «гении» человечества, и не «среда» задают смысл и цель человеческому существованию. Смысл и цель он видел в укорененности человеческой жизни в народной почве и в Боге. Так думал русский писатель Достоевский в конце XIX века, но иначе были настроены французские философы XVIII века. В их «просвещенный» век именем Бога людей уже не сжигали живьем на костре, но зато часто сжигали книги, а их авторов отправляли в Бастилию. В лучшем случае, они сами отправлялись в Англию или под покровительство «северного Соломона» Фридриха II, чтобы избежать репрессий на родине. Поэтому французские просветители не полагались на Бога, а продолжали углубленно думать над земными «обстоятельствами». Наиболее глубокий анализ этих «обстоятельств», помимо Вольтера и Руссо, дал глава «Энциклопедии» Дени Дидро.

7. Дидро н парадоксы «разорванного сознания»

Легко вместе с Руссо говорить о том, что человек «от природы» добр, простодушен и честен, а портят его только социальные «обстоятельства». Точно так же легко утверждать вместе с Гоббсом и Гельвецием, что человек «от природы» — дикое животное, а облагораживает его общество, цивилизация. И в том, и в другом случае вопрос решается «однозначно». Но как быть, если в поле нашего зрения попадает странное суще-

414

ство, поступки и мораль которого однозначной оценке не поддаются?

Дени Дидро (1713—1784)

Если это существо вроде помеси тигра и обезьяны? Именно такое существо описывает ***Дени Дидро (1713—1784)*** в своей философской повести «Племянник Рамо». Жанр художественной прозы здесь, как и у Вольтера, не случаен. Язык научного метода того времени был еще совершенно не приспособлен для анализа и осмысления подобного рода феноменов. Кто же он такой, племянник Рамо?

Персонаж этот не вымышленный. Рамо был известным французским композитором, и у него действительно был такой племянник. С. ним-то и встречается автор повести во время прогулки. «...Ко мне подошел некий человек — одно из самых удивительных созданий в здешних краях, где, по милости божией, в них отнюдь нет недостатка. Это — смесь высокого и низкого, здравого смысла и безрассудства; в его голове, должно быть, странным образом переплелись понятия о честном и бесчестном, ибо он не кичится добрыми качествами, которыми наделила его природа, и не стыдится дурных свойств, полученных от нее в дар»[26].

Кредо этого общественного паразита просто: «пить добрые вина, обжираться утонченными яствами, жить с красивыми женщинами, спать в самых мягких постелях, а все остальное — суета»[27]. Но бесстыдство, с каким Рамо проповедует свой *гедонизм,* сочетается у него с подкупающей прямотой и трезвым суждением о характере того общества, в котором обретается этот человек: «В природе все виды животных пожирают друг друга; в обществе друг друга пожирают все сословия. Мы вершим правосудие друг над другом, не прибегая к закону»[28]. А раз в этом обществе все устроено так, то надо быть дураком, чтобы быть добродетельным. Добро есть зло, а зло есть добро, — вот что остроумно показывает Рамо. И Дидро, как автор повести и собеседник Рамо, не может ему по сути возразить.

Дидро в своем «Племяннике Рамо» открывает то, что в XX веке назовут *амбивалентностью:* чтобы сказать истину, надо обладать бесстыдством, а чтобы обличать зло, надо самому быть злым. Добро не побежда-

[26] *Дидро Д.* Соч. в 2 т. М., 1991 Т. 2.С. 52-53.

[27] Там же. С. 77.

[28] Там же. С. 76.

415

ет зло, а только потакает ему. Но уже в начале XIX века великий немецкий философ Гегель подметил эту «амбивалентность» в самой истории. Периоды счастья в истории — пустые периоды, заметил он.

Иначе говоря, все серьезные сдвиги в истории человеческого общества сопровождались насилием, войнами, гражданскими смутами и тому подобным, — одним словом, злом. И в речах племянника Рамо у Дидро Гегель увидел не просто случайный выверт сознания случайного человека, а выверт *общественного сознания,* сознания определенной эпохи о самой себе.

У французов, как было уже сказано, существовала догадка о том, что сознание общества есть нечто большее, чем сознание каждого отдельного индивида или простая арифметическая сумма таких сознаний. Но если каждый отдельный индивид есть чисто природное существо, то такого «мультипликатора» просто не получается: все стадо баранов такое же глупое, как и каждый отдельный баран. И потом понятно, что такой тип, как племянник Рамо, есть *социальный тип,* т. е. то, что появляется в определенном обществе и в определенном социальном слое. Ведь сам Дидро замечает, что «в здешних краях» в таких типах «отнюдь нет недостатка». И невозможно себе представить, чтобы такой тип появился в ином обществе, допустим, в обществе архаическом, где общественный паразитизм просто еще невозможен.

Гегель поэтому интерпретирует феномен племянника Рамо прямо противоположным, в сравнении с Дидро, образом. Сознание Рамо не есть сознание природного существа о самом себе, природой же испорченного, а оно есть сознание всеобщего духа о самом себе на этапе его извращения. Это *«разорванное сознание»,* как характеризует его Гегель. «Содержание речей духа о себе самом и по поводу себя есть, таким образом, извращение всех понятий и реальностей, — пишет Гегель, — всеобщий обман самого себя и других; и бесстыдство, с каким высказывается этот обман, именно поэтому есть величайшая истина»[29]. Это феномен извращения общественного сознания, похожий на случай, описанный в известной сказке Г. Х. Андерсена «Платье голого короля». И если в таком обществе с

[29] *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа СПб., 1994. С. 280-231.

416

извращенным сознанием какой-то наивный чудак заметит, что король голый, то на него зашикает вся публика И на него будут показывать пальцем, как на дурака.

В философии Дидро присутствует явное противоречие. С. одной стороны, он придерживается концепции «естественного человека», а с другой стороны — схватывает диалектику общественного сознания, которая объясняется совсем из других методологических оснований. И потому Гегель, который был принципиальным противником такого материализма, который считает человека чисто природным существом, в своей «Феноменологии духа» приводит две характерные выдержки из «Племянника Рамо». Речи духа о самом себе он характеризует как «сумасшествие музыканта», — а далее идет речь самого Рамо, — «который свалил в кучу и перемешал тридцать всевозможных арий, итальянских, французских, трагических, комических, — то вдруг низким басом спускался в самую преисподнюю, то потом, надрывая глотку и фальцетом раздирая выси небес, он был то яростен, то смиренен, то властен, то насмешлив»[30].

И далее: «Спокойному сознанию, которое честно перекладывает мелодию добра и истины на одинаковые тона, т. е. на одну ноту, эти речи представляются, — далее опять выдержка из Дидро, — «бредом мудрости и безумия, смесью в такой же мере ловкости, как и низости, столь же правильных, как и ложных идей, такой же полной извращенности ощущения, столь же совершенной мерзости, как и безусловной откровенности и правды. Нельзя отказать себе в том, чтобы войти в эти тона и проследить снизу доверху всю шкалу чувств — от глубочайшего презрения и отвержения до высочайшего изумления и умиления; в них переплавится некоторая комическая черта, которая лишает их свойственной им природы»[31].

Через социальную диалектику, схваченную Дидро в его «Племяннике Рамо», французский материализм XVIII века перерастает сам себя. Из материалистического понимания природы и духа, которого в своих философско-теоретических работах придерживался Дидро, никак не выведешь социальную диалектику, все эти выверты «разорванного сознания». И потому это

[30] Там же. С. 281

[31] Там же.

417

вершина и конец французского материализма XVIII века. За ним, по логике, должна следовать какая-то иная форма философии. Французский материализм XVIII века исчерпал себя. Но прежде, чем окончательно сойти со сцены, он дал тупиковую ветвь в своем развитии, связанную с именем врача Кабаниса.

8. П.Ж.Ж. Кабанис и «вульгарный материализм»

Пьер Жан Жорж Кабанис (1757—1808)

Пьер Жан Жорж Кабанис (1757—1808) был учеником Кондильяка. Но он надолго пережил своего учителя и стал свидетелем и участником Великой Французской революции. Во время революции он сыграл большую роль в реорганизации медицинских школ. Он также участвовал в перевороте 18-го брюмера. Совместно с экономистом А.Л.К. Дестют де Траси Кабанис разрабатывал учение об «идеологии». *«Идеологией»,* с тех пор это слово вошло во всеобщее употребление, они называли науку о происхождении идей. При этом все идеи, включая общественно-политические, де Траси и Кабанис выводили из чувственного опыта. Именно такого рода «идеологию» они рассматривали как основу

политики.

Но Кабанис знаменит не только этим. Он утверждал, что мышление — такой же продукт мозга, как секреция поджелудочной железы или печени. Впоследствии эта точка зрения получила название *«вульгарного материализма».* Этим самым Кабанис оказал влияние на немецких материалистов XIX века Л. Бюхнера, К. Фохта и Я. Молешотта, которых и стали называть «вульгарными», т. е. грубыми, материалистами.

Как это ни странно, Кабанис с его «вульгарным» материализмом был менее последовательным материалистом и атеистом, чем старшее поколение французских философов. Но дело в том, что уже у Кабаниса начинает проявляться та общая закономерность, сформулированная позже Марксом, что грубый материализм, как и всякая крайность, переходит в свою противоположность — такой же грубый спиритуализм. В этом проявляется бессилие грубой материи.

Ранее мы говорили о попытках Кондильяка вывести идеи напрямую из ощущений. Еще более радикальную задачу ставил перед философией Дидро, согласно которому в самом фундаменте материи лежит всеоб-

418

щее свойство, сходное с ощущением[32], Таким образом французские материалисты пытались укоренить человеческий дух в природе. Но это возможно одним единственным способом, а именно игнорируя принципиальное различие между мышлением и ощущением, ощущением и отражением. Чтобы не смазывать, а проявить это принципиальное различие, а с ним и суть духа, нужно *от природы перейти к миру культуры,* где материя обретает особую форму идеального бытия. Но именно этот переход оказывается невозможен для французского материализма, все представители которого настаивали на «естественной природе» человека.

Французский материализм в вопросах теории познания имеет две перспективы. Или настойчиво выводить дух из материи в ее природной форме, или отказаться от этой попытки. Но отчаявшись напрямую вывести дух из природы, материализм чаще всего вынужден объявить его чем-то самостоятельным и независимым ни от какой материи. Вернемся к Кабанису. Ведь если попытаться последовательно провести его точку зрения в области «идеологии», то получается следующая странная зависимость. «Идеология» есть научная основа политики. Общественно-политические идеи есть «секреция» мозга. Наука о мозге есть физиология. *Получается, что «научная основа» политики есть физиология высшей нервной деятельности.* И тогда выходит, что политика того или иного деятеля зависит не от общественных потребностей и экономических возможностей, а от физиологического состояния его мозга!

Спастись от таких выводов можно только ценой непоследовательности. И, как показала дальнейшая история, вплоть до наших дней, вульгарно-материалистическая трактовка человеческого сознания всегда сопровождается крайне мистифицированными представлениями о природе общественной идеологии. *Вульгарный материализм есть тупик философии, где она отказывается от самой себя в пользу физиологии.* И потому точка роста и развития философии французских материалистов и просветителей лежит не в области материалистического понимания природы, а в области исторической диалектики, которая и даст толчок развитию историзма немецкой классической философии.

[32] См.: *Дидро Д.* Соч. в 2 т. М., 1986. Т 1. С. 387

Литература

1. *Вольтер Ф.М А.* Философские сочинения М., 1989.
2. *Гельвеций К.А.* Сочинения в 2 т. М., 1973 - 1974.
3. *Гольбах П.А.* Избранные произведения в 2 т. М., 1963 — 1964.
4. *Дидро Д.* Сочинения в 2 т. М., 1986-1988
5 *Кондильяк Э.Б.* Сочинения в 3 т. М., 1982
6 *Ламетри Ж.* Сочинения. М., 1983.
7 *Руссо Ж.-Ж* Об общественном договоре. Трактаты М., 1998.

Глава 7. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИКА КАК ВЕРШИНА КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Термин «классическая немецкая философия» был введен Фридрихом Энгельсом в его поздней работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», опубликованной в 1886 году. Сам Энгельс специально не разъясняет, что он имеет в виду под «немецкой классической философией». Но под классикой обычно имеется в виду высшая мера чего-либо, некая завершенная форма. И после классики, как правило, идет снижение уровня. В свое время мы уже говорили о греческой философской классике, которая была представлена именами Сократа, Платона и Аристотеля. Выше Аристотеля во времена античности теоретическая философия уже не поднималась. Историческое развитие философии, как и сама история в целом, не идет по монотонной прямой, а оно, скорее, идет «кругами». Аристотелем «круг» развития античной греческой философии завершился. Людвигом Фейербахом завершается «круг» немецкой классики. Но параллель Аристотеля и Фейербаха не может быть прямой: Аристотель целиком принадлежит классике, Фейербах — уже начало конца немецкой классики, ведь в его учении мы обнаруживаем черты неклассической философии XIX и XX веков.

Что касается общего характера классической немецкой философии, то в ней происходит смещение акцентов с анализа природы на исследование человека, человеческого мира и истории. При этом уже у Иммануила Канта ясно выражена мысль об автономности человека и мира культуры относительно природы. До этого философы

421

знали, с одной стороны, природу, а с другой — человека, который рассматривался как особого рода природное тело, наделенное нетелесной душой. Представители немецкой классики впервые осознают, что человек живет не в мире природы, а в мире культуры. И только глядя на него как на творца и одновременно продукт культуры, можно разгадать целый ряд философских загадок.

Вспомним, к примеру, рационалистов Нового времени, которые считали, что о сущности окружающего мира мы узнаем, лишь погрузившись в глубины самого разума, поскольку чувственное многообразие природных тел скрывает от нас основу бытия. Иначе ставится этот вопрос в немецкой классике, где речь идет о разумно организованной действительности, где сущность мира может нам открываться непосредственно. И чем дальше продвигается мысль немецких философов, тем яснее становится, что речь идет не о первозданной природе, а о мире культуры, организованном в соответствии с законами Истины, Добра и Красоты. Но откуда берется этот мир? Где его корни?

В ответе, который дают на этот вопрос в немецкой классике, скрыта колоссальная мистификация, поскольку она, начиная с Канта и заканчивая Гегелем, выводит мир культуры из деятельности человеческого духа, который у Гегеля превращается даже в Абсолютный дух. Таким образом, мыслящий субъект оказывается основой мироздания. Но нужно иметь в виду, что иного ответа и не могло быть на рубеже XVIII — XIX веков, когда материально-производственная деятельность человечества еще не достигла сегодняшних масштабов. Деятельность людей толкуется здесь только как духовная деятельность, а потому на самые фундаментальные вопросы представители классической немецкой философии отвечают с позиции сначала субъективного, а затем объективного идеализма.

Другая особенность этой философии заключается в том, что, обратившись к внутренней лаборатории субъекта, к исследованию его деятельных способностей, немецкие философы покидают уровень популярного изложения философии. «Вплоть до появления кантовской философии, — пишет в связи с этим Гегель, — публика еще шла в ногу с философией; до появления кантовского философского учения философия возбуждала к себе всеобщий интерес. Она была доступна и ее желали знать; знание ее входило вообще

422

в представление об образованном человеке. Ею поэтому занимались практики, государственные люди. Теперь, когда выступил путаный идеализм кантовской философии, у них опускаются крылья. Таким образом, уже с выступлением Канта положено было начало этому отделению от обычного способа сознания»[1].

Далее Гегель замечает, что все героические попытки философа Фихте «принудить читателя к пониманию» не увенчались успехом. Таким образом, одна из особенностей классической немецкой философии проявилась в том, что она была обречена на неуспех. Иначе говоря, она не могла стать популярной. И это по той простой причине, что не может быть популярной серьезная наука. Всякая популяризация науки ведет к тому, что поступаются сначала научной формой ради простоты изложения, а затем самим содержанием — ради простоты восприятия. Что касается немецкой классики, то здесь была поставлена противоположная задача. Кант и Фихте в особенности стремились превратить философию в науку. Именно с этим связаны приемы дедукции и конструкции, которые они использовали для построения философской теории. Но как раз эти приемы с самого начала отпугивают даже не очень робкого читателя, и он откладывает «Критику чистого разума» Канта или до лучших времен, или навсегда, вынося свой «авторитетный» вердикт: этого понять невозможно. Тем не менее, нам не остается ничего иного, как предпринять еще одну попытку в разъяснении существа этой философии. И начнем мы, естественно, с учения И. Канта.

1. И. Кант - основоположник классической немецкой философии

Немецкий философ *Иммануил Кант (1724—1804)* прожил всю свою жизнь в городе Кенигсберге в Восточной Пруссии, который после Второй мировой войны отошел к России. В результате сегодня могила великого немецкого философа Канта находится в российском городе Калининграде. Кант с детства был

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии Книга третья СПб., 1994. С. 534-535.

423

физически слабым, страдал излишней робостью и забывчивостью. И только благодаря силе воли Канта телесные недуги и особенности характера не помешали ему в занятиях науками. Исходя из личного опыта, впоследствии Кант ставил дисциплину на первое место в процессе воспитания. Отсутствие дисциплины, считал он, превращает человека в дикаря. Согласно Канту, приучившись к порядку, человек может получить навыки труда, затем научиться вести себя в соответствии с приличиями, и, наконец, открыть для себя нравственный закон.

Окончив Кенигсбергский университет, Кант занялся преподавательской деятельностью, которой посвятил 41 год Не менее усердно он занимался научными исследованиями. В конце концов за достигнутые успехи Кант был при жизни признан первым философом Германии Нужно заметить, что он никогда не был женат. Жизнь Канта протекала размеренно. Говорят, что по его регулярным прогулкам жители Кенигсберга сверяли свои часы. Так он прожил 80 лет. Однако в творческой биографии Канта были свои проблемы и сомнения, в результате чего его творчество принято делить на два периода.

Так называемый «докритический» период в творчестве Канта связан с его интересом к законам естественного мира. Характерны названия его первых работ, таких как «Мысли об истинной оценке живых сил» и «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения». Магистерская диссертация Канта называлась «Об огне», а самый известный трактат этого периода — «Всеобщая естественная история и теория неба». В этом космогоническом произведении речь идет об образовании Солнечной системы из газопылевого облака. Впоследствии эта теория получила название теории Канта—Лапласа. В физике Кант обосновывал относительность движения и покоя, в биологии занимался вопросами классификации животного мира, в антропологии предложил идею естественного происхождения рас.

Перелом во взглядах Канта наступил в 70-е годы, когда знакомство с работами Юма пробудило его от «догматического сна». Напомним, что, согласно Юму, чувственный опыт не может дать нам всеобщего и необходимого знания. А это значит, что на основе эмпирических данных невозможно возвести здание тео-

424

ретической науки. Но тогда как возможно научное познание вообще? В поисках ответа на этот вопрос Кант обращается к методологии научного познания

Но не только чтение работ Юма спровоцировало кантовский интерес к методологическим вопросам. Не менее спорным и сложным был в XVIII веке вопрос о познавательных возможностях метафизики Под метафизикой, как уже говорилось, понимали науку об «основных формах всякого бытия», или учение о «мире в целом». Причем, если естественные науки исследовали природу, опираясь на чувственный опыт, то метафизика была чисто умозрительной наукой, признающей только силу логического доказательства В Новое время метафизика стала ядром всякой философской системы

Что касается эпохи, в которую жил Кант, то в это время метафизика занималась исследованием мира в целом, души и бога. Свое классическое завершение метафизика нашла в философии **Христиана Вольфа,** которая и преподавалась в то время во всех немецких университетах.

Метафизика опиралась на формальную логику, основы которой заложил еще Аристотель. Но уже предшественник Канта немецкий философ Лейбниц показал, что, пользуясь этой логикой, метафизика приходит к взаимоисключающим выводам о мире в целом, к примеру, к выводам о том, что он конечен и бесконечен одновременно. Отталкиваясь от тех противоречий, которые обнажила метафизика Лейбница-Вольфа в Германии, Кант делает свое заключение: *метафизика вообще невозможна как строгая наука.*

Главный порок метафизики Кант видел в том, что она догматична, поскольку некритически исходит из того, что познание мира в целом возможно и при этом даже не ставит вопрос об условиях и границах нашего познания, об устройстве познавательных способностей. Но именно эту задачу, считает Кант, должна прежде всего решать философия. И такую философию, в противоположность догматической метафизике, Кант называет *критической* философией. По сути это был переворот в философии, равный по масштабам Великой Французской революции. Сам Кант сравнивал его с коперниканским переворотом в астрономии.

425

Переворот в философии и трансцендентальная логика

Таким образом, в 70-е годы XVIII века начинается «критический» период в творчестве Канта. В это время были созданы его знаменитые «Критики» «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения» Кантовская критика метафизики привела к пересмотру того, что и как должна изучать философия, и прежде всего она обнаружила пустоту той логики, которой пользовалась традиционная метафизика. Эта логика, которую Кант называл «общей логикой», рассматривала только *форму* суждения и умозаключения, не затрагивая их *содержания,* Например, если

мы возьмем умозаключение «все люди смертны, Кай — человек, следовательно, Кай смертен», то это умозаключение верно не потому, что в нем речь идет о людях и некоем Кае, который тоже человек. Оно верно по своей форме, в которой все содержательные компоненты легко заменяются неопределенными символами, все А суть В, х есть А, следовательно, х есть В.

Недостаток такой формальной логики Кант видел в том, что она не позволяет получать нового знания, а только преобразует уже имеющееся знание. Это логика *анализа,* а не логика *синтеза.* И основной замысел Канта, реализованный в его «Критике чистого разума», состоял в том, чтобы создать совершенно новую логику, принципиально отличную от аристотелевской, именуемой «общей». Эту новую логику Кант назвал *трансцендентальной логикой.* При этом понятие трансцендентального стало центральным и самым сложным понятием всей философии Канта.

До Канта в философии использовались два взаимосвязанных понятия: *имманентное* и *трансцендентное.* Слово «имманентный» происходит от латинского слова «присущий». В кантовском случае имеется в виду то, что присуще самому познающему субъекту. «Трансцендентное» переводится с латыни как «выходящее за пределы», или, другими словами, «потустороннее». Здесь следует уточнить, что логика научного познания до Канта шла двумя путями — путем эмпиризма, который пытался вывести все знание из опыта, доставляемого чувствами извне, и рационализма, который пытался вывести все знание из самого разума. И тот, и другой путь, как констатирует Кант, полностью исчерпали себя и зашли в безнадежные тупики.

426

В таких случаях обычно говорят, что истина должна лежать посередине. Но посередине, как заметил в свое время Гете, лежит не истина, а *проблема.* Для Канта и для всей последующей немецкой философии такой проблемой стал трансцендентализм. Иначе говоря, в центре внимания Канта оказалось *трансцендентальное,* т. е. то, что лежит посередине между имманентным и трансцендентным, а иначе — между субъектом и объектом. Но что именно находится между субъектом и объектом познания?

С точки зрения старой формальной логики, между субъектом и объектом ничего поместить нельзя, потому что, согласно одному из основных законов этой логики — закону исключенного третьего,— верным является или утверждение или его отрицание, а третьего не дано. Дело в том, что субъект и объект являются в определенном отношении противоположностями: субъект — активен, объект — пассивен, субъект — идеален, объект — материален. Иначе говоря, субъект и объект — это тезис и антитезис. Но в том-то и дело, что известна и другая логика — логика *диалектического синтеза,* в которой тезис и антитезис соединяются в синтезе.

Кант еще не принимает диалектики в ее положительном значении. Не принимает он ее сознательно, но объективно и по сути поступает в полном с ней соответствии. Вообще надо заметить, что трансцендентальная философия Канта во многих отношениях межеумочная, т.е в ней многое недосказано. Поэтому от нее можно идти в разные стороны. Но в любом случае обойти кантовскую проблему диалектического синтеза субъективного и объективного нельзя, если мы хотим понять, в чем состоит основная новация трансцендентальной логики Канта. И начнем мы с того, как он изменил сами понятия субъекта и объекта, в результате чего они смогли стать одним и тем же.

Под субъектом мы обычно имеем в виду отдельного человеческого индивида. Но каким образом этот индивид становится субъектом, способным к любой самостоятельной деятельности, в том числе и познавательной? Когда этот индивид появляется на свет, он никаким субъектом не является, а только кричит и просит есть. Но вот он научается производить какие-то самостоятельные действия. Потом произносит первые слова, которые он, понятно, перенимает у взрослых. Потом его в школе учат читать и писать, складывать и вычитать и

427

многому другому. А субъектом научного познания он становится, как правило, только после окончания высшего учебного заведения. Иначе говоря, навыки и способности самостоятельного познания мира индивид приобретает в *обществе,* посредством *культуры.* А потому возможно говорить о том, что именно культура является подлинным субъектом. Это не значит, что отдельный человеческий индивид таковым не является. Но в качестве *эмпирического субъекта* он производен от *трансцендентального субъекта.* Вот это различение между эмпирическим и трансцендентальным субъектом и ввел Кант, тогда как во всей предшествующей философии познающий субъект был подобен Робинзону на необитаемом острове.

Теперь понятно, что трансцендентальный субъект существует для эмпирического субъекта вполне объективно, как объективно существуют для ребенка его родители, учителя и все взрослые люди — носители тех субъективных способностей и возможностей, которые ребенок от них усваивает. Субъективное, таким образом, существует объективно. Точно так же существуют уже не люди, а вещи, в которых при всей их объективности явно присутствует что-то субъективное. Разве книги, произведения искусства, да и вообще все творения рук человеческих не таковы, в сравнении с природой, т. е. камнями, деревьями, планетами и т. п. ? Их своеобразие в том, что эти предметы несут в себе смыслы и значения, которыми их наделил человек. И становятся они таковыми в результате субъективной человеческой деятельности.

Как мы видим, субъективное становится объективным, а объективное субъективным, что и требовалось доказать. У Канта действия субъекта невозможны без объективных предпосылок, а объекты, с которыми имеет дело человек, обладают субъективным значением. Трудность, однако, состоит в том,

что сам Кант так, как мы сейчас, не говорит и не рассуждает. Он просто постулирует существование особой реальности — трансцендентальных условий и предпосылок познания. *Нечто трансцендентальное должно быть, потому что без него невозможно человеческое познание.* Иначе говоря, Кант не *выводит* трансцендентальные условия человеческого познания, а просто констатирует их наличие. В этом и состоит серьезная трудность в понимании кантовской философии.
428

Мы уже говорили о своеобразии немецкой классической философии, которая осмысливает культуру как особая реальность, наряду с реальностью природы. Иначе говоря, культура получает в немецкой классике *субстанциальное значение,* тогда как во французском Просвещении, например, культура выступает лишь в роли *цивилизации.* А цивилизация для французских просветителей — это некая культурная среда, внутри которой человек может оставаться «естественным существом». Это означает, что только в немецкой классике культура из внешнего условия становится основанием человеческого в человеке. И этот переворот происходит уже у Канта, хотя не всегда все это выражено ясно и понятно. Трансцендентальное — это, по сути дела, культура. И никак иначе его понять нельзя. Иногда Канта приходится додумывать в свете дальнейшего развития науки и философии для того, чтобы правильно его понять. Но таков метод, предложенный самим Кантом и его последователями, а именно метод *конструирования,* в отличие от простого копирования внешних объектов, как это предлагали делать эмпирики.

Если трансцендентальное — это синтез объективного и субъективного, то кантовская трансцендентальная логика оказывается логикой *синтеза.* Общая логика регулировала внешние отношения между суждениями в соответствии с их формой и ее совершенно не интересовало, как происходит синтез содержания *внутри* самого суждения. Для этой логики суждение, каким бы оно ни было, — это предельная логическая единица, логический «атом». Но существуют иные правила, считает Кант, которые связаны с *образованием* самих суждений, и они принципиально отличаются от правил обычной логики.

Главное произведение, в котором Аристотель изложил свою логику, называлось «Аналитика». В этой логике анализ понимается как регрессивное логическое движение от некоторого положения к его логическим основаниям. Например, если у нас есть положение «Кай смертен», то мы можем привести для него «аргументы», которыми будут следующие положения: «Все люди смертны» и «Кай человек». Теперь мы можем построить силлогизм: «Все люди смертны, Кай — человек, следовательно, Кай смертен».

И это не всегда так банально. В науке ведь поступают таким же образом. Например, в геометрии, где,
429

скажем, требуется доказать, что сумма внутренних углов треугольника равна 180 градусам. Для этого мы тоже подыскиваем подходящие «аргументы». И это самое трудное и интересное, поскольку общая логика никаких общих руководящих правил для этого не дает. О том, что при этом доказательстве можно использовать свойства параллельных прямых, надо самому «догадаться». А потому логика формального анализа обязательно предполагает творческий момент — содержательный синтез. Поэтому можно понять Пифагора, который, по преданию, в связи с доказательством теоремы, носящей его имя, принес в жертву богам сто быков.

Когда дело касалось содержательного синтеза, то старая аналитическая логика традиционно дополнялась «интуицией» и декартовскими «врожденными идеями». Но Кант попытался открыть логику там, где до этого царствовала «интуиция» И он действительно открыл правила творческой деятельности, а на языке логики — *правила синтеза.* Согласно этим правилам происходит синтез уже на уровне операции «2 + 5 = 7». Ни в понятии двойки, ни в понятии пятерки не содержится непосредственного понятия их суммы и ее численного значения. Правила такого содержательного синтеза, считал Кант, и должны выясняться в особой трансцендентальной логике. В отличие от обычной «общей логики», она стала логикой *суждения,* а не логикой *рассуждений.* Это логика *синтеза содержания,* а не логика *анализа формы.*

Теория познания нового типа

Прежняя логика имела дело с уже имеющимся знанием, а поэтому не выходила за пределы субъекта. Она не рассматривала отношения субъекта к объекту и наоборот. А по сути, она не рассматривала сам процесс познания, но только процесс формального доказывания того, что уже так или иначе известно. Иные задачи стала решать трансцендентальная логика Канта, которая, изучая правила образования суждений, обратилась к взаимоотношениям субъекта и объекта, отношению познающего человека к объективному миру. Но эту задачу в философии Нового времени решала *теория познания.* Поэтому трансцендентальная логика Канта по
430

сути переходит в то, что принято называть теорией познания. Своеобразие кантовской трансцендентальной логики в том, что *она совпадает с теорией познания.* При этом меняется и само понимание процесса познания. Из индивидуально-психологического акта, каким познание было у английских эмпириков и картезианцев, оно становится объективным процессом с закономерными и всеобщими формами.

Итак, трансцендентальная логика Канта оборачивается теорией познания нового типа. При этом

процесс познания у Канта оказывается не пассивным копированием объекта субъектом, как это представляли себе эмпирики, а активным процессом *творчества, созидания, синтеза нового содержания.* И в результате на первое место в кантовской логике и теории познания выходит проблема *синтетических суждений a priori.*

Уточним, что все суждения, согласно Канту, делятся на аналитические и синтетические. Аналитические суждения как бы раскрывают содержание уже известных понятий, например, «треугольник — это плоская геометрическая фигура, имеющая три угла» или «холостяк — это неженатый человек». Новое тут появляется только для тех, кто не знает значений соответствующих слов. Иное дело синтетические суждения, примерами которых могут быть суждения «эта роза красна», «2 + + 5 = 7». Ведь в понятии розы не заключено того, что она обязательно должна быть красная, розы бывают и желтые. Поэтому здесь мы имеем синтез представления о красном цвете и представления о цветке розы.

Но наши суждения делятся также на два вида по другому основанию. Ведь они могут быть получены на основе опыта или же высказываться до всякого опыта. Первые называются *апостериорными,* вторые — *априорными* Соответственно суждения бывают синтетические апостериорные и синтетические априорные. Примером синтетического суждения апостериори является суждение «роза красна», поскольку здесь синтез основан на чувственном восприятии, т. е. он осуществлен после того, как мы увидели красную розу. Другое дело синтетическое суждение априори типа «2 + 5 = 7». Такое суждение мы можем высказать до того, как получим возможность сложить опытным путем два предмета и пять предметов, получив в результате семь предметов.

431

Согласно Канту, такого рода доопытные суждения мы способны высказывать потому, что владеем некими *априорными формами.* Эти формы, считал Кант, бывают разного вида. Прежде всего это *априорные формы созерцания.* Таковыми являются *пространство* и *время.* Далее идут формы, которые Кант называет *чистыми рассудочными понятиями.* К ним относятся *причина* и *следствие, качество* и *количество* и т. д. Затем у Канта идут *идеи разума,* такие как *бог, душа* и *мир в целом.* Благодаря априорным формам созерцания, доказывал Кант, мы имеем дело уже с упорядоченным опытом, а не с хаосом внешних впечатлений. А благодаря чистым рассудочным понятиям этот опыт становится осмысленным Чувства без понятий слепы, писал он, а понятия без чувств пусты. Чувства сообщают нашему знанию чувственную достоверность, а «понятия» — всеобщность и необходимость. Что касается идей разума, то они вносят в наш чувственный опыт момент целостности и системности, придают ему смысл и направленность. Этим разновидностям априорных форм в главном произведении Канта «Критике чистого разума» соответствуют разные разделы учения о процессе познания. Формами созерцания занимается *трансцендентальная эстетика,* формами рассудка — *трансцендентальная логика,* а идеями разума — *трансцендентальная диалектика.*

Априорные формы, по Канту, — это не просто пустые ячейки, которые могут быть заполнены любым содержанием, как в формальной логике, а это формы синтеза *нового содержания,* которого в чувственном опыте просто нет. Такой синтез возможен, уточняет Кант, поскольку априорные формы обладают определенным «схематизмом». Например, «схемой» причинности является следование одного за другим двух событий во времени. Без «схематизмов», согласно Канту, невозможны не только научные, но и обыденные понятия человека. Например, «схематизм» понятия собаки, утверждает он, — это правило, которое позволяет нарисовать в свободном воображении обобщенный образ соответствующего четвероногого животного.

Именно в учении Канта о «схематизме» заявляет о себе такая важная познавательная способность, как *воображение,* которое философами до него считалось не только излишним, но и вредным для научного познания. Его уместность признавали только в искусст-

432

ве. У Канта, напротив, воображение становится центральным звеном познавательного процесса, так как благодаря ему происходит соединение общего понятия и особенного содержания. Воображение по сути координирует усилия других познавательных способностей — чувственности, рассудка и разума.

Такие предельно общие понятия, которые у Канта являются формами рассудка, со времен Аристотеля именовались «категориями». Аристотель считал их наиболее общими формами «всякого бытия», а также наиболее общими формами «сказывания о всяком бытии». Предшествующая Канту метафизика также занималась категориями. Однако только Кант стал рассматривать их как необходимые формы нашего мышления, которые гарантируют объективный характер знаний. Следуя этой логике, Кант сделал вывод о том, что не *чувственный опыт внушает нам уверенность в объективности нашего знания, а именно априорные формы, которые составляют трансцендентальные условия познания.*

Объективность научного знания Кант связывает с понятиями всеобщности и необходимости. И этот странный, на первый взгляд, вывод трудно опровергнуть. Ведь на самом деле элементарное математическое доказательство придает любому положению математики такую принудительную силу, какую не сообщает ему никакая чувственная достоверность. Как бы ни очевидно было то, что сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым, известное доказательство успокаивает нас в гораздо большей степени, чем самые тщательные измерения с помощью самых точных измерительных приборов. С. другой стороны, с точки зрения чувственной достоверности аристотелевско-птолемеевская система, где в центре Вселенной помещается Земля, более объективна, чем система Коперника, в которой все

наоборот. Но на самом деле, как мы знаем, последняя является истинной картиной мира, а первая иллюзорной, хотя именно она согласуется с нашим чувственным опытом.

Напомним, что у рационалиста Декарта объективность наших знаний гарантировалась Богом, а у его антагонистов-эмпириков — устройством наших чувств. Но Кант уже не может полагаться в научных вопросах на мудрость Всевышнего. Точно так же он ясно видит тупик, в который зашли те, кто опору для научных истин

433

искали в природной гармонии нашего тела и разума со всей окружающей действительностью. Но если не в Боге и не в Природе, то где искать опору и гаранта для истинного познания?

Отсылая нас к своеобразию трансцендентальных условий познания, Кант, по большому счету, оставляет этот вопрос открытым. Но дальнейший ход развития классической немецкой философии позволяет утверждать, что он вплотную подошел к той реальности, которая позволяет ответить на такие вопросы. За априорными формами у Канта скрываются те навыки, умения и способности, которые освоены человеческим родом и закреплены, а другими словами — «опредмечены» в теле культуры. Именно там, в теле культуры, т. е. не только в науке, технике, искусстве наши знания существуют независимо от отдельного индивида. И в таком виде они действительно предшествуют опыту отдельного человека, т. е. они для него априорны. Но для такого субъекта, каким является человечество, эти знания и способности апостериорны, поскольку именно в историческом опыте человечества они вырабатывались усилиями многих поколений. И как раз эта совокупная деятельность, посредством которой на протяжении веков осваивались законы природы, выступает главным гарантом объективности и истинности в науке.

Но у Канта все иначе. Научная картина мира, согласно Канту, объективна, но объективность законов, открываемых наукой, гарантируется всеобщими, априорным формами познания. Парадокс кантовского образа науки в том, что, углубляясь в сущность мира, наука по сути лишь уточняет категориальные схемы, т. е. законы самого познания. В поисках объективной истины, утверждает Кант, наука не должна выходить за пределы наличного опыта. Всякое научное знание возможно только в пределах возможного опыта. А там, где оно выходит за эти пределы, неизбежны пустое фантазерство и противоречия, которые Кант называет *антиномиями чистого разума.* Но как раз метафизика, в отличие от науки, считает Кант, стремится выйти за пределы нашего опыта и постичь сверхчувственные основы бытия, такие как Бог, душа, мир в целом. А в результате в области метафизики с необходимостью доказаны прямо противоположные вещи. К примеру, метафизика с необходимостью доказала, что мир бесконечен в

434

пространстве и времени. И с той же необходимостью она доказала, что мир конечен.

«Антиномия» буквально переводится с греческого как «противоречие с законом». И анализ этих антиномий и причин, их порождающих, производится в трансцендентальной диалектике Канта. Антиномии, считает он, возникают вследствие неистребимого желания человеческого разума перейти границу, за которой скрывается последняя сущность, последнее основание сущего. Но границу эту он перейти не в силах. В форме антиномий, таким образом, проявляется и сила, и бессилие разума. Он настолько силен, чтобы дойти до этой границы, и не настолько силен, чтобы ее перейти. Антиномии, согласно Канту, разрешить никак невозможно. Но в самом стремлении разума постичь сверхчувственную основу мира он видит позитивный смысл.

Существуют ли бог и бессмертная душа на самом деле, об этом мы никогда не узнаем, подчеркивает Кант. Однако у нас есть основания утверждать, что бог, душа и мир в целом выступают в роли *регулятивных идей.* Напомним, что, в традиционной метафизике богом занималась рациональная *теология,* душой — рациональная *психология,* а миром в целом — рациональная *космология.* Кантовский переворот в классической философии заключается еще и в том, что он по сути упраздняет все эти разделы вместе с самой метафизикой. Бог, душа и мир в целом становятся у него предметом теории познания в ее трансцендентальном варианте. Но указанные идеи разума играют существенную роль еще в одной области, считает Кант, осмысляя которую, мы должны покинуть теорию познания и обратиться к сфере человеческих поступков. Как писал Кант в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», ему «пришлось ограничить (aufheben) *знание,* чтобы освободить место *вере*»[2]. Но прежде уточним, в чем суть агностицизма.

Ограничение Кантом разума получило впоследствии название *агностицизма.* Сам термин «агностицизм» появился в середине XIX века, т. е. после Канта, но в современной литературе он употребляется для характеристики именно кантовской философии. Нам известно греческое слово «гносис», т.е. «знание», от

[2] *Кант И.* Соч. в 6 т. М., 1964. Т 3. С. 95.

435

которого с приставкой «а» образовано слово «агностицизм» для обозначения «учения о непознаваемости мира» Обычно агностицизм Канта характеризуют в том смысле, что познание «вещи-в-себе», согласно его учению, невозможно. Но что такое «в себе» и что такое «для нас»? В данном случае можно привести пример с Америкой, которая тоже существовала «в себе», а не «для нас», пока о ней не узнали европейцы. Но разница между Америкой и кантовской «вещью в себе» заключается в том, что первая из «вещи в себе» все-таки превратилась в «вещь для нас», а последняя никогда не станет таковой. Она, согласно Канту, абсолютно непознаваема. Это Америка, которая никогда не может быть открыта.

У Канта выходит, что своеобразие познавательных способностей накладывает такую печать на наш опыт, что картина мира никогда не будет соответствовать самой действительности. Внешний мир, утверждает Кант, воздействует на наши чувства, наполняя их хаосом впечатлений. Но после того, как этот хаос упорядочивается при помощи форм созерцания и категорий, мы уже имеем дело с собственным опытом. И он свидетельствует не только о существовании внешнего мира, но и об устройстве наших познавательных способностей, о всеобщих правилах и формах познавательного процесса. Таким образом, открыв всеобщие, а в его терминологии «трансцендентальные», предпосылки познавательного процесса, Кант противопоставил наши знания действительности, определив первое как *феномен,* а второе — как *ноумен.* Сфера трансцендентального, по Канту, *отделяет* субъекта от объекта. В наших знаниях (феномен) никогда не будет адекватно отражен мир вещей (ноумен). В этом суть кантовского агностицизма, который стал платой за его выдающееся открытие.

Мы уже говорили, что за трансцендентальными предпосылками познания у Канта по сути скрывается мир культуры с выработанными человечеством формами мышления и языка, способами восприятия и действия. Но в том мистифицированном виде, в каком культура предстает в кантовском трансцендентализме, она оказывается не объединяющей, а разобщающей силой. *Трансцендентализм в учении Канта провоцирует дуализм в отношении человека и мира.* Пока не раскрыта культурно-историческая и деятельная при-

436

рода априорных форм, они выступают и выглядят таинственным барьером между человеком и миром. Объединив объективное с субъективным в трансцендентальной сфере, Кант, посредством ее же, разъединил и даже Противопоставил субъекта и объект Выходит, что культура не сближает, а отгораживает человека от природы. Сам Кант называл свое учение «трансцендентальным идеализмом», но при этом отличал его от обыкновенного идеализма, который сомневается или отрицает существование внешнего мира, подобно тому, как это было у Беркли[3]. Трансцендентальный идеализм Канта основан на признании независимой объективной реальности и столь же самостоятельного трансцендентального субъекта. И в этом смысле учение Канта, если исходить из привычной системы координат, — это, скорее, не идеализм, а дуализм, признающий две основы мироздания. И еще В этом учении непознаваемым, по большому счету, оказывается не только «вещь-в-себе», но и сам субъект. Ведь, разобравшись в *устройстве* познавательных способностей человека, мы, согласно Канту, никогда не сможем узнать, *почему* они таковы. О *происхождении* априорных форм человек не способен узнать точно так же, как о *внешнем источнике* своего опыта. Познавать можно только содержание опыта, настаивает Кант, его предпосылки, и не более. Так выглядит точка зрения опыта, последовательно выраженная в кантианстве, со всеми вытекающими из этого парадоксами.

Этика Канта

Вернемся, однако, к тому, что Кант именует «идеями», которые являются идеями не только *теоретического,* но и *практического* разума. А последним человек руководствуется в своем моральном поведении. Идеи разума, согласно Канту, вносят гармонию в наш чувственный опыт и одновременно способствуют нашим устремлениям к высшему Благу. И эти вопросы Кант специально рассматривает в своей «Критике практического разума», посвященной этической проблематике.

[3] См.: *Кант И* Соч. в 6 т М., 1964 Т 3. С. 450-451

437

В этике Канта речь идет о так называемом «мире свободы», в котором причинно-следственные связи уступают место самопричинению или самодетерминации, свойственной человеку. Без свободы, доказывает Кант, нет *нравственного* поступка. Там, где мы действуем по законам естественно-природной необходимости, мы, собственно, и не действуем, поскольку там действует *природа.* А там, где действует природа, вне нас или внутри нас самих, нет никакой нравственности Нравственность появляется только там, где кончается природа и начинается *культура.* Вот в чем основная новация кантовской этики, по сравнению с этикой просветителей и английских эмпириков, у которых нравственное чувство — это *естественное* чувство человека. В основе человеческой свободы, по Канту, лежит способность человека самому определять свои поступки и делать собственный выбор. Но свободу при этом следует отличать от произвола как удовлетворения случайных прихотей и желаний. Так чем же, собственно, руководствуется человек в своих свободных поступках?

Почти каждый из нас сталкивается в своей жизни с такими ситуациями, когда доводы «чистого» разума почему-то нас никак не убеждают. Чаще всего это случаи, когда дело касается наших нравственных и идеологических установок. Возникает подозрение, что эти установки продиктованы не разумом, а чем-то иным. В поэтической речи это часто называют «чувством», «сердцем», «душой» и противопоставляют «холодному» рассудку. И в таком подходе к делу есть своя правда, поскольку нравственный поступок продиктован не расчетом, а неким внутренним чувством. Но нравственное чувство, доказывает Кант, полемизируя с английскими просветителями, — это не просто склонность к добру, непосредственный порыв милосердия и сострадания. *Согласно Канту, нравственное чувство должно быть опосредовано долгом, ограничено им. А долг — это нечто безусловное и самодостаточное.*

Нравственность, по Канту, не может быть обусловлена ни расчетом, ни выгодой, ни стремлением к счастью или наслаждению. Нравственное поведение, утверждает он, вообще не может иметь внешних

мотивов. А в качестве единственного внутреннего мотива такого поведения он признает только долг. Нравственно человек поступает тогда, подчеркивает Кант, когда
438

действует вопреки склонности, расчету и т. п. И такая этика называется *этикой ригоризма.*

Подобно другим способностям человека, чувство долга, согласно Канту, является непознаваемым в своих истоках. Но мы не можем отрицать разумного характера нравственного долженствования. Разве не разумно то, что нравственный долг повелевает любить друг друга? Разве не разумно его требование уважать себе подобных? Исходя из этого, Кант делает вывод о том, что нравственный долг — это проявление *практического разума,* который обладает безусловным приоритетом по отношению к разуму теоретическому.

Итак, чтобы быть свободным, человек, по Канту, должен руководствоваться в своем поведении такой инстанцией, как нравственный долг. Однако, в противоположность Спинозе, у которого быть свободным — это значит следовать познанной природной необходимости, быть свободным, по Канту, — это значит сознательно следовать необходимости, выраженной в понятии долга. Но понятие долга выражает отношения между людьми, или, как мы говорим сегодня, *общественные отношения.*

Кант различает законы природы и законы свободы. И хотя индивид у него принадлежит обоим мирам, человеком он становится именно тогда, когда начинает руководствоваться долгом как особым нравственным законом. Тем не менее, последняя инстанция нравственного поступка, по Канту, это Бог. И здесь мы должны охарактеризовать его отношение к религии, поскольку нравственный закон у Канта внутренне связан с верой во Всевышнего.

У нас уже шла речь о кантовской критике рациональной теологии, которая представляла собой раздел прежней метафизики. Отрицая известные теоретические доказательства бытия Бога, Кант при этом, как уже говорилось, ограничивает разум, чтобы дать место вере. Это значит, что Бога нельзя постичь с помощью науки, в него можно только верить. Но его бытие необходимо, потому что без этого невозможна человеческая нравственность. В результате, отбросив известные доказательства бытия Бога, Кант тут же предлагает новое доказательство, на которое, как известно, ссылается Воланд в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита»: «Вы полностью повторили мысль беспокойного старика Иммануила по этому поводу, — говорит Воланд Бер-
439

лиозу — Но вот курьез он начисто разрушил все пять доказательств а затем как бы в насмешку над самим собою соорудил собственное шестое доказательство!»

Дело в том что в этике Канта Бог — это такой нравственный идеал без устремленности к которому человек оказывается зверем Здесь стоит вспомнить другой великий роман Ф М Достоевского — «Братья Карамазовы» в котором речь идет о том что если Бога нет то все позволено Именно так рассуждал и Кант у которого Бог выступает в роли воплощенного нравственного закона а доказательством бытия Бога становится сам факт существования нравственности

Но в таком случае в учении Канта вопрос веры и вопрос нравственности оказывается одним и тем же вопросом А постулаты «Бог существует» и «Моя душа бессмертна» становятся этическими постулатами, или как выражается Кант постулатами практического разума Освободив строгую науку от решения богословских вопросов, Кант перемещает их в сферу этики Однако, настаивая на том что вера в Бога есть основа нравственности, а бытие Бога — аксиома нравственного сознания, Кант создает новые проблемы Причем некоторые из них были осознаны уже самим Кантом

В одной из поздних работ «Религия в пределах только разума» Кант отмечает, что упование на загробное воздаяние и всесправедливейшего устроителя мира искажает чистоту морального мотива Ведь нравственный долг не предполагает никаких дополнительных желаний и надежд Иначе говоря, нравственный ригоризм Канта оказывается трудно совместимым с религиозным сознанием его современников Кант расходится с христианством и в трактовке милосердия, которое, по его мнению, унижает человека и лишает его инициативы

Но наиболее наглядны расхождения Канта с традиционным христианским вероучением там, где речь идет о внутреннем содержании нравственного закона и его трактовках Не трудно заметить, что все те трактовки, которые приводит Кант, проникнуты пафосом буржуазной эпохи с ее проповедью свободы и автономии личности В одном случае нравственная максима выражается формулой человек для человека должен быть только целью, но не средством В другом случае Кант дает формулировку «Поступай так чтобы максима твоего поведения на основе твоей воли могла стать общим
440

естественным законом» В третьем случае речь идет о совпадении индивидуальной воли с основой всеобщего законодательства Везде, как мы видим, сутью нравственного закона оказывается буржуазный идеал свободы и равенства А потому выдержать чисто формальную линию и точку зрения в области этики Канту так и не удается Кант так и не смог устранить дисгармонию мещанской рассудительности и сентиментализма

Эстетика Канта

Свою эстетику Кант излагает в последней из своих «Критик» — «Критике способности суждения» В ней речь идет о нашей способности воспринимать прекрасное Причем «эстетикой» у Канта назван один из разделов теории познания а наука о прекрасном у него не имеет собственного названия

Трансцендентальная эстетика, согласно Канту, — это учение о чувственном познании и его априорных формах

А.Г. Баумгартен (1714—1762)

Иначе говоря, он еще не пользуется нововведением своего современника ***А.Г. Баумгартена (1714—1762),*** который стал называть эстетикой учение о прекрасном, поставив его в один ряд с этикой и логикой

Понятие красоты Кант связывает с целесообразностью Он различает внешнюю целесообразность и целесообразность внутреннюю Внешняя целесообразность выражается в пригодности предмета или существа для достижения определенной цели Например, сила и выносливость быка могут быть полезны для человека, который использует их для обработки земли Но эти качества могут быть целесообразными и с точки зрения собственной жизнедеятельности животного Именно внутренняя целесообразность, согласно Канту, составляет источник прекрасного

Однако эстетическое отношение возникает у человека отнюдь не всякий раз, когда он сталкивается с чем-то внутренне целесообразным Условием эстетического восприятия должна быть незаинтересованность в этом предмете с практической точки зрения Созерцание прекрасного должно давать, по Канту, незаинтересованное удовольствие, которое мы получаем главным образом от *формы* созерцаемого предмета

Второе условие эстетического отношения связано с тем, что это именно чувство и переживание красоты

441

Красота, по Канту, есть *переживание целесообразности предмета без представления о цели.* Иначе говоря, прекрасное — это то, что нравится нам без всякого понятия. Рассудок убивает красоту, ибо он разлагает целостность предмета на его отдельные детали, пытаясь проследить их связь. Восприятию красоты поэтому нельзя научить. Но чувство красоты возможно воспитать на основе общения с гармонично организованными формами. Гармоничная форма, по Канту, — это и есть «целесообразное без цели». Именно так определяет Кант в «Критике способности суждения» прекрасное.

Внутренне целесообразные, гармоничные формы, как уже говорилось, мы можем повстречать в первозданной природе. Другое дело — мир искусства, который специально создается в поисках прекрасного. Именно поэтому общение с произведениями искусства — это основной способ воспитания чувства красоты. Произведение искусства воспитывает у человека способность в единичном видеть общее, в явлениях раскрывать сущность. А потому способность эстетического восприятия, безусловно, превышает возможности простого восприятия, хотя и базируется на той же чувственной основе.

Помимо прочего, Кант различает прекрасное в искусстве, созидаемом творческим гением, и возвышенное, встречающееся и в мире людей, и в первозданной природе. Переживание возвышенного, согласно Канту, ближе к моральному переживанию, чем к эстетическому. Восприятие возвышенного, отмечает он, связано с тем волнением, которое мы испытываем, созерцая нечто, выходящее за свои пределы или превышающее обычные размеры, к примеру, египетские пирамиды Если прекрасное однозначно привлекает нас, то возвышенное одновременно привлекает и отталкивает. Но человеку свойственны поиск меры в несоразмерном и бесстрашное отношение к страшному. А потому, преодолевая собственный страх, мы испытываем моральное удовлетворение по этому поводу.

Таким образом, чувство возвышенного оказывается двойственным по своей природе. Это чувство переходного характера: от эстетического к моральному. Суждение о возвышенном, отмечает Кант, требует более развитого воображения и большей культуры, чем эстетическая оценка. Отделяя в «Критике способности суждения» прекрасное от возвышенного, Кант пы-

442

тается нащупать мосты и переходы между способностями человека. Уже в «Критике чистого разума» он замечает, что у таких априорных способностей человека, как чувство и рассудок, существует общий корень — воображение. В «Критике способности суждения» эта тема получает свое развитие. Кант пытается здесь обнаружить новые связи между способностями человека. Он помещает между противостоящими друг другу миром природы и миром свободы опосредующее звено — мир искусства, в котором человеческой свободной деятельностью воспроизводятся, хотя и бесцельно, целесообразные формы природы.

Но подлинного синтеза картины мира и человеческих способностей в учении Канта мы так и не находим. Мир природы, мир искусства и мир свободы остаются разными мирами в философии Канта. Задача состояла в том, чтобы обнаружить некий единый принцип и основу, из которой можно было бы вывести все здание философской науки. За решение этой задачи взялся последователь Канта И.-Г. Фихте. Однако уточнение философских позиций этих двух мыслителей обрело скандальную окраску.

2. И. -Г.Фихте обоснование деятельной природы субъекта

Первым, кто сказал, что философы должны не объяснять мир, а *изменять* его, был ученик и продолжатель дела Канта, И.-Г. Фихте. У Канта, как мы видели, активность субъекта выдыхается в теоретизировании и в бессильном категорическом императиве, которые сами по себе ничего не изменяют в мире. Действовать, действовать! — вот для чего мы существуем, — заявляет Фихте. И именно за счет этого он пытается вырваться из антиномии теоретического и практического разума, в которой застрял

Кант.

Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814)

Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814) родился в крестьянской семье, и то, что он стал затем известным философом, явилось следствием его личных талантов, упорства и труда. Подобно Канту, преодолевшему природную слабость здоровья благодаря сильной воле, Фихте сумел самостоятельно изменить ту линию судьбы, которая определялась его происхождением. Он вырос в крестьянской семье и в детстве был подпас-

443

ком. Правда, в судьбе юного Фихте сыграл свою роль случай. Однажды он слово в слово воспроизвел проповедь известного пастора для барона Мильтица, опоздавшего на церковную службу. Тот, потрясенный талантом мальчика, взялся оплачивать его учебу. Фихте окончил школу, а затем поступил в Иенский университет на теологический факультет. Но поскольку барон к тому времени умер, уже в университете Фихте был вынужден зарабатывать на жизнь, давая уроки в качестве домашнего учителя.

Всю жизнь Фихте испытывал материальную нужду. Особенно тогда, когда обзавелся семьей, женившись на Иоганне Ран, девушке некрасивой, но благородной и очень образованной. Как-то раз Фихте взялся подготовить одного из студентов к экзамену по кантовской философии. После чтения трудов Канта, он становится истым кантианцем. Вдохновленный Фихте пешком идет в Кенигсберг, где слушает лекции Канта, а затем пишет свою первую работу «Критика всяческого откровения» в духе этой философии. Поначалу Кант благосклонно отнесся к творчеству Фихте и даже способствовал его популярности. Но 28 августа 1799 года Кант делает свое знаменитое публичное заявление, в котором выражает радикальное несогласие с тем, как Фихте пытается уточнять его философскую позицию. Каким же образом Фихте развивал учение великого Канта?

Задачи и содержание «наукоучения»

Здесь следует отметить, что заявление Канта было направлено против так называемого «наукоучения» Фихте, в котором тот пытался изложить кантовское учение в виде подлинно научной системы как по форме, так и по содержанию. Всякая наука может быть развита только в систематической форме, утверждает Фихте. Тем более это касается науки о самой науке, науки о предпосылках и путях познания. Любая наука, — и философия здесь не составляет исключения, — обретает зрелую форму, проходя два этапа своего развития: эмпирический и теоретический. В греческой философии переход к теоретическим исследованиям произошел у Сократа. После Сократа философия уже не изрекает «мудрые мысли» и не описывает факты, а она определяет, рассуждает и доказывает. У Сократа

444

мы встречаем метод определения, у Платона — метод рассуждения и диалектики, а у Аристотеля — целую огромную науку о выводе и доказательстве.

В Новое время история во многом повторилась. Даже в философии Декарта присутствует момент описательности, хотя у него мы находим «Рассуждение о методе» и «Правила для руководства ума». Но это только набор правил, а не система метода. И Декарт нам никак не объясняет, почему надо использовать именно это правило, а не другое. Философия Спинозы, в отличие от Декарта, более доказательна, а следовательно, как сказал бы Гегель, более спекулятивна. Именно поэтому она оказала такое влияние на немецкую классику, и в частности, на Шеллинга и Гегеля, которые считали себя спинозистами. Из-за сложности метода философия Спинозы была не очень популярна. По крайней мере, менее, популярна, чем так называемая немецкая популярная философия, главным представителем которой был Христиан Вольф. Последняя получила значительное распространение среди широкой публики в XVIII веке именно вследствие ее «понятности». Но она была «понятна» так же, как наш бывший «диамат», который учил, что вода при 100° кипит и переходит в другое агрегатное состояние, и называл это законом перехода количества в качество. Понять это действительно совсем не трудно, поскольку здесь еще нет никакой философии. Что же касается метафизики Вольфа, то немецкая классика в значительной мере была негативной реакцией на это учение.

Итак, в лице Фихте немецкая классика вновь переходит от описания к теории, в которой должны быть научно обоснованы познавательные способности человека. Но нужно иметь в виду, что у Фихте обоснование тождественно конструированию и дедукции. Я могу объяснить способность человека, считает Фихте, если воссоздам ее действия. А это значит, что выясняя природу научного познания, мы должны последовательно воссоздать все формы познания от самой простой до самой сложной, дедуцируя или, другими словами, выводя их одну из другой. Что касается основания данной теоретической системы, то в этой роли, согласно Фихте, может выступить лишь принцип *Я = Я,* выражающий акт самосознания.

Начиная с Фихте, классическую немецкую философию именуют «философией самосознания». И это

445

действительно так, поскольку у Фихте, Шеллинга и Гегеля началом философской теории, как и началом мира, является действующий субъект, причем исходным действием этого субъекта оказывается так называемая «рефлексия» от латинского «reflexio». Изначально это слово означало «отражение». А в классической философии рефлектировать — это значит осознавать, осмыслять, анализировать самого себя. Открытие Фихте, в данном случае, заключалось в том, что понять себя, как он считал, невозможно иначе, как соотнося себя с чем-то другим. А в результате рефлективное движение обрело у Фихте форму

круга. И в этом движении от Я к другому и обратно, согласно Фихте, заключается суть нашего сознания.

Итак, погрузившись вовнутрь себя, философ, по мнению Фихте, находит там первичный мыслительный акт. Его суть заключается в том, что *Я* своей деятельностью порождает *не-Я,* а затем смотрится в него, словно в зеркало. В одних случаях термин, которым Фихте обозначил это первичное действие *Я,* переводят как *Дело* — *Действие,* в других — как *Акт* — *Продукт.* В любом случае должно быть ясно, что мир, в котором мы живем, согласно Фихте, создан деятельностью субъекта. А «вещь в себе», на которую ссылается в своем учении Кант, ему уже просто не нужна. Ведь не только идеи и понятия, но и наши ощущения в наукоучении Фихте порождаются только деятельностью субъекта.

Если Фихте убеждал Канта, при личных встречах и заочно, отказаться от «вещи в себе», чтобы сделать более последовательным свое учение, то Кант стоял на своем. Кант, будучи дуалистом, считал «вещь в себе» и трансцендентальный субъект — равноценными опорами нашего познания. И в отказе от «вещи в себе» он видел опасность, ведущую в тупик субъективизма. В «Заявлении по поводу наукоучения Фихте» от 28 августа 1799 года Кант писал, что «наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как чистая логика отвлекается от его содержания»[4].

Кант, как мы видим, усматривает в учении Фихте тот недостаток, которым грешила так называемая «общая логика». Ведь в ней, в отличие от трансценденталь-

[4] *Кант И.* Трактаты и письма М., 1980. С. 625

446

ной логики, речь идет о формальных правилах преобразования суждений безотносительно к содержанию наших знаний. Тем не менее, Фихте удалось избежать того формализма, в котором его обвиняет Кант. Он смог наполнить свою теорию реальным содержанием, сделав в нем упор на деятельность воображения. В своей теории познания Фихте отвлекается от «вещи в себе», или природы, противостоящей субъекту и наполняющей его ощущениями. Но предметный мир проникает в это учение иным способом, благодаря воображению, которое Фихте характеризует в качестве основы и сути наших познавательных способностей.

Деятельность воображения как основа познания

Деятельность воображения оказывается у Фихте субстанцией всех познавательных способностей человека. И в этом вопросе Фихте вновь выступает в роли ученика Канта. Ведь именно Кант впервые ввел воображение в самое тело, если так можно сказать, человеческой логики. Всякое логическое правило, доказывал Кант, есть всеобщее правило, а всякий случай, к которому оно применяется, есть особенный случай. И потому подвести данный особенный случай под данное общее правило без способности воображения никак нельзя, потому что только способность воображения позволяет человеку отождествлять нетождественное, т. е. в особенном усматривать общее, а в общем, наоборот, особенное. Именно поэтому, добавим мы, вычислительная машина, которая может владеть логическим правилом, и даже более успешно, чем человек, не может синтезировать принципиально новое содержание. Она может только по-разному комбинировать то содержание, которое мы уже имеем. В конечном счете, всякая ЭВМ — это «быстродействующий идиот», который ума не имеет. Ведь ум невозможен без способности воображения. И если даже один человек в запальчивости скажет другому «Ты — свинья», то нужно иметь воображение, чтобы не воспринять этих слов буквально. Но для машины существует лишь буквальный смысл, а потому ей недоступно воображение, юмор и многое другое, что есть у человека.

Но вернемся к Фихте, который не только смог оценить, но и творчески развить кантовское учение о

447

воображении. Здесь следует уточнить, что Фихте различает в самой способности воображения два момента: момент *продуктивный* и момент *репродуктивный.* Иначе говоря, воображение может как впервые *произвести,* так и *воспроизвести* некий образ. Характерным примером продуктивного воображения являются различные мифологические образы: кентавры, химеры и т. п. Но если мы возьмем того же кентавра, то это человеко-конь. Таких живых существ, как мы знаем, нет. И потому это образ *продуктивного* воображения. Однако элементы, из которых состоит этот образ, а именно туловище коня и торс человека, воспроизводятся здесь по аналогии с действительным конем и действительным человеком. И таковы, по сути, все другие образы нашей фантазии. Даже абстрактная живопись, которая сознательно стремится уйти от изображения действительных вещей, уйти от «реализма», по большому счету уйти от реальности не может, потому что нет продуктивного воображения без репродуктивного. Эту зависимость четко устанавливает именно Фихте И в общем это понятно. Но Фихте настаивает и на обратной зависимости: нет репродукции без продукции. И вот это уже понять сложнее.

Современная экспериментальная психология восприятия показала, что человеческий глаз видит не то, что отражено на сетчатке, а то, что он должен видеть с точки зрения объективного правдоподобия. Если, например, в экспериментальной ситуации искусственно создаются оптические иллюзии, то человеческое зрение так или иначе адаптируется к ним и «исправляет» иллюзорный образ, согласуя его с данными других чувств, прежде всего, осязания. Таким образом, условием правильной зрительной репродукции оказывается продуктивная деятельность воображения.

Образ зрительного восприятия, как и всякий чувственный образ, человеком деятельно продуцируется как бы вовне, во внешнем пространстве, где существует действительный предмет. Благодаря этому глаз

видит действительный предмет, а не его отражение на сетчатке, хотя именно с помощью сетчатки мы воспринимаем реальный предмет. Все эти процессы конструирования и коррекции зрительных образов протекают бессознательно, как и вообще весь процесс чувственного восприятия. Обычный человек может осознавать только результат чувственного восприятия, а не его

448

процесс Процесс чувственного восприятия изучается в специальных науках, таких как психология и теория познания. Науки нам нужны как раз для того, чтобы обнаружить то, что каждый из нас не видит и не осознает, или, вернее, видит и осознает не так, как есть на самом деле.

До сих пор под выводами Фихте мы могли подписаться с чистой совестью. Но вот следующий шаг, который делает Фихте, не оправдывается ни современной наукой, ни практикой. Этот шаг состоит в том, что продуцируемый нами чувственный образ тождественен самому предмету. Воспринимаемый нами предмет, утверждает Фихте, не существует независимо от нас, а лишь воспринимается нами в этом качестве. Таким образом, уже в трактовке чувственного восприятия Фихте последовательно проводит линию субъективного идеализма. Мы воспринимаем чувственные образы как нечто внешнее только потому, доказывает он, что не узнаем в них продукт своей бессознательной деятельности. На деле уже на ступени чувственного восприятия Я раздваивается на себя и свое иное, т. е. не-Я, ибо всякое сознание есть сознание чего-то другого, нет пустого сознания, лишенного сознаваемого содержания. Характерно, что у широкой публики, которой Фихте усиленно пытался разъяснить свою позицию, она вызывала лишь удивление и иронию. В прессе того времени даже появился шутливый вопрос к супруге известного философа: а как относится госпожа Фихте к тому, что супруг воспринимает ее как плод своего воображения?

Если широкая публика так и не оценила достоинств философии Фихте, то иначе отнеслись к ней другие философы, и прежде всего те из них, кто также интересовался «механизмом человеческого духа». Поддержав фихтевскую мысль о бессознательной деятельности воображения, Шеллинг позже писал: «В будничной деятельности за вещами, с которыми мы возимся, мы забываем о самой нашей деятельности; философствование является тоже своего рода деятельностью, но это не только деятельность, но и также неуклонное созерцание себя в этой деятельности»[5]. Тем не менее, Ге-

[5] *Шеллинг Ф.В.Й* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 19.

449

гель, будучи не субъективным, а объективным идеалистом, высказывался против того, что, воспринимая вещи, мы их тем самым создаем. При наблюдении деятельности, которая существует «за порогом сознания», у вас, по убеждению Гегеля, нет оснований считать: «Все, что «я» имеет определенного, оно имеет через мое полагание. Я сам делаю пиджак, сапоги, надевая их на себя»[6].

Но Фихте интересовала не только та деятельность, которой созидаются образы налично данного, т. е. образы внешних предметов. Помимо такой практической деятельности, человек, согласно Фихте, способен осуществлять еще и теоретическую деятельность, в ходе которой он свободно манипулирует образами во внутреннем плане воображения. Если практическая деятельность у Фихте бессознательная и самопроизвольная, то теоретическая деятельность — сознательная и свободная. А потому теоретик, по мнению Фихте, способен контролировать деятельность своего воображения и сознательно управлять им. Описывая деятельность ученых, Фихте называет ее «конструированием в фантазии». И только в результате такого конструирования ученые получают то содержание, насчет которого делаются некоторые высказывания.

Но в другом месте Фихте утверждает, что такого рода конструирование составляет основу духовной жизни каждого взрослого человека, поскольку с ним связана наша способность понимать слова. Даже при чтении газеты, отмечает Фихте, «нам приходится посредством ... фантазии набрасывать себе картину рассказанного события, ... конструировать его, для того, чтобы действительно понять его...»[7]. А в «Фактах сознания» он прямо указывает на то, что способность отвлекаться от восприятия наличного бытия и переключать свое внимание на свободное движение во внутреннем плане является важным отличием мышления взрослого от мышления ребенка, свидетельствующим о развитии самосознания. Ребенок, согласно Фихте, может видеть только налично данное; «его сознание совер-

[6] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья. СПб., 1994. С. 527.

[7] *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сути новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию. М., 1993. С. 105.

450

шенно неспособно к заполнению иным порядком»[8]. Взрослый же, и прежде всего ученый, может не видеть того, что находится в его поле зрения, «ибо в это время он может заполнить свое сознание свободным построением образов и размышлением»[9]. Чтобы увидеть налично данное, ученый «должен оторваться от этого свободного хода мыслей и, может быть, с усилием подавить стремление фантазировать»[10]. С. указанной привычкой находиться в своем внутреннем мире, игнорируя суету жизни, связана рассеянность многих великих ученых.

Итак, конструирование в фантазии составляет, согласно Фихте, суть теоретического мышления. Иногда он называет эти действия «интеллектуальным созерцанием» или «внутренним зрением», подчеркивая тот факт, что воображение помогает теоретику усматривать единство в многообразии, ухватывать суть, скрывающуюся за деталями. Иначе говоря, Фихте вовсе не склонен отождествлять мышление человека с рассуждением, которое сегодня принято называть дискурсивным мышлением или дискурсом. Рассудок производит односторонний анализ, расчленяя то, что ранее воспринималось нами

как целое. Отсюда многочисленные попытки противопоставить рассудку так называемую интуицию, «таинственность» которой состоит в умении схватывать целостность ситуации. Но рассудочное мышление нельзя отождествлять с мышлением вообще. Что касается Фихте, то он, подобно Канту, начинает научный поиск отнюдь не с рассуждений. Рассуждения лишь уточняют тот целостный образ, который создается воображением. А потому в своих педагогических работах Фихте настаивал на культивировании у детей прежде всего этой способности, умения фантазировать, а не способности, как он выражается, «бегло рассуждать». Таким образом, вглядевшись в механизм интуитивных озарений, мы узнаем в нем все то же воображение, только облаченное в мантию таинственности.

Именно деятельность воображения, согласно Фихте, связывает нас с действительностью. Причем продуктивное воображение, по убеждению Фихте, в большей

[8] *Фихте И.-Г.* Сочинения в 2 т. СПб., 1993. Т. 2. С. 637

[9] Там же. 2 т.

[10] Там же. 2 т.

451

степени обеспечивает истинность наших знаний, чем пассивные чувства, в которых видели гаранта истинности знания сторонники эмпиризма. Фихте, безусловно, мистифицирует процесс познания. И тем не менее, реальный механизм соответствия наших знаний действительности был открыт на пути, указанном Кантом и Фихте, а не Локком и другими эмпириками.

То же самое касается всеобщего и необходимого характера научных истин, который получает свое реальное объяснение на почве фихтевского различения эмпирического и трансцендентального субъектов. Как уже говорилось, за трансцендентальным субъектом, введенным в теорию познания немецкой классикой, стоит мистифицированное человечество. Именно оно выступает в роли посредника в процессе познания мира отдельным индивидом, которого Фихте именует эмпирическим субъектом. Ведь одно дело — познавательные возможности культурного человека, и другое дело — дикаря, который может полагаться только на природный слух, зрение, осязание. В отличие от дикаря, культурный человек вооружен не только глазами и ушами, но всевозможными приборами, а также навыками и умениями, выработанными всем человечеством. В познавательный арсенал культурного человека входят развитый язык, включая язык науки, логические процедуры, а также те категориальные схемы мышления, которые Кант считал таинственными априорными схемами.

Таким образом, познание человека происходит не непосредственно, как считали эмпирики, а опосредованно, т. е. косвенным путем. Напрямую с природой общаются животные, хотя и у них отдельная особь опирается на силу стада, стаи, т. е. животного коллектива. У человека опосредованное общение с природой становится определяющим, поскольку именно в коллективном мире, мире культуры, он находит свои главные интеллектуальные и практические орудия, в том числе и те, которые гарантируют всеобщий и необходимый статус результатам нашего познания. Более того, при общении с культурой, т. е. в процессе воспитания и образования, у человека формируются новые формы чувственности. Ведь не только мышление, но и чувства культурного человека позволяют ему выделять существенные и необходимые черты в окружающем мире. Такой возможностью, к примеру, обладает развитое эстетическое чувство, которое часто принимают за мистическую интуицию.

452

Социально-политические взгляды Фихте

Происхождение самой культуры для Фихте, как и для Канта, остается загадкой. Хотя, подобно многим современникам, Фихте прекрасно осознает, что путь приобщения к культуре — это воспитание и образование. Отсюда его активная просветительская деятельность, сочетавшаяся с пропагандой демократических идей. Здесь стоит вспомнить, что Фихте, как и Кант, был современником Великой французской революции. Под влиянием этой революции еще в молодости Фихте написал сочинения «Попытка содействия исправлению суждений публики о французской революции» и «Требование от правителей Европы возвратить обратно свободу мысли, доселе притесняемую». Эти работы были изданы анонимно, но имя автора вскоре стало известно, и это, с одной стороны, прибавило популярности Фихте среди прогрессивной общественности, а с другой — навлекло на него немилость властей.

Отличаясь ярким гражданским темпераментом, Фихте постоянно вызывал недовольство у власть предержащих. Вызывал он недовольство и у наиболее зажиточных слоев сословного общества. Такая антипатия станет вполне понятной, если мы процитируем работу Фихте «Замкнутое торговое государство», написанную в 1800 году. В ней говорится о том, что Европа, пользуясь преимуществом в торговле, грабит весь остальной мир. Далее в этой работе Фихте провозглашает подлинно демократическое требование, согласно которому «назначение государства состоит прежде всего в том, чтобы дать каждому свое, ввести его во владение его собственностью, а потом уже начать ее охранять»[11]. Естественно, что буржуазно-демократическое требование равенства во владении собственностью не могло быть поддержано консервативными силами Германии. В период наполеоновских войн Фихте выступил со своими знаменитыми «Речами к немецкой нации», посредством которых он пытался пробудить дух национального самосознания в своем народе. Свободу народа Фихте ставил так же высоко, как и свободу отдельной личности. И эту свободу, считал он, необходимо отстаивать.

[11] Фихте *И.-Г.* Соч. в 2 т. СПб., 1993 Т. 2. С. 237.

453

Учение Фихте иногда называют «философией активизма», иногда «этическим идеализмом». Имеется в виду то, что это учение проникнуто пафосом действия и практического преобразования мира Но, в отличие от Канта, Фихте трактует практику не только как нравственное действие, а гораздо шире — как реальное переустройство окружающего нас мира. Внутреннее переживание остается только томлением, если оно не переходит в дело-действие, как его называет Фихте. Действие есть назначение всякой мысли и всякого переживания, которые сами по себе никакой цены не имеют. Но и всякое действие, в конечном счете, согласно Фихте, призвано к тому, чтобы изменилось само *Я,* усовершенствовался человек. Главная задача человечества, доказывал он, состоит в преобразовании природы, общества и самого человека в соответствии с нравственным законом, сформулированным Кантом: человек всегда должен быть целью и никогда средством. Таким образом, категорический императив Канта становится в творчестве Фихте не только законом «мира свободы», но и законом всего сущего.

Но мы погрешим против истины, если не укажем на поздние работы этого философа, в которых начинается движение от субъективного к объективному идеализму. Место трансцендентального субъекта, который до сих пор мыслился как некое родовое Я, теперь уже занимает *божественный Абсолют.* А нравственность здесь оказывается лишь ступенью по направлению к религиозному созерцанию, в котором преодолевается противостояние склонности и долга, а также конечного и бесконечного. Приобщившись к религии, отмечает Фихте в работе «Наставление к блаженной жизни», написанной в 1806 году, человек уже на стадии конечного земного бытия может войти в мир бесконечного и вечного. Таким образом, закон Любви здесь становится выше нравственного закона. А наукоучение становится своеобразной теологией, обосновывающей путь к мистическому слиянию с Абсолютом.

Надо сказать, что Фихте был протестантом, а потому общение с Богом он понимает как сугубо личное дело каждого, не предполагающее мощной церковной организации, аналогичной католической. Правда, религиозные воззрения позднего Фихте не вмещаются и в рамки протестантской теологии его времени Однако поиск новой религиозности был прерван внезапной кончиной

454

Фихте Он умер в 1814 году в расцвете творческих сил, заразившись тифом от жены, ухаживавшей в госпитале за ранеными. Его сын Фихте-младший, став философом, не смог продолжить дела своего великого отца. К нему применимо выражение: на детях гениев природа отдыхает. Зато наследниками Фихте выступили не менее известные немецкие мыслители Шеллинг и Гегель.

3. Философская эволюция Ф.В.Й. Шеллинга: натурфилософия - эстетический идеализм - философия откровения

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854)

был на тринадцать лет моложе И.Г. Фихте. Он родился в семье пастора, учился в известном протестантском училище, а после училища поступил на теологический факультет Тюбингенского университета. Его близкими друзьями были будущий философ Гегель и поэт Гёльдерлин. Все трое были воодушевлены Великой французской революцией и по некоторым сведениям посадили «дерево свободы» на лугу близ Тюбингена.

Уже в студенческие годы Шеллинг проявлял пристальный интерес к философии и самостоятельно изучал работы Канта. В отличие от Гегеля и Гельдерлина, он сам написал текст магистерской диссертации хотя его друзья защищались, как это было принято, по текстам, предоставленным им профессором. Окончив университет, Шеллинг отказался от духовной карьеры и уехал в Йену, где стал работать домашним учителем. Именно здесь он познакомился с Фихте, под влиянием которого написал свои первые работы «О Я как принципе философии, или о безусловном в человеческом сознании» и «Философские письма о догматизме и критицизме». Причем в этих работах Шеллинг так проникся духом наукоучения, что излагал идеи Фихте едва ли не лучше, чем сам учитель.

Через некоторое время Шеллинг обнаруживает большой интерес к исследованию природы. Его работы в этой области сделали Шеллинга популярным, и, используя рекомендации Гете, он начинает свою преподавательскую деятельность в Йенском университете. В этот период между Шеллингом и Фихте устанавливаются дружеские и даже доверительные отношения. После отъезда Фихте из Йены они ведут активную

455

переписку, обсуждая, в частности, вопрос о создании совместного журнала.

Однако уже осенью 1800 года начинается расхождение между этими мыслителями, что сказалось на их переписке. Пережив разрыв с Кантом, Фихте стремится не превращать спор с Шеллингом в предмет публичной полемики. Тем не менее, их разногласия во взглядах обозначались все резче и резче. Дело в том, что, занимаясь исследованием природы, Шеллинг не считал возможным вывести все многообразие природы из действий трансцендентального субъекта, как это следует из наукоучения Фихте. Он ищет в основании природы некое активное начало, которое обладало бы чертами субъекта Но таким началом, согласно Шеллингу, не может быть ни отдельный индивид, как у Беркли, ни родовой субъект, как у Фихте. Иначе говоря, Шеллинг не согласен с тем, что из *Я* можно вывести *не-Я,* а природный мир можно объяснить, исходя из деятельности нашего воображения. Он ищет и находит иное динамическое начало в основании мира.

Мы не только мыслим природу, доказывает Шеллинг, и не только воображаем ее, но и практически взаимодействуем с ней, и в результате обязательно испытываем физическое сопротивление объектов, вызванное их материальным содержанием. Но в учении Фихте нет материи, поскольку кантовская «вещь в себе», которая представляла материальное начало в философии Канта, была отброшена Фихте с самого начала. Таким образом, Шеллинг обнаруживает слабость не только субъективизма, но и идеализма, заключенного в наукоучении Фихте.

Натурфилософские идеи Шеллинга

Здесь нужно уточнить, что Шеллинг был современником значительных открытий в физике, химии и биологии. В середине XVIII века начинается интенсивное развитие теории электричества. Сюда относятся открытия Кулона, Эрстеда, Гальвани. Открытия эти показали связь между магнитными и электрическими явлениями, а также связь между органической и неорганической природой. В связи с этим у Шеллинга возникает идея всеобщей взаимосвязи в природе, которая до этого понималась как механический агрегат.

456

Новейшие открытия показали, что физические явления: электричество, магнетизм, свет — невозможно истолковать механистически, что здесь имеет место принципиально иная форма движения. Тем более это относится к явлениям жизни. Живое невозможно объяснить без принципа целесообразности, который противоположен принципу механической причинности. Это понимал уже Кант Но Шеллинг был первым мыслителем, который дал развернутую критику механицизма, который до этого безраздельно господствовал в естествознании.

В противоположность механистической картине природы Шеллинг создает принципиально иную картину. Он развивает *динамическое* воззрение на природу, согласно которому природа проходит ряд качественно отличных ступеней, которые Шеллинг называет *потенциями.* В общем и целом этим «потенциям» в более привычной для нас терминологии соответствуют основные формы движения материи: механическая, физическая, химическая, биологическая и социальная. Кроме того, сущность природы, согласно Шеллингу, составляет так называемая *полярность,* или единство противоположных сил, примером чего являются полюса магнита, положительное и отрицательное электричество и т. п. Картина природы, построенная таким образом, получает у Шеллинга название *натурфилософии.* И это была новая для того времени форма знания. По сути натурфилософия представляла собой умозрительное учение о природе, где последние данные опытного естествознания дополнялись чисто умозрительными, или спекулятивными, как было принято выражаться в те времена, понятиями. Это была попытка синтеза опытного естествознания и спекулятивной философии.

Но природа интересовала Шеллинга не сама по себе. В конечном счете натурфилософия призвана решать ту же самую задачу, которую решал Кант, а затем Фихте, а именно, объяснить, как соотносятся между собой субъективное и объективное, мышление и бытие. Ведь то и другое представляют собой крайние полюса, между которыми нет никакого плавного перехода. Дух представляет собой остров, говорит Шеллинг, на который нельзя попасть без прыжка. Вместе с тем познание возможно только при совпадении субъективного и объективного. Собственно познание и есть процесс совпадения того и другого. Но как возможно та-

457

кое совпадение? Вот тут-то Шеллинг и пытается использовать свое динамическое воззрение на природу. Шеллинг обнаруживает своеобразный *параллелизм* между развитием («потенцированием») природы и развитием познания (сознания). Познание природы начинается с ее простейших механических свойств и продвигается дальше, к пониманию ее физических, химических и биологических форм. Человеческое познание как бы движется по ступеням развития самой природы и постигает природу в ее же собственных формах. Механизм, химизм, организм — это не только формы самой природы, но и формы нашего мышления о ней, т. е. категории.

В общем природа, считает Шеллинг, «устроена» так же, как и мышление. Поэтому, собственно, и возможно познание. Если бы мышление имело свои собственные законы развития, а природа свои, то тогда познание было бы совершенно необъяснимо. И здесь Шеллинг стоит на общей с Фихте точке зрения: человек познает природу в ее же собственных формах, в категориях, которые являются одновременно и формами объективного бытия, и логическими формами. Однако остается вопрос об источнике и причине этого совпадения, совпадения объективного развития природы и субъективного процесса познания.

Фихте, как уже говорилось, усматривал причину такого совпадения в том, что трансцендентальный субъект деятельно порождает мир, проходя при этом ряд ступеней. Естественно, что, когда *Я* приступает к познанию, то оно обнаруживает в действительности свои же собственные категориальные формы. Но Шеллинга, как мы знаем, не устраивал субъективный идеализм Фихте. Поэтому он берется осуществить противоположный ход, а именно — вывести мыслящий дух из недр природы. Шеллинг подмечает, что природа в своем развитии, в своем «потенцировании» как бы проявляет тенденцию к появлению субъективности. На уровне механизма природа предстает перед нами как чистый объект. А вот на уровне живого организма природа приобретает уже некоторые черты субъекта, а именно активность, произвольное движение и даже некоторые формы мышления, ведь высшим животным не откажешь в определенной сообразительности. Казалось бы, еще один шаг, еще одна «потенция», и природа породит

свой «высший цвет» — мыслящий дух. Но Шеллинг
458
не делает этого шага, поскольку считает, что природа в ее традиционном понимании не может породить дух. Шеллинг не видит возможности объяснить рождение духа из материи на пути простой эволюции. И поэтому он предлагает изменить саму суть нашего воззрения на природу.

Чтобы яснее понять смысл того взгляда на природу, который предлагает Шеллинг, зададимся вопросом, может ли из камня вырасти дуб. Любой скажет, что не может. А вот из желудя дуб вырастает. И все потому, что желудь чреват дубом, поскольку несет в себе его зародыш. Кстати, Шеллинг внимательно анализирует особенности органической природы и отмечает, что образование «животной материи» уже предполагает жизнь. Из желудя вырастает дуб только потому, что он сам есть продукт живого дуба. Таким образом, считает Шеллинг, природа может породить из себя дух только в том случае, если она чревата духом, если *в основе* своей обладает свойствами духовности.

Механизм, химизм, организм и, наконец, дух не являются, согласно Шеллингу, различными ступенями развития природы, когда до появления химизма существует один лишь механизм. Природа, доказывает он, всегда существовала и существует во всех своих «потенциях», но актуализирует их поочередно то в одной, то в другой, то в третьей форме. Поэтому наше мышление, или дух, — это не что-то, впервые появившееся на Земле, а это проявление природы в ее высшей потенции, которую она в себе всегда несет и сохраняет. И эта потенция, конечно, не появляется и не утрачивается. Она может появляться и исчезать только здесь и теперь, но не везде и не всегда. А отсюда у Шеллинга получается, что природа в целом, а точнее в своей основе, — это не дух и не материя, не субъект и не объект, не сознание и не бытие. А она и то, и другое, вместе взятое.

Развитие учения Шеллинга в его трансцендентальном идеализме

В работе «Система трансцендентального идеализма», написанной уже в 1800 году, Шеллинг говорит о натурфилософии и трансцендентальной философии как о двух науках, с необходимостью дополняющих друг друга. Если смотреть на мир, исходя из природы, как
459
это делает натурфилософия, то на первом плане оказывается объективная, материальная сторона действительности. Но чем выше мы поднимаемся по лестнице природных форм, указывает Шеллинг, тем организованней природа, тем больше в нее «проникает закономерность», а значит, ее «необходимой тенденцией» является «одухотворение».

Если же смотреть на мир, исходя из субъекта, как это делает трансцендентальная философия, то на первый план выходит субъективная и идеальная сторона действительности. Но чем более развит человек, тем сильнее в нем стремление к объективации самого себя, т. е. к воплощению своего внутреннего мира в определенных практических действиях, в науке и искусстве И надо сказать, что Шеллинг уделяет особое внимание миру культуры. Благодаря преобразованию первозданной природы, отмечает он, человек создает «вторую природу» как мир «искусственных произведений». И в этом искусственном мире воплощается та свободная деятельность, которая в первозданной природе присутствует только в своих проблесках.

Итак, в природе, согласно Шеллингу, присутствует тенденция к одухотворению, а в деятельности человека присутствует тенденция к опредмечиванию духа. Именно посредством этих тенденций выражает себя, по мнению Шеллинга, некая синтетическая основа мира, которая есть природа и дух одновременно. Таким образом, отказавшись от субъективного идеализма Фихте, Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» переходит на позиции *пантеизма,* чем-то сходного с пантеизмом Спинозы. Однако в очень скором времени в его пантеистическом учении начинает доминировать эстетический момент.

Здесь следует отметить, что на рубеже XVIII и XIX веков Йена становится наиболее значительным центром духовной жизни Германии. В Йенский университет, помимо Шеллинга, на должность профессора приглашают Шиллера. Шеллинг читает в университете курс натурфилософии, а Шиллер читает курс истории. Через некоторое время в Йену с помощью Шеллинга переезжает его друг Гегель и становится доцентом философии. Но сердцевиной культурной жизни тогдашней Йены, безусловно, был «романтический кружок», куда входили, помимо Гете, братья Фридрих и Август Вильгельм Шлегели, Тик и Новалис.
460
Сблизившись с романтиками, Шеллинг концентрирует свое внимание на области искусства. «Тесно связанный с кружком Гете и литераторов-романтиков, — отмечает Э. Ильенков, — Шеллинг с самого начала проявляет гораздо больший интерес, чем Фихте, с одной стороны, к природе (читай: к естествознанию), а с другой — к унаследованным, традиционным (по терминологии Канта и Фихте, к объективным) формам общественной жизни. Естествознание и искусство с самого начала составляют ту среду, которая формирует его ум, его исследовательские устремления»[12].

Что касается произведений искусства, то они восхищают Шеллинга тем, что жизнь духа в них представлена наиболее предметно. В Йене Шеллинг начинает склоняться к тому, что природу следует понимать как *застывший продукт бессознательного творчества.* В недрах природы, считает он, скрывается нечто, аналогичное художественному гению, но творит природа бессознательно. Природа творит бессознательно, подчеркивает Шеллинг, но в продуктах природы мы усматриваем следы разума,

и это проявляется, прежде всего в наличии природных закономерностей.

Интересно, что по сути Шеллинг продвигается здесь к пониманию своеобразия *исторического закона.* Исследуя соотношение сознательного и бессознательного, он указывает на противоречие, которое заключено в деятельности людей. Люди творят вполне сознательно, отмечает он, однако, в результате мы имеем дело с тем, чего никто не замышлял. С. другой стороны, все индивиды действуют свободно, но наше свободное поведение превращается в некую необходимость, придающую истории направление и целостность. Главной задачей истории, считает Шеллинг, как раз является объяснение того, как из свободы рождается необходимость.

Надо сказать, что Шеллинг только намечает контуры науки о гражданской истории, которой вплотную займется Гегель. Однако, наряду с умозрительным знанием о природе, знание об обществе и истории приобретает у Шеллинга такой же умозрительный характер. Впоследствии такая умозрительная наука получит название *философии истории.* Науки о духе, к которым относится

[12] *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика: Очерки истории и теории М., 1984. С. 96-97.

461

история, противостоят у Шеллинга наукам о природе. Ведь на поверхности бытия материя и дух, как утверждает он, поляризованы. Тем не менее, Шеллинг высказывает ряд гениальных положений, ведущих к осознанию реального посредника между культурно-историческим миром и миром природы. «Увидеть внутреннюю конструкцию природы, — замечает, например, Шеллинг, — было бы невозможно, если бы мы не обладали способностью вторгаться в природу посредством свободы»![3].

Наиболее радикальным «вторжением» человека в природу является промышленность. Именно она, как заметит позже Маркс, соединяет природу и историю, естествознание и психологию. Именно в ходе предметно-преобразующей деятельности человек открывает для себя внутреннее строение природы. Тем не менее, Шеллинг, подобно другим современникам, еще не придает решающего значения предметной деятельности людей в виде индустрии, материального производства. *Для немецкого идеализма это всего лишь условие осуществления человеческой свободы, но не ее порождающая сила.* Поэтому такого рода деятельность выносится немецким идеализмом за скобки, хотя по мере его развития значение этой деятельности все же нарастает. У Канта она почти отсутствует, у Фихте она уже есть, Шеллинг придает ей не меньшее значение, чем Фихте, а у Гегеля орудийная деятельность человека почти что стоит во главе угла. Он уже рассматривает человека как продукт своего собственного труда. Но все это будет сказано Гегелем позже, а пока немецкая философия в лице Шеллинга характеризует деятельность, прежде всего, как деятельность творческого воображения.

Итак, под влиянием романтиков Шеллинг делает акцент на эстетической стороне той деятельности, которой, по его мнению, порождены, с одной стороны, природа, а с другой — культура. Не ослабевает его интерес к исследованию искусства и после отъезда из Йены, который был связан с тем, что жена Августа Вильгельма Шлегеля Каролина ушла от мужа к Шеллингу, и они были вынуждены покинуть город. В Вюрцбурге, где Шеллинг устроился на должность профессора, он пишет курс лекций «Философия искусства», а также пробует себя в художественной прозе.

[13] *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. в 2 т М., 1987 Т. 2. С. 186

462

Эволюция Шеллинга в сторону философии откровения

Заметим, что, решая фундаментальные философские вопросы, Шеллинг уже не раз склонялся к поэтическим образам, оставляя почву разума. Вспомним, что там, где он говорит об основе мира, как правило, кончается философия и начинается поэзия. Как заметил великий немецкий поэт Г. Гейне, «здесь г-н Шеллинг расстается с философским путем и стремится, посредством некоей мистической интуиции, достигнуть созерцания самого абсолюта: он стремится созерцать его в средоточии, в его существе, где нет ничего идеального и где нет ничего реального — ни мысли, ни протяжения, ни субъекта, ни объекта, ни духа, ни материи, а есть ... кто его знает что!»[14].

Шеллинг здесь прибегает к интуиции, так как не видит возможности выразить рационально единство идеального и материального как единство противоположностей. Ведь единство противоположностей — это противоречие, а противоречие абсолютно недопустимо в мышлении. Здесь Шеллинг следует за традиционной логикой. А раз противоречие помыслить невозможно, то оно может быть «схвачено» только интуитивно. В результате интуиция и рациональное познание оказываются у Шеллинга антиподами. Поэтому то, что существует для созерцания или интуиции, не существует для рефлексии, или мышления. «Созерцание и рефлексия противоположны друг другу»[15], — отмечает он. И далее: «Бесконечный ряд носит непрерывный характер для продуктивного созерцания, для рефлексии он прерывен и составлен»[16].

Но если интуиция и рациональное знание несовместимы, то тогда становится невозможно научное постижение сущности вещей. Ведь сущность вещей всегда противоречива, а противоречие доступно, по Шеллингу, только созерцанию. С. другой стороны, наука опирается на мышление, которое она признает в качестве главной познавательной способности. В результате у Шеллинга на долю науки выпадают только

[14] Гейне *Г.* Собр. соч. в 10 т. М., 1958. Т. 6. С. 131.

[15] *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. в 2 т. М, 1987. Т. 1. С. 194.

[16] Там же.

463

банальности, все важное и существенное достается искусству И потому совершенно не случайно Шеллинг ставит искусство выше науки и философии, а познание высших истин считает возможным только для гениальных одиночек. Гений, согласно Шеллингу, это и есть, прежде всего, развитая интуиция, или, как выражается Шеллинг, развитая способность созерцания.

Таковы взгляды Шеллинга, которые подготавливают его эволюцию в сторону мистицизма. Во многом этому способствовала смерть Каролины в 1809 году, которая наступила через шесть лет после их отъезда из Йены Это событие стало для Шеллинга потрясением. И хотя через три года он вновь женился — на Паулине Готтер, и этот брак оказался счастливым, творческое вдохновение, по сути, покинуло Шеллинга. За последующие более чем сорок лет он не опубликовал ни одного значительного произведения. Причем, если ранее он скептически относился к религии, то теперь, после смерти Каролины, он становится глубоко верующим человеком и пытается разрабатывать позитивную философию, в которой ставит откровение выше разума. Уже в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг делает явный акцент на идеальной стороне мироздания Недаром главным устремлением природного бытия оказывается устремление к самопознанию в формах духа и творчества, подобных искусству. В дальнейшем именуя основу мира «субъект-объектом», «абсолютной субстанцией», «абсолютным тождеством», Шеллинг будет неуклонно сдвигаться в ее трактовке от пантеизма к объективному идеализму. Но окончательный переход к идеализму мистического толка произошел в *философии откровения* позднего Шеллинга.

Жизненный путь и эволюция взглядов Шеллинга в этой связи весьма поучительны и показательны. Он начал с увлечения, идеями Французской революции, в честь которой сажал дерево Свободы. А окончил он философией откровения, в которой непосредственное приобщение к богу ставится выше любой науки. Характерно, что именно Шеллинг был вызван прусским правительством в Берлинский университет для того, чтобы отвадить студенчество от революционных идей, питательной почвой для которых послужила философия бывшего друга Шеллинга, а именно философа Гегеля. Революция и мистика оказались, таким образом, вещами несовместимыми.

464

Курс философии откровения, который Шеллинг читал зимой 1841 — 1842 годов в Берлинском университете, слушали одновременно А. Гумбольдж,. С. Киркегор, М. Бакунин и Ф. Энгельс, который проходил в Берлине срочную военную службу в качестве королевского бомбардира. В своей критической статье «Шеллинг— философ во Христе» Энгельс характеризовал этот курс следующим образом: «Первое, что сделал Шеллинг здесь на кафедре, было то, что он прямо и откровенно напал на философию и вырвал из-под ее ног почву — разум»[17].

Однако возложенную на него прусским правительством миссию Шеллинг не исполнил. В защиту философии Гегеля, которого, кстати, к тому моменту уже десять лет как не было в живых, выступили гегельянцы всех направлений, от старогегельянцев до младогегельянцев. Не выдержав критики, Шеллинг отказался от чтения этих лекций. В чем же сторонники Гегеля видели преимущества его философии?

4. Система объективного идеализма Г.В.Ф. Гегеля

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) был

другом Шеллинга со студенческих лет. Но однажды бывшие друзья резко разошлись, и навсегда. Внешне разрыв Гегеля с Шеллингом выглядит как история о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем. Повод, на первый взгляд, был еще менее значительным, чем в известной гоголевской повести. Дело в том, что Гегель «всего лишь» усомнился в абсолютном характере созерцания, или интуиции, и выдвинул в качестве главной формы познания *понятие.* Это смещение акцентов впервые произошло в работе Гегеля «Феноменология духа», а точнее говоря, в предисловии к этой работе, которая была опубликована в 1807 году.

Гегель родился в городе Штутгарте в семье чиновника — секретаря казначейства. Семья принадлежала лютеранскому вероисповеданию, и Гегель всю жизнь гордился своим лютеранством и очень высоко ценил

[17] *Маркс К , Энгельс Ф.* Из ранних произведений М., 1956. С. 449

465

его основателя Мартина Лютера. По словам его сестры Кристины, «мальчиком трех лет он был послан в немецкую школу», а пятилетним он посещал еще и латинскую[18]. Уже при поступлении в нее он знал склонения глаголов в этих языках и латинские слова. Все это дала ему мать, «которая, по меркам того времени, была весьма образованна и потому имела большое влияние на его первоначальное обучение»[19]. Столь раннее начало образования маленького Вильгельма, впрочем, неудивительно: он принадлежал к тому общественному слою, представитель которого, по германским условиям того времени мог надеяться занять достойное место в жизни только через образование.

Среднее образование Гегель получил в штутгартской гимназии. Уже в гимназические годы проявляется довольно обостренный интерес Гегеля к истории духовной культуры и к истории вообще. Об этом, в частности, свидетельствуют его дневниковые записи, статьи-рецензии и курсовые работы тех лет. Уже в пятнадцать лет он чувствует себя идеологом и представителем своего класса. Вот что пишет он в своем дневнике: «Благотворное улучшение в том, что касается культуры нации и просвещения, в учености и религии, если им можно обещать продолжительное влияние, вероятнее всего, придет от

среднего класса народа, коль скоро он не будет вынужден заботиться о необходимейших потребностях тела и будет тем самым подготовлен так, чтобы он хотел *и мог размышлять и быть деятельным.* От среднего класса культура и просвещение очень быстро распространятся в низшие классы народа, если их дух не подавлен бедностью, суеверием, леностью и тупой чувственностью; распространятся они оттуда и в высшие сословия, если они из-за богатства, гордости, суеверий, лености и утонченной чувственности не стали нечувствительны к тому, что является важным для человечества. То, что это так, повсюду подтверждает история»[20].

Гегель проявляет здесь поразительную для его возраста наблюдательность и проницательность. Гегель-гимназист — ярко выраженный сторонник и представитель Просвещения. Одним из его самых любимых

[18] *Rozencranz K.* G. W Fr Hegel's Leben. B. 1844. S. 49.

[19] Там же.

[20] Там же.

466

писателей становится Руссо. Гегель тяготеет не к либеральному, а к радикально-демократическому течению в Просвещении. В просвещении он видит залог прогресса, залог демократии, поскольку низшие слои населения могут стать политически активными и самодеятельными, только будучи просвещенными.

С раннего возраста для Гегеля характерны рассудительность и основательность, внимание и терпимость. Он всю жизнь не спешил с ниспровержениями авторитетов. История, считал он, учит тому, что «многие наши убеждения, может быть, являются ошибками, а многое из того, что другими мыслится по-иному, быть может, является верным»[21].

Может быть, именно из-за сдержанности и основательности, несмотря на раннее развитие, Гегель поздно преуспел, если иметь в виду общественное и государственное признание. Здесь нужно заметить, что Гегель, будучи на пять лет старше Шеллинга, на первых порах выступал в роли его младшего товарища. Причиной этого во многом был сдержанный характер и большая основательность Гегеля. Недаром в юности ему дали прозвище «Старик». «Наибольшая трудность моей работы, — писал биограф Гегеля Карл Розенкранц, — была заложена в своеобразии основной сущности гегелевского характера, которая состояла в *постоянном всестороннем и постепенном* развитии. Его творчество было тихим движением ума, непрерывной поступательной работой всего его существа. Его биография лишена поэтому обаяния больших контрастов, страстных прыжков и только благодаря напряженной значительности ее героя избавлена от полной монотонности» [22].

Естественно, что при такой натуре Гегель оказался в тени более энергичного и удачливого Шеллинга. Понятно, почему в то время, когда после окончания университета Шеллинг блистал талантами, был широко известен и обласкан Гете, Гегель прозябал в безвестности в роли домашнего учителя. И только благодаря содействию того же Шеллинга, Гегель получает место доцента в Йенском университете, а затем становится там профессором. В Йене Гегель вместе с Шеллингом

[21] Там же.

[22] Там же.

467

стал издавать «Критический философский журнал», проявив себя в качестве яркого публициста. Здесь же вышла первая крупная работа Гегеля «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», в которой он лишь уточнял различные аспекты учения своего друга.

Только когда Гегелю было уже 36 лет, вышла «Феноменология духа», в которой он впервые заявил о себе как о самостоятельном философе. По словам Маркса, в этой работе заключена «тайна и исток всей гегелевской философии». И в ней действительно содержится вся гегелевская философия, но в таком концентрированном виде, что это произведение считается одним из самых «темных» в творчестве Гегеля. Как уже было сказано, именно эта работа развела Гегеля с Шеллингом. После выхода «Феноменологии духа» Шеллинг и Гегель обменялись письмами, и после этого переписка и всякие сношения между бывшими друзьями и соратниками прекратились.

Мы уже видели, какие серьезные последствия может повлечь за собой такое «маленькое» обстоятельство, как признание приоритета интуиции по отношению к понятию. В науке вообще нет «мелочей», и на все в ней должны быть свои основания.

История сознания в гегелевском объективном идеализме

Содержание «Феноменологии духа» Гегеля составляет историческое развитие сознания от первых его проблесков в форме чувственного сознания до Абсолютного духа, в котором сознание приходит в соответствие с самим собой. Такую, а именно *историческую трактовку сознания,* Гегель дает в мировой философии впервые. Практика, как мы знаем, уже рассматривалась предшественниками Гегеля, т. е. Кантом, Фихте и Шеллингом. Но она рассматривалась этими философами в своих частных формах: как нравственное деяние, как творческое воображение, как осуществление некоторого мысленного проекта. Гегель отличается тем, что впервые вводит в логику и теорию познания практику как *трудовую деятельность людей.* В этом отношении на него оказала немалое влияние английская классическая политэкономия. Но, в отличие от английских экономистов, Гегель рассматривает трудовую

468

деятельность не только с прагматической стороны, т. е. как деятельность по производству

необходимых человеку предметов. Для Гегеля она одновременно является деятельностью, *производящей самого человека.* Величие гегелевской «Феноменологии», как отмечал в свое время Маркс, заключается в том, что он «ухватывает сущность *труда* и понимает... человека как результат его *собственного труда*»[23]. Человек, таким образом, оказывается у Гегеля *творцом самого себя.*

В «Феноменологии духа» Гегеля наиболее известной является глава «Самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство», в которой идет речь о роли труда в формировании человеческого отношения к миру. Именно здесь Гегель говорит о том, что труд учит человека дисциплине, т. е. самоограничению и организованности, отличающих нас от животных. И тот же самый труд заставляет нас осознавать мир как независимую, самостоятельную реальность, в отношении которой нужно действовать в соответствии с определенными законами. Эти фундаментальные качества, согласно Гегелю, сформировались у человечества благодаря труду рабов. Соответственно, антипод раба — господин впервые демонстрирует человеческое умение повелевать, а тем самым в лице господина человечество обретает способность возвышаться над природным миром.

Таким образом, уже в своей первой оригинальной работе Гегель отводит труду одну из определяющих ролей в формировании человеческого способа жизни. И все же, обусловив нашу дисциплинированность и предметное отношение к миру, труд остается у Гегеля частной формой деятельности человека. Не только в «Феноменологии духа», но и в других произведениях Гегеля, включая «Философию истории», он смотрит на производственную деятельность как на ограниченное проявление разума, тогда как теоретическая деятельность философа предстает в качестве его универсального воплощения. И все же мысль о том, что человек есть продукт своего труда, впервые была высказана Гегелем. И именно из гегелевского учения она была заимствована Марксом, который выстроил на ее основе свое понимание сущности человека. Но у Маркса

[23] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 158-159

469

уже не теория, а именно практика становится универсальной основой нашего отношения к действительности. Но это еще не все.

Дело в том, что Гегель, вслед за Фихте и Шеллингом, настаивает на том, что, появившись на свет, каждый из нас застает в качестве чего-то готового и объективно существующего самое способность мыслить. И задача индивида как раз и заключается в том, чтобы присвоить эту способность, сделать ее своей личной способностью. Это один из самых трудных моментов гегелевского учения, и всегда существует искушение представить указанный ход мысли просто вывертом гегелевского идеализма. Однако здесь не все следует списывать на счет идеалистических мистификаций. Важнее определить ту грань, до которой в таком понимании мышления нет идеализма и за которой он начинается.

Конечно, трудно представить себе способность к мышлению, существующей вне и до нас. Но не менее трудно представить себе, и, тем более, объяснить, каким образом человек рождается с готовым багажом знаний о мире, с готовыми понятиями, к примеру, о причине и следствии, о сущности и явлении, как это доказывали рационалисты с их теорией врожденных идей. Не может человек и просто узнать эти понятия, поскольку никакое познание невозможно без категории причинности. Познание мира, как показал Кант, есть подведение чувственного опыта под категорию причинности и под другие категории. Следовательно, для того чтобы усвоить смысл причинности, мы должны уже владеть им.

Итак, Гегель не может согласиться с тем, что умение логически мыслить, т. е. смотреть на мир через призму категорий, дано нам от рождения. Не согласен он и с тем, что эта способность формируется в процессе образования. Ведь приступая к образованию, человек уже должен уметь мыслить. Никому и никогда не давали образование с пеленок. Но зато каждая мать настойчиво знакомит своего ребенка с миром человеческой культуры, обучая его тому, как пользоваться окружающими его «умными» предметами.

Именно в общении с умно организованным человеческим миром и видит Гегель главный способ формирования мышления. Следовательно, человек присваивает себе способность мыслить *в практической фор-*

470

ме, активно взаимодействуя вначале с ножом и вилкой, входной дверью и лестницей, а затем знакомясь с моралью, правом, обществом и государством И только на основе практического разума у индивида формируется способность к теоретическим действиям во внутреннем плане сознания. Теоретический разум оказывается продолжением и развитием той способности мыслить, которая впервые возникает у индивида только в качестве практической способности.

В результате мышление оказывается у Гегеля не функцией бесплотной души и не прирожденной функцией нашего тела. Мышление, доказывает Гегель, является функцией тела культуры, которое он именует *«объективным духом».* Приобщаясь к объективному духу, т. е. к культуре, каждый индивид, согласно Гегелю, присваивает себе мыслительную способность, которой изначально не владеет ни его мозг, ни его тело в целом. И только у «объективного духа» наш мозг и наше тело учатся мышлению.

Надо сказать, что, по большому счету, в указанных представлениях Гегеля еще нет ничего идеалистического. Ведь осваивая мир культуры и общаясь с предметами, созданными человеком для человека, мы раскрываем для себя их суть и тем самым формируем свои деятельные способности. В этом смысле каждый предмет культуры — это опредмеченные *способности человека.* И овладевая таким предметом, мы распредмечиваем замыслы, знания и умения его создателей. В конечном счете, топор и

пила, как и учебник по плотницкому делу, учат человека разумному обращению с древесиной. Но учебник в сочетании с хорошим учителем сокращает процесс нашего развития. «Отдельный индивид, — пишет Гегель, — должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выровненного»[24]. Здесь надо заметить, что «образование» индивида Гегель понимает не как обучение, как мы обычно считаем, а как весь процесс становления индивида в качестве человека. А «всеобщий дух» у Гегеля, как мы уже сказали, это всего лишь культура человечества. *Поэтому процесс «образования» индивида есть в сущности своей культурно-исторический процесс.*

[24] *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа СПб , 1994. С. 15

471

Другое дело, вопрос об истоках опредмечивания, а значит, о происхождении мира культуры *Здесь как раз и начинается специфически гегелевский идеализм, в соответствии с которым человек оказывается всего лишь орудием Абсолютного Духа, целью которого является самопознание* Для Гегеля ясно, что природу разума можно объяснить, лишь обратившись к действиям человека в предметном мире Однако тот же труд, с точки зрения Гегеля неизмеримо ниже и ущербнее теоретической деятельности А потому, следуя классическим философским представлениям, Гегель утверждает *примат теоретического разума,* полагая в основу мира *Понятие* Но без воплощения в предметный мир, Т. е. без опредмечивания такой вселенский разум, утверждает Гегель, не может осознать самого себя, а значит, стать полноценным разумом Таким образом, самопознание Абсолютного Духа становится сутью философии Гегеля А природный и социальный мир предстают в его учении как результат *самоотчуждения* Абсолютного Духа, без которого он не способен познать себя и обрести, тем самым, полноту и целостность

Дело в том, что посредством этой вселенской фантасмагории Гегель отстаивает важнейший философский принцип, суть которого в том, что самих себя мы познаем в той же опосредованной форме, в какой познаем окружающий мир Гегель, как мы знаем, был последовательным противником «непосредственного познания» в форме интуиции, или прямого созерцания истины, а потому Абсолют в его учении способен осознать себя, лишь глядя на созданный им самим мир, словно в зеркало И то же самое касается человеческих индивидов, которые оказываются орудием самопознания Абсолютного Духа, хотя, в отличие от природы, в лице человека дух осознает себя в качестве свободного субъекта

Подчеркнем тот факт, что философское учение Гегеля, изображающее деятельное самопознание Абсолютного Духа, оказалось самой грандиозной *идеалистической системой,* какую знала мировая философия Система Гегеля открывается «Наукой логики», в которой, по словам Гегеля, дано «изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»[25] Следующий

[25] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики в 3 т. М 1970 Т. 1. С. 103

472

раздел гегелевской системы составляет «Философия природы», в которой изображается «развитие духа в пространстве», а затем Гегель переходит к «Философии духа», где речь идет о «развитии духа во времени» В сжатом виде вся система Гегеля изложена им в трехтомной «Энциклопедии философских наук» Но помимо указанной работы, а также «Науки логики», «Философии права» и других произведений Гегеля, опубликованных при жизни автора, гегелевская система уточнялась и развивалась в его лекционных курсах, которые Гегель читал в университетах Гейдельберга и Берлина Речь идет об «Эстетике», «Философии истории», «Философии религии» и «Истории философии», которые были изданы уже после кончины Гегеля по записям его слушателей

Диалектическая логика Гегеля

Что касается обратного смещения акцента с интуиции на понятие, которое осуществил Гегель, то это было связано с очень важным пересмотром им самой сути понятия И это он делает в своей «Науке логики», которую Гегель писал в течение четырех лет, когда был директором Нюрнбергской гимназии, и которая составляет основу его философской системы Гегель производит полный переворот прежде всего в понимании того, что такое логика А вернее, он доводит до конца реформу в логике, начатую, но не оконченную Кантом И это дело Гегель начинает прежде всего с изменения понятия самого понятия Шеллинг при всех его новациях в отношении понятия остается на позициях традиционной логики, рассматривая форму понятия как обобщенное представление А суть вещей у него схватывается только интуицией Гегель определяет понятие совершенно иначе, а именно как *развернутое понимание существа дела*

Как и во многих других вопросах, в трактовке понятия Гегель возвращается на вполне естественную и обычную точку зрения Ведь мы считаем, что у кого-то есть понятие ускорения, когда этот некто понимает, что такое ускорение и может его определить через другие физические понятия, скажем, через скорость или массу Иначе говоря, в понятии должна быть выражена существенная сторона объективного мира

473

Уточним, что у Шеллинга понятие может свидетельствовать лишь об «общих признаках» изучаемого предмета, процесса, явления. В суть же происходящего мы проникаем с помощью интуиции как непосредственного, внепонятийного постижения истины. С. точки зрения Гегеля, в познании все происходит принципиально иначе, и существо дела мы постигаем как раз при помощи понятий, а не

путем прямого созерцания истины. Мышление в понятиях, согласно Гегелю, вполне способно постигать истину. Но для этого ему нужно «разрешить» опираться на противоречие.

Гегель различает *абстрактно-всеобщее* и *конкретно-всеобщее,* имея в виду, в первую очередь, два типа знания. Абстрактно-общее — это как раз те наши общие представления, которые имеет в виду Шеллинг. И чтобы овладеть такими общими представлениями, как, к примеру, «дом», «яблоко», «дружба», нам достаточно воспользоваться здравым смыслом, или рассудком. Ведь уже простой жизненный опыт свидетельствует о том, что дружба — это добрые отношения между людьми, исключающие драку и обман. Другое дело — конкретно-всеобщее, на которое опирается всякая серьезная наука. Так в естествознании и философии используются понятия «пространство», «время», «бесконечность», «абсолютное», в отношении которых нам не обойтись без разума, а разум, согласно Гегелю, не может выразить истину, не вооружившись диалектикой.

Мышление в понятиях, согласно Гегелю, вполне способно постигать истину. Но для этого, еще раз повторим, мы должны «разрешить» ему опираться на *противоречие.* Кантовская логика, как мы знаем, допускает противоречие только в качестве антиномий чистого разума, которые выполняют в общем-то только отрицательную роль, ограничивая разум в его притязаниях на абсолютное знание. Напомним, что и Шеллинг в своей натурфилософии говорит о полярности как единстве противоположных сил и тенденций. Процесс жизни, как гениально подметил молодой Шеллинг, есть борьба двух начал — соединения и разъединения. И такова суть всех природных процессов. Но тот же самый Шеллинг не допускает «полярность» в наше мышление. Понять единство противоположностей, считал он, невозможно.

И точно так же многие современные логики, допуская противоречивость в мире, отрицают возможность выразить ее в мышлении. Но не надо быть Гегелем,

474

чтобы понять, насколько странная эта позиция. Ведь мы должны точно знать и понимать, что именно нельзя мыслить. Здесь получается как с кантовской «вещью в себе», о которой мы знаем, что она есть, но которая при этом непознаваема. Откуда же мы знаем о ее существовании, если она непознаваема? И потом, если противоречие не допускается в мышлении, то почему оно называется «противоречием»? Ведь «противоречие»— это буквально означает «речь против речи». Тогда уж нужно, вслед за Шеллингом, говорить о существовании только «полярности», а не «противоречий».

Таким образом, мистической интуиции Шеллинга Гегель противопоставляет разум как способность постигать и разрешать противоречия. Но для того, чтобы утвердить разум в своих правах, Гегель обосновывает новый взгляд на саму суть противоречий. Ведь традиционная логика видела в противоречии синоним непонимания и заблуждения. Гегель утверждает противоположное. Противоречие у него становится орудием истины, а отсутствие противоречий — симптомом заблуждения. По сути Гегель развивает ту верную мысль, согласно которой мы должны постигать действительность в ее же собственных формах. И если в мире существенную роль играет единство противоположностей, то постигать его мы должны в форме логических противоречий. И каждый раз, когда в познающем мышлении возникает противоречие, мы должны ставить вопрос о том, является ли оно объективным противоречием. *Гегель был первым, кто заговорил об объективных противоречиях, выражающих противоречивость самой действительности. У Гегеля противоречие становится необходимой формой движения разума к истине.* И всякое понятие, по Гегелю, является внутренне противоречивым. Оно есть единство трех моментов — *отдельного, всеобщего и особенного.* Причем каждый из этих моментов является единством двух других: отдельное есть единство всеобщего и особенного, всеобщее есть единство отдельного и особенного, а особенное есть единство всеобщего и отдельного.

Здесь стоит вспомнить о Канте, который в свое время бросил вызов традиционной логике с ее формальным подходом к анализу суждений. Тем не менее, ни Кант, ни Фихте, ни Шеллинг не выступили против традиционной логики по вопросу о «запрете» противоречий. Даже констатировав единство противоположно-

475

стей в природе, Шеллинг не признает *противоречие в качестве логической формы,* т. е. в качестве необходимой формы нашего мышления о мире. Вместо того, чтобы расширить границы логики в соответствии с новой меркой действительности, действительность подгоняется им под узкую мерку старой логики.

Именно эту непоследовательность и ликвидирует Гегель. Для человеческого мышления нет никаких внешних границ, доказывает он, кроме границ практически освоенного человеком. Поэтому всякая граница для нашего разума — это только относительная историческая граница. И условием всесилия разума, считает Гегель, является его способность преодолевать противоречия. Например, противоречивость движения обнаруживает себя в разуме человека в форме противоречия между прерывностью и непрерывностью. При созерцании окружающего мира это противоречие обнаружить невозможно, так как в созерцании нам дана сплошная непрерывность. Сам факт дискретности движения, а также пространства и времени, мы открываем только благодаря аналитической, расчленяющей способности рассудка. Именно поэтому Гегель рассудок называет «кислотой». Но единство прерывности и непрерывности, как единство противоположностей схватывает только разум, который, в свою очередь является противоречивым единством созерцания и рефлексии.

Таким образом, высшей познавательной способностью человека, согласно Гегелю, является разум, а орудием разумного познания — понятия. А поскольку понятия немыслимы без противоречий, то *высшей формой логики у Гегеля оказывается диалектика. Мы видим, как теория познания оборачивается у Гегеля логикой, а логика, в свою очередь, диалектикой.* И действительно, в учении Гегеля они совпадают. Теория познания, логика и диалектика, с точки зрения Гегеля, по большому счету, должны заниматься одним и тем же предметом, а именно системой категорий.

В «Науке логики», Гегель обрисовывает контуры указанной системы категорий. Согласно Гегелю, *категории выражают ступени познания от простого чувственного созерцания до уровня теоретической науки.* Дело в том, что Гегель, в отличие от представителей прежней метафизики, не считает возможным получить истину всю и сразу. Более того, у Гегеля истина не исчерпывается готовым результатом. Она, согласно

476

Гегелю, есть результат вместе со своим становлением. *Истина — это процесс.* Тем самым Гегель вводит в философию понятие *относительной истины.* И благодаря этому, история, и история познания в частности, перестает быть историей простых ошибок и заблуждений, как это считал, к примеру, Ф. Бекон. Она превращается в процесс уточнения относительных истин и их развития, без чего невозможна никакая наука.

Высшую истину, согласно Гегелю, нам открывает философия. Именно философия, пройдя свой собственный путь развития, выявляет подлинную суть и смысл бытия. В то время как искусство, религия и естествознание только приближают нас к истинному знанию. Искусство и религия, по мнению Гегеля, не в состоянии отвлечься от образов и аллегорий в разговоре об основе мира. А наука, уже овладев понятием, застревает на анализе отдельных природных явлений, не проникая к подлинному источнику и причине мироздания. Естествознание, по Гегелю, не может окончательно встать на точку зрения всеобщего. И только философия, считает Гегель, раскрывает перед нами истинную картину происходящего, а именно то, что основу мира составляет подлинно всеобщее — само мышление.

Логическая культура философа-диалектика, согласно Гегелю, позволяет ему понять тот факт, что наше мышление и основа мира есть одно и то же. Таким образом Гегель формулирует принцип *тождества бытия и мышления,* имея в виду то, что скрытая для обычного восприятия основа мира есть не что иное, как развивающееся мышление. И мы должны восходить в своем познании по категориальным ступеням потому, что таков ход развития этого объективного, надындивидуального Мышления. Принимая в молодые годы пантеизм своего друга Шеллинга, зрелый Гегель, как мы уже говорили, переходит на точку зрения объективного идеализма. Тот же путь в своей духовной эволюции проделал, напомним, и Шеллинг. Но у позднего Шеллинга идеальное начало мира — это ветхозаветный мистический Бог, тогда как у Гегеля основой мира является Абсолютный Дух В форме Понятия. Гегель тоже именует эту основу Богом, однако у него мало общего с традиционной христианской точкой зрения на Создателя. Недаром объективный идеализм Гегеля часто называют *панлогизмом.*

Итак, «Наука логики» — это сердцевина учения Гегеля, в которой идет речь об идеальной основе бытия

477

и способе ее саморазвития. Причем в «Науке логики» этот процесс представлен в той ясной логической форме, которая открывается только философу, и только тому философу, который занимается диалектической логикой. А диалектическая логика — это как раз та универсальная наука, в которой, согласно Гегелю, сошлись теория познания, логика и диалектика. И речь в ней идет, как мы уже сказали, о развитии Абсолютного Духа, которое выражается в восхождении от абстрактного к конкретному, т. е. от простого и одностороннего к развитому и целостному, или же к *системе.* Таким образом, если отвлечься от гегелевского идеализма, то окажется, что диалектическая логика — это наука о том, как возможно системное, научно-теоретическое мышление, или, иначе говоря, как можно подняться от обыденного взгляда на мир к его научному пониманию.

Как мы видим, познание истины из индивидуально-психологического явления, каким оно было у философов Нового времени, в немецкой классике постепенно превращается в исторический процесс. Уже в наукоучении Фихте эмпирический субъект способен познавать только с помощью тех духовных орудий, которыми его наделяют трансцендентальный субъект. Что касается Гегеля, то он пытается воссоздать ступени постижения истины не столько индивидом, сколько родом, родовым субъектом. Соответственно, процесс восхождения от абстрактного к конкретному становится у него законом познания в масштабах всего человечества, а на почве идеалистической мистификации — законом самопознания Абсолютного Духа.

Логика, согласно Гегелю, есть собственная организация Мышления, как оно существует до сотворения мира и всякого «конечного духа», т. е. человека. Чтобы прийти к самосознанию и к свободе, это Мышление отчуждает себя сначала в природе, где дух присутствует в бессознательном состоянии, а затем в истории, благодаря которой дух приходит к самосознанию. Этот процесс Гегель анализирует в своих работах «Философия природы» и «Философия истории». Но «Философия природы» Гегеля — наименее интересная и наиболее устаревшая часть его философии. Этого не скажешь о его «Философии истории», к рассмотрению которой мы вскоре перейдем. Однако перед этим рассмотрим самый сложный раздел гегелевского учения — «Философию духа».

478

Философия духа

В «Философии духа» Гегеля, в отличие от его же ранней работы «Феноменология духа», где прослеживается *историческое становление духа,* речь идет о том, что, собственно, предшествует этому духу в качестве некоей «природной души». С. другой стороны, речь идет о том, что предшествует «природной душе» и всей природе вообще — о некоем Абсолюте, который в общем-то тоже оказывается духом. Причем «Философия духа» Гегеля тоже включает феноменологию, но здесь она уже занимает срединное положение между «Природной душой» и «Объективным духом». «Природная душа» у Гегеля переходит в «объективный дух» через *сознание.* Поэтому можно сказать, что «природная душа», или все то, что он называет «субъективным духом», — это *бессознательный дух.* Но здесь возникает противоречие в определении, потому что дух, который не *осознает* себя, не есть *дух,* а есть *природа.* Таким образом, у Гегеля мы находим смешение природного и духовного, и это сильно запутывает суть дела, из-за чего понять его «Философию духа» совсем непросто.

Как уже было сказано, то, что Гегель называет *духом,* делится у него на *субъективный* дух и *объективный* дух. Причем под тем и другим он имеет в виду совсем не то, что имеют в виду обычно. То и другое у Гегеля — *ступени развития духа вообще.* Объективный дух проявляется в *праве, моральности, нравственности, гражданском обществе и государстве.* Абсолютный дух проявляется в *религии, искусстве и философии.* Последнее Маркс впоследствии назовет *формами общественного сознания.* Что же касается субъективного духа, то по этому поводу Гегель пишет: «Три главные формы субъективного духа суть: 1) *душа, 2) сознание* и 3) *дух как таковой.* Как душа дух имеет форму абстрактной *всеобщности;* как сознание — форму *обособления;* как для себя сущий дух — форму *единичности»*[26].

Соответственно, учение о субъективном духе распределяется у Гегеля на три раздела: *антропологию, феноменологию и психологию.* При этом антропология выступает у Гегеля как учение о *природном* человеке.

[26] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук в 3 т. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 40.

479

А, начиная с Фейербаха, она будет пониматься как учение обо *всем* человеке. Разница в данном случае существенная, и она определяет различия в понимании предмета и места антропологии в учении Гегеля, с одной стороны, и в философской антропологии, получившей популярность в XX веке, — с другой.

Дело в том, что у Гегеля антропология в дальнейшем снимается в конкретном учении о человеке как *духовном* существе, т. е. у него *природное* по сути снимается в *духовном.* В противоположность этому, в философской антропологии наших дней природное полагается *рядом* с духовным, и их соединяют просто при помощи союза «и». Современные антропологи часто определяют человека, как существо *и* духовное, *и* природное, присоединяя иногда к этому еще одну позицию — *и* социальное. Сущность человека, таким образом, у современных антропологов двоится и даже троится. И в этом не видят ничего странного.

Итак, душа понимается Гегелем, во-первых, как *природная душа,* а во-вторых, как *мировая душа.* Понятие мировой души у Гегеля во многом похоже на понятие мировой души у пантеистов. Что касается природной души, то она у Гегеля отличается от известных аристотелевских растительной и животной души, и прежде всего тем, что она занимает у него опять же некоторое срединное положение. «Душа, — пишет Гегель, — находится посредине между лежащей позади нее природой, с одной стороны, и вырабатывающимся из природного духа миром нравственной свободы — с другой»[27].

Такая трактовка положения души между природой и духом, как уже было сказано, чревата тем, что в ее понятие могут попадать как элементы природы, так и элементы духа. А в результате то и другое смешивается, как это часто выходит у некоторых естественнонаучно мыслящих философов, у которых вульгарный материализм напрямую переходит в такой же вульгарный спиритуализм. Но Гегель понимает всю разницу между природой и духом и поэтому пытается отмежеваться от крайних проявлений натурализма, в том числе, например, в понимании истории. «Всемирная история, — замечает он, — столь же мало находится в свя-

[27] *Гегель Г.В.Ф.* Указ. соч. С. 53.

480

зи с переворотами в солнечной системе, сколько и судьбы отдельных людей с положениями планет»[28]. Поэтому, кстати, Гегель отвергает астрологию как *лженауку.* Но все это касается смешения природного и духовного, а значит исторического. А как быть с душевным, с тем, что касается *души?*

Здесь у Гегеля и начинаются главные сложности, поскольку он не может признать душу чисто природным образованием, как это делает Аристотель, у которого душа растения и животного предстает прежде всего *формой живого тела.* Аристотель, как уже отмечалось ранее, промежуток между душой животного и разумной душой человека ничем не заполняет. И по сути в своем трактате «О душе» он совершает прыжок от природы к духу, подобный тому, о котором затем заявит предшественник Гегеля Шеллинг.

У Гегеля, в отличие от Аристотеля или Шеллинга, переход от природы к духу является *снятием.* А снятие в гегелевской диалектике есть *отрицание* как переход в принципиально иное качество, но такое отрицание, когда прежнее содержание в преобразованном виде *погружается* в *основание* нового процесса. Так физические процессы продолжают действовать в основе химических процессов, а

химические реакции — в основе процессов физиологических.

И тем не менее, в случае перехода от природы к духу у Гегеля о подлинном *диалектическом снятии* говорить не приходится. И прежде всего потому, что Гегель вынужден был с самого начала приписывать природной душе качества *духа,* и иначе перейти от природы к духу он не может. Ведь сама природа оказывается у Гегеля *проявлением духа.* И общая траектория мирового развития у него выглядит так: дух — природа — природная душа — субъективный дух — объективный дух — Абсолютный дух.

В этом свете становится явным основное противоречие гегелевского идеализма. Ведь, с одной стороны, дух у него есть результат *исторического* развития человеческой деятельности и человеческого сознания, а, с другой стороны, он как бы *«просыпается»* в природе. Именно слово «просыпается» Гегель употребляет в «Йенской реальной философии», в которой содержит-

[28] Там же.

481

ся первый набросок «Феноменологии духа». Что касается «Философии духа», то в ней напрочь исчезают те элементы *историзма* в трактовке становления духа, которые характерны для «Феноменологии духа». В «Философии духа» Гегель часто говорит о природе как непосредственной *предшественнице* духа, в которой он, тем не менее, уже содержится. *«Для нас,* — пишет Гегель, — дух имеет своей *предпосылкой природу,* он является ее *истиной,* и тем самым *абсолютно первым* в отношении ее»[29]

То, что дух, по Гегелю, имеет своей предпосылкой природу и, вместе с тем, является «абсолютно первым в отношении ее», выглядит как формальное противоречие в системе Гегеля. Оно объясняется, правда, тем, что тот «дух», который предшествует природе, совсем не тот «дух», который имеет ее своей предпосылкой Природа здесь только «средний термин», через который идет процесс умозаключения, с которым часто сравнивает развитие духа Гегель. Иначе говоря, природа у Гегеля есть только *средство* саморазвития духа. «В-себе-и-для-себя-сущий дух, — пишет Гегель, — не голый результат природы, но поистине свой собственный результат; он сам порождает себя из тех предпосылок, которые он себе создает: из логической идеи и внешней природы, в одинаковой мере являясь истиной и той, и другой...»[30].

Переход субъективного духа в объективный, или переход природной души в объективный дух, происходит, как было уже сказано, через сознание. Но само сознание не вытекает непосредственно из природы. Поэтому оно появляется у Гегеля, как «бог из машины», или как некий внутренний свет, который вдруг просветляет нашу душу и делает наше бытие осознанным. Здесь Гегель выделяет различные, следующие друг за другом формы сознания, начиная с *чувственного сознания.* Но сознание, как замечает сам Гегель, в существенном отношении есть *рефлексия,* а эта последняя снимает непосредственность чувства и способна показать как раз то, что в самой абстрактной чувственности еще никакого сознания еще нет.

Тем не менее, рефлексия, как пытается показать Гегель, осуществляется в чувственной форме. Но для

[29] *Гегель Г.В.Ф. Указ.* соч. С. 15

[30] Там же. С.23

482

этого нужны как минимум два чувства, одно из которых может контролировать другое И надо сказать, что Гегель, вслед за Аристотелем, придает здесь особое значение осязанию и руке *как орудию орудий.* Осязание Гегель называет *чувством как таковым* «Оно, — пишет Гегель, — преимущественно сосредоточивается в пальцах, почему и называется осязанием (Tastsinn). Осязание есть конкретнейшее из чувств, ибо его отличительная сущность состоит не в отношении к абстрактно-всеобщему, или идеально-физическому, или к обособляющимся определенностям телесного, но в отношении к массивной реальности последнего»[31]

Осязание, по Гегелю, есть самое *реальное* чувство, потому что оно связано с механическим взаимодействием нашего тела с другими телами Здесь на нас непосредственно действует *материя* «Вообще, — замечает он, — только для осязания существует материальное для-себя-бытие»[32]. Это «для-себя-бытие» материального существует *только* для осязания «К различным способам этого для-себя-бытия, — пишет далее Гегель, — относится, однако, не только вес, но и способ *сцепления* частиц тела — жесткость, мягкость, упругость, хрупкость, шероховатость, гладкость. Однако наряду с косной, твердой телесностью для осязания реально существует также и отрицательность материального как чего-то для себя существующего — именно *теплота* Под ее действием изменяется удельный вес и сцепление частиц тела. Это изменение касается и того, вследствие чего тело в сущности есть тело. Постольку можно сказать, что в том воздействии, которое вызывается теплотой, для осязания равным образом становится реальной телесность *плотных* тел. Наконец, *фигура* (Gestalt) тела в своих трех измерениях также зависит от осязания, ибо всякая вообще механическая определенность подлежит всецело его функции»[33].

Итак, сознание, по Гегелю, есть нечто *идеальное* в качестве *снятия* непосредственно чувственного «Для понимания души, — пишет Гегель, — и еще более духа самым важным является определение *идеальности,* которое состоит в том, что идеальность есть *отрица-*

[31] Там же. С.112-113

[32] Там же. С.113

[33] Там же.

483

ние реального, но притом такое, что последнее в то же время *сохраняется,* виртуально содержится в этой идеальности, хотя и не существует больше»[34]. Здесь мы вновь упираемся в вопрос, как именно снимается реальное и превращается в идеальное и какую роль в этом снятии играет сознание. Ведь одно дело чувство животного и другое дело — чувство, наполненное разумом, т. е. чувство человека.

Душа животного, по сути, есть *чувствующая душа* в чистом виде. И как таковая она лишена идеальности, поскольку последнее, по Гегелю, обретается только в духе. Тем не менее, Гегель принуждает дух и идеальность «проснуться» уже в природной душе. Так проявляет себя *преформизм* в учении Гегеля, когда то, что требует объяснения, оказывается уже *предзаданным* в самом начале. Именно преформизм кладет предел развитию исторической методологии в гегелевской философии, историческому объяснению природы духа, души, идеального. Суть духа в гегелевском идеализме не столько объясняется, сколько *постулируется.* И тем не менее, гегелевский идеализм, даже в ограниченной преформизмом форме, стал предпосылкой *конкретно-исторического* объяснения духа К. Марксом.

Тот дух, который предшествует природе и вместе с ней является своей собственной предпосылкой, согласно Гегелю, есть *Логическая идея.* Как организована эта идея внутри себя, идет речь у Гегеля в первом томе «Энциклопедии философских наук» под названием «Наука логики». Она-то и есть гегелевский «философский» Бог, который творит мир, и прежде всего, мир природы. Но творит он ее, как и христианский Бог, *из ничего.* Однако из ничего, как понимали уже древние, ничего не бывает. И здесь гегелевская философия вызывает те же возражения, что и христианский *креационизм.*

То, что Гегель вынужден приписывать природе, и прежде всего природной душе, духовные качества, делает его непоследовательным в отношении ко всякого рода мистике. Так выступая против астрологии, он, тем не менее, всерьез говорит о *сомнамбулизме.* О нем Гегель пишет следующее: «Тот факт, что сомнамбулический индивидуум ощущает в себе те же вкусы и запахи, что и другой индивидуум, с которым он нахо-

[34] *Гегель Г.В.Ф.* Указ. соч. С. 132

484

дится во взаимоотношении, что он знает как свои собственные другие, имеющиеся у этого второго индивидуума созерцания и внутренние представления, — все это свидетельствует о том *субстанциальном тождестве,* в котором душа, поскольку она, как конкретная, является поистине имматериальной, способна находиться с другой душой»[35].

Сомнамбулизм как бы подтверждает существование *мировой души.* «Душа есть нечто *всепроникающее,* — пишет в связи с этим Гегель, — а не что-то существующее только в отдельном индивидууме»[36]. Таким образом, в вопросе природы сомнамбулизма Гегель вновь отступает от трактовки *объективного духа* как мира *культуры* и сближается с теми, для кого объективный дух — *имматериальная* мировая душа. В этом случае *идеальность* души уже нельзя представить как *снятие* природного и материального, а только как его *прямое отрицание* в виде чего-то внеприродного и бестелесного. И здесь преформизм вновь ставит рамки диалектической мысли Гегеля, вынуждая его вернуться к традиционным христианским представлениям.

Философия истории

История оказывается у Гегеля «шествием духа по земле». Здесь корень мистификации, которую претерпевает у Гегеля мировая история. Тем не менее, заслуга Гегеля в том, что история у него окончательно превращается из внешней череды событий в закономерный процесс, имеющий внутреннюю логику.

История, утверждает Гегель, есть «прогресс в осознании свободы». С. этой точки зрения он выделяет три этапа в мировой истории: во-первых, древность, когда восточные народы знали, что свободен *один,* т. е. деспот; во-вторых, греко-римский мир, в котором было известно, что свободны *некоторые,* т. е. свободные граждане, а рабы были несвободны и; наконец, современный Гегелю христианско-германский мир, как его называет Гегель, когда прогресс в осознании идеи свободы дошел до того, что свободны *все.*

[35] Там же. С. 147.

[36] Там же. С. 155.

485

Мировой дух, согласно Гегелю, осуществляет свои цели в истории так, что он заставляет человеческие страсти работать на себя. Люди стремятся к тому, чтобы осуществить свои собственные цели, но, вместе с тем, они осуществляют цели Мирового духа, которые они совсем не имели в виду. В этом, согласно Гегелю, состоит *«хитрость» Мирового разума.* Аналогичным образом, утверждает он, действует человек по отношению к природе. В искусственных условиях, созданных человеком, природные тела взаимодействуют по своим законам, но при этом осуществляют человеческие цели.

Свободные действия выдающихся личностей, подобных Наполеону, считает Гегель, продиктованы целями, гораздо более близкими целям Мирового духа В этом и состоит, по его мнению, особенность выдающихся личностей. Они вернее угадывают «дух эпохи», т. е. потребности общества, и видят дальше, чем обычные люди. И именно поэтому великие люди действуют свободно, доказывает Гегель, а не потому, что творят историю совершенно произвольно. Таким образом у Гегеля выходит, что свобода есть осознанная и реализованная человеком необходимость.

По сути в «таинственной руке», действующей в истории, можно без труда узнать историческую

закономерность. При этом законы истории предзаданы великому человеку, как и всем другим людям. Здесь следует вновь напомнить, что гегелевская система отличается *преформизмом,* суть которого в *предзаданности* любых законов как историческому, так и природному бытию. У Гегеля выходит, что люди, созидающие свою жизнь, получают готовыми *законы* собственной жизни. Человек — творец существования, но не сущности истории. В этом одна из особенностей «философии истории» Гегеля, против которой впоследствии выступят его последователи, и прежде всего К. Маркс.

Здесь нужно уточнить еще один момент в учении Гегеля, связанный с понятием «объективный дух», о котором постоянно упоминает Гегель и в котором легко узнается общественная основа нашей жизни. Мы часто говорим о «духе эпохи», и в общем знаем, что имеем в виду. Имеются в виду те господствующие настроения, которые свойственны тому или иному обществу в определенные исторические периоды. Мы говорим также, что та или иная идея витает буквально в воздухе. И от этого не становимся духовидцами.

486

Просто, как заметил Руссо, всеобщее не есть общее всем. И господствующее настроение, которое царит в обществе, не есть простое механическое сложение настроений отдельных его членов. Оно порождается и усиливается чисто общественными органами: государством, религией, искусством, а в настоящее время так называемыми «средствами массовой информации». К. Маркс в этом случае использовал термин «общественное сознание». И это опять-таки не сумма сознаний отдельных людей, а обладающее определенной автономией сознание общества. И идеализм в понимании такого сознания начинается только там, где оно объясняется не из определенных условий общественной жизни, а истолковывается как сущее само по себе, как нечто, существующее до всякой реальной истории. И как раз так в конечном счете поступил Гегель.

Чтобы стать свободным, Абсолют у Гегеля должен осознать себя. Ведь без сознания нет свободы. А осознает себя Абсолютный Дух, отражаясь в предметном теле человеческой культуры Таким образом, Гегель не может обойтись без предметной деятельности по созиданию тела культуры, т. е. без материального производства, промышленности. Но все здесь переворачивается «вверх ногами». Не дух у Гегеля есть функция развития материальной жизни, а наоборот — развитие материальной жизни есть функция духа. И тем не менее, для такого взгляда на вещи у Гегеля тоже есть свои веские основания.

Политические взгляды Гегеля

Гегель всю жизнь оставался верным идеалам Великой Французской революции и каждый раз в ее годовщину, 14 июля, выпивал бокал любимого белого вина. И когда И. Сталин объявил философию Гегеля «аристократической реакцией» на французскую буржуазную революцию, это было, скажем так, не совсем справедливо. А если политические взгляды Гегеля и оказались «реакцией», то она была обусловлена тем, что гражданское общество, созданное в результате буржуазных революций, во времена Гегеля успело проявить не только свои положительные, но и отрицательные стороны. Это общество оказалось крайне *противоречивым.*

487

Именно поэтому Гегель уже не разделяет оптимизм либералов в характеристике гражданского общества. «В гражданском обществе, — пишет Гегель в своей «Философии права», — каждый для себя — цель, все остальное для него ничто»[37]. Но свои частные цели индивиды в гражданском обществе могут достичь только всеобщим образом. Отсюда зависимость этих индивидов от других. И система всеобщего произвола оборачивается системой всеобщей зависимости. «В этих противоположностях, — констатирует Гегель, — и их переплетениях гражданское общество представляет собой зрелище как излишества, так и нищеты и общего обоим физического и нравственного упадка»[38]. Так Гегель характеризует ту социальную ситуацию, за которой в XX веке закрепится название *«отчуждение»*

К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе» отмечает, что точкой зрения прежнего материализма были отдельные индивиды в «гражданском обществе», тогда как точкой зрения его материализма является «обобществившееся человечество». «Гражданское общество», о котором говорит Маркс, — это буржуазное общество как общество частных индивидов. Гегель тоже стоял на точке зрения «гражданского общества». Но только он уже не идеализировал данное общество, как это делали французские просветители. Гегель имел возможность убедиться в том, что общество, которое получилось в результате Французской революции, так вдохновлявшей его в молодости, является весьма и весьма далеким от идеала. А идеалом для Гегеля всегда была античная Греция, восхищавшая его гармонией своей внутренней общественной жизни.

Прекрасный идеал остался только в области мечты. Что касается реальности, то Гегель не видел никаких путей преобразования «гражданского общества» во что-то более высокое. Ведь история, по Гегелю, состоит в осознании идеи свободы, а свобода в «гражданском обществе» достигает своей высшей формы. Здесь, в отличие от рабовладения и феодализма, «все свободны» и каждый делает, что хочет. Тем не менее, такой «кишмя кишащий произвол» Гегеля не устраивает. И единственной силой, которая может противостоять произволу

[37] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права М, 1990. С. 228.

[38] Там же. С. 230

488

индивидов в «гражданском обществе», он считает «политическое государство». Только оно, согласно

Гегелю, является носителем идеи «всеобщего блага». И потому Гегель ставит «политическое государство» выше «гражданского общества». Только государство, доказывает Гегель, способно сделать из совокупности частных индивидов человеческое общество.

Но здесь нужно подчеркнуть, что идея «всеобщего блага» противостоит эгоистическому интересу, как идеальное начало материальному. Поэтому идеальные устремления государства Гегель ставит выше материальных интересов «гражданского общества». Естественно, что философия, призванная быть теоретическим оправданием такого положения вещей, могла быть только *философским идеализмом,* и подлинное преодоление отчуждения у Гегеля как объективного идеалиста возможно лишь в области чистого духа.

При всем том ничего лучшего, кроме гражданского общества, Гегель не видит. Именно отсюда его крайне противоречивое отношение к этому обществу. И, как уже говорилось, из указанного противоречия Гегель находит только один выход, суть которого в уравновешивании эгоизма индивидов в гражданском обществе «политическим государством» с его идеей всеобщего блага и христианской религией. Таким образом, «политическое государство» у Гегеля оказывается областью более адекватных человеку отношений, в противоположность «чисто животному царству» гражданского общества. Гегель идеализирует институт государства. И это ему часто ставят в вину. Но при этом упускают из виду те мотивы, которые стояли за такой гегелевской идеализацией.

Ведь вся последующая история показала, что усиление государства, а тем самым и ограничение произвола («свободы») индивидов в гражданском обществе, происходит всякий раз, когда антагонизмы внутри гражданского общества обостряются. И тогда происходит возврат к тем государственным формам, которые более стабильны, хотя и ближе феодальному обществу. Так было в России и в Германии в первой половине XX века. И современное Гегелю прусское государство во многом решало такие задачи. Поэтому Гегель и оказался его идеологом. Во всяком случае приписать ему в этом вопросе банальное мещанское холуйство было бы слишком простым его решением.

489

Тем не менее, после опубликования «Философии права» Гегель стал восприниматься многими как официальный философ прусского государства. Ведь в этой работе он поддержал наследственную монархию и консервативный порядок наследования собственности под названием «майорат», когда она нераздельно переходила к старшему сыну. Критику со стороны либеральной интеллигенции вызвал также известный тезис Гегеля о том, что «все действительное разумно». Все эти политические выводы были несовместимы с пафосом бесконечного познания и творчества, содержащимся в диалектическом методе Гегеля. Указанное противоречие в конечном итоге привело к расколу в стане учеников и последователей Гегеля. Гегельянцы выступили единым фронтом против критики гегелевского учения Шеллингом. Однако дискуссия о гегелевском понимании религии вызвала резкие разногласия в среде самих гегельянцев. Еще более резкими были разногласия между старогегельянцами и младогегельянцами в оценке главных достижений гегелевской философии. Старогегельянцы настаивали на том, что сутью учения Гегеля является его идеалистическая система. Младогегельянцы, напротив, считали наиболее перспективным диалектический метод Гегеля.

О внутренней противоречивости гегелевской философии писал Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». Здесь отмечается консервативность гегелевской *системы, с* одной стороны, и революционность его *диалектического метода,* с другой. И действительно, если исходить из гегелевского диалектического метода, то возможности человеческого разума безграничны, но, с точки зрения его системы, у нашего познания есть предел, обусловленный задачей самопознания Абсолютного Духа. Аналогичным образом Гегель устанавливает абсолютную границу развитию человеческого общества, имея в виду современную ему прусскую монархию как наиболее совершенную форму правления в условиях «гражданского общества».

Но несмотря на все ее противоречия, общий революционный дух гегелевской философии формировал критические настроения у философской молодежи Германии, отчего прусское правительство и попыталось противопоставить гегельянству философию откровения старика Шеллинга. Вплоть до 40-х годов XIX века

490

последователи Гегеля представляли наиболее влиятельное направление в немецкой философии. А дискуссии в среде младогегельянцев создали почву для появления ряда новых ярких философских учений. И первый, о ком следует сказать, это немецкий философ Людвиг Фейербах.

5. Антропологический материализм Д. Фейербаха

Творческая биография ***Людвига Фейербаха (1804— 1872)*** началась с его учебы на теологическом факультете Гейдельбергского университета. Однако Фейербах быстро разочаровался в теологии и уже через год переехал в Берлин, где стал слушать лекции Гегеля по философии. В 1830 году анонимно вышло сочинение Фейербаха «Мысли о смерти и бессмертии», в котором он выступил против христианства с позиции объективного идеализма Гегеля. Но это сочинение было конфисковано властями, а вскоре стало известно имя автора. В результате гонений Фейербах был вынужден уволиться из университета и больше никогда не преподавал.

В течение двадцати пяти лет Фейербах жил в глуши в деревне Брукберг, где у его жены была небольшая фарфоровая фабрика. Хотя Фейербах продолжал принимать участие в журнале

младогегельянцев «Гальские ежегодники», многие считали, что культурная изоляция отрицательно сказывается на творчестве Фейербаха. Сам он был другого мнения. «Я лучшую часть моей жизни, — писал он впоследствии, — провел не на кафедре, а в деревне, не в университетских аудиториях, а в храме природы, не в салонах и не на аудиенциях, но в уединении моего рабочего кабинета»[39].

Критика христианства и гегелевского идеализма

То, что годы затворничества не прошли даром, стало ясно, когда в 1841 году вышла фундаментальная работа Фейербаха «Сущность христианства», которая

[39] *Фейербах Л* Избр философские произв в 2т М, 1955 Т. 1. С. 497

491

сразу же сделалась знаменем демократической общественности. «Надо было пережить освободительное действие этой книги, — писал через много лет Ф. Энгельс, — чтобы составить себе представление об этом Воодушевление было всеобщим: все мы сразу стали фейербахианцами»[40]. После выхода «Сущности христианства» Фейербах развил свое понимание религии и человека в работах «Основные положения философии будущего» и «Сущность религии». Чем же Фейербах сумел привлечь к себе прогрессивную молодежь тогдашней Германии?

Мы уже говорили о том, что поначалу Фейербах примыкал к левому крылу гегелевской школы, представители которого, в противоположность правым гегельянцам, пытались сделать из гегелевской философии революционные выводы, а именно обосновать буржуазно-демократические преобразования в Германии. Многие радикально настроенные демократы выступили против христианской религии. И Фейербах был здесь не первый и не единственный. Но критика христианства при этом строилась на почве гегелевского философского идеализма. Фейербах же оказался первым, кто обнажил связь философского идеализма, в особенности гегелевского, с критикуемой религией, а через нее с реакционными прусскими порядками.

Здесь следует уточнить, что Гегель отводит религии, прежде всего христианской, примерно то же место, которое он отводил государству. Религия, согласно Гегелю, как и государство, выражает всеобщее начало, в противоположность частным интересам членов «гражданского общества». Нельзя сказать, что Гегель был прямым и откровенным апологетом христианства. В молодые годы он относился к христианству весьма критически и противопоставлял ему, как отчужденной форме религиозной веры, язычество древних греков, у которых олимпийские боги символизировали гордость и славу народа. В более зрелые годы Гегель уже не признавал какой-либо религии, кроме христианской в ее лютеранском варианте. Тем более он был против устранения всякой религии, поскольку считал, что без нее не может быть сознания и чувства единения индивидов в «гражданском обществе».

[40] *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М, 1966. С. 14.

482

Итак, критика Фейербахом христианской религии перерастает в критику гегелевского идеализма, в котором он видит *рафинированную религию,* а точнее теоретическое обоснование религии. В результате Фейербах отвергает всю философию Гегеля целиком и возвращается на позиции *философского материализма.* Нет никакого бога и надприродного духа, заявляет он. А есть бесконечная материальная природа, порождением которой является человек с его чувствами и мышлением. Причем Фейербах сознательно отказывается анализировать отвлеченную материю, которой уделяли большое внимание французские материалисты. *Центральной проблемой философии, согласно Фейербаху, должен быть человек как телесное, природное существо.* Вследствие такого смещения акцента с природы на человека материализм Фейербаха принято называть *антропологическим материализмом.*

В отличие от религии, которая опирается на веру в догматы, философия, согласно Фейербаху, стремится раскрыть действительную природу вещей и прежде всего разобраться в вопросе о сущности человека. А для этого, считает Фейербах, философия должна заняться жизнью людей как их материальным, чувственным общением с природой и друг с другом. Таким образом, центральная проблема классической философии — соотношение идеального и материального — решается Фейербахом не на вселенском уровне, как у его предшественника Гегеля, а на уровне жизнедеятельности отдельного человека. В результате вопрос о тождестве мышления и бытия, который находится в центре внимания всей немецкой классики, у Фейербаха обретает вид *психофизической проблемы,* т. е. вопроса о соотношении души и тела.

Непосредственное тождество души и тела, а значит, идеального и материального, Фейербах усматривает в головном мозге человека. « ... В мозговом акте, — пишет в связи с этим Фейербах, — как высочайшем акте, деятельность произвольная, субъективная, духовная и деятельность непроизвольная, объективная, материальная тождественны, неразличимы»[41]. Иначе говоря, Фейербах непосредственно отождествляет душу и тело, доказывая, что на уровне головного мозга это

[41] *Фейербах Л* Сочинения. М.-Л, 1926. Т.1. С. 13.

493

одно и то же. Тем самым Фейербах, отказавшись от идеализма, игнорирует и те открытия, которые были сделаны Фихте, Шеллингом и Гегелем.

Дело в том, что серьезным завоеванием немецкого идеализма явилась трактовка души как системы деятельных способностей человека. Мозг есть орудие мыслящего субъекта и как раз при помощи мозга и других телесных и культурных органов субъект создает идеальные образы внешнего мира. Таким

образом, только в своей деятельности мозг становится органом идеального. И не любая, а только культурно-историческая деятельность рождает в нашем мозгу мысли о прекрасном, возвышенном и многом другом. Общаясь с миром культуры, мы высекаем из этого деятельного опосредствования искру мысли. А животные, общаясь с природой, довольствуются повадками, привычками, элементарными психическими образами. Что касается мозга самого по себе, то в нем, конечно, нет ни грана идеального. Сказать о нем, что он и есть «идеальное», это все равно, что сказать: камень есть идеальное. Разница в сложности этих тел здесь не принципиальна.

Итак, без знания опосредствующих связей, которыми занимается диалектика, в соотношении идеального и материального нам не разобраться. Но Фейербах, как известно, отбросил гегелевский идеализм, а вместе с ним и гегелевскую диалектику. По выражению Энгельса, Фейербах вместе с грязной водой выплеснул и ребенка. А в результате Фейербах, настаивая на том, что мысль и мозг непосредственно совпадают, предлагает природой мышления заняться медицине. Здесь перед нами один из главных парадоксов учения Фейербаха. Ведь медицина всегда занималась телом человека, именуемым по-гречески «сомой». Более точно, «сома»— это любой живой организм. И только особая область медицины, а именно психиатрия занимается человеческой душой, по-гречески «психеей». Однако психиатрия занимается душой человека в ее патологии, т. е. при отклонении от нормы. А что такое душа человека в ее норме, психиатр сам никогда не ответит. Здесь он должен обратиться к психологии, которая в вопросе о природе души смыкается с классической философией.

Но Фейербах настаивает на том, что человеком и его природой должна заниматься философия, основан-

484

ная на медицине. Этой апелляцией к медицине он стремится придать научный вес своим изысканиям, в противоположность идеалистической философии, не скрывавшей своих связей с христианской религией. Тем не менее, взгляды Фейербаха нельзя отождествлять с позицией популярных в середине XIX века материалистов К. Фохта, Л. Бюхнера и Я. Молешотта. Вслед за французским медиком XVIII века П.Ж.Ж. Кабанисом, они настаивали на том, что мысль выделяется мозгом, как желчь печенью, и что характер наших мыслей во многом зависит от состава потребляемой пищи. Тем самым идея тождества мысли и мозга была выражена ими в самой вульгарной форме. Известно, что Фейербах выступил с критикой воззрений философа и физиолога Молешотта. Чтобы отмежеваться от такого *вульгарного материализма,* Фейербах предпочитал именовать свое учение не материализмом, а *«реальным гуманизмом».*

Фейербах о природе человека

Сложность позиции Фейербаха выражается в том, что, отождествляя мысль и мозг, он, тем не менее, способен схватить и выразить своеобразие чувств человека и его мышления, в которых как раз и представлена их идеальность. Это хорошо видно там, где он характеризует процесс познания, уделяя особое внимание акту чувственного восприятия. Дело в том, что для традиционного сенсуализма неразрешимой проблемой был переход от чувственного восприятия к понятию, т. е. к мышлению. Ведь в акте восприятия отражается внешнее и единичное, т. е. явление. В понятии же мы схватываем и выражаем нечто внутреннее, всеобщее, т. е. сущность вещей. Как же возможен переход от одного к другому? Фейербах здесь, надо сказать, поступает гениально просто. А в результате его сенсуализм обретает особые черты.

Будучи сенсуалистом, Фейербах отмечает, что чувства человека — это главный способ получения сведений о мире. Однако, в отличие от эмпириков Нового времени, он считает, что уже чувства человека способны фиксировать существенное в окружающем нас мире, и потому, вслед за Гегелем, называет чувства человека «чувствами-теоретиками». Таким образом,

495

признав изначальную разумность наших чувств, Фейербах устанавливает связь между чувственной и рациональной ступенями познания. Но это еще не все, поскольку заслуга Фейербаха состоит в том, что он видит универсальный характер чувств человека. «У человека нет обоняния охотничьей собаки, — пишет он в работе «Основные положения философии будущего», — нет обоняния ворона; но именно потому, что его обоняние распространяется на все запахи, оно свободнее, оно безразличнее к специальным запахам. Где чувство возвышается над пределами чего-либо специального и над своей связанностью с потребностью, там оно возвышается до самостоятельного теоретического смысла и достоинства. ... Даже низшие чувства — обоняние и вкус — возвышаются в человеке до духовных, до научных актов»[42].

Таким образом, своеобразие человеческого чувственного созерцания Фейербах видит в том, что человек способен не только видеть, слышать, ощущать, но также чувствами *понимать* воспринятое. Отсюда его способность проникать в основы мира глубже, чем это может сделать животное, хотя физические возможности органов чувств у человека, как правило, слабее. Тем не менее, говорит Фейербах, человек способен видеть красоту формы и гармонию цветовой гаммы. Только человек способен к незаинтересованному созерцанию, лежащему в основе искусства. Иначе говоря, лишь человек, как это заметил уже Кант, может любоваться тем, что не представляет для него интереса с точки зрения удовлетворения утилитарных потребностей.

Все это так, и описывая способности человека, Фейербах, безусловно, прав. Но какова природа

указанных способностей? Почему человек воспринимает мир именно так, а не иначе? На этот важный вопрос Фейербах по сути дела не отвечает. А вернее, отвечает в том духе, в каком известный мольеровский персонаж отвечал на вопрос о том, почему опиум усыпляет. Он усыпляет, ответил этот господин, поскольку обладает усыпляющим свойством. Примерно так же делает и Фейербах, когда утверждает, что чувства человека таковы, поскольку такова природа человека. В результа-

[42] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения в 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 201.

496

те вместо объяснений он отсылает нас к особой инстанции под названием «родовая сущность» или «природа человека», которая должна быть прояснена медициной как ядром философии будущего.

Как мы видим, материализм дается Фейербаху очень дорогой ценой, а именно ценой утраты представления о деятельной и исторической сущности человека. Родовая сущность человека, согласно Фейербаху, неизменна. Родовые качества человека неизменны, поскольку даны ему природой, подобно тому, как природа наделяет особыми чертами растения, животных и другие существа. Другое дело, что человек, согласно Фейербаху, может жить в соответствии со своей природой, а может жить отчужденной жизнью, как это происходит в среде христиан. Здесь мы вновь возвращаемся к фейербаховской критике христианства и философского идеализма. Причем Фейербаху принадлежит особый метод критики идеализма, который никем не применялся до него.

Фейербах об истории и отчуждении сущностных сил человека

Суть данного метода заключается в том, что Фейербах показывает механизм возникновения идеалистических и религиозных взглядов. Эти взгляды возникают тогда, когда мышление обыкновенных людей абстрагируется от их носителей, возводится в степень и превращается в некий Абсолют. «Бесконечная или божественная сущность, — пишет Фейербах, — есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо»[43].

Такое превращение человеческих свойств и способностей в некое самостоятельное существо Фейербах называет *отчуждением сущностных сил человека.* Всякая религиозная вера, по его убеждению, является результатом такого отчуждения. И все основные определения божества — это определения человека, превращенные в самостоятельный субъект. Почему, отмечает Фейербах, Бог, согласно христианскому вероучению, есть Любовь? А потому, утверждает он, что любовь есть сущностное свойство самого человека. Любовь являет-

[43] *Фейербах Л.* Там же. Т. 2. С. 320.

497

ся неистребимым желанием человека, и потому он ее обожествляет. Однако внеисторическое понимание человека не дозволяет Фейербаху всерьез разобраться в проблеме религиозного отчуждения. По словам Маркса, Фейербах так и не смог увидеть, что «религиозное чувство» — это общественный продукт, а тот индивид, которого он подвергает анализу, в действительности принадлежит к определенной форме общества.

Не будучи в состоянии объяснить, откуда происходят религиозные чувства людей, Фейербах вынужден в конце концов отнести их к родовой сущности человека А в результате «религиозное чувство» оказывается у Фейербаха вечным. В своих поздних работах он критикует не религию как таковую, а ложные и отчужденные формы проявления «религиозного чувства». Исследуя историю религии, он говорит о том, что традиционные формы религиозных верований были ложными и иллюзорными. Но преодоление этих форм, включая христианство, должно привести не к устранению самого «религиозного чувства», а к возвращению ему «истинной формы». Религиозное чувство, таким образом, оказывается у Фейербаха *особым высшим чувством человека.* И в религиозности проявляет себя своеобразие человеческой природы. Основой подлинной религии, согласно Фейербаху, является любовь к другому человеку. А поскольку наиболее интенсивно это чувство проявляется в половой любви, то у Фейербаха выходит, что именно любовь мужчины к женщине и наоборот является истинным религиозным служением.

Надо сказать, что призывы к любви и сердечному общению Я и Ты являются лейтмотивом учения Фейербаха. Иронизируя над этим, Энгельс писал: «Но любовь! — Да, любовь везде и всегда является у Фейербаха чудотворцем, который должен выручать из всех трудностей практической жизни, — и это в обществе, разделенном на классы с диаметрально противоположными интересами! Таким образом, из его философии улетучиваются последние остатки ее революционного характера и остается лишь старая песенка: любите друг друга, бросайтесь друг другу в объятия все, без различия пола и звания, — всеобщее примирительное опьянение»[44].

[44] *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1966. С. 34

498

Этика Фейербаха — это этика Любви, в которой он видит выход из отчужденного состояния человечества. Человек у Фейербаха должен жить полнокровной жизнью, однако в такой жизни еще нет места предметно-практической деятельности. Фейербах — материалист, но жизнь людей в его материалистическом учении проходит в созерцании природы и сердечном общении Я и Ты. *Таким образом, антропологический материализм Фейербаха оборачивается идеализмом в понимании истории.* И такова общая закономерность, на которую указывает Маркс в связи с учением Фейербаха. *Грубый материализм всегда дополняется столь же грубым спиритуализмом и наоборот.* Как только мы

ограничили сущность человека его телесной природой, духовное начало человека тут же обретает вид самостоятельной идеальной субстанции. Как только исследование человека отдано на откуп медицине, этот анализ дополняется религиозной верой.

В своих исторических действиях люди руководствуются идеальными мотивами, которые принимают форму идеологических мотивов. Но никто не будет утверждать, что такие мотивы — это функция нашего мозга или функция нашего биологического тела. Смысл любви, дружбы, самопожертвования можно понять, если исходить из иного тела, а именно тела культуры, тела человеческой цивилизации Но как раз этим Фейербах интересуется меньше всего. *В результате получается так, что там, где Фейербах материалист, история остается вне его поля зрения, а когда он рассматривает историю, он уже не материалист, поскольку уповает на помощь истинной религии.* «Идеализм Фейербаха, — писал Энгельс, — состоит в том, что он все основанные на взаимной склонности отношения людей — половую любовь, дружбу, сострадание, самопожертвование и т. д. — не берет просто-напросто в том значении, какое они имеют сами по себе, вне зависимости от воспоминаний о какой-нибудь особой религии, которая, по его мнению, принадлежит прошлому. Он утверждает, что полное свое значение эти отношения получат только тогда, когда их освятят словом религия. Главное для него не в том, что такие чисто человеческие отношения существуют, а в том, чтобы их рассматривали как новую, истинную религию»[45]. Задача, та-

[45] Там же.

499

ким образом, заключалась в том, чтобы от исследования абстрактного индивида перейти к науке о действительных людях в их историческом развитии. И это движение, выходящее за пределы философии Фейербаха, было начато в 1845 году в работе Маркса и Энгельса «Святое семейство».

Литература

1. *Гегель Г.В. Ф.* Наука логики, в 3 т. М., 1970 - 1971.
2. *Гегель Г.В. Ф.* Феноменология духа СПб , 1994
3. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб , 1993
4. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права М., 1990.
5. *Кант И.* Лекции по этике М.,2000.
6. *Кант И.* Соч. в 6 т. М, 1963 - 1966.
7. *Кант И.* Трактаты. СПб., 1996.
8. *Шеллинг Ф.В.И.* Сочинения в 2 т. М, 1987.
9. *Фихте И. Г.* Наставление к блаженной жизни. М, 1998.
10. *Фихте И.Г.* Сочинения в 2 т. СПб , 1993.
11. *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сути новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию. М., 1993.
12. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения в 2 т. М., 1955.

Глава 8. К. МАРКС И «ОБМИРЩЕНИЕ ФИЛОСОФИИ»

Только одна школа и одно направление в постклассической европейской философии прямо и открыто заявило о себе как о наследнике классической традиции вообще и немецкой классики в особенности. Это направление связано с именами К. Маркса и Ф. Энгельса. «Немецкое рабочее движение, — писал Энгельс — является наследником немецкой классической философии»[1].

Широкой общественности К. Маркс и Ф. Энгельс известны прежде всего как авторы «Манифеста Коммунистической партии» и основатели I Интернационала, т. е. в качестве идеологов освободительного рабочего движения. Нас же, в первую очередь, интересуют философские взгляды Маркса и его друга и соратника Энгельса. Ведь не только экономические и политические взгляды Маркса, но и философия марксизма, а точнее его учение в целом, оказало существенное влияние на духовную жизнь XX столетия. Сам Энгельс безоговорочно признавал приоритет Маркса в создании их общего учения, поэтому характеристику марксизма стоит начать с жизненного и творческого пути этого мыслителя.

1. Жизненный путь К. Маркса

Карл Генрих Маркс (1818—1883) родился в старинном городе Трире, который расположен в Рейнской провинции в Пруссии. Его отец Генрих Маркс был адвокатом. Поскольку по законам Прусского королевства евреи не имели права заниматься юридической

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 317.

501

практикой и занимать государственные должности, Генрих Маркс вынужден был креститься в лютеранство. Надо сказать, что отец Маркса был вполне образованным человеком и оказывал большое влияние на сына, который, в свою очередь, питал неизменную любовь к отцу. Что касается матери Маркса, то она была простой домохозяйкой, и ее в основном заботило здоровье и материальное благополучие сына и еще троих дочерей.

Первоначальное образование Карл Маркс получил в Трирской гимназии, которую он успешно окончил в 1835 году. В «Аттестате зрелости воспитанника Трирской гимназии Карла Маркса» было, между прочим, сказано, что он обладает хорошими способностями и, прежде всего, проявляет себя в древних языках, а в немецком, истории, географии, физике и математике демонстрирует средние и слабые познания. Говорилось, в частности, что он легко переводит с латыни и «объясняет легкие места читаемых в гимназии классиков без подготовки, бегло и уверенно; а при надлежащей подготовке или при некоторой помощи часто и более трудные места, в особенности такие, где трудность заключается не столько в особенностях языка, сколько в сущности и в общей связи идей»[2]. Далее говорится, что сочинение Маркса «обнаруживает, объективно говоря, богатство мыслей и глубокое понимание предмета, но часто оно излишне перегружено»[3]. Что касается греческого языка, то здесь «его познания и его умение понимать читаемых в гимназии классиков почти такие же, как в латинском»[4]. И еще одно важное замечание: «Его знания христианского вероучения и нравоучения довольно ясны и обоснованны; и он до известной степени знает историю христианской церкви»[5].

Уже в годы учебы у Маркса сформировалось совершенно определенное мировоззрение, которое нашло свое выражение в гимназическом сочинении «Размышления юноши при выборе профессии». «... *Главным руководителем,* — пишет совсем еще юный Маркс, — который должен нас направлять при выборе профес-

[2] См.: *Маркс К.,Энгельс Ф.* Сочинения. М., 1938. Т. 1. С. 411-412.

[3] См.: Там же.

[4] См.: : Там же.

[5] См.: Там же.

502

сии, является благо человечества, наше собственное *совершенствование.* Не надо думать, что оба эти интереса могут враждебно выступать друг против друга, что один должен уничтожить другой; природа человека устроена так, что он может достичь своего усовершенствования, только работая для *совершенства,* для блага своих современников. Если он работает только для себя, то он, конечно, может стать знаменитым ученым, *великим* мудрецом, *прекрасным поэтом,* но никогда не может стать совершенным, истинно великим человеком»[6].

Духовное развитие Маркса происходило бурно и стремительно. Поражает количество прочитанного и написанного им уже в студенческие годы. В письме к отцу он излагает свое видение системы права и добавляет: «При этом я усвоил себе привычку делать извлечения из всех прочитанных мной книг — например, из «Лаокоона» Лессинга, «Эрвина» Зольгера, «Истории искусства» Винкельмана, «Немецкой истории» Людена, — снабжая их своими замечаниями. В то же время я переводил Germania Тацита, Libri tristium Овидия и начал изучать самостоятельно, т. е. по грамматикам, английский и итальянский, в чем я до сих пор не успел; — читал «Уголовное право» Клейна и его «Летописи», а также все новинки литературы, но последнее лишь между прочим»[7].

И чуть ниже Там же.: «Я изучил «Владение» Савиньи, «Уголовное право» Фейербаха и Грольмана, «De verborum significatione» Крамера, «Систему пандектов» Вениг-Ингенхейма и «Doctrina pandectarum» Мюленбруха, над которой я все еще работаю; я изучил далее отдельные титулы по

Лаутербаху, гражданский процесс и особенно церковное право, первую часть которого: «Concordia discordantium canonum» Грациана, я почти целиком прочел в Corpus, сделав соответствующие извлечения, а также «Institutiones» Ланцелотти. Далее я перевел часть риторики Аристотеля, прочел «De argumentis scientiarum» знаменитого Бекона Веруламского, много занимался Реймарусом, книгу которого «О художественных инстинктах животных» я продумал с наслаждением. Я принялся также за немецкое право, но главным образом лишь постольку, поскольку

[6] Там же. С. 406.

[7] Там же. С. 417.

503

я занимался капитуляриями франкских королей и письмами пап к ним»[8].

По окончании гимназии Маркс поступает в Боннский университет, чтобы получить профессию юриста, как и его отец. Но уже через год он переходит в Берлинский университет, где изучает в основном историю, литературу и, в особенности, философию. Кроме того, Маркс очень увлекается поэзией и пишет большое количество посредственных стихотворений. Но насчет собственного поэтического таланта он не строил никаких иллюзий, отдавая себе отчет в том, что это всего лишь юношеское увлечение. «Но поэзия, — писал он в письме отцу от 10 ноября 1837 года, — могла и должна была быть чем-то побочным: я должен был изучать юриспруденцию и прежде всего почувствовал желание побороться с философией»[9].

В Берлинском университете Маркс знакомится с философией Гегеля, и его влияние чувствуется уже в упомянутом письме отцу. Это касается, прежде всего, понимания Марксом *метода* научного познания. «Математик, — пишет он, — имея перед собой треугольник, делает разные построения, приводит доказательства; треугольник этот остается простым представлением в пространстве, он не развивается ни во что дальнейшее; его нужно привести к чему-нибудь другому — тогда он принимает другие положения и, в зависимости от этого, получаются различные отношения и следуют различные истины. Иначе совсем обстоит дело в конкретном выражении живого мира мыслей, каким является право, государство, природа, вся философия: здесь нужно присматриваться к самому объекту в его развитии, здесь нельзя вносить произвольных подразделений; разум самой вещи должен здесь развертываться как нечто в себе противоречивое и найти в себе свое единство»[10].

Отец Маркса умер до окончании Карлом Берлинского университета. Надо сказать, что он поначалу не одобрил помолвки сына с аристократкой Женни фон Вестфален, которую Карл знал с детства, поскольку она была подругой его сестры Софи. Женни была на пять лет старше Карла, но это не помешало их взаимной

[8] *Маркс К ,Энгельс Ф.* Указ. соч.

[9] Там же. С. 414.

[10] Там же. С. 415.

504

любви, которая продолжалась всю жизнь. У них родились три дочери, жизнь которых сложилась непросто и даже трагически. Так одна из дочерей Маркса вместе с мужем — известным французским революционером П. Лафаргом — уже в преклонном возрасте покончила самоубийством, чтобы не быть в тягость товарищам по партии.

Но вернемся к судьбе самого Маркса. После окончания Берлинского университета он мечтал стать профессором философии. Однако обстоятельства изменили его намерения. Именно в это время прусское правительство увольняет из Берлинского университета друга и учителя Маркса, левого гегельянца Бруно Бауэра, причем именно за левые демократические взгляды. В результате Маркс отказывается от профессорской карьеры и принимает приглашение либеральной рейнской буржуазии стать редактором «Рейнской газеты», издававшейся в Кельне.

Встреча Карла Маркса с Фридрихом Энгельсом состоялась именно в редакции «Рейнской газеты» в 1842 году. Позже «Рейнская газета» была закрыта, и Маркс навсегда покинул консервативную Германию, переехав вначале в Париж, а затем в Лондон. Именно в Париже начинается сотрудничество Маркса и Энгельса с организацией немцев-эмигрантов под названием «Союз справедливых», которая затем была преобразована в «Союз коммунистов» и для которой был написан известный «Манифест Коммунистической партии». В Лондон Маркс перебрался после поражения революции 1848 года и судебного процесса против «Союза коммунистов».

Хотя Маркс и Энгельс стремились сочетать теоретическую работу с практической деятельностью, по созданию I Интернационала в частности, главные их достижения, безусловно, находятся в области теории. И прежде всего нужно указать на фундаментальный труд Маркса под названием «Капитал». Подводя своеобразный итог сделанного Марксом в науке, Энгельс впоследствии укажет на *теорию прибавочной стоимости, материалистическое понимание истории,* а также разработку *метода материалистической диалектики.*

Около сорока лет Маркс прожил в Лондоне, где и умер, не намного пережив свою жену и старшую дочь Женни. Поэтому завершением и подготовкой к изда-

505

нию второго и третьего томов «Капитала» занимался Энгельс. И здесь он пришел на помощь другу, не окончив собственную большую работу «Диалектика природы».

2. Становление философа: докторская диссертация

По окончании Берлинского университета Маркс написал докторскую диссертацию «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». В этом произведении Маркс выступил как идеалист-гегельянец. Но идеализм молодого Маркса — это, прежде всего, идеализм практической жизни, а не чистой теории. В посвящении своему будущему тестю тайному советнику Людвигу фон Вестфален, которого он называет «отцом и другом», Маркс пишет: «Я желал бы, чтобы все, кто сомневается в идее, имели такое счастье, как я, преклоняться пред вечно юным старцем, встречающим всякий прогресс времени с энтузиазмом и осторожностью истины и с тем убежденным и светлым идеализмом, который один только знает то магическое слово, по которому являются все духи мира; который никогда не отступал в страхе перед тенью ретроградных призраков, перед темным горизонтом, но с божественной энергией и мужественно-уверенным взглядом смотрел через все превращения в те эмпиреи, которые горят в сердце мира. Вы, мой отец и друг, всегда были живым argumentum ad oculos, что идеализм— не фантазия, а истина»[11].

И уже в этой первой философской работе проявляют себя все характерные черты творчества Маркса: ясность и четкость формулировок, яркая образность и научная основательность. Дело в том, что в ходе написания диссертации он проработал все известные на то время источники по эпикурейской и всей античной философии вообще. Вместе с тем, эту работу нельзя назвать чисто академической, хотя она и посвящена античной, т. е. древней философии. Основные ее идеи явным образом перекликаются со злобой дня. В Эпикуре Маркса привлекает прежде всего просветитель и борец против слепой веры. «До тех пор, — пишет он, — пока в покоряю-

[11] *Маркс К.,Энгельс Ф.* Указ. соч. С. 9.

506

щем весь мир, абсолютно свободном сердце философии бытия будет еще хоть одна капля крови, она всегда скажет своим противникам вместе с Эпикуром: Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто присоединяется к мнению толпы о богах»[12]. Особо Маркса привлекает образ Прометея, титана-богоборца. «Прометей, — читаем мы у раннего Маркса, — самый благородный святой и мученик в философском календаре»[13].

И тем не менее при всем указанном пафосе диссертация Маркса была серьезным философско-научным исследованием, посвященным главным образом воззрениям Эпикура. Дело в том, что, согласно общепринятому в том время мнению, Эпикур заимствовал свою атомистическую физику у Демокрита, взяв ее целиком и без каких-либо изменений. Маркс в своей диссертации высказывает несогласие по этому пункту не только с Плутархом и Цицероном, но и с Гассенди, который, по его словам, освободив Эпикура от «интердикта, наложенного на него отцами церкви и всеми средними веками», пытается «как-нибудь примирить свою католическую совесть со своим языческим знанием, Эпикура с церковью»[14].

В отношении к Эпикуру Маркс расходится даже со своим учителем Гегелем. «Хотя Гегель, — замечает он, — в основном правильно определил общие черты названных систем, но при изумительно грандиозном и смелом плане его истории философии, с которой вообще только и начинается история философии, он не мог вдаваться в детали. С. другой стороны, этому колоссальному мыслителю мешал признать за этими системами высокое значение их для греческого ума вообще его взгляд на то, что он называл спекулятивным par exellence. Эти системы составляют ключ к пониманию истинной истории греческой философии»[15].

Так в чем же существенная разница между атомизмом Демокрита и атомизмом Эпикура, согласно Марксу? Ведь и у Демокрита все состоит из атомов и пустоты, и у Эпикура все состоит из атомов и пустоты. Таковы, по их мнению, даже человеческая душа и бессмертные боги.

[12] Там же. С. 12.
[13] Там же.
[14] Там же. С. И.
[15] Там же. С. 11-12

507

Единственное видимое изменение, которое привносит Эпикур в физику Демокрита, заключается в так называемых *клинамена* — самопроизвольных отклонениях атомов от заданной траектории. Но это незначительное изменение, которое вводит Эпикур, как замечает Маркс, связано с очень серьезными различиями между философией Эпикура и Демокрита. Демокрит, говоря современным языком, является *механическим детерминистом,* поскольку он знает только то, что Аристотель назвал вынужденным движением, в отличие от «естественного» движения, или *самодвижения.* Иначе говоря, Демокрит реализует в классической форме то, что можно назвать *субстратным* подходом. В отличие от него, Эпикур, говоря применительно к атомам о клинамена, утверждает, причем внутри того же самого материализма, иной подход, который можно назвать *субстанциальным.*

«Атом для Демокрита, — замечает Маркс, — имеет только значение **στονχειογ**, материального субстрата. Различие между атомом как **αρχή** и **στοιχειογ**, как принципом и основанием, принадлежит Эпикуру. Важность его ясна из следующего»![6]. Субстанция, согласно классическому определению, есть *причина самой себя,* а на латыни «causa sui». Атомы же Демокрита имеют причину своего движения вне себя. *«Движение падения,* — замечает Маркс, — есть движение несамостоятельности»[17]. У Демокрита они представляют собой только *материальный* принцип. У Эпикура атомы соединяют в себе

материальный принцип с принципом движения. Атомы у Эпикура — это и *движимое,* и *движущее,* и *существование,* и *сущность.* «Эпикур, — пишет Маркс, — объективировал противоречие в понятии атома между сущностью и существованием и, таким образом, дал науку атомистики, между тем как у Демокрита не имеет места реализация самого принципа, но удержана только материальная сторона и выставлены обслуживающие эмпиризм гипотезы»[18].

Здесь Маркс уточняет, что атомы, если это принцип и основа, могут иметь *отношение только к самим себе.* Точно так же, как человек может быть принципом и субстанцией только тогда, когда он имеет отно-

[16] *Маркс К.,Энгельс Ф.* Указ. соч. С. 41.

[17] Там же. С. 30.

[18] Там же. С. 38.

508

шение к себе, а иначе он чисто природное существо. «Так, человек, — пишет Маркс, — перестает быть продуктом природы лишь тогда, когда другое, к которому он имеет отношение, не есть отличное от него существование, но само есть отдельный человек, хотя бы еще не дух но чтобы человек, как человек, стал своим единственным действительным объектом, для этого он должен сломить в себе свое относительное бытие, силу страстей и голой природы»[19].

Субстанциальное значение у Эпикура, считает Маркс, получает и отдельный атом, и человек, и природа в целом. В человеческом чувстве, которое Демокрит считает чисто субъективным, — «только в мнении существует теплое и холодное, сладкое и горькое» и т.д., — природа, по Эпикуру, чувствует самое себя. «В слухе поэтому, — пишет Маркс, — природа слышит самое себя, в обонянии она обоняет самое себя, в зрении она видит самое себя»[20]. Это уже зачатки, можно сказать, будущего спинозизма у Эпикура, которые замечает Маркс. И эта идея ляжет в основу понимания природы и материи в марксизме.

Уже в указанной диссертации Маркс проявляет себя как масштабный мыслитель, который, погружаясь в частности, не упускает *всеобщего.* В своей докторской диссертации он высказывает ряд соображений, которые легли в основу всего его мировоззрения, всего его будущего учения. Главная идея в данном случае — это *единство теории и практики, философии и жизни.* Уже здесь оторванная от жизни философия оказывается у Маркса философией, не *доведенной до ума.*

Как и другие младогегельянцы, Маркс придает в своей диссертации особое значение критике: *«Критика* — вот кто меряет отдельное существование сущностью, особую действительность — идеей»[21]. Однако философия, будучи орудием критики, сама, как считает Маркс, нуждается в самокритике. К индивидуальному самосознанию, по Марксу, предъявляется двойное требование: «одно острие направлено против мира, другое — против самой философии»[22].

[19] Там же. С. 33.

[20] Там же. С. 45.

[21] Там же. С. 71.

[22] Там же.

509

Философия, как считает Маркс, не должна бояться потерять себя в мире. Чтобы сделать мир философским, т. е. истинным, философия сама должна стать мирской. «Таким образом, — пишет он, — получается результат, что проникновение мира философией в то же время становится обмирщением философии, что ее осуществление есть вместе с тем ее потеря, что то, против чего она борется вне себя, есть ее собственный недостаток, что именно в борьбе она впадает в те ошибки, против которых она и борется, и что она, лишь сама впадая в эти ошибки, уничтожает их. То, что выступает против нее и против чего она борется, есть всегда то же самое, что она есть, но с противоположными факторами»[23].

Маркс, хотя здесь он, повторим, еще идеалист — гегельянец, уже явно выходит за пределы гегельянства с его «некритическим позитивизмом», как он назовет это чуть позже. Впрочем, и здесь речь идет о двух партиях, — *либеральной* и *позитивной,* демократической и консервативной. Дело первой — *критика.* «Действие второй — попытка философствовать, следовательно, обращение философии в себя, причем она находит, что недостаток имманентен философии, тогда как первая понимает его как недостаток мира, который надо сделать философским»[24]. Другими словами, судьба философии неразрывно связывается Марксом с судьбами этого мира. А оторванную от мира философию он по сути считает недостаточно разумной.

3. Расставание с Гегелем

Уже в 1842 году Маркс обращает внимание на творчество Людвига Фейербаха. Маркс пишет ему письмо, в котором пытается склонить последнего выступить против Шеллинга. Дело в том, что Шеллинг, в особенности после его лекций по философии откровения в Берлинском университете, стал знаменем реакции в Германии. В том же письме Маркс дает известную характеристику Шеллингу, называя его «переметной сумой»: «Как ловко умел господин Шеллинг

[23] *Маркс К ,Энгельс Ф. Указ.* соч

[24] Там же. С.72

510

привлечь к себе французов, сперва слабого эклектика Кузена, позднее даже гениального Леру. Ведь

Пьеру Леру и ему подобным Шеллинг все еще представляется тем человеком, который на место трансцендентного идеализма поставил разумный реализм, на место абстрактной мысли — мысль, облеченную в плоть и кровь, на место цеховой философии — мировую философию! Французским романтикам и мистикам он кричит: «Я — соединение философии и теологии», французским материалистам: «Я— соединение плоти и идеи», французским скептикам: «Я— разрушитель догматики», одним словом: «Я... Шеллинг»»[25].

Но Фейербах оказался слишком аполитичен, чтобы ввязаться в идейную полемику с Шеллингом. И эту слабость философии Фейербаха уже тогда осознавал Маркс. «Афоризмы Фейербаха, — писал он в письме к А. Руге от 13 марта 1843 года, — страдают, на мой взгляд, в том отношении, что он слишком много напирает на природу и слишком мало на политику. Между тем, это — единственный союз, благодаря которому теперешняя философия может стать истиной»[26]. И тем не менее, он отдает должное этому мыслителю. «И нет для вас другого пути к истине и свободе, — пишет Маркс, — кроме пути через Фейербаха, — этот «огненный поток» (Feuer-bach), который является чистилищем нашего времени»[27].

Работа в «Рейнской газете» дала Марксу опыт, который изменил его отношение к гегелевской философии, и прежде всего к гегелевским воззрениям на государство. Напомним, что Гегель ставил «политическое государство» выше «гражданского общества», поскольку, вслед за Аристотелем, считал человека существом «политическим», для которого сохранение общественного целого имеет абсолютное значение. Этой же цели, согласно Гегелю, служит христианская религия и идеалистическая философия. С. тем, что идеальные интересы выше материальных интересов, как это утверждал Гегель, Маркс никогда не спорил. В этом отношении Маркс всю жизнь оставался идеалистом. Тем не менее, работая в «Рейнской газете», Маркс начинает понимать, что изменение общества необходимо на-

[25] Там же. С. 511.
[26] Там же. С.510.
[27] Там же. С.190

511

чинать именно со *сферы материальной жизни, с отношений собственности,* а не с революционных преобразований в области философии, как это доказывали младогегельянцы.

Работая в «Рейнской газете», Маркс начинает пересматривать свой взгляд на роль и значение философии в жизни людей. Именно там, где существование людей становится сплошной прозой и обыденщиной, считает Маркс, философия обретает особый смысл и статус. Там, где реальная жизнь лишается идеальных устремлений, как это происходит в «гражданском обществе», философия с необходимостью приобретает идеалистический вид и претендует на руководство обществом от имени абсолютной истины. Выход из этой ситуации, которую Маркс характеризует с помощью понятия *отчуждения,* он видит в том, чтобы вернуть реальной жизни ее идеальный, духовный смысл, иначе говоря, сделать жизнь «философской».

Таким образом, критика гегелевской философии переходит у молодого Маркса в критику «гражданского общества», а критика «гражданского общества» в критику гегелевской философии. В философии Гегеля он усматривает *вершину* и *конец* философии вообще как *отвлеченного умозрения.* Место такого идеалистического философствования, считает он, должно занять *реальное мышление,* которое опирается на исторические факты и факты современной социальной и политической действительности.

Итак, передовая теория не должна стоять *над* реальной жизнью, а должна быть вплетена в реальную жизнь. Таковы были убеждения Маркса, сложившиеся у него в результате его работы в «Рейнской газете», запрещенной именно по причине ее радикализма. Естественно, что в этот период Маркса привлекает учение Фейербаха, которое, как уже говорилось, произвело переворот в умах демократической молодежи после выхода «Сущности христианства». Фейербах связал критику религии с критикой самой действительности, и в этом все увидели сильную сторону его учения. Он предлагал вместо решения отвлеченных проблем, заняться реальной жизнью человека, его материальным бытием, которое, правда, он понимал как исключительно природное материальное бытие, а не бытие общественное.

512

4. Критика антропологизма Л. Фейербаха и историческое понимание сущности человека

Однако увлечение Маркса Фейербахом оказалось недолгим, и уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» он очерчивает собственную позицию, которая серьезным образом отличается от позиции Фейербаха. Речь идет, прежде всего, о *сущности человека,* которую Маркс, как и Гегель, всегда понимал как общественно-историческую сущность. Что касается Фейербаха, то в своем критическом расставании с Гегелем он полностью утратил гегелевский историзм и перешел на чисто *натуралистическую точку зрения,* согласно которой человек обладает естественно-природной родовой сущностью, наряду с другими живыми существами. В этом суть антропологизма Фейербаха. Расхождение, между Марксом и Фейербахом аналогично расхождению, которое произошло между Фейербахом и Гегелем, но только здесь мы наблюдаем обратный порядок. Иначе говоря, Маркс в споре с Фейербахом встает на сторону Гегеля. И делает это Маркс по принципиальным соображениям,

поскольку он не согласен с тем, что человек — это продукт развития природы.

Именно антропологическое понимание человеческой сущности как *неизменной* обрекало на бессилие фейербаховский идеал, превращало его в прекраснодушную, но неосуществимую мечту. Наоборот, гегелевское понимание человеческой сущности как сущности *исторической* давало ключ к обоснованию возможности изменения человека, поскольку в таком случае его «природа» выражается в жизнедеятельности общества и государства. Историческое понимание человеческой сущности открывало бесконечную по сути перспективу ее развития. И в этом состоит та особенность гегелевской исторической диалектики, которая дала основание Герцену назвать ее «алгеброй революции». Правда Гегель, как и Фейербах, поставил предел историческому развитию человека «гражданским обществом». Именно это и преодолеет Маркс, когда скажет, что его идеал не «гражданское общество», а *человеческое общество.*

Итак, отказавшись от точки зрения. Фейербаха, Маркс возвращается к гегелевскому взгляду на человека как на *продукт исторического развития,* хотя и

513

вносит в него свои существенные поправки. Эти поправки касаются, прежде всего, понимания *труда как основы исторического развития человека.* И в этом вопросе Маркс четко различает заслугу Гегеля и его ограниченность. «Величие гегелевской *«Феноменологии»,* — пишет он, — и ее конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа— заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как отчуждение и снятие этого отчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда»*[28].

Человек есть результат не природного, а исторического развития. Вот в чем главное достижение гегелевской философии, по Марксу. И здесь Маркс целиком и полностью на стороне Гегеля. Но он видит и серьезную ограниченность гегелевского понимания труда как основы становления и развития человеческой сущности. Эта ограниченность проявляется в двух отношениях. Во-первых, Гегель, как пишет Маркс, «видит только положительную сторону труда, но не отрицательную»[29]. Иначе говоря, он не замечает того, что становление и развитие человеческой сущности в труде происходило в *рамках отчуждения.* Во-вторых, «Гегель знает и признает только один вид труда, именно *абстрактно-духовный* труд»[30]. Отсюда спиритуализм гегелевского понимания человека: человек у него оказывается тождественным *самосознанию,* а высшим проявлением человеческой сущности оказывается *философия.*

Маркс не принимает гегелевского идеализма в понимании человеческой сущности. Но он не принимает и материализма, который отрицает *идеальное* в человеке. Он хочет *синтеза* того и другого, но еще не имеет адекватной терминологии для выражения этого синтеза. «Мы видим здесь, — пишет Маркс, — что последовательно проведенный натурализм или гума-

[28] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 158-159.

[29] См.: Там же. С. 159.

[30] Там же.

514

низм отличается как от идеализма, так и от материализма, являясь вместе с тем объединяющей их обоих истиной»[31].

Принято считать, что «натурализм» и «гуманизм», поскольку это фейербаховская терминология, означают у Маркса еще не до конца преодоленное фейербахианство. Но в том-то и дело, что от фейербахианства здесь остается именно одна *терминология,* поскольку Фейербах, как мы помним, отказался вместе с гегелевским идеализмом от историзма и исторической диалектики. В отличие от него, Маркс стоит на точке зрения историзма, и даже более последовательного историзма, чем у Гегеля. Историзм и натурализм в методологическом плане, безусловно, являются *антагонистами.* Поэтому, не будучи натуралистом, Маркс не может быть фейербахианцем.

Таким образом, уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс развивает *историческое* понимание человеческой сущности и как раз *вопреки натуралистическо-антропологическому* пониманию Фейербаха. А потому те человеческие качества, и прежде всего *человеческие чувства,* которые Фейербах считал сугубо природными, Маркс понимает как *продукт истории.* Совершенно ясно, пишет Маркс, что *«человеческий* глаз воспринимает и наслаждается иначе, чем грубый нечеловеческий глаз...»[32]. Но обязан человек этими своими качествами не природе, а истории.

Здесь стоит еще раз подчеркнуть, что идеальность чувств человека, в отличие от абстрактного сенсуализма и грубого вульгарного материализма, отмечается и Фейербахом. Он говорит об универсальности и разумности человеческих чувств, характеризуя их как «чувства-теоретики». Он говорит о том, что только у человека чувство может возвыситься до уровня теоретического акта. Однако эти свойства «чувств-теоретиков», по убеждению Фейербаха, есть проявление нашей неизменной природы. И как раз против такого *объяснения* идеальности человеческих чувств выступил Маркс.

Согласно Марксу, чувства человека формируются на основе *предметов культуры,* т. е. предметов, созданных человеком для человека. «Лишь благодаря пред-

[31] Там же. С. 162.

[32] Там же. С. 121.

515

метно развернутому богатству человеческого существа, — пишет он, — развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной *человеческой* чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие *чувства,* которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как *человеческие* сущностные силы. Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т.д.),— одним словом, *человеческое* чувство, человечность чувств, — возникают лишь благодаря наличию *соответствующего* предмета, благодаря очеловеченной природе. *Образование* пяти внешних чувств — это работа всей предшествующей всемирной истории»[33].

Маркс отнюдь не случайно в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» уделяет большое внимание английской политической экономии. Ведь даже гегелевское понимание труда было в значительной мере подсказано ею. Именно английские экономисты стали рассматривать труд как источник богатства, т. е. всего того, чем владеют и чем живут люди. Но английские экономисты рассматривали труд только в его *отчужденной форме* — в форме наемного труда. Поэтому они, — и это понятно со специфически экономической точки зрения, — рассматривали труд только как производство вещей, но не рассматривали его как производство *самого человека.* Указанная сторона труда в определенной степени уже присутствует у Гегеля. Что касается Маркса, то у него она становится главным пунктом: человек, производя необходимые себе вещи, производит самого себя во всех своих человеческих качествах, а также в том, что называется человеческой *субъективностью.*

«Мы видим, — пишет Маркс, — что история *промышленности* и сложившееся *предметное* бытие промышленности является *раскрытой* книгой человеческих *сущностных сил,* чувственно представшей перед нами человеческой *психологией,* которую до сих пор рассматривали не в ее связи с *сущностью* человека, а всегда лишь под углом зрения какого-нибудь внешнего отношения полезности, потому что, — двигаясь в

[33] *Маркс К., Энгельс Ф.* Указ. соч. С. 122.

516

рамках отчуждения, — люди усматривали действительность человеческих сущностных сил и *человеческую родовую деятельность* только во всеобщем бытии человека, в религии, или же в истории в ее абстрактно-всеобщих формах политики, искусства, литературы и т. д.»[34].

Здесь перед нами тот пункт в учении Маркса и Энгельса, который всегда подвергался наибольшему искажению. Ведь мысль и предмет, материальное и идеальное — это такие противоположности, взаимосвязь и тождество которых уяснить труднее всего. Тем не менее, у Маркса *предметно-практическая деятельность* выступает в роли подобной реторты, в которой мысль, идея воплощается в предмет, а предмет, наоборот, осваивается и познается мышлением. Но если в своей исходной клеточке — творческом труде — эти противоположности совпадают, то реально существующая развитая система производства демонстрирует нам совсем иную картину. Здесь духовное творчество противостоит материальному производству, скованному рутиной и шаблоном. А чтобы человек мог действительно утверждать и развивать себя в своем труде, необходимо преодолеть его *отчужденную форму.* Именно на этом основании Маркс уделяет такое внимание проблеме *отчуждения* и его *снятия* в историческом процессе.

5. Маркс об отчуждении труда

Философия XX века сделала своим центральным понятием *отчуждение,* которым она во многом обязана Марксу. Но сам Маркс заимствует его из философии Гегеля и, в особенности, из философии Фейербаха, у которого религия понята как *отчуждение человеческой сущности.* Но все дело в том, как при этом понимают человеческую сущность. «И даже у Фейербаха, — отмечает в связи с этим Г. Лукач, — действительно серьезно не ставится вопрос о том, почему именно христианство стало господствующей религией Запада. Фейербах принимает этот факт как факт и только потом пытается вывести христианство из абст-

[34] Там же. С. 123

517

рактной «сущности» такого же абстрактного человека. Из этого выведения с необходимостью следует только возникновение религиозных представлений вообще, однако ни в коем случае не возникновение, не говоря уже об историческом преобразовании, определенных религиозных представлений»[35].

Что касается Маркса, то за религиозным отчуждением он видит другое отчуждение, которого не заметил Фейербах, — *отчуждение действительной человеческой жизни.* «Религиозное отчуждение, — пишет он, — как таковое происходит лишь в сфере *сознания,* в сфере внутреннего мира человека, но экономическое отчуждение есть отчуждение *действительной жизни,* — его упразднение охватывает поэтому обе стороны»[36]. Экономическое отчуждение есть основа отчуждения действительной жизни, а действительная жизнь человека, по Марксу, есть, прежде всего, его *практическая* жизнь. Именно поэтому Маркс усматривает корень всех форм отчуждения в *отчуждении труда.* И первой формой проявления отчуждения труда является *частная собственность,* которая, согласно Марксу, есть и результат отчуждения труда, и его основа. «Отчуждение, — пишет он, — проявляется как в том, что *мое* средство существования принадлежит *другому,* что предмет *моего* желания находится в недоступном мне обладании *другого,* так и в том, что каждая вещь сама оказывается *иной,* чем она сама, что моя

деятельность оказывается чем-то *иным* и что, наконец, — а это относится и к капиталисту, — надо всем вообще господствует *нечеловеческая* сила»[37].

Политическая экономия, замечает Маркс, не дает объяснения факту отчуждения, как не объясняет она и происхождения частной собственности. «Этот факт, — пишет Маркс, — выражает лишь следующее: предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое *чуждое существо,* как *сила, не зависящая* от производителя. Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть *опредмечивание* труда. Осуществление труда есть его опредмечивание. При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществле-

[35] *Lukacz G.* Der junge Hegel S 113

[36] *Маркс К, Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 117

[37] Там же. С. 137

518

ние труда, это его претворение в действительность выступает как выключение рабочего из *действительности,* опредмечивание выступает как *утрата предмета и закабаление предметом,* освоение предмета — как отчуждение»[38].

Итак, опредмечивание имеет место при всех формах труда, но отчуждением оно оборачивается только при определенных исторических условиях, а именно тогда, когда сам труд уже не принадлежит рабочему, потому что последнему не принадлежат условия его труда. Тогда рабочий, по Марксу, становится рабом своего предмета. Сама деятельность рабочего теперь ему уже не принадлежит, она не есть его *самодеятельность.* Она принадлежит другому, а потому есть утрата рабочим самого себя. «В результате, — пишет Маркс, — получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д., — а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному»[39].

Но такая ситуация означает не только отчуждение, но и *извращение* человеческой сущности, в результате чего она предстает как некая человеческая животность, занимающая место подлинной человечности. Это как раз та животность, с которой философские антропологи XX века не знали что делать, а в результате у них так и остались непримиренными в индивиде человечность и животность. В итоге они вынуждены были изобрести так называемую *биосоциальную* сущность человека, что демонстрирует полную беспомощность в употреблении категории сущности, которая в классической философии и науке выражает единство, целостность и завершенность предмета.

Дело в том, что человеческая животность заключается не в том, что человек ест, пьет и размножается, а в том, что он начинает рассматривать эти функции как свое *подлинное* человеческое существование, несмот-

[38] Там же. С.88

[39] Там же. С.91

519

ря на их *абстрактный* характер. Отчужденный труд, пишет Маркс, отчуждая от человека его жизнедеятельность, «тем самым отчуждает от человека *род:* он превращает для человека *родовую жизнь* в средство для поддержания индивидуальной жизни»[40]. И далее он уточняет, что человек, тем самым, свою *сущность* превращает «только лишь в средство для поддержания своего *существования»*[41]. Иначе говоря, труд в отчужденном состоянии оказывается средством, а еда, питье и размножение — целью жизни человека.

Маркс не знал так называемой *философии существования,* которая в XX веке будет призвана теоретически оправдать именно это отчуждение и извращение, когда на место сущности в качестве единственного смысла ставится одно только *существование.* А смыслом этого существования становится *бессмыслица* и *абсурд.* «Непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, — пишет Маркс, — от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является *отчуждение человека* от человека. Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит *другой* человек. То, что можно сказать об отношении человека к своему труду, к продукту своего труда и к самому себе, то же можно сказать и об отношении человека к другому человеку, а также к труду и предмету труда другого человека»[42].

Маркс здесь, вслед за Фейербахом, продолжает говорить о «родовой» сущности человека, хотя по сути речь уже идет об *общественной* сущности человека, об *отношении* человека к человеку. Именно эта связь и рвется, когда от человека отчуждается его труд. *Отчуждение человеческой сущности* по сути есть *отчуждение человека от человека.* Поэтому человеческая сущность будет впоследствии определена Марксом как *ансамбль всех общественных отношений.*

Другая важна мысль, высказанная Марксом в ранних работах, состоит в том, что в «гражданском обществе» отчуждение принимает *всеобщий характер.* Всеобщий и в том смысле, что *все* человеческие сущностные силы, как их называет Маркс, подвергаются отчуждению и извращению, и в том смысле, что

[40] *G.* С. 92

[41] *Маркс К., Энгельс Ф.* Указ. соч. С. 93.

[42] Там же. С.94

520

это распространяется на *всех* членов этого общества: и на рабочего, и на капиталиста. Ведь и над тем, и над другим господствует нечеловеческая сила — сила материального богатства и неконтролируемых социально-экономических обстоятельств. В этом и заключается корень всех *мистификаций,* которые порождаются этим обществом всеобщего отчуждения: «Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком»[43].

Парадокс в том, что указанная мистификация, — когда человек свое собственное отчуждение воспринимает как давление анонимных сил, — происходит именно в «гражданском обществе», где сняты все формы *непосредственного* угнетения человека человеком и где человек, в формальном юридическом смысле, абсолютно свободен. И чем дальше развивается это демократическое «гражданское общество», тем более усугубляется господство анонимных сил над человеком. Поэтому в век космоса и компьютерной техники мы встречаем у людей самые дикие суеверия, которые отбрасывают человечество в дохристианские языческие времена.

В связи с этим Маркс и приходит к выводу о том, что полная эмансипация человека должна означать его эмансипацию от «гражданского общества». Уже в статье «К еврейскому вопросу» он пишет: «Только когда действительный индивидуальный человек воспримет в себя абстрактного гражданина государства и, как индивидуальный человек, станет *родовым существом* в своей эмпирической жизни, в своей индивидуальной работе, в своих индивидуальных отношениях, только когда человек познает и организует свои «forces propres» как *общественные* силы и потому больше не станет отделять от себя общественной силы в виде *политической* силы, — только тогда совершится человеческая эмансипация»[44].

Окончательное освобождение человека от всех форм отчуждения, в том числе *политического* отчуждения в лице политического государства, которое, по Марксу, является *иллюзорной формой коллективности,* он связывает с освобождением человека от труда.

[43] Там же. С. 96.

[44] *Маркс К., Энгельс Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 378

521

Речь идет об освобождении от труда как вынужденной деятельности и о переходе к так называемой *самодеятельности* Вот почему Маркс относился скептически к таким социалистическим проектам, которые оставляли неизменными существующий характер и содержание труда. «Даже *равенство заработной платы,* — пишет он, — как его требует Прудон, имело бы лишь тот результат, что оно превратило бы отношение нынешнего рабочего к его труду в отношение всех людей к труду. В этом случае общество мыслилось бы как абстрактный капиталист»[45]

Условием освобождения рабочего, как покажет Маркс уже в процессе работы над «Капиталом», является именно *изменение характера труда.* И это изменение в сторону *обобществления труда* в самом его содержании, Т.е. превращение труда во «всеобщий труд», как его назовет Маркс, имея в виду труд в его *непосредственно всеобщей форме.* В современном обществе таков труд ученого, человека искусства, Т.е. всех тех, кто занят не рутиной, а творчеством. Результаты такого труда трудно приватизировать из-за их *непосредственно общественного характера* Ведь, к примеру, труд писателя бессмысленен, если он работает «в стол». И отсюда коллизии авторского права в эпоху Интернета, когда в Мировой Сети «публикуется» все и вся, невзирая на права и мнение автора.

Маркс не мог предвидеть современных коллизий всеобщего труда, но движение в этом направлении он предвидел Что касается XIX века, то уже он показал, что отчуждение человеческой сущности происходит не только в экономической, политической и религиозной форме. Оно происходит и в форме эстетически-нравственного отчуждения, когда человек становится нечувствительным к самому прекрасному зрелищу, к человеческим радостям и страданиям, просто к искусству, которому «гражданское общество», как это понял уже Гегель, оказывается враждебным. «Частная собственность, — пишет Маркс, — сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является *нашим* лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на сво-

[45] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 98

522

ем теле, живем в нем и Т. д , — одним словом, когда мы его *потребляем..* Поэтому на место *всех* физических и духовных чувств стало простое отчуждение *всех* этих чувств — чувство *обладания*»[46].

Согласно Марксу, «уничтожение частной собственности означает полную *эмансипацию* всех человеческих чувств и свойств»[47]. А это значит, что главный мотив его выступления против частной собственности был отнюдь не *экономическим* Экономически частная собственность была и пока остается наиболее эффективной, по сравнению со всеми формами корпоративной собственности Но ее неизбежный конец, по Марксу, связан с тем, что она *антигуманна,* поскольку отчуждает человека от человека

Итак, Маркс приходит к тому, что в основе феномена отчуждения лежат социальные и экономические причины и что «отчуждение» — это только *философское название* для того, что позже будет им названо *экономической эксплуатацией.* Уже в «Немецкой идеологии» он пишет: «Это *«отчуждение»,* говоря понятным для философа языком, может быть уничтожено, конечно, только при наличии двух *практических* предпосылок»[48]. Имеются в виду такие предпосылки, как превращение массы человечества в лишенных собственности людей, а с другой стороны — универсальное развитие

производительных сил и, соответственно, *универсального общения.* Без этого всякая попытка отрицания частной собственности может привести только к тому, что «обобщается *нужда,* а с *нуждой* должна была бы снова начаться борьба за необходимые предметы и, значит, должна была бы воскреснуть вся старая мерзость»[49] В данном случае пророчество Маркса сбылось в социальной практике XX века.

6. Критика «казарменного коммунизма»

С явлением коммунизма Маркс познакомился уже во время своей работы в «Рейнской газете». И Там же. он выступил со статьей «Коммунизм и аугсбургская

[46] Там же. С.120

[47] См.: Там же.

[48] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. М., 1933 Т. IV. С. 25

[49] См.: Там же.

523

«Allgemeine Zeitung»». ««Reinische Zeitung», — писал Маркс в этой статье, — которая не признает даже *теоретической реальности* за коммунистическими идеями в их теперешней форме, а следовательно, еще менее может желать их *практического осуществления* или же хотя бы считать его возможным, — «Reinische Zeitung» подвергнет эти идеи основательной критике. Но что такие произведения, как труды Леру, Консидерана и, в особенности, остроумную книгу Прудона нельзя критиковать на основании поверхностной минутной фантазии, а только после упорного и углубленного изучения, — это признала бы и аугсбургская кумушка, если бы она хотела чего-либо большего и была бы способна на большее, чем салонные фразы»[50].

Хотя Маркс в это время и не признает теоретической серьезности за коммунистическими идеями, тем не менее, его отношение к ним радикально отличается от позиции либеральной аугсбургской «Всеобщей газеты», у которой коммунистические идеи вызывают только страх и неприязнь. «Она, — пишет Маркс, — обращается в бегство перед лицом запутанных современных явлений и думает, что пыль, которую она при этом поднимает, равно как и бранные слова, которые она, убегая, со страху бормочет сквозь зубы, так же ослепляют и сбивают с толку непокладистое современное явление, как и непокладистого читателя»[51].

Но коммунизм, как замечает Маркс, имеет уже *европейское значение.* Поэтому он уже не наваждение, а выражение чего-то реального. Такие вещи не рождаются просто из головы: когда идея получает *всеобщее* распространение, это свидетельство чего-то в самой социальной реальности, выражением чего она является. Последнее, конечно, не означает, что Маркс не верит в силу идеи. В заключительной части указанной статьи он пишет следующее: «Мы твердо убеждены, что по-настоящему *опасны* не *практические опыты,* а теоретическое *обоснование* коммунистических идей; ведь на практические опыты, если они будут *массовыми,* могут ответить *пушками,* как только они станут опасными; *идеи* же, которые овладевают нашей мыслью, подчиняют себе наши убеждения и к которым

[50] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 117.

[51] Там же. С. 116.

524

разум приковывает нашу совесть, — это узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца, это демоны, которых человек может победить, лишь подчинившись им»[52].

Маркс даже к Энгельсу, при их первом знакомстве в 1842 году в редакции «Рейнской газеты», отнесся подозрительно и настороженно, потому что считал его сторонником так называемых «Свободных», которые разделяли коммунистическую идею. Коммунистическую идею общности имущества он считал попыткой реанимировать феодальный корпоративный принцип, тогда как буржуазную частную собственность он, как и Гегель, считал более прогрессивной, по сравнению с феодальной. Но Маркс не оставлял намерения критически разобраться с коммунистическим учением, чем он и занялся на досуге, когда был вынужден уйти с поста редактора «Рейнской газеты».

Более или менее развернутый критический анализ коммунизма мы находим у Маркса уже в его «Экономическо-философских рукописях 1844 года». И здесь коммунизм выступает для него прежде всего как *отрицание частной собственности.* А частную собственность Маркс понимает в этой работе уже как основу всех форм *отчуждения.* Поэтому проблема коммунизма как упразднения частной собственности у него неотделима от проблемы отчуждения.

Коммунизм, как было сказано, есть *уничтожение* частной собственности. Но отрицание неразвитой частной собственности ведет, по Марксу, к *всеобщей частной собственности,* т. е. к тому, что эта собственность в форме общей оказывается отчужденной от каждого человека в отдельности. А в результате отчуждение не ликвидируется, а в чем-то даже *усугубляется.* Такова, по Марксу, первая историческая форма коммунизма, которая еще не выводит за пределы основных представлений «гражданского общества», за пределы материализма этого общества, когда «непосредственное физическое *обладание* представляется ... единственной целью жизни и существования»[53].

Иначе говоря, такой коммунизм целиком и полностью остается в рамках представлений отчужденного

[52] Там же. С. 118.

[53] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 114.

525

«гражданского общества» « . Господство *вещественной* собственности над ним так велико, — пишет Маркс об этой форме коммунизма, — что он стремится уничтожить *все* то, чем на началах *частной собственности* не могут обладать все; он хочет *насильственно* абстрагироваться от таланта и т. д.»[54]. Соответственно, этот коммунизм хочет увековечить труд как отчужденный труд: «категория *рабочего* не отменяется, а распространяется на всех людей»[55]. «Отношение частной собственности остается отношением всего общества к миру вещей, наконец, это движение, стремящееся противопоставить частной собственности всеобщую частную собственность, выражается в совершенно животной форме, когда оно противопоставляет *браку* (являющемуся, действительно, некоторой *формой исключительной частной собственности) общность жен,* где, следовательно, женщина становится *общественной* и *всеобщей* собственностью Можно сказать, что эта идея *общности жен* выдает *тайну* этого еще совершенно грубого и неосмысленного коммунизма»[56]

Марксу уже ясно, что уничтожение частной собственности не есть единовременный политический или правовой акт, а оно есть *исторический процесс.* «Снятие самоотчуждения, — пишет он, — проходит тот же путь, что и самоотчуждение»[57]. Иначе говоря, уничтожение частной собственности должно пройти тот же путь, каким произошло ее историческое становление, только в обратном порядке. И если в процессе развития частной собственности мелкая собственность отдельной семьи была заменена крупной феодальной, а затем капиталистической частной собственностью, то в процессе снятия частной собственности должно произойти сначала *разукрупнение* частной собственности.

Желание миновать эту ступень, как уже было сказано, ведет к непосредственному обобществлению частной собственности в пользу *всеобщей частной собственности.* Реально она приобретает вид так называемой *государственной* собственности, которая, с одной стороны, является *общей,* поскольку она существует для всех, но, с другой стороны, она остается *частной* соб-

[54] *Маркс К., Энгельс Ф.* Указ. соч.

[55] Там же.

[56] Там же.

[5?] Там же. С.113

526

ственностью, поскольку она *отделена* от всех членов общества, кроме, пожалуй, государственных чиновников, которые ею непосредственно распоряжаются.

Такой коммунизм, который стремится превратить частную собственность во всеобщую частную собственность и уравнять всех членов общества по отношению к ней, Маркс назвал *грубым* или *казарменным* коммунизмом. И он, как считает Маркс, есть выражение *зависти* мелкой частной собственности по отношению к крупной частной собственности. «Грубый коммунизм, — пишет он, — есть лишь завершение этой зависти и этого нивелирования, исходящее из *представления* о некоем минимуме У него — *определенная ограниченная* мера Что такое упразднение частной собственности отнюдь не является подлинным освоением ее, видно как раз из абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации, из возврата к *неестественной* простоте *бедного,* грубого и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос еще до нее»[58]

Такова, по Марксу, первая историческая форма коммунизма, которая является чисто *абстрактным* отрицанием частной собственности. Вторая форма коммунизма, по Марксу, это коммунизм «еще политического характера, демократический или деспотический»[59]. Маркс понимает, что демократия может выступать в форме деспотии, т. е. подавления отдельной личности обществом, коллективом. Таков насильственный коллективизм. И наоборот, деспотия может выступать в форме демократии. Такого рода коммунизм упраздняет государство, но он все еще находится под влиянием частной собственности. «И в той и в другой форме коммунизм, — пишет Маркс, — уже мыслит себя как реинтеграцию или возвращение человека к самому себе, как уничтожение человеческого самоотчуждения; но так как он еще не уяснил себе положительной сущности частной собственности и не постиг еще *человеческой* природы потребности, то он тоже еще находится в плену у частной собственности и заражен ею»[60]. Это коммунизм *политического (и религиозного)* характера, а не экономического.

[58] Там же. С.115

[59] Там же. С.116

[60] Там же.

527

Наконец, третья форма — это коммунизм как *«положительное* упразднение *частной собственности* — этого *самоотчуждения человека* — и в силу этого как подлинное *присвоение человеческой* сущности человеком и для человека»[61]. «Коммунизм эмпирически возможен, — отмечает Маркс, — только как действие господствующих народов, произведенное «сразу», одновременно, что предполагает универсальное развитие производительной силы и связанного с ним мирового общения»[62] Такой коммунизм, в противоположность грубому казарменному коммунизму, отрицающему личность, равен, по Марксу, *завершенному гуманизму*[63]

Итак, действительный коммунизм, как считал Маркс, предполагает кардинальное изменение характера труда, человеческой деятельности Маркс связывал это не только с тем, что он называл «уничтожением труда», превращением деятельности в самодеятельность, но и с превращением науки в

непосредственную производительную силу, с резким сокращением рабочего времени и значительным увеличением свободного времени как времени свободного развития человека И в «Немецкой идеологии» Маркс уже констатирует следующее: «Без этого 1) коммунизм мог бы существовать только как нечто местное, 2) самые *силы* общения не могли бы развиться в качестве *универсальных.* 3) любое расширение общения упразднило бы местный коммунизм»[64]

Маркс поэтому чисто терминологически избегает называть общество, в котором частная собственность *положительно* упразднена, коммунизмом Он предпочитает называть его *социализмом.* «Социализм, — пишет Маркс, — в заключение раздела о коммунизме, — есть *положительное,* уже не опосредствуемое отрицанием религии *самосознание* человека, подобно тому, как *действительная жизнь* есть положительная действительность человека, уже не опосредствуемая отрицанием частной собственности, *коммунизмом.* Коммунизм есть позиция как отрицание отрицания, поэтому он является *действительным,* для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом эман-

[61] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42

[62] Тамже Т. 3. С. 34

[63] См.: Там же. С.116

[64] *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч. Т. 4. С. 25

528

сипации и обратного отвоевания человека *Коммунизм* есть необходимая форма и энергический принцип ближайшего будущего, но как таковой коммунизм не есть цель человеческого развития, форма человеческого общества»[65].

Та же самая идея, что подтверждает ее неслучайный характер, будет повторена в «Немецкой идеологии»: «Коммунизм для нас не состояние, которое должно быть установлено, не *идеал,* с которым должна сообразоваться действительность Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние»[66] Как раз потому, что это движение, *уничтожающее нынешнее состояние,* Маркс с Энгельсом решили присоединиться к нему на некоторых условиях, одним из которых было то, что основной документ этого коммунистического движения будет написан именно *ими.* И это решение было связано также с тем, что в Германии, как они поняли, не было силы, способной совершить демократическую революцию.

Все это, к сожалению, осталось в рукописном наследии Маркса и о коммунистических взглядах его и Энгельса как в положительном, так и в отрицательном смысле, и адепты, и противники судили в основном по «Манифесту Коммунистической партии». Но «Манифест» — это не столько теоретический, сколько *пропагандистский* документ, который не дает полного представления о действительных научных взглядах его авторов.

7. Материалистическое понимание истории

Уже в немецкой классике, и прежде всего у Гегеля, историческая закономерность, в отличие от природной, в основе своей есть *свобода.* И Маркс, как затем будет принято говорить, «переворачивая» Гегеля с головы на ноги, вовсе не отменяет этот закон, а дает ему основание в виде производственной и общественной практики. Диалектика свободы и необходимости в историческом процессе у Маркса остается та же самая, только становится более *конкретной.* И вообще

[65] Там же. С.127

[66] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 34

529

движение от Гегеля к Марксу есть движение *от абстрактного к конкретному.*

Масштабом измерения человека у Маркса является не Дух и не Природа. В противоположность этим заранее заданным внешним масштабам, у Маркса речь идет о *предметно-преобразующей деятельности самих людей,* в ходе которой они изменяют и мир, и самих себя. Процесс изменения людьми мира и процесс изменения самих людей есть *исторический* процесс Поэтому люди — продукты *истории,* а не Бога и не Природы. Таково основное положение того воззрения, которое сам Маркс называл *материалистическим пониманием истории*

«Мои исследования, — писал Маркс, — привели меня к тому результату, что правовые отношения, так же точно, как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель, по примеру англичан и французов XVIII века, называет «гражданским обществом», и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии»[67]. Если еще более кратко сформулировать суть материалистического понимания истории, то она состоит в том, что Маркс нашел «в истории развития труда ключ к пониманию всей истории общества»[68]. У Гегеля труд — это только «средний термин» умозаключения от одной идеи к другой, а Маркс делает труд главным аргументом исторического развития.

Уже в ходе критики гегелевской философии права Маркс приходит к тому, что не «гражданское общество» является производным от «политического государства», а наоборот — «политическое государство» есть отражение и выражение отношений людей в «гражданском обществе», т. е. *материальных отношений,* в противоположность *политико-идеологическим отношениям.* В этом положении уже содержится материалистическое понимание истории. Правда, выражаясь языком классической диалектики, оно здесь представлено в его *особенной форме.* А задача заключа-

[67] *Маркс К., Энгельс Ф.* Избранные произведения Т. 1 М, 1952. С. 321
[68] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 317

530

лась в том, чтобы выразить это понимание *во всеобщей форме*

Обычно изложение материалистического понимания истории Маркса начинают с хрестоматийно-классической формулировки, которую Маркс дал в Предисловии к своей работе «К критике политической экономии» в 1857 году. «В общественном производстве своей жизни, — писал в этом Предисловии Маркс, — люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»[69].

При этом обычно не обращают внимания на то, что в том же самом Предисловии Маркс пишет следующее: «Общее введение, которое я было набросал, я опускаю, так как по более основательном размышлении решил, что всякое предвосхищение выводов, которые еще только должны быть доказаны, может помешать, а читатель, который вообще захочет следовать за мной, должен решиться восходить от частного к общему»[70].

Иначе говоря, Маркс опасается, что то, что было добыто *индуктивным путем,* может быть воспринято и понято как *априорная схема.* И дело не в том, что неверна мысль, согласно которой материальные отношения в гражданском обществе определяют все другие. Это в общем-то верно. Но именно в *общем.* Ведь если взять гражданское общество, как оно зарождается в средневековых европейских городах, то там оно еще никакого влияния на феодальное государство не оказывало, а находилось под его давлением и угрозой.

[69] *Маркс К, Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. С. 6 — 7
[70] Там же. С.5

531

И только в результате буржуазных революций возникли государства, которые стали исполнять роль «ночного сторожа» при гражданском обществе. Сформировавшееся гражданское общество стало действительно определять перспективу европейского политического развития, и, тем не менее, без *конкретного исторического рассмотрения* здесь обойтись невозможно.

Материалистическое понимание истории, как постоянно подчеркивает Маркс, не является *философией истории,* которая дает раз и навсегда верную схему исторического развития человечества, а это только *метод* для *конкретного исторического исследования,* в результате которого этот метод каждый раз подтверждает и конкретизирует себя. Поэтому и сама формулировка этого метода у Маркса меняется по мере его развития, по мере развития самих взглядов Маркса, которые с определенного момента, по большому счету, не менялись в том смысле, что сегодня он гегельянец, а завтра фейербахианец. Вернее будет сказать, что позиция Маркса именно *конкретизировалась.*

Уже в «Критике гегелевской философии права» начинается это самое «переворачивание» Гегеля, о котором много говорили и спорили марксисты в XX веке. Причем это «переворачивание» происходит в рамках понимания истории как развития общества. При этом понятно, что если общественное материальное бытие *первично,* то первична и природа, которая является необходимым условием материального общественного бытия. В совместной работе Маркса и Энгельса «Святое семейство» это материалистическое понимание принимает уже форму такой критики гегельянства, согласно которой не идея определяет историю, а наоборот, она есть лишь выражение реальной исторической практической потребности. Наконец, в «Немецкой идеологии», которая, как и «Святое семейство», была написана Марксом уже вместе с Энгельсом, материалистическое понимание истории находит свою наиболее общую и окончательную формулировку: не общественное сознание определяет общественное бытие, а наоборот — *общественное бытие определяет общественное сознание.*

По словам Энгельса, материалистическое понимание истории было выработано Марксом в своих основных чертах к весне 1845 года, когда они встретились в Брюсселе. Тогда же они принялись за детальную раз-

532

работку вновь открытых взглядов в самых различных направлениях. «Это намерение, — писал Энгельс, — было выполнено в форме критики послегегелевской философии. Рукопись в виде двух толстых томов in 8° давно уже прибыла для издания в Вестфалию, когда мы получили известие, что изменившиеся обстоятельства делают ее издание невозможным. Мы тем охотнее предоставили рукопись грызущей критике мышей, что достигли своей главной цели — выяснения дела самим себе»[71].

Текст первой главы этой работы, — «Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений», — является лучшим пособием для понимания сути того, что Маркс и Энгельс назвали материалистическим пониманием истории. Но работа «Немецкая идеология» осталась в рукописи и была опубликована только в 20-е годы XX века. Однако и после опубликования этой работы ее относили к так называемым «ранним», а значит «незрелым» произведениям Маркса и Энгельса, и

потому для изучения марксизма она чаще всего не рекомендовалась.

Материалистическое понимание истории, как считали Маркс и Энгельс, ликвидирует последние остатки *чисто философского понимания* общественной жизни. «Философским» Маркс и Энгельс называют такое понимание общества, когда оно объясняется не из него самого, а из некоторой *выдуманной,* взятой не из действительности, а из головы *идеи.* Такими философскими конструктами, по их мнению, являются Абсолютная идея Гегеля и фейербаховская антропологическая Природа. Подобное превратное представление Маркс и Энгельс назвали *идеологией.* Соответственно, вся идеалистическая философия, согласно Марксу и Энгельсу, является идеологией.

Материалистическое понимание истории, напротив, должно исходить из *фактов.* «Предпосылки, с которых мы начинаем, — пишут они в «Немецкой идеологии»,— не произвольны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью.

[71] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 330.

533

Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем»[72]. Именно поэтому Маркс и Энгельс отказываются от названия «философия» для своего мировоззрения, а называют его наукой — *исторической наукой.* И в этом смысле не случайна их оговорка в одном из предварительных вариантов текста «Немецкой идеологии»: «Мы знаем только одну единственную науку, науку истории»[73].

Материалистическое понимание истории не заменяет действительную историю, как это делает философия истории, а дает только *метод* для понимания последней. «Изображение действительности, — пишут Маркс и Энгельс, — лишает самостоятельную философию ее жизненной среды. В лучшем случае ее может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев»[74].

Иначе говоря, материалистическое понимание истории может проявить себя только в *исторической науке.* Поэтому его и невозможно выразить в виде законченной философской системы, поскольку в противном случае должна закончиться история. И гегелевская философия истории оказалась законченной именно потому, что у Гегеля заканчивается сама история, и заканчивается она королевско-прусской монархией.

Согласно материалистическому пониманию истории, люди сами делают свою историю. Но делают ее при тех обстоятельствах, которые они застают готовыми и которые поэтому не зависят от них самих. В этом состоит *историческая необходимость,* с которой люди вынуждены считаться. Такая необходимость, хотя она и задана каждому отдельному поколению людей, ни в коем случае не *предзадана* истории, а *принадлежит* последней. Она есть внутренний или, как принято выражаться в философии, *имманентный момент самой истории.*

Реальной основой исторического процесса являются *производительные силы* общества. Они и связыва-

[72] *Маркс К., Энгельс Ф.* Т. 21. С. 16

[73] Там же.

[74] Там же. С. 26.

534

ют между собой не только представителей одного поколения, но и людей разных поколений. «Та сумма производительных сил, — писали Маркс и Энгельс, — капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись...»[75]. Но чтобы просто жить, люди *вынуждены* приводить в действие те производительные силы, которые они получили от предшествующих поколений. В этом и состоит *практическое выражение* исторической необходимости. Благодаря своей деятельности, и в этом ее специфика, люди *могут менять и меняют обстоятельства,* как заданные природой, так и созданные деятельностью самих людей — свои общественные обстоятельства. И в этом смысле они *свободны.* Но свободны они не потому, что делают то, что *хотят* делать, а потому, что они хотят делать и делают то, что *можно* сделать при данных условиях. И в этом отношении свободу надо отличать от *произвола,* с которым ее часто путают. «Обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства»[76].

Следует подчеркнуть, что люди становятся свободными в той мере, в какой они практически овладевают обстоятельствами. Поэтому прогресс в овладении обстоятельствами есть прогресс нашей свободы. В этом смысле свобода есть явление *сугубо историческое,* а не *антропологическое,* как ее будет толковать философская антропология XX века.

Таким образом, согласно Марксу и Энгельсу, свобода и необходимость — это связанные между собой моменты исторического процесса, самой деятельности людей. И, согласно этому пониманию, человек ни в коем случае не есть пассивный продукт обстоятельств, как считали французские материалисты. Ведь обстоятельства меняются самими людьми. «Материалистическое учение о том, — писал Маркс, — что

люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, — это уче-

[75] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 37.

[76] Там же.

535

ние забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан...»[77].

Но материалистическое понимание истории Маркса следует отличать и от того, что позже получило название *технологического детерминизма.* Дело в том, что, по Марксу, уровень человеческой свободы и, соответственно, необходимости определяется не только уровнем развития техники производства. Он определяется и уровнем развития общества, а именно той формой общественных отношений, прежде всего *производственных* отношений, в которые люди вынуждены вступать, чтобы привести в действие соответствующие производительные силы. Но здесь нет прямого соответствия, а может наблюдаться соотношение обратное: более высокий уровень производительных сил может стать условием человеческой несвободы Иначе говоря, человек может оказаться заложником технического прогресса и чувствовать себя более свободным с лопатой на своем собственном огороде, а не с самым современным компьютером, если ему приходится работать на нем ради осуществления чуждых и непонятных ему целей.

Таким образом, исторический процесс, по Марксу, и *свободный,* и *необходимый* одновременно Такое соединение противоположностей достигается только за счет того, что историческая необходимость создается людьми, преследующими свои собственные цели, и в этом смысле действующими самостоятельно, а значит свободно. Но это только *относительная свобода,* и ее относительность проявляется в том, что, действуя по собственному разумению, люди чаще всего не ведают, что творят. А потому и результат получается такой, какого они не предвидели и не желали. И только тогда, когда люди, по Марксу, *овладеют* своими общественными обстоятельствами, они смогут поступать со знанием сути дела, а значит *действительно свободно.*

Понимание исторической необходимости Марксом, что очень важно и что отличает материалистическое понимание истории от всех форм философии ис-

[77] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 2

536

тории, в том числе и гегелевской, состоит в том, что эта необходимость *не предзадана* истории, а она всегда находится в процессе своего становления. Поэтому история всегда в определенном отношении *импровизация.* Именно по этой причине ее невозможно предугадать на длительный период и, тем более, в деталях: необходимость, которая обнаружится послезавтра, возникнет только завтра Такое понимание истории не имеет ничего общего с тем, что трактовалось позднейшим «истматом» как железная поступь следующих друг за другом «общественно-экономических формаций»: первобытный коммунизм, рабство, феодализм, капитализм, коммунизм И если в европейской истории произошло именно так, что Европа пришла к капитализму через феодализм, а тот образовался на развалинах рабовладельческой Римской империи, то это *очерк фактической европейской истории,* в которой обнаруживается именно такая необходимая последовательность. И такая необходимость может быть обнаружена только *задним числом.*

Понятие *общественно-экономической формации* в материалистическом понимании истории действительно имеет важное значение. Но это значение опять-таки методологическое. Отдельные исторические формы общества, по Марксу, представляют собой *органические целостности.* Именно такое понятие, заимствованное из немецкой классической философии, Маркс применяет к обществу. И оно означает, что общество само создает предпосылки своего собственного существования Именно в этой последовательности и должен разворачиваться анализ данного конкретного общества. Если, допустим, предпосылкой возникновения и существования рабовладельческого общества является рабство, которое потом этим обществом постоянно воспроизводится, то с этого и надо начинать его историю. И ничего другого понятие общественно-экономической формации у Маркса не означает.

Особое внимание в «Немецкой идеологии» авторы уделяют разделению труда. Дело в том, что разделение труда есть *только у людей.* Животные не могут поделить свою деятельность, потому что она их *видовая* деятельность, неотделимая от телесной организации. А у

537

людей разделение труда есть его *общественное* разделение. И оно создает необходимость *общения* людей, которое как раз и образует постоянную общественную связь, соответствующую определенной форме разделения труда и меняющуюся в зависимости от характера этого разделения.

8. Материалистическое понимание истории и диалектический метод

Как мы видим, философия марксизма уже не является философией в традиционном метафизическом смысле, т. е. учением о «мире в целом», «системой мира» и тому подобным. Это именно *метод,* который не может заменить действительного познания природы и истории. Поэтому «философии» Маркс противопоставляет *науку.* Из вышесказанного также ясно, что материалистическое понимание истории — это не часть философии К. Маркса, а это *вся* его философия, поскольку материалистическое понимание истории предполагает и включает в себя материалистическое понимание природы, или то,

что можно назвать философским материализмом вообще. Последний *снимается* в материалистическом понимании истории. Ведь материалистическое понимание истории кладет в основу истории *материальное* производство. Но как может осуществляться это материальное производство вне материальной природы и помимо нее? Таким образом, материалистическое понимание истории не *отделяет* историю от природы, а *соединяет* то и другое.

«Промышленность, — писал Маркс, — является *действительным* историческим отношением природы, а следовательно, и естествознания к человеку. Поэтому если ее рассматривать как *экзотерическое* раскрытие человеческих *сущностных сил,* то понятна станет и *человеческая* сущность природы, или *природная* сущность человека; в результате этого естествознание утратит свое абстрактно материальное или, вернее, идеалистическое направление и станет основой *человеческой* науки, подобно тому как оно уже теперь — хотя и в отчужденной форме — стало основой действительно человеческой жизни, а принимать *одну* основу для

538

жизни, другую для *науки* — это значит с самого начала допускать ложь»[78]

Из этого следует, что единство природы и человека нужно искать не в природе самой по себе, а в *переработке природы человеком,* т. е. в промышленности, в труде. Поэтому понимание сущности труда дает ключ и к пониманию человека, и к пониманию природы. Ведь труд, по Марксу, состоит в том, что человек использует *механические, физические, химические и биологические* свойства природы в качестве проводника воздействия на природу, т. е. человек, как это понимал уже Гегель, в своем труде применяет «хитрость», поскольку направляет природу против нее самой Поэтому первичные понятия о природе человек добывает непосредственно в труде Они-то и образуют основу *естествознания*

Но если единство природы и человека заключается именно в промышленности, то это *историческое* единство. «...Пресловутое «единство человека с природой», — пишет Маркс, возражая младогегельянцам, — всегда имело место в промышленности, видоизменяясь в каждую эпоху в зависимости от большего или меньшего развития промышленности, точно так же, как «борьба» человека с природой имела место до развития его производительных сил на соответствующем базисе»[79].

Материалистическое понимание истории, таким образом, это не только метод понимания истории, но и метод понимания природы. Это *одна* философия и *один* метод. Если, как мы видели, по Марксу, развитие промышленности является раскрытой книгой человеческой психологии, то эта же «книга» является раскрытой книгой естествознания — науки о природе.

Помимо теории прибавочной стоимости и материалистического понимания истории, к открытиям Маркса, как уже говорилось, относят *метод материалистической диалектики.* Но если материалистическое понимание истории тоже есть метод, то как он соотносится с методом материалистической диалектики?

«Маркс и я, — писал Энгельс в предисловии к своему «Анти-Дюрингу»,— были едва ли не един-

[78] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 124

[79] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 4. С. 34

539

ственными людьми, которые спасли из немецкой идеалистической философии сознательную диалектику и перевели ее в материалистическое понимание природы и истории»[80]. Из этого ясно, что понимание диалектики Марксом и Энгельсом лежит в русле той традиции, которая связана с именами Платона и Гегеля. А в ней диалектика понимается как *высшая форма мышления,* соответствующая сути дела. И в качестве таковой она очень основательно была разработана Гегелем в его «Науке логики». Что касается Маркса и Энгельса, то они занялись *материалистической переработкой* и *переосмыслением,* а другими словами — *материалистическим переворачиванием* гегелевской диалектики. Но что это означает конкретно?

Прежде всего, это означает соединение диалектики с материалистическим пониманием истории, о котором уже шла речь. Именно эта конкретная форма материализма позволила сохранить лучшие достижения прошлого идеализма: идеализм не отброшен Марксом и Энгельсом, а он *снят* ими. Суть диалектического метода в том, как понимают его Маркс и Энгельс, чтобы следовать *собственной логике предмета.* И там, где мы следуем собственной логике *истории,* мы оказываемся в области не эмпирически, а теоретически развитой *науки истории.* А там, где мы следуем собственной логике *природы,* мы находимся в области *теоретического естествознания.* И задача философа в данном случае не подменять, а помогать действиям ученых. Ведь его, философа, сила не в особого рода знаниях, а во владении диалектическим методом, отшлифованным *собственным развитием философии.*

Маркс оставил нам пример диалектической логики «в действии» в многотомном исследовании рыночной экономики— «Капитале». Именно в этой работе материалистическая диалектика предстает перед нами в виде метода *восхождения от абстрактного к конкретному.* Что касается Энгельса, то он достаточно полно раскрыл перед нами диалектику взаимоотношений человека с природой на практике и в теории.

[80] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 10.

540

9. Ф. Энгельс: от сражения с Шеллингом до «Диалектики природы»

Поскольку история, по Марксу, это не только процесс развития и смены общественных форм, но и

процесс практического освоения природы, постольку она есть одновременно процесс теоретического освоения природы, процесс развития естествознания. Что касается *натурфилософии,* то это, с точки зрения марксизма, *особая историческая форма* науки о природе, а именно ее *фантастическая форма. «Естественные науки,* — пишет Маркс, — развернули колоссальную деятельность и накопили непрерывно растущий материал. Но философия осталась для них столь же чуждой, как и они остались чужды философии. Кратковременное объединение их с философией было лишь *фантастической иллюзией.* Налицо была воля к объединению, способность же отсутствовала. Даже историография принимает во внимание естествознание лишь между прочим, как фактор просвещения, полезности отдельных великих открытий... *Промышленность* является *действительным* историческим отношением природы, а следовательно, и естествознания к человеку»[81].

Именно эта сторона учения Маркса и была затем развита в работах Энгельса «Анти-Дюринг» и «Диалектика природы». Если материалистическое понимание истории Маркса, как мы видели, направлено против философии истории, то диалектика естествознания Энгельса направлена против философии природы — против *натурфилософии.* «Когда естествознание, — писал Энгельс, — научится усваивать результаты, достигнутые развитием философии в течение двух с половиной тысячелетий, оно именно благодаря этому избавится, с одной стороны, от всякой особой, вне его и над ним стоящей натурфилософии, с другой — от своего собственного, унаследованного от английского эмпиризма, ограниченного метода мышления»[82]. Освободить естествознание от натурфилософии — это и было, можно сказать, главным делом жизни друга и соратника Маркса Фридриха Энгельса.

[81] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 4. С. 123-124.

[82] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 14.

541

Фридрих Энгельс (1820—1895)

Фридрих Энгельс (1820—1895) родился в семье текстильного фабриканта, который, не дав сыну даже закончить школу, засадил служить в фабричную контору Но неистребимая тяга к образованию не была убита в юном Фридрихе деспотизмом практичного отца. И даже во время срочной военной службы, которую Энгельс проходил в Берлине королевским бомбардиром, он посещал вольным слушателем лекции Шеллинга в Берлинском университете. Именно тогда, зимой 1841 — 1842 гг., он познакомился с левыми гегельянцами, и тогда же сформировались его демократические убеждения.

Лекции Шеллинга вызвали живой отрицательный отклик у Энгельса, в результате чего он пишет свои первые критические философские работы Энгельс встает на защиту Гегеля против нападок его бывшего друга «Два старых друга юности, — пишет Энгельс в статье «Шеллинг о Гегеле», — товарищи по комнате во время прохождения курса в тюбингенской духовной семинарии, снова встречаются через сорок лет, но уже противниками. Один, умерший уже десять лет тому назад, живет, более чем когда-либо, в своих учениках; другой, по утверждению последних, духовно мертвый уже три десятилетия, ныне неожиданно претендует на полноту жизненной силы и требует признания»[83].

Признания, как отмечает Энгельс, Шеллинг ни у кого из слушателей не снискал А поскольку и Маркс, и Энгельс принадлежали к левым гегельянцам и радикальной демократии, то их отношение к ретроградным идеям Шеллинга, с которыми он выступил в курсе лекций по философии откровения зимой 1841 — 1842 гг., в общем-то, совпало. Гегель в это время еще оставался знаменем немецкой демократии. Поэтому нападки Шеллинга на Гегеля вызвали прямо противоположный эффект «Будем, однако, говорить серьезно, — писал Энгельс. — Разве можем мы, которые обязаны Гегелю больше, чем он был обязан Шеллингу, терпеть, чтобы на его могильной плите писались такие оскорбления, и не выступить в защиту его чести, посылая вызов его хулителю, как бы он ни был грозен»[84]. Всякая новая философия проявляется сначала в форме неудовлетворенности старой. Таковы критические работы Энгель-

[83] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 105

[84] Там же. С.110

542

са о Шеллинге: здесь нет еще новой философии так сказать explicite, но имплицитно она уже содержится в самой этой критике.

Итак, первая встреча Маркса и Энгельса, как было уже сказано, состоялась в 1842 году, а их тесная дружба и сотрудничество начались в августе 1844-го после встречи в Париже. К этому времени они оба пришли к материалистическому пониманию истории, хотя и несколько отличными способами: Энгельс — наблюдая жизнь в Англии, где он работал на фабриках своего отца, а Маркс — через критику гегелевской философии государственного права. «Живя в Манчестере, — писал Энгельс, — я, что называется, носом натолкнулся на то, что экономические факты, которые до сих пор в исторических сочинениях не играют никакой роли или играют жалкую роль, представляют, по крайней мере для современного мира, решающую историческую силу, что экономические факты образуют основу, на которой возникают современные классовые противоположности; что эти классовые противоположности во всех странах, где они благодаря крупной промышленности достигли полного развития, в частности, следовательно, в Англии, в свою очередь, составляют основу для формирования политических партий, для партийной борьбы и вместе с тем для всей политической истории»[85].

Для Энгельса, как и для Маркса, было ясно, что диалектика в истории проявляется только в форме *конкретного исторического процесса.* Поэтому для того, чтобы понять диалектику в истории, надо знать

и понимать самое историю. Но точно так же, для того чтобы понять диалектику в природе, надо знать конкретные формы протекания природных процессов Поэтому Энгельс к процитированному нами месту добавляет: «Но для диалектического и вместе с тем материалистического понимания природы необходимо знакомство с математикой и естествознанием»[86]. Именно знакомству с математикой и современным ему естествознанием посвящает Энгельс значительную часть своего времени.

Без знания естествознания понять диалектику в природе невозможно. Поэтому не случайно вопрос о

[85] *Маркс К., Энгельс Ф.* Избранные произведения Т. 1 1952. С. 326

[86] Там же. С.10-11

543

диалектике в природе встал именно тогда, когда само естествознание развилось в достаточной степени По времени это происходит в конце XVIII — начале XIX столетий. И этот запрос породил натурфилософию Шеллинга и Гегеля. Уже они показали, что природе свойственна диалектика, хотя сделано это было ими в ложной форме натурфилософии Указанная ложная форма была обусловлена недостаточной развитостью самого естествознания, когда оно, с одной стороны, *обнаруживало* всеобщую взаимосвязь в природе, а с другой стороны, эту всеобщую взаимосвязь приходилось, как и в философии истории, *домысливать* Вот в этом домысливании и состоит специфика любой *натурфилософии*

Параллель между натурфилософией, Т. е. философией природы, и философией истории совершенно определенно проводится именно Энгельсом. «Подобно натурфилософии, — пишет он в своей уже вполне «зрелой» работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», — философия истории, права, религии и т. д. состояла в том, что место действительной связи, которую следует обнаруживать в событиях, занимала связь, измышленная философами, что на историю — и в ее целом и в отдельных частях — смотрели как на постепенное осуществление идей, и притом, разумеется, всегда только любимых идей каждого данного философа»[87].

В середине и второй половине XIX века естествознание поднимается на новую качественную ступень. Такое продвижение Энгельс связывает с тремя великими, как он их называет, *естественно-научными открытиями.* Это, во-первых, открытие живой клетки, во-вторых, открытие закона сохранения и превращения энергии и, в-третьих, теория происхождения видов Дарвина. «Благодаря этим трем великим открытиям, — писал Энгельс, — и прочим громадным успехам естествознания, мы можем теперь в общем и целом обнаружить не только ту связь, которая существует между процессами природы в отдельных ее областях, но также и ту, которая имеется между этими отдельными областями»[88].

[87] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 371

[88] Там же. С.304

544

Энгельс имеет в виду такие области, как область жизни, область химических превращений, физика и механика Взаимосвязь механических явлений, например, была уже установлена механикой. Но теперь, с помощью закона сохранения и превращения энергии, устанавливается взаимосвязь механических, физических, химических и биологических явлений. Открытие живой клетки давало возможность от исследования химических превращений перейти к явлениям жизни, от неживой к живой природе, между которыми раньше была китайская стена. Но, что очень важно, всеобщая взаимосвязь в природе посредством указанных великих открытий теперь уже устанавливается *самим естествознанием* И потому оно уже не нуждается ни в какой натурфилософии. «Всякая попытка воскресить ее, — замечает Энгельс, — не только была бы излишней, а *была бы тагом назад»*[89].

Итак, из-за неразвитости естествознания в XVIII и начале XIX веков *целостную* картину природы давала натурфилософия. И в этом было ее положительное значение Но с середины того же XIX века целостную и систематическую картину природы уже могло дать само естествознание, причем не заполняя белые пятна *умозрением,* как это делала натурфилософия. А потому, как неоднократно повторяет Энгельс, от всей прежней философии остается только диалектика и формальная логика. «Как только перед каждой отдельной наукой, — писал Энгельс, — ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика»[90].

С идеей систематической картины мира у Энгельса связана другая его идея — *материального единства мира* Эта идея была, в общем-то, не новой в истории философии и науки. Так, к примеру, французские материалисты XVIII века отстаивали взгляд, согласно которому в мире нет ничего, кроме материи и ее движения Но построить на этом систематическую карти-

[89] Там же. С.305

[90] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 25

545

ну природы не позволяла им именно *неразвитость естествознания. С.* другой же стороны, это материальное единство достигалось ими, поскольку оно вообще достигалось, за счет *редукции* идеального к материальному. Иначе говоря, эти мыслители, по существу, не признавали качественного своеобразия идеального, по сравнению с материальным, т. е. не признавали своеобразия мышления, сознания, духовной культуры. Они *не выводили* идеальное из материального, а только *сводили* одно к другому.

Вывести идеальное из материального, как доказывает Энгельс, позволяет только материалистическое понимание истории. И в результате *материальное единство мира* — а ведь мир включает в себя не только мир природы, но и мир культуры — возможно только на основе материалистического понимания истории, которое дает основу для перехода от природы к человеческому сознанию через *материальную практическую деятельность.* Непосредственно, как показывает Энгельс, перейти от природы к человеческому мышлению и сознанию невозможно. В этом деятельном опосредовании материи и сознания и состоит принципиальное отличие того материализма, который развивали Маркс и Энгельс, от всего прошлого материализма, включая фейербаховский. Здесь материалистическим аналогом в прошлом была только идея субстанциального единства мышления и материи Бенедикта Спинозы. Поэтому Энгельс, по свидетельству Плеханова, не случайно считал марксизм разновидностью спинозизма.[91]

Человек — часть природы. С. этим согласен и Энгельс. Но это особая «часть», которая, как считали неоплатоники и Николай Кузанский, воплощает в себе весь Универсум, весь бесконечный Космос. Поэтому Энгельс по сути воспроизводит ту историческую традицию, в которой человек с его мышлением и сознанием трактуется как МикрокоСм.: Иначе говоря, человеческий дух Энгельс считает не случайным явлением, а проявлением необходимого, а на языке классической философии, *атрибутивного* свойства мировой материи. «...У нас есть уверенность в том, — пишет он в этой связи, — что материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из

[91] См.: *Плеханов Г.В.* Соч. Т. XI. М-Л., 1928. С. 26.

546

ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет — мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время»[92].

Но что же именно понимает Энгельс под *атрибутами,* т. е. неотъемлемыми качествами материи? Прежние материалисты считали атрибутом материи *движение.* Так считали англичанин Джон Толанд и французские материалисты. Энгельс тоже считает, что *движение есть способ существования материи.* «Но движение материи, — пишет Энгельс, — это не одно только грубое механическое движение, не одно только перемещение; это — теплота и свет, электрическое и магнитное напряжение, химическое соединение и разложение, жизнь и, наконец, сознание... Неуничтожимость движения надо понимать не только в количественном, но и в качественном смысле»[93].

Иначе говоря, по Энгельсу, в мире постоянно сохраняется не только определенное количество движения, — это было понятно уже Декарту и Галилею, — но постоянно сохраняются и *основные формы* движения, которых Энгельс насчитывает всего *пять:* механическая, физическая, химическая, биологическая и социальная. Явление сознания Энгельс связывает только с социальной формой движения материи, т. е. с обществом. Но ни в коем случае не с биологической, как это делал прежний материализм. Правда, в середине XIX века появляется так называемый *вульгарный материализм* Бюхнера, Фогта и Молешотта, в котором непосредственно отождествляется идеальное с материальным, а именно с функцией телесного органа — головного мозга человека. Впоследствии, вплоть до настоящего времени, возобладало именно такое понимание «идеального». Восстановить марксовско-энгельсовское понимание идеального попытался только известный советский философ Э.В. Ильенков[94].

[92] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 363.

[93] Там же. С. 360.

[94] См.: *Ильенков Э.В.* Идеальное // Философская энциклопедия: в 6 т. М., 1962 Т. 2

547

10. О марксизме сегодня

Философия Маркса и Энгельса не имела своих непосредственных продолжателей. К. Каутский и Э. Бернштейн, которые считались их ближайшими учениками, считали, что в марксизме нет своей собственной философии, и он может быть соединен с любой другой философской доктриной. Так, например, сам Бернштейн попытался соединить марксизм с кантианством, а Каутский — с дарвинизмом. В советские годы основы дарвинизма и рефлексология И.П. Павлова были канонизированы и трактовались как «естественно-научная основа» диалектического материализма. А материалистическое понимание истории Маркса постепенно трансформировалось в «истмат», который наполнился доктринальным содержанием, а затем плавно и закономерно перешел в «общесоциологическую теорию», в «социальную философию» и даже в «философию истории».

Оживление интереса к философии Маркса и Энгельса произошло в 20-е и 30-е годы по причине публикации неизвестных до тех пор работ, связанных с решением именно философских вопросов. Это «Экономическо-философские рукописи 1844 года» Маркса, «Немецкая идеология» Маркса и Энгельса и «Диалектика природы» Энгельса. В связи с этими публикациями по-новому высветились и философские идеи В.И. Ленина, в особенности в «Философских тетрадях», которые начали публиковать в 20-е годы. Под влиянием этих работ сложилось течение, названное позже *неомарксизмом* или *творческим марксизмом.* В Советском Союзе к этому течению можно отнести в 20-е и 30-е годы Г. Лукача, Л.С. Выготского и М.А. Лифшица. В 50-е — 60-е годы, совпавшие с так называемой «хрущевской оттепелью», выступил Э.В. Ильенков, ставший духовным центром движения против догматического марксизма, против «диамата» и «истмата». Все эти движения не получили официальной поддержки и

одобрения. В настоящее время организованных центров по изучению философии марксизма в России не существует.

Что касается западного «неомарксизма», то он возник и развивался из все той же сознательной установки на *трансформацию* марксизма или *синтез* его с другими направлениями философской мысли. Так ро-

548

дился *фрейдомарксизм* Э. Фромма, *экзистенциалистский марксизм* во Франции под влиянием «позднего» Ж.П. Сартра, *феноменологический* марксизм, распространенный в США и Италии (Э. Пачи, П. Пиконе и др.), *структуралистский* вариант неомарксизма (Л.П. Альтюссер и его последователи). Особое место в неомарксизме занимает *Франкфуртская школа,* свою роль в нем сыграла югославская группа *«Праксис»* (Г. Петрович, Л. Враницкий и др.). Не избежал влияния марксизма и *постмодернизм* в лице Ж. Деррида, Ф. Гваттари и Ж.-Ф. Лиотара.

Одни неомарксисты делали акцент на *гуманистической* проблематике марксизма и его *диалектическом* методе, другие пытались придать ему *строго научный* характер. Именно поэтому в неомарксизме XX века принято выделять «диалектико-гуманистическое» и «сциентистское» направления. В какой степени эти направления соответствуют основным идеям Маркса, нужно каждый раз выяснять отдельно.

Литература

1. *Маркс К.* К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13.

2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Соч. 2-е изд. Т. 3.

3. *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. Докторская диссертация // Маркс К. Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 40.

4. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 41.

5. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20.

6. *Энгельс Ф.* Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20.

Глава 9. ФОРМИРОВАНИЕ НЕКЛАССИЧЕСКОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ (ПРЕЛЮДИЯ)

Понятно, что неклассическая философия не явилась на свет, как джин из бутылки. В качестве одной из тенденций она присутствовала в недрах широко понятой философской классики. В античную эпоху это умонастроение явным образом выражали софисты и киники, в средние века — английские номиналисты, в Новое время — эмпирик Д. Локк и скептик Д. Юм. Оно присутствует даже у И. Канта. Но только в XX веке это умонастроение стало господствующим. И такая смена основной тенденции дает повод говорить об особом *неклассическом* периоде в развитии философии. Причем очень важным является вопрос о начале этого периода и его перспективах.

Ситуация формирования неклассической философии чрезвычайно интересна, поскольку совпадает с расцветом философской классики. 40-е годы XIX века — это время наивысшей популярности гегелевского учения. Хотя Г.В.Ф. Гегель скончался в 1831 году, он продолжал оставаться кумиром и воплощением классической философии. Но уже в 1819 году вышла, хотя и осталась незамеченной, работа А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление». В 1841 году получила серьезный резонанс «Сущность христианства» Л. Фейербаха. А в 1843 году появилось первое произведение. С. Киркегора «Или-Или».

Позиции этих мыслителей различны, но противник у них один — Гегель. И Л. Фейербах в этом ряду не случаен. Его учение — это одна из развилок в мировой философии, от которой дороги ведут, с одной стороны, к *марксизму,* а с другой — к *«философии жизни».* Недаром, отказавшись от Гегеля, Фейербах впоследствии поддержал А. Шопенгауэра с его противопоставлением гегелевскому спекулятивному разуму волевого начала. И все же влияние Фейербаха на

550

Маркса оказалось наиболее значительным, отчего можно говорить об *антропологическом материализме* Фейербаха в качестве теоретического *источника* марксизма

Особое место в ряду зачинателей неклассической философии занимает О. Конт, который, в своих попытках придать философии характер подлинной науки, сделал шаг в том же направлении. Конт не был противником разума, но *понимание* разума у Конта есть та же *прелюдия* настроений и взглядов XX века.

Именно сегодня можно конкретизировать вклад каждого из этих мыслителей в становление неклассической философии, яснее определить, как из отдельных ростков складывалась *традиция* и как итог совместных усилий спустя полтора столетия опроверг первоначальные замыслы. Сложность именно в том, что неклассическая философия, контуры которой определились уже в XIX веке, отрицает философскую классику в самых важных и принципиальных вопросах. А поэтому отношение классической и неклассической философии — это не два *этапа* на пути, идущего по восходящей, а два разных *пути* в философии. Формально и хронологически неклассическая философия следует *за* классической и потому ее часто именуют *посткласcической,* но, по сути, она претендует быть *вместо* классической.

В первой главе речь пойдет о четырех главных фигурах, определивших облик неклассической философии XX века и о тех проблемах, которые возникли при формировании этой философской традиции.

1. А. Шопенгауэр и зарождение неклассической традиции

А. Шопенгауэр был тем мыслителем, который сделал *первый,* но вполне определенный шаг в сторону неклассической философии. В более узком смысле он является родоначальником так называемой *«философии жизни».* В лице Шопенгауэра «философия жизни» заявила о себе уже в первой половине XIX века.

Артур Шопенгауэр (1788—1860)

Артур Шопенгауэр (1788—1860) родился в теперешнем г. Гданьске в семье коммерсанта. От матери-писательницы он унаследовал литературные способности. Ей же он должен быть благодарен за знакомство с Гете, Ф. Шлегелем и другими знаменитостями

551

того времени. Шопенгауэр получил образование в Геттингенском, а затем в Берлинском университетах, где изучал медицину и философию. В 1813 году им была защищена докторская диссертация о законе достаточного основания. Затем в течение четырех лет он писал свой главный труд «Мир как воля и представление».

Неурядицы в семье, приведшие к самоубийству отца, сказались на характере философа. Раздражительность и злопамятность Шопенгауэра стали притчей во языцех. А честолюбие и стремление к известности выражались в критике всех признанных авторитетов его времени. Так, к примеру, читая курс лекций в Берлинском университете в 1826—1832 годах, он сознательно назначал лекции на то же самое время, что и Гегель. Однако известности он, по большому счету, так и не снискал. С. 1833 года и до конца жизни Шопенгауэр жил затворником во Франкфурте-на-Майне.

Одних в творчестве Шопенгауэра привлекает яркая афористическая манера письма, других — интригующий *вселенский пессимизм.* Для нас же в свете поставленных задач важно другое, а именно —

каким образом мизантропия помогла Шопенгауэру предугадать и выразить пессимистические настроения и идеи более поздней эпохи. Ведь будучи почти непризнанным при жизни, он получил мировую славу во второй половине XIX века, а затем его философия обретала популярность в каждую переломную эпоху, включая и наше время.

Судя по докторской диссертации Шопенгауэра, посвященной закону достаточного основания, в начале творческого пути он был очень увлечен натурфилософскими проблемами. И главный смысл его позиции в этот период состоял в борьбе с *редукционизмом.* Естествознание, согласно Шопенгауэру, не только описывает природные процессы, но и выясняет их движущие силы. При этом движущей силой неорганического процесса всегда является внешняя причина, у органического процесса такой внешний импульс — раздражитель, а у животного и человека — мотив. Однако, справляясь с задачей выяснения способа существования каждого рода в отдельности, естествознание, согласно Шопенгауэру, не способно объяснить, что представляет собой природный мир в целом. Обычное решение, к которому склоняются в данном случае естествоиспытатели, — это редукционизм, когда ищут общий знаменатель, а затем все многообразие родов бытия меря-

552

ют одной простейшей меркой, к примеру, химическим составом.

В противоположность естествознанию, философия, считает Шопенгауэр, стремится выявить особую сущность и место каждого рода в системе природы. В споре с редукционизмом Шопенгауэр неоднократно ссылается на Платона, философию которого он внимательно изучил. Более того, в иерархии идей, выстроенной Платоном, он видел одну из самых плодотворных попыток создать цельную картину бытия. Все же ни Платон, ни другие философские авторитеты, по мнению Шопенгауэра, не ответили на главный вопрос — что является причиной мира в целом. Конечно, Шопенгауэр не мог отрицать того, что не только ранее, но и одновременно с ним над этим вопросом размышляли другие философы. К примеру, натурфилософские построения раннего Шеллинга как раз являются ответом на вопрос о том, чем порождена природа как единый организм. Но точка зрения Шеллинга, согласно которой единство природы связано с тем, что она — бессознательное творение идеальной субстанции-субъекта, не могла удовлетворить Шопенгауэра. Здесь мы подошли вплотную к вопросу о критическом отношении Шопенгауэра к классической немецкой философии. Разобравшись в том, как относился Шопенгауэр к немецкой классике, мы как раз и сможем понять, каким образом он стал основателем *неклассической традиции* в философии.

Из всех представителей немецкой классики только Кант заслужил похвалу Шопенгауэра. Его, как и Платона, Шопенгауэр называл своим учителем. Главное достижение Канта, по мнению Шопенгауэра, — это разделение действительности на мир ноуменов и мир феноменов. Напомним, что, по Канту, человек имеет дело лишь с миром своих представлений, в котором царствуют причинно-следственные связи. Но за системой человеческих представлений, названных феноменами, скрывается так называемая «вещь в себе» или ноумены, о которых, согласно Канту, человек никогда ничего не узнает. Однако, в отличие от Канта, Шопенгауэр считал возможным постичь скрытое ноуменальное бытие. Им, по мнению Шопенгауэра, является *Мировая воля* — слепое и безосновное начало мироздания.

Мировая воля, согласно Шопенгауэру, как раз и является подлинной *причиной мира в целом.* В своем

553

извечном стремлении к *объективации* она переходит в феноменальный план, порождая известные нам роды и виды бытия. Кому-то может показаться, что Мировая воля Шопенгауэра — это нечто аналогичное субстанции-субъекту Шеллинга, которая также порождает многообразие мира. Однако сходства здесь меньше, чем отличий. Шопенгауэр ведь недаром отказывался признавать взгляды Фихте, Шеллинга и Гегеля вместе взятых.

Дело в том, что для Шопенгауэра характерно двойственное отношение к идее субстанции. С. одной стороны, он активно и настойчиво подчеркивает роль субстанциальной формы в обеспечении разнообразия природы. С. другой стороны, субстанциальная форма оказывается у Шопенгауэра всецело в области феноменального бытия, в то время как ноуменальная основа мира не может быть субстанцией, поскольку, согласно Шопенгауэру, принципиально безосновна. Здесь, кстати, еще один пример двойственности Шопенгауэра. Ведь традиционно называя Мировую волю причиной мира, он настаивает на том, что к ней неприменима ни одна из характеристик каузального ряда. Основа мира оказывается безосновной, т. е. не имеющей никаких оснований! И эта мысль о безосновности Мировой воли столь важна для Шопенгауэра, что он не допускает по отношению к ней даже определение «causa sui» (причина самой себя).

Но не только отказ от субстанциального взгляда на начало мира делает Шопенгауэра основателем неклассической традиции. Важно понять, как Шопенгауэр представляет себе смысл волевого акта, и каким образом воля у Шопенгауэра сопряжена с разумом. Тем более, что с понятием Шопенгауэра «Мировая воля» связан целый ряд мистификаций. Главная мистификация уходит корнями к самоназванию учения Шопенгауэра, которое он определил как «трансцендентальный идеализм» и даже «философия самосознания». В связи с этим долгие годы у нас было принято считать Шопенгауэра идеалистом, причем из ряда представителей немецкой классической философии.

Но мистификация становится явной, как только мы беремся сопоставить понятие воли у Шопенгауэра с тем, как понимали ее действительные представители немецкой классики, и в частности И.Г. Фихте. У нас уже шла речь об идее рефлексии как оборачивания Я на

554

самого себя. В способности осознавать и даже ограничивать самого себя как раз и состоит, с точки зрения философии самосознания, своеобразие человека. Животное, утверждает Фихте, идет на поводу естественных влечений и стремлений, в то время как человек в состоянии их ограничивать. Причем, овладевая своими страстями, он делает это не только ради себя и другого человека, но и во имя особой надорганической цели, именуемой идеалом.

Таким образом, вступая на путь самоограничения, человек, согласно Фихте, выходит за рамки естественного бытия. Ведь идеал, как внутренняя потребность человека, является антиподом внешней органической потребности. А потому тот из людей, кто следует лишь органическим потребностям и естественным страстям, — раб их произвола, подобно животному. Другое дело человек, подчинивший себе естественные желания и позывы. Для такого человека открывается путь в мир свободы и культуры.

Итак, разумное самоограничение, согласно Фихте, составляет основу свободы воли человека. Из него, как из клеточки, вырастает новая реальность — мир культуры, принципиально отличный от мира природы или натуры. Иначе обстоят дела у Шопенгауэра, у которого человек представляет собой одно из звеньев естественного эволюционного ряда. Соответственно этому и человеческая воля является одним из проявлений общего витального порыва, проистекающего из Мировой воли. Воля к жизни и самоутверждению, считает Шопенгауэр, является тем, что объединяет все в этом мире от явления магнетизма до властолюбия Как магнит притягивает железо, красочно повествует Шопенгауэр, так и власть притягивает человека[1]. А потому свобода воли — это в большинстве случаев лишь иллюзия людей, вовлеченных в стихийную борьбу различных воль.

Не трудно заметить, что мера, которой Шопенгауэр меряет всю действительность, чисто *животного* происхождения. Именно в животном мире мы встречаем ту непосредственно отчаянную борьбу за существование, которая у Шопенгауэра оказывается движущей силой мирозданья. Но если по отношению к магниту такая животная мерка — явное преувеличение, то

[1] См.: : *Шопенгауэр А.* Избран произв М, 1992. С. 56 — 59

555

мерить ею человека — это значит, безусловно, упрощать суть дела. Таким образом, Шопенгауэр сам оказывается в тисках редукционизма.

Итак, сделав ставку на слепой витальный порыв в качестве сути и истока бытия, Шопенгауэр переходит на позиции *натурализма,* хотя и сохраняет при этом внешнюю, во многом чисто терминологическую, связь с немецкой классической философией. Но еще более определенно о разрыве Шопенгауэра с немецкой классической философией, как и философской классикой в целом, свидетельствует его трактовка разумного познания, которое оказывается чем-то вроде надстройки над волевым отношением человека к миру.

Вспомним, что в немецкой классике, и в частности у Фихте, воля и разум являются практической и теоретической модификациями одной и той же деятельной природы человека. Иначе у Шопенгауэра, у которого разум — это нечто внешнее и второстепенное по отношению к волевой природе человека. Более того, считая себя идеалистом, Шопенгауэр испытывает особую симпатию к *вульгарным материалистам,* характеризующим мысль в качестве органического продукта жизнедеятельности человека. В результате, постоянно запутываясь в противоречиях, настаивая то на материалистическом, то на идеалистическом решении проблемы души и тела, Шопенгауэр еще раз демонстрирует нам двойственность и непоследовательность своей философской позиции.

И, тем не менее, лишив разум субстанциального смысла, каким его наделяла классическая философия, и представив его в качестве простого инструмента и приспособления, которым пользуется в своих нуждах человек, Шопенгауэр отвел разуму незаурядную роль в решении судеб мира. Дело в том, что Мировая воля, как считает Шопенгауэр, является изначально *злой* волей. Если в философии самосознания разумное начало мира — это гарант природного и исторического прогресса, то Мировая воля у Шопенгауэра, будучи слепой и неразумной по определению, несет в этот мир только боль и страдания. Восходя по лестнице эволюции, объясняет Шопенгауэр в работе «Мир как воля и представление», воля к жизни воплощается во все более обособленных и агрессивных существах. Отсюда всеобщий эгоизм и бесконечная борьба всех против всех, породившие вселенский пессимизм Артура Шопенгауэра.

556

Как же прервать эту цепь страдания и грехопадения? Через самоубийство Мировой воли, отвечает Шопенгауэр, хотя и не обосновывает этот вывод. Причем самоубийство отдельного индивида не приветствуется Шопенгауэром как факт, подтверждающий, а не отрицающий человеческое своеволие. Самоубийство Мировой воли должно начаться с подавления *личного начала* во всех людях, считает этот философ, и серьезную роль в таком деле должна сыграть познавательная деятельность человека.

Однако ограничение личной воли при помощи разума, предлагаемое Шопенгауэром, не следует путать с тем самоограничением субъекта, о котором уже шла речь применительно к немецкой классике. Суть в том, что самоограничение, с точки зрения немецкой классики, должно служить не подавлению, а *преобразованию* активности индивида. Научившись управлять собой, человек придает своей активности новую, в данном случае культурную форму. Иначе видит этот процесс Шопенгауэр, у которого указанное ограничение имеет не продуктивный, а чисто *негативный* характер и ведет к *нивелированию* человеческой индивидуальности.

Конечной целью самоубийства Мировой воли, по мнению Шопенгауэра, должна стать *нирвана.* Так, используя индийскую философскую и эпическую традицию, Шопенгауэр называет состояние полного покоя и безразличия. Добавим, что окружающее нас феноменальное бытие Шопенгауэр, опираясь на ту же индийскую культуру, именует майей, т. е. миром видимости. Но путь от майи к нирване непрост. Нирвана, согласно Шопенгауэру, достигается как бы путем *обратной эволюции* или же нисхождения от личного к родовому началу бытия, а затем к его общемировому истоку.

Движение от личного к родовому состоянию мира, с точки зрения Шопенгауэра, должно осуществить *искусство.* Однако указанную миссию может исполнить только то искусство, которое способно подавлять индивидуальное самовыражение автора в пользу надындивидуального вдохновения. Именно таким Шопенгауэр считал творчество своего друга — композитора Рихарда Вагнера. Достоинство музыкального творчества Вагнера Шопенгауэр видел в эпических темах и сюжетах его произведений, в которых адекватно выражалось родовое начало германского народа.

557

Однако ближайшее к нирване состояние воли, согласно Шопенгауэру, достигает *христианская религия,* практикуя аскетизм, сострадание и отшельничество, в котором самоотречение обретает высшую форму, доступную этому миру.

Таким образом, растворение в покое Ничто оказывается у Шопенгауэра высшей ценностью бытия. И этот образ еще не раз будет возникать в неклассической философии XX века, в частности, у Мартина Хайдеггера. Еще более знаменательно то, что религия и искусство имеют, согласно Шопенгауэру, безусловное первенство перед наукой в приобщении к истокам бытия. Так в творчестве Артура Шопенгауэра утверждается главная направленность всей неклассической философии с ее неприятием *рационального* отношения к миру.

2. О. Конт и начало позитивизма

О. Конт (1798—1857).

Позитивизм есть очень широкое и многообразное философское течение XIX-XX столетий, основанное французом

О. Контом (1798—1857). *Философским* течением мы можем, правда, называть позитивизм только условно, поскольку позитивизм отрицает *всю* традиционную, *всю* классическую философию и ставит на ее место «позитивную науку».

О.Конт родился в г. Монпелье. В 1816 году он окончил Высшую политехническую школу в Париже. С. 1817 по 1822 гг. Конт является секретарем Сен-Симона — известного французского социалиста, от которого он унаследовал идеи *индивидуализма* и того, что позже стали называть *сциентизмом.* То и другое связано с культом машинного производства, естествознания и, в особенности, так называемых точных наук как *универсального* средства решения всех социальных проблем. После разрыва с Сен-Симоном Конт пережил нервное заболевание. С. 1833 года он занимается репетиторством в Политехнической школе, которую сам же закончил. Почти четверть века, с 1830 по 1854 год, Конт пишет свой главный труд «Курс позитивной философии» в шести томах. Вторая известная работа Конта «Система позитивной политики» была написана значительно быстрее, с 1851 по 1854 год. Подзаголовок этой работы «Трактат по социологии». В ней

558

Конт обосновывает план деятельности учрежденного им в 1848 году Позитивистского общества Кроме того, к известным работам Конта относится «Позитивистский катехизис, или Суммарная экспозиция универсальной религии» (1852).

Начало учения Конта связано с его идеей *трех стадий в истории человечества,* которую он тоже во многом заимствовал у Сен-Симона. Первую стадию он определяет как *религиозную,* и она связана с верой в сверхъестественные существа. Вторая стадия — *метафизическая* с ее поиском скрытых «качеств», «форм», «сил» и «сущностей». И, наконец, третья стадия — *позитивная* или *научная стадия,* которая заменяет метафизическое объяснение научным Как мы видим, учение Конта основано на *отрицании метафизики.* В этом основная специфика позитивизма. Но метафизику отрицала и немецкая классика, и марксизм. Энгельс писал, что Кант пошатнул метафизику, Гегель повалил ее окончательно. В чем же специфика позитивистского отрицания метафизики?

Чтобы уяснить себе разницу между отрицанием метафизики в немецкой классической философии и марксизме, с одной стороны, и отрицанием ее позитивизмом — с другой, необходимо вспомнить диалектическую категорию *снятие.* Если перед нами просто отрицание, то это отбрасывание без удержания чего-либо из того, что отбрасывается. Если же снятие, то это означает отрицание с *сохранением.* Это означает перевод в какую-то иную форму. Так, например, Энгельс писал: «Современный материализм — отрицание отрицания — представляет собой не простое восстановление старого материализма, ибо к непреходящим основам последнего он присоединяет еще все идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории. Это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках. Философия, таким образом, здесь «снята», т. е. «одновременно преодолена и сохранена», преодолена по форме, сохранена по своему действительному содержанию»[2].

[2] *Маркс К., Энгельс* Ф. Соч. Т. 20. С. 142

559

Уточним, что метафизика имела ложную форму, но при этом вполне рациональное содержание. Это содержание составляли *категории* — всеобщие формы бытия и познания. Когда Энгельс говорит, что от всей прежней философии остались диалектика и формальная логика, то это надо понимать в том же самом духе и логика, и диалектика имеют в марксизме объективное значение, и потому это *философия,* хотя и не в ее метафизической форме.

Особенность позитивизма в том, что он *всю* философию отождествляет с метафизикой и отбрасывает ее всю как *ложную форму* сознания. История философии, которую так ценили в немецкой классике, в особенности Гегель и основоположники марксизма, для позитивизма есть история сплошных ошибок и заблуждений, не представляющая никакой ценности. В этом позитивизм сходен, пожалуй, только с английским эмпиризмом, идущим от Ф. Бэкона.

На место «метафизики» позитивисты ставят «науку». Но не ту науку, о которой идет речь в «Наукоучении» Фихте, «Науке логики» Гегеля, в марксизме и которую, как мы видели, марксизм тоже противопоставляет философии. Наука здесь понята в соответствии с той традицией, которая опять же идет от английского эмпиризма — как наука чисто *эмпирическая.* Позитивизм отрицает по существу всякую *теорию* как «метафизику». А значит он отрицает существенную часть самой науки.

Кстати, сходство и родство позитивизма и английского эмпиризма настолько велико, что позитивизм XX века ведет свою родословную не столько от Конта, сколько от Юма, тем более, что позитивизм в XX веке возобладал прежде всего в англоязычных странах. Но исторически начало позитивизма — это все-таки О.Конт. Хотя надо при этом иметь в виду, что история с логикой не всегда совпадает, как и логика с историей.

Отрицая философию, позитивизм отрицает всякую теорию, а отрицая теорию, он отрицает *теоретическое мышление.* Именно на теоретическом мышлении сходится серьезная философия и наука, о чем очень много и интересно писал Энгельс в «Диалектике природы». Философия в сущности и есть теоретическое мышление как таковое, теоретическое мышление в его собственной, так сказать, стихии, хотя проявляться оно может в ложной форме метафизики, натурфилософии и прочее.

560

Энгельс писал о том, что естествознание, благодаря тому, что оно превращается в XIX веке в *теоретическое* естествознание, становится способным дать *систематическую* картину природы. Позитивизм Конта, лишая естествознание теоретического мышления, лишает его именного *системного* характера. И та «Система», которую пытается дать Конт, по существу представляет собой простую сводку всех современных Конту научных знаний. Хотя, что касается знания современной науки, то здесь Конт проявлял завидную эрудицию.

Среди собственных новаций Конта надо отметить «социологию». Сам термин был введен именно им. Причем «социология» Конта, хотя буквально это означает «учение об обществе», не имела ничего общего ни с элементами учения об обществе, которые мы находим во всей прежней философии, — они для Конта, как и сама предшествующая философия, просто не существовали, — ни с материалистическим пониманием истории в марксизме, которого Конт просто не знал.

«Социологию», как и всякую другую науку, Конт понимал как *эмпирическую науку,* которая должна строиться на эмпирических наблюдениях и статистической обработке их результатов. Позитивизм проявился у Конта как раз в том, что «социологию» он понимал как *«социальную физику».* И делил ее, по аналогии с физикой, на *«социальную статику»* и *«социальную динамику».* Иначе говоря, Конт не видел специфического отличия общественных процессов от процессов естественно-природных. Здесь опять-таки напрочь отбрасывается крупнейшее завоевание немецкой классики, где человеческая история была понята именно в своей *специфике.* Последний момент важно иметь в виду, потому что именно «социологическая» трактовка общества нашла свое продолжение во многих учениях XIX и XX веков, вплоть до Питирима Сорокина и др.

Стоит напомнить, что позитивистская социология Конта была не чем иным, как реакцией на Великую Французскую революцию. И она была той «стабилизационной», как теперь выражаются, общественно-политической теорией, которая допускала социальные изменения только по воле начальства. Именно к начальству апеллировал всю жизнь Огюст Конт, обращаясь не только к французскому правительству, но также к Николаю I Палкину, а потом и к султану турецкому.

561

Вот что он писал Николаю в далекую Московию «Государь, философ, неизменно придерживающийся своих республиканских убеждений, посылает одному из неограниченнейших в настоящее время правителей систематическое изложение плана человеческого возрождения, как социального, так и умственного Но такое обращение нетрудно понять, если принять во внимание некоторые особенные обстоятельства Именно этот философ, начиная с первых решительных шагов, с 1822 года, постоянно боролся против верховенства народа и равенства, боролся во имя прогресса более решительно, чем любая ретроградная школа. С. другой стороны, этот самодержец, со времени восшествия на престол в 1825 году, никогда не переставал стоять во главе гуманного движения в своих обширных владениях, предохраняя их с мудрой твердостью от западноевропейских волнений»[3]

«Республиканец» Конт обращается к царю, который своих республиканцев законопатил в Сибирь, а пятерых из них повесил и сделал Россию жандармом Европы Но это Конта нисколько не смущает, что,

кстати, типично для всех позитивистов. Далее Конт хвалит русское правительство за то, что оно не допускает свободного обращения заграничных книг, проникнутых анархическим духом Всякого же рода академические труды он предлагает просто уничтожить как «пустые и даже вредные»

Не дождавшись никакого ответа от русского царя, — и последнего можно понять, — Конт пишет письмо турецкому султану Решид-паше, где доказывает возможность прямого перехода от ислама к позитивизму Результат был тот же самый. Тогда Конт снова обращает свой взор на Запад и пытается завязать сношения с иезуитами Если бы Конт жил в наше время, он, наверное, обратился бы к Пиночету, которым восхищаются некоторые наши либералы

Нет, это не современные либералы придумали элитарную «демократию», когда народу позволяется раз в несколько лет голосовать и выбирать того или другого представителя «властвующей элиты». Как мы видим, это придумал уже Конт В силу своей сложной

[3] Цитируется по *Яковенко В. И.* Огюст Контъ СПб, 1998 Жизнь замечательных людей. С. 444 — 445

562

природы, утверждал он, социальные вопросы должны решаться «небольшой группой интеллектуальной элиты»[4]

Таков «республиканец» Огюст Конт с его «стабилизационным» мышлением. Назначение своей «позитивной философии» он видит в том, чтобы «самопроизвольно создавать между индивидуумом и духовной общностью целого рода логическую гармонию взамен тех бесконечных сомнений и мышления»[5] Иначе говоря, задача этой философии — отнять у человека мышление и сознание, чтобы избавить его от всех волнений и сомнений.

Вот что писал Маркс Энгельсу 7 июля 1866 года «Я штудирую теперь, кроме всего прочего, Конта, потому что англичане и французы так много кричат об этом субъекте. Их подкупает в нем энциклопедичность, синтез. Но по сравнению с Гегелем это нечто жалкое (хотя Конт превосходит его как специалист в области математики и физики, т. е. превосходит в деталях, ибо в целом Гегель бесконечно выше даже и здесь). И этот дрянной позитивизм появился в 1832 году!»[6]. А вот что писал Энгельс Фердинанду Теннису 24 января 1895 г.· «Все свои основные идеи Конт заимствовал у Сен-Симона, но, группируя их по своему собственному разумению, он изуродовал их: сорвав с них свойственный им мистицизм, он в то же время опошлил их, переработал их на свой собственный филистерский лад»[7].

И еще. «Карл Маркс, — сказано в одном современном учебнике социологии, — признан за рубежом в качестве одного из классиков социологии наряду с Э. Дюркгеймом и М. Вебером, хотя он терпеть не мог термина «социология», впрочем как и самого Конта. Он предложил совершенно иной подход к пониманию общества»[8].

Да, Маркс предложил *совершенно иной подход* к пониманию общества — не социологический, а исторический, а потому и критический, под названием *материалистическое понимание истории.* И «некри-

[4] *Маркузе Г.* Разум и революция СПб , 2000. С. 440-441

[5] *Конт Огюст.* Дух позитивной философии СПб , 2001. С. 56

[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 31. С. 197

[7] Там же. Т. 39. С. 327

[8] *Кравченко А.И.* Социология М —Екатеринбург, 2000. С. 18

563

тический позитивизм» Гегеля был преодолен им на пути именно более последовательного историзма, чем у Гегеля, у которого история кончается «гражданским обществом» и королевско-прусским «политическим государством».

Но история все же до сих пор делалась массами, а выдающиеся личности, даже такие как Наполеон или Николай I, могли что-то делать, только опираясь на массовые настроения. Так Николай I смог подавить восстание декабристов только потому, что «страшно далеки они были от народа», и народ не понимал их республиканских идей, а верил в батюшку-царя.

Таков *исторический взгляд* на вещи, который развивали в своей философии истории Вольтер и Гегель, а затем Маркс и Энгельс в том самом «историческом материализме», который в советские годы наши казенные марксисты попытались превратить в «общесоциологическую теорию». И этот исторический подход противоположен социологическому подходу. Социология не вскрывает противоречий существующего общества, поэтому она не может предсказать вектор исторических изменений. Изменения в ней могут происходить только по воле начальства. Отсюда такая любовь к начальникам у основоположника социологии О. Конта: «Как сладко повиноваться, — писал он, — когда есть возможность наслаждаться счастьем... которое заключается в том, что благодаря мудрым и достойным вождям мы ненавязчиво освобождены от тяжкой ответственности за общую линию своего поведения»[9].

Разумеется, из кризиса общество может выбираться разными путями, и не обязательно путем революционного насилия и кровавой гражданской войны. Может быть, лучше, когда преобразования проводятся сверху. Но все дело в том, что «верхи» не всегда готовы к таким преобразованиям. И сама эта неспособность является составной, причем объективной, частью того, что называется *революционной ситуацией.* А Конт со своей социологией, как мы видели, апеллирует именно к «верхам», к начальникам. Сам он тоже хотел бы стать большим начальником, но увы... И, естественно, напрашивается вопрос, не

является ли «стабилизационный»

[9] Цит. по *Маркузе Г.* Разум и революция СПб , 2000. С. 443

564

тип мышления всего лишь благовидной формой обыкновенного холуйства.

О.Конт и его «социология» оказались настолько одиозными, что последующие социологи, которые развивают в общем-то его идею, как будто бы стесняются того факта, что основоположник их науки — именно Конт. О нем, в том числе и в самых последних книгах по социологии, говорят как-то вскользь и при этом совершенно не раскрывают его общественно-политических взглядов. Тем более, что к концу XIX века от «социологии» осталось лишь одно название, а сама общественная наука явно трансформируется в сторону той или иной формы историзма. Характерный пример — это определение социальности через разделение труда в том виде, как это имеет место у Э. Дюркгейма.

Но вернемся к *основному противоречию* позитивизма Конта, которое состояло в том, что, выступая против метафизики, он выступал против всего *сверхчувственного.* Ведь радикальный эмпиризм и признание сверхчувственного несовместимы. Поэтому, понятно, позитивизм отрицает всякую религию, всякую мистику и т. д. И здесь позитивизм продолжает даже традицию Просвещения. Это с одной стороны. А с другой, как всякое *абстрактное* отрицание чего бы то ни было, он приводит к противоположному результату: отрицание традиционной религии приводит к суевериям худшего рода. Поэтому, как это ни странно, радикальный эмпиризм и всяческое духовидение вполне совмещаются и даже питают друг друга. Именно это и случилось с контизмом: он начал *обожествлять* самое эмпирическую науку. Культ науки перешел в ее религиозное почитание. Примерно то же самое, т. е. принципиальное нежелание смотреть в суть, что свойственно теоретическому мышлению, привело самого Конта к тому, что он стал почитать как божество свою любимую женщину.

Эмпиризм Конта на собственно научной почве также потерпел крах еще при его жизни. Возводя эмпиризм в абсолют, Конт утверждал, что люди никогда не узнают химический состав других планет, потому что для этого надо попасть туда. Но именно в это время был открыт метод спектрального анализа, который как раз и позволил установить, что все небесные тела состоят из тех же веществ, что и Земля.

565

Но очевидный крах всех основных принципов позитивизма в его контистской форме привел не к концу позитивизма вообще, а к его *трансформации.* Во-первых, он соответствовал антиметафизическим настроениям XIX и начала XX столетий. Во-вторых, культ науки, прежде всего естественной, подпитывался ее видимыми, крупными и практически значимыми успехами. Наконец, в-третьих, он подкупал своей простотой: не надо ломать голову над метафизическими тонкостями.

Последователи Конта

После смерти О. Конта центр позитивистской мысли переместился в Англию. Английский позитивизм, в первую очередь, связан с именем логика ***Джона Стюарта Милля (1806—1873).*** Последний известен своим главным трудом «Система логики силлогистической и индуктивной» (т. 1—2, 1843). В этой работе Милль развивал индуктивные логические методы основоположника английского эмпиризма Ф. Бэкона. И это не случайно, потому что основной принцип эмпиризма — все наше знание из чувственного опыта, из ощущений — неизбежно приводит к постановке вопроса о том, каким образом данные наших наблюдений переводятся в форму тех утверждений, которые в науке называются *законами.* Но принципиальной разницы между эмпирическими и теоретическими утверждениями Милль не видит.

Милль стремился ослабить жесткую механистическую и физикалистскую трактовку человеческого поведения, которая лишала человека всякого проявления свободы и, следовательно, возможности нравственного поступка. И тем не менее, в этике Милль обосновывает так называемый *утилитаризм,* т. е. исходит из принципа *пользы:* люди должны поступать нравственно, потому что это *выгоднее,* чем поступать безнравственно. Такой взгляд противоположен классической, в особенности кантовской, трактовке нравственного как *самоценного.*

Другим крупнейшим представителем английского позитивизма явился ***Герберт Спенсер (1820—1903),*** в интерпретации которого позитивизм получил, можно сказать, всемирное распространение и влияние. По-

566

зитивизм Спенсера получил распространение вместе с распространением дарвинизма, т. е. эволюционной теории, и биологии вообще, которые во второй половине XIX века переживали свой бурный расцвет. Идеи эволюционной теории были настолько популярны, что даже горьковский Достигаев проявлял живейший интерес к принципу «приспособляемости».

Понятие *эволюции,* заимствованное Спенсером из теории эволюции видов, — центральное понятие его учения. Эволюция распространяется им на понимание всего существующего, в том числе и на общество: отсюда следует эволюционная социология Спенсера. Эволюция у Спенсера сводится к двум полярным процессам — *интеграции* телесных частиц и их *дифференциации.* Механицизм в истолковании эволюции приводит Спенсера к тому, что законы эволюции в неживой природе, в живой природе и в человеческом обществе принципиально не различаются. Ведь *принципиальное* различие в ощущениях нам не дано, на уровне ощущений человек и собака различаются только *внешне,* по *внешнему*

виду. А Спенсер держался именно принципа эмпиризма, хотя и пытался соединить его с априоризмом, который он толкует, как закрепленный биологический опыт предшествующих поколений, т. е. у Спенсера речь идет о том же самом эмпирическом опыте, только сокращенном.

Отсюда *редукционизм,* свойственный всему позитивизму, но наиболее ярко проявившийся у Спенсера, в особенности в его социологии. Дело в том, что все социальные явления он истолковывает сугубо биологистически и организмически, т. е. *низводит* социальное целое до уровня организма. Спенсер считается основоположником *органической школы* в социологии. По большому счету, он уподобляет общество *животному* организму. По его мнению, общество развивается и эволюционирует по законам, сходным с теми, что были открыты Ч. Дарвином. И по мере развития от низшего к высшему у социального организма образуются специализированные органы. Такими органами, к примеру, являются различные социальные группы и политические институты. Государство — это центральная нервная система, пути сообщения — кровеносные сосуды. Революция, по Спенсеру, есть «болезнь» в развитии общественного организма, а «нормальное» развитие — это постепенное реформирование общества.

567

Отсюда своеобразное соединение *позитивизма* с *реформизмом* в социал-демократическом движении

В заключение еще раз подчеркнем, что позитивизм в качестве методологического *учения* и стихийного *умонастроения* является противником классической философии, которая пыталась постичь скрытые основы бытия Но отрицая метафизические поиски прошлой философии и ее опору на спекулятивное (а по сути теоретическое[1]) мышление, позитивизм не отказывается от попыток познать объективный мир и познать его рациональным путем Конечно, как уже было сказано, позитивизм низводит разум до уровня упорядочения рассудком чувственного опыта, а науку, соответственно, ограничивает рамками эмпирической науки Но позитивизм при его чисто инструментальном отношении к разуму не отказывается от стремления к истинному знанию о действительности. И хотя его попытки придать эмпирическому знанию форму всеобщности и необходимости с самого начала были обречены, стремление к объективности и общезначимости знания является тем главным пунктом, с которого начинается расхождение, вплоть до поляризации, между позитивизмом и собственно неклассической философией в XX веке

3. С. Киркегор: первый опыт экзистенциализма

2 октября 1855 года в общественную больницу Копенгагена привезли человека, упавшего посреди улицы в состоянии физического и нервного истощения. В регистрационной книге общественной больницы Фредерикса сохранилась запись· «Он рассматривает свою болезнь как смертельную. Его смерть, говорит он, необходима для дела, на которое он растратил всю силу своей души, ради которого он в одиночестве трудился и для которого, как считает, был единственно предопределен, отсюда тяжелая работа мысли при такой немощи тела Если он будет жить, то должен будет продолжить свою религиозную борьбу, но она выдохнется, тогда как, наоборот, борьба посредством его смерти сохранит свою силу и, верит он, принесет победу».[10]

[10] Цит. по *Бибихин В В* Кьеркегор и Гоголь // Мир Кьеркегора М., 1994. С. 89

568

Серен Киркегор (1813—1855)

Через месяц с небольшим, находясь в больнице, он скончался Звали странного господина ***Серен Киркегор (1813—1855).*** Фамилию этого удивительного датчанина также переводят на русский как Керкегор, Кьеркегор, Киргегард, Киркегаард и даже Кирхегардт, что говорит об отсутствии традиций в переводе датских личных имен на наш язык Мы остановимся на том варианте, который предложил первый переводчик его произведений на русский язык П. Ганзен.

С момента окончания университета в 28 лет и до своей смерти в 42 года Киркегор нигде не служил и занимался литературным творчеством Именно в такой форме он вел свою борьбу за возрождение христианской веры Сам себя Киркегор именовал «религиозным писателем», и после 13 лет активной творческой работы он оставил 28 томов сочинений, из которых 14 томов составляют его дневники ««Толпа», — писал он в одном из своих дневников — вот главный сюжет моей полемики Хочу открыть толпе глаза, и если она не поймет меня добром, заставлю насильно Надо, однако, понять меня Я не хочу бить толпу (одиночка не может бить массу), но я хочу заставить ее бить меня. Вот в каком смысле только я пущу в ход насилие. Раз толпа примется бить меня, внимание ее поневоле должно будет пробудиться. Еще лучше, если она убьет меня, тогда внимание ее сосредоточится всецело, стало быть, и победа моя будет полной» [11]

В некотором смысле свой замысел Киркегор исполнил. Он начал свою творческую биографию с отрицания общепризнанной гегелевской философии. А в конце жизни вступил в конфронтацию с датскими церковными кругами. Биографы описывают его нападки на Г Х. Андерсена и множество других конфликтов. И все это происходило на фоне неординарности внешности, манер и поступков Киркегора, среди которых неожиданный разрыв помолвки с невестой, которую он продолжал любить всю жизнь

Киркегор обращал на себя всеобщее внимание и одновременно вызывал раздражение тем, что не хотел «быть, как все». Но его противостояние «общему» было Не легкомысленной бравадой, а

осознанной провока-

[11] *Киркегор. С.* Из дневников // Серен Киркегор сам о себе в изложении Петера П. Роде Челябинск, 1998. С. 350 — 351

569

цией и способом борьбы Обычная жизнь светского человека для Киркегора — проникнутое лицемерием прозябание И это несмотря на все доводы рассудка «Был ли апостол Павел государственным служащим? — спрашивает Киркегор, — Нет Имел ли он выгодную работу? Нет Зарабатывал ли он большие деньги? Нет Был ли он женат и производил ли на свет детей? Нет Но ведь тогда выходит, что Павел не был серьезным человеком! »[12]

Современный человек очень серьезен Что касается его души, то это, как пишет Киркегор в одной из статей, — болото, в котором все дружно и сидят «Вместо радости — вечное брюзжание и недовольство, вместо страдания — упрямая, вязкая, твердолобая терпеливость, вместо воодушевления — речистая многоопытная смышленость» [13]

Парадоксальность позиции Киркегора заключается в том, что вырваться из объятий «общего» он предлагает через страх и отчаяние — состояния, хорошо известные ему самому Вот одна из дневниковых записей Киркегора «Я только что пришел из общества, душою которого я был Остроты сыпались с моих уст, все смеялись, восторженно смотрели на меня — А я, и тут мое тире должно быть длинным, как радиус земной орбиты, — я погибал и хотел застрелиться» [14]

Личная судьба как ключ к учению

Меланхолия была каждодневной мукой Киркегора В свое время его отец определил это состояние как «тихое отчаяние» Сам Киркегор говорил о не покидающей его меланхолии как «вечном умирании без конца» и пытался докопаться до ее причин в своем творчестве Страх, тоска и уныние без явных поводов, способные довести до полного отчаяния, — вот проявления меланхолии, которую в наши дни чаще именуют депрессией Древние греки объясняли это состояние отравлением «черной желчью» Само слово «меланхолия»

[12] Цит. по Сёрен Киркегор сам о себе в изложении Петера П. Роде Челябинск, 1998. С. 201

[13] Там же. С.182

[14] Цит. по *Бибихин В.В.* Кьеркегор и Гоголь // Мир Кьеркегора М 1994. С. 87

570

происходит от греческого «melas» — «желчь» и «chole» — «черный» Таким образом, уже у древних греков подавленность духа у меланхолика имеет не внешнюю, а внутреннюю причину Страх меланхолика не вызван внешней угрозой его существованию, тоска не имеет определенного объекта, его отчаяние носит безотчетный характер Именно у человека эта обусловленность переживания не внешним, а внутренним обретает особую идеальную форму, по-своему осмысленную экзистенциализмом

Дело в том, что избавлением от меланхолии у Киркегора была литературная работа «Я счастлив, только когда творю, — отмечает он в дневнике —· Тогда я забываю все житейские страдания и неприятности, всецело ухожу в свои мысли Стоит же мне сделать перерыв хоть на несколько дней, и я болен, угнетен душою голова моя тяжелеет Чем объяснить такое неудержимое влечение к работе?»[15] Налицо та особая, свойственная лишь человеку ситуация, в которой негативные переживания стали неотъемлемой стороной существования Они составляют условие творчества, а значит, душа уже ищет страданий, переплавляя их в творческое усилие

Сам Киркегор объяснял своеобразие своей личности следующим образом «Благодаря неоценимому дару Божию, — пишет он в дневнике, — человек, испытывающий удары судьбы, уподобляется редкому инструменту При каждом новом испытании лира его души не только расстраивается, но, напротив, приобретает еще одну струну» [16] А это значит, что страдания Киркегора не бессмысленны и не напрасны, в них нужно видеть божий дар и особое предназначение

Докапываясь до причин своей меланхолии, Киркегор видит в ней не аномалию физического свойства, а нечто метафизическое При этом меланхолия как божий дар у него непосредственно совпадает с божьей карой, а кара парадоксальным образом открывает дорогу спасению Отец Киркегора был женат вторым браком на служанке Смерть пятерых своих братьев и сестер Серен воспринял как кару за произошедшее в давние времена совращение отцом его матери — слу-

[15] *Киркегор. С.* Из дневников // Серен Киркегор сам о себе в изложении Петера П. Роде Челябинск 1998. С. 350

[16] Там же. С.352

571

жанки. Но еще более страшный грех, потрясший Киркегора, совершил отец, когда десятилетним пастухом послал проклятье Господу Богу за свою невыносимо тяжкую жизнь.

Серен был последним из семерых детей коммерсанта Михаэля Педерсена Киркегора. В живых, кроме него, оставался брат Петер Христиан — впоследствии епископ в Ютландии. Серен был уверен, что не доживет до 33 лет. А перейдя этот рубеж, окончательно убедился в своей особой миссии. Но для ее исполнения ему следовало *усугубить* свои страдания как предпосылку «прыжка в веру».

Меланхолия была личной бедой Киркегора. Но, разбираясь в причинах личных бед, Кьеркегор неуклонно придает фактам своей приватной жизни глобальный масштаб, соотнося их с Богом и вечностью. В этом своеобразие его способа философствования, которое он противопоставил

умозрительным философским системам и, прежде всего, философии Гегеля. Если логика, считал Киркегор, применима лишь к ставшему, свершившемуся, т. е. прошлому, то будущее, как область индивидуального *выбора,* область *свободы* нуждается в особом *экзистенциальном* опыте. Главная проблема каждого человека, уверен Киркегор, — это его собственное существование, его личное будущее, его судьба. В своем стремлении осуществить вечное во временном, утверждает он, каждый действует и выбирает в одиночку. Но его литературное творчество, в ряде случаев предназначенное для «единственного читателя»,— свидетельство того, что на этом пути можно опереться на опыт другого. Иначе писания самого Киркегора были бы напрасны.

Таким образом, метод философствования, предлагаемый Киркегором, провоцирует видеть в личной судьбе и своей духовной организации призму для рассмотрения судьбы другого и всего человечества. Заметим, что Киркегор уже пользуется термином «экзистенциальный», заимствовав его у выдающегося норвежского поэта-романтика Вельхавена. Именно последнему мы должны быть обязаны этим термином, подхваченным Киркегором и ставшим символом одного из значительных явлений в культуре XX века.[17]

[17] См.: Серен Киркегор сам о себе в изложении Петера П. Роде. Челябинск, 1998. С. 47-48

572

В свете его «экзистенциального» метода особую роль в творчестве Киркегора, сказавшемся на облике всей неклассической философии, сыграла не только знаменитая меланхолия, но и другой известный факт его биографии. Речь идет о разрыве с невестой Регионой Ольсен (Ольсон, Ользен), впоследствии ставшей женой Фрица Шлегеля — датского губернатора на Антильских островах. Регина, которая пережила Киркегора на полвека, написала незадолго до своей смерти уже в XX веке: «Он пожертвовал мною ради Бога». И это соответствует тому объяснению своего поступка, которое дает сам Киркегор в «Стадиях на жизненном пути». «Благодаря женщине в жизнь приходит идеальное,— пишет он. — И кем был бы мужчина без него? Многие мужчины благодаря девушке стали гениями, иные из них благодаря девушке стали святыми. Однако никто еще не стал гением благодаря той девушке, на которой женился; поступив так, он сможет стать лишь финансовым советником. Ни один мужчина не стал еще героем благодаря девушке, на которой женился; благодаря этому он может стать лишь генералом. Ни один мужчина не стал поэтом благодаря девушке, на которой женился, ибо посредством этого он становится лишь отцом. Никто еще не стал святым с помощью девушки, полученной в жены, ибо кандидат в святые не получает в жены никого; когда-то он мечтал о своей единственной возлюбленной, но не получил ее... Женщина вдохновляет, покуда мужчина не владеет ею».[18]

Рассуждения Киркегора, вложенные в данном случае в уста его героя Константина Констанция (Констанциуса, Констанциона), более, чем убедительны. Герой, гений, поэт и святой нуждается в женщине-музе, а не в женщине-хозяйке дома. Муза вдохновляет и привносит в жизнь идеальное, тогда как отца семейства обычно порабощают житейские, материальные заботы. Тут не грех вспомнить Платона, у которого философ, стоящий во главе идеального государства, также не имеет права на женитьбу, чтобы не попасть в плен материальных забот, навязанных супругой. Но, несмотря на указанное сходство, во взглядах Платона

[18] Цит. по: Серен Киркегор сам о себе в изложении Петера П. Роде. Челябинск, 1998. С. 107.

573

и Киркегора есть явное различие. Философ у Платона служит общему интересу в лице государства, которому противостоят частные интересы отдельных лиц. У Платона именно общее идеально, а частное материально. И с точностью до наоборот у Киркегора, у которого государственная служба — это только должность, а не служение высшим целям. Быть генералом и финансовым советником во времена Киркегора — совсем не то, что быть стратегом в эпоху Платона. А потому подчиниться власти «общего», с точки зрения Киркегора, означает оказаться в тисках материальной необходимости.

Проблема в том, чем является власть: «кормушкой» или местом гражданского подвига. В первом случае жена подталкивает к власти, во втором — отталкивает от нее. Платон опасается, что жена, будь она у философа, *превратит* власть в «кормушку» для удовлетворения интересов семьи. К идеальному, согласно Платону, человек приобщается не как частное лицо, а в качестве гражданина — как участник общего дела. Иначе у Киркегора, у которого идеальное доступно лишь тому, кто стоит в стороне от общих дел. Но являлось ли положение изгоя сознательным выбором Киркегора?

Русский философ Лев Шестов был одним из немногих, кто считал необходимым говорить о скрытой физической стороне разрыва Киркегора с невестой. Анализируя книги и дневники Киркегора, он делает вывод о том, что «жалом в плоть» для того стала невозможность «быть мужчиной». Но если и существовало такого рода отклонение, то безусловна его связь с душевной организацией Киркегора. Шестов приводит его дневниковую запись, в которой говорится: «Я в настоящем смысле слова — несчастнейший человек, с ранних лет пригвожденный всегда к какому-либо доводящему до безумия страданию, связанному с какой-то ненормальностью в отношении моей души к моему телу...»[19]

Ненормальность во взаимоотношении души и тела Киркегора можно связать с его чрезвычайно развитым воображением. Но развитое воображение и острая чувствительность здесь одновременно являются при-

[19] Цит. по: *Шестов Ш.* Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. 38

574

чиной и следствием его необычной судьбы. Стоит вспомнить детство Киркегора, в котором не было

особых развлечений. Но в качестве компенсации отец предлагал ему иногда побродить с ним по комнате. «И покуда они бродили взад и вперед по комнате, отец описывал все, что они видели на прогулке; они здоровались с прохожими; с грохотом проносились мимо повозки, заглушая отцовский голос; фрукты у уличной торговки были заманчивее, чем когда-либо. Он рассказывал обо всем с такой точностью, так живо, с такой достоверностью вплоть до самых незначительных мелочей... что, погуляв с отцом полчаса, сын ощущал себя таким взволнованным и таким усталым, словно провел на улице целый день».[20]

Приведенный отрывок взят из книги Киркегора «Иоганнес Климакус, или De omnibus dibitandum», а Иоганнес Климакус был одним из литературных псевдонимов самого Киркегора. Именно отец приобщил Серена к тому «искусству комбинирования», которое для отдельных натур становится привлекательнее и интереснее реальной жизни. «Это волшебное искусство, — пишет Киркегор, — Иоганнес вскоре сам перенял у отца. То, что до тех пор протекало перед ним эпически, отныне стало поворачиваться к нему драматургической стороной; на прогулках они стали беседовать. ... Всемогущая отцовская фантазия преобразовывала каждое его детское желание в составную часть драмы, разворачивавшейся у них на глазах. Иоганнесу казалось, что мир рождается в процессе их беседы, словно бы отец был Господом богом, а он сам — его любимцем, который мог по своему желанию весело вмешиваться в любую из его безрассудных фантазий...»[21]

Впоследствии уже взрослый Киркегор будет чувствовать себя в мире фантазий, художественных образов и философских рассуждений куда увереннее, чем в обычной жизни. Внутренний мир станет главным миром, в котором будет находиться Киркегор. И это скажется на взаимоотношениях его души и тела. Совсем иной была Регина Ольсен. Эту разницу между Региной и Сереном подметил и удачно выразил один

[20] Цит. по: Серен Киркегор сам о себе в изложении Петера П. Роде. Челябинск, 1998. С. 15.

[21] Там же.

575

из его биографов — Петер П. Роде. «Она была дитя природы, юное и невинное, вдохновляемое само собой разумеющейся самоотверженностью, — пишет Роде. — Он же был артефактом, высокоценным искусственным продуктом, тысячу лет выводимым в пробирке; переполненным сознанием греха задолго до свершения самого греха; одним словом, как биологическое существо он был калекой»[22].

Но Киркегор мог превратить и превращал свои недостатки в достоинства. И «жало в плоть» — это не только беда, но и движущая сила его духовной работы. Более того, он начинает видеть в этой своей особенности свидетельство богоизбранничества. Еще до знакомства с Региной во времена вполне легкомысленного образа жизни Киркегор писал в своем дневнике: «Когда я внимательно рассмотрел большое количество человеческих феноменов из христианской жизни, то мне начало казаться, что христианство, вместо того чтобы даровать им силу... да-да, христианство лишило этих индивидов, если сравнивать их с язычниками, их мужского начала, и соотносятся они сейчас, соответственно, как мерин и жеребец».[23]

В приведенном суждении Киркегора сквозит явная симпатия к языческому прошлому человечества. Но пройдет время, и в своей физической слабости и положении изгоя он будет видеть предпосылку чего-то неизмеримо более важного и высокого — христианского подвига. И в этом он будет отказывать служителям церкви, в том числе близкому его семье епископу П. Я. Мюнстеру как по сути своей язычнику и эстету.

Характерно, что физические недостатки некоторых известных людей Киркегор также воспринимал как знак свыше. В частности, в хромоте Талейрана он видел указание на его религиозное призвание, которое тот проигнорировал. Не покорившись судьбе, Талейран сделал блестящую светскую карьеру, но, по мнению Киркегора, погубил в себе религиозного гения.

Отдавая всего себя без остатка сочинительству, направленному на воссоздание веры, Киркегор надеялся на результаты, сопоставимые с делом Лютера. Но

[22] См.: Там же. С.91

[23] Там же. С.55

576

его деятельность дала иные плоды. Киркегор начал с отрицания философии как Системы. Теоретической философии он противопоставил учение Христа, а логике-веру. Но действия Киркегора не сказались на религиозной жизни в Дании и, тем более, во всем христианском мире. Киркегор не стал вторым Лютером. Тем не менее, он оказался одним из зачинателей иной неклассической философской традиции, сказавшейся на всей духовной атмосфере последующего XX века.

Киркегор настаивал на том, что личная судьба — единственный ключ к его воззрениям. И действительно: желание вернуть Регину является тем истоком, из которого вырастает его представление о «повторении». А последнее — одно из важнейших открытий Киркегора, повлиявших на облик неклассической философии.

В августе 1841 года Серен Киркегор возвращает Регине кольцо, разрывая тем самым помолвку. А уже в 1843 году выходит его работа «Повторение», с начала и до конца проникнутая его переживаниями в связи с этим разрывом. Эту работу нужно рассматривать в единстве с первым оригинальным произведением Киркегора «Или — или», написанным чуть ранее и изданным в том же 1843 году. (В России основные фрагменты «Или — или» были изданы в 1894 году под названием «Наслаждение и долг».) То же самое касается другой работы 1843 года под названием «Страх и трепет». То, что в «Страхе

и трепете» доказывается на материале Библии, в «Повторении» Киркегор пытается извлечь из личного опыта. Недаром у работы «Повторение» есть нечто вроде подзаголовка: «Повторение. Опыт экспериментальной психологии Константина Констанция».

Экзистенция и поиск «повторения»

К «Повторению» можно относиться как чисто литературному произведению, поскольку в нем подробно излагаются впечатления от поездки в Берлин Константина Констанция — alter ego самого Киркегора, о котором у нас уже шла речь. Вторая сюжетная линия «Повторения» связана с любовной историей юноши, по отношению к которому Константин Констанций выступает в роли поверенного и наставника. Большинство исследователей сходятся в том, что второй герой,

577

как и первый, является все тем же Киркегором. В этих героях представлены различные полюса его собственной личности.

Известно, что Киркегор был литературным мистификатором, представляясь то издателем, то рецензентом, то героем (под псевдонимом) своих произведений Но при всем богатстве литературных приемов и множестве психологических наблюдений, придающих своеобразие этому произведению, «Повторение» посвящено решению проблемы, интересующей именно философов. И это декларируется автором в самом начале книги

На первой же странице Киркегор заявляет о том, что проблеме повторения предстоит играть важную роль в новейшей философии «Греки учили, — пишет он, — что всякое познавание есть припоминание, новая же философия будет учить, что вся жизнь — повторение»[24]. Но разобраться в этом вопросе можно лишь в реальном процессе самой жизни. Так Диоген, напоминает Киркегор, в споре с элеатами противопоставил их аргументам реальное движение, прошагав несколько раз взад и вперед. Он буквально *выступил* против элеатов, отрицавших движение, из чего следует, что разобраться в повторении можно, лишь реально *пережив* его

Позиция Киркегора здесь выражена вполне ясно, дальнейшее повествование ему вполне соответствует. И на этом основании известный датский драматург Й. Л. Хейберг (Хайберг), приверженец Гегеля, в своей рецензии на «Повторение» причислил Киркегора к последователям «философии жизни». Киркегор с этим в целом согласился, уточнив лишь то, что его занимают «феномены индивидуального духа»[25]

Итак, заинтересованность Киркегора в том, «выигрывают или теряют вещи от повторения», следует понимать в свете духовной жизни индивида. Речь идет не о повторении *природных явлений,* а о повторении *духовного состояния* человека Через сто с лишним лет после первого знакомства публики с идеей повторения французский философ Ж. Делез в работе «Различие и повторение» (1969) будет уточнять своеобразие повторения, сравнивая его с подобием Ссылаясь на Киркегора, он охарактеризует повторение как способность

[24] *Керкегор. С.* Повторение М, 1997. С. 7

[25] См.: Там же. С.126

578

«придавать первому разу «энную силу», в то время как подобие исчерпывается добавлением равноценного. Подобное потому и подобно, что может быть замещено эквивалентом Повторяемое, в противоположность этому, не имеет аналогов Подобие связано с циклами и равенствами. Повторение же происходит с тем, что не подлежит замене и замещению, а только воспроизводится, возобновляется «Повторение как действие и точка зрения, — пишет Делез, — касается особенности, не подлежащей обмену, замещению»[26].

Делез при характеристике повторения пользуется категорией особенного, хотя у Киркегора повторение происходит с единичным, индивидуальным Но речь идет об одном и том же «Произведение искусства, — пишет Делез, — повторяют как непонятийное особенное — не случайно поэму нужно выучить наизусть»[27] В повторении, таким образом, обнаруживает себя уникальность явлений духа, а с другой стороны, именно произведение искусства демонстрирует возможность *повторения* неповторимого, служит примером *универсальности* уникального

Гераклит говорил, что в одну реку нельзя войти дважды так им была выражена мысль об изменчивости окружающего мира. Кратил, как известно, довел эту мысль до логического тупика, заявив, что в одну реку нельзя войти и однажды. Но явлениям духа, о которых говорит Киркегор, суждено опровергнуть античный релятивизм Перечитать роман или заново посмотреть любимый фильм — это значит погрузиться в *ту же самую,* а не похожую, реальность. А это значит, что в один и тот же поток *переживаний* мы можем войти множество раз. Искусство, подобно памяти, способно заново воссоздавать неповторимое По сути здесь мы имеем дело со спецификой духовной культуры, которой нет и не может быть в природе. Особенное как неповторимое, *рассчитанное* на бесконечное повторение, возможно лишь в области духа. И убедиться в этом может каждый и на собственном опыте.

Именно поэтому Киркегор берется исследовать эту проблему опытным путем. Древние греки, начиная с Гераклита и элеатов, исследовали вопрос об отноше-

[26] *Делез Ж.* Различие и повторение М., 1998. С. 13

[27] Там же. С.14

579

нии изменчивого к постоянному теоретически. Киркегор решает проблему соотношения уникального и вечного практически. Его герой Константин Констанций едет в Берлин, чтобы воссоздать переживания и настроения, которые он испытал в ходе предыдущей поездки Кто выбрал повторение, подчеркивает Киркегор в одноименном произведении, тот живет. Повторение, если оно возможно, делает человека счастливым. Поэтому поездка в Берлин была для главного героя «Повторения» погоней за счастьем.

Тот, кто прочел это произведение Киркегора, знает, что поездка оказалась неудачной. Константин поселяется у прежнего хозяина, посещает уже виденные им театральные представления, бродит по уже знакомым местам. Но прежние впечатления и переживания не возникают в его душе. Из театра он уходит с мыслью: «Повторения не бывает». Окружающая обстановка в доме оказалась «искаженным повторением прежней». И даже случайные неудобства при посещении полюбившейся кондитерской отбили охоту мечтать о повторении. И только там, где наблюдалась застывшая монотонность жизни, повторение, с иронией замечает Киркегор, оказалось возможным.

Единственное, что повторялось во время этой поездки, раздраженно замечает автор, это невозможность повторения. Психологический эксперимент Константина Констанция, таким образом, потерпел провал. Но вместе с ним стали сомнительными суждения Киркегора о том, что уже в учениях древних греков о бытии и ничто, небытии и переходе заключены истоки его категории «повторение». «Диалектика «повторения» несложна, — рассуждает он в первой части книги, — ведь то, что повторяется, имело место, иначе нельзя было бы и повторить, но именно то обстоятельство, что это уже было, придает повторению новизну. Греки, говоря, что всякое познание есть припоминание, подразумевали под этим, что все существующее ныне существовало и прежде; утверждая же, что жизнь — повторение, я говорю тем самым: то, что существовало прежде, настает вновь. Без категорий воспоминания или повторения вся жизнь распадается, превращается в пустую, бессодержательную игрушку»[28].

[28] *Керкегор. С.* Повторение М, 1997. С. 30-31

580

Но уже эксперимент Константина Констанция доказал, что повторения достойно не любое прошлое. Вторая часть книги «Повторение» показывает: феномен повторения связан не с любыми, а с идеальными устремлениями человека. Что касается припоминания, то у Платона оно было движением к истине и обращено не к бренным вещам, а к вечным идеям. Но, в отличие от Платона, который противопоставляет конечным вещам вечные идеи, Киркегора волнует совпадение конечного и бесконечного в *индивидуальном* духе. У Платона истина за пределами земного мира, у Киркегора она внутри индивида Главная проблема для Киркегора — это возможность индивидуального *мгновения,* проникнутого вечностью. И в этом принципиальное различие между древнегреческой и новейшей философией, представленной в учении Киркегора.

Жизнь есть поток изменений. Но Киркегора интересует прежде всего тот, кто «слишком горд и не желает, чтобы содержание всей его жизни оказалось всего лишь делом мимолетной минуты»[29]. Мгновение, проникнутое вечностью, он противопоставляет минуте суеты. И в этом пафосе противостояния обыденному и ничтожному он предваряет Фридриха Ницше. Внимание Киркегора сосредоточено на собственных переживаниях. Но это совсем не тот индивидуализм, когда миру не стоять, а мне чаю пить. Скорее, миру не стоять, а мне вернуть любовь — Регину. Речь, таким образом, идет о любви как чувстве, достойном повторения. Любовь для Киркегора — убежище, где он прячется от прозябания и суеты. Любовь к женщине — это источник идеального в жизни мужчины. Но откуда происходят те *коллизии,* которые связаны с любовью Киркегора к Регине и которыми проникнуто все его творчество?

Здесь мы должны вновь вспомнить об их сугубо физиологическом объяснении, принадлежащем Шестову и подтверждаемом им, среди прочего, выдержками из «Повторения». Намного сложнее выглядит ситуация в глазах Константина Констанция, который определяет состояние своего подопечного, в котором легко узнать самого Киркегора, как «любовь-воспоминание», когда собственные переживания и воспоминания становятся важнее самого предмета обожания.

[29] *Киркегор. С.* Страх и трепет М., 1993. С. 44

581

«Ясно было, что мой юный друг влюбился искренно и глубоко, — рассуждает Константин Констанций в первой части «Повторения», — и все-таки он готов был сразу начать переживать свою любовь в воспоминании. В сущности, значит, он уже совсем покончил с реальными отношениями к молодой девушке Он в самом же начале делает такой огромный скачок, что обгоняет жизнь. Умри девушка завтра, это уже не внесет в его жизнь никакой существенной перемены.. »[30]. И далее « ...он с первой минуты превратился по отношению к молодой девушке в старика, живущего воспоминанием. Очевидно, его любовь являлась каким-то недоразумением... Яснее ясного было, что молодой человек будет несчастен.. Воспоминание имеет большое преимущество — начинаясь с потери, оно уверено в себе, потому что ему больше терять нечего»[31]

Таким образом, особенность «любви-воспоминания» в том, что она существует в форме *тоски* по любимой, и в этом качестве она становится источником *поэтического творчества.* «Молодая девушка не была его настоящей любовью, она была предлогом, поводом к тому, чтобы в нем пробудился поэт, — уточняет Константин в своих записках. — Вот почему он и мог любить ее лишь в том смысле, что уже не в силах был никогда забыть ее, полюбить другую, но при этом лишь тосковать о ней постоянно, а не

желать ее. Она стала частью его существа, и память о ней была вечно свежа. Девушка имела для него громадное значение: она превратила его в поэта, а себе тем самым подписала смертный приговор как возлюбленная»[32].

В этом отрывке из «Повторения» перед нами очередное объяснение тайны разрыва Киркегора с невестой. В связи с ним приведем одно характерное замечание из работы П.П. Гайденко «Трагедия эстетизма. О миросозерцании Серена Киркегора». «Если и есть правда в словах Киркегора о тайне, которая уйдет в могилу вместе с ним, — пишет Гайденко, — то эта правда в том, что он скрывал свои мысли действительно наиболее верным способом — назойливо навязывая их другим. Его тайна в самом деле скрыта наилучшим образом: она вся — наверху. А поскольку тайны ищут

[30] *Керкегор. С.* Повторение М, 1997. С. 14

[31] Там же.

[32] Там же. С.16

582

обычно под явленным, за невысказанным, то ее найти достаточно трудно. Доказательство тому — такие «расшифровки» киркегоровской тайны как, например, шестовская»[33].

В своей работе о Киркегоре, которая была впервые опубликована в 1970 году, Гайденко анализирует причину его разрыва с Региной, как и все его творчество, в контексте развития романтизма — как типа личности, миросозерцания, художественной практики и философско-эстетической позиции. А во внутреннем мире романтика любовные отношения всегда играли важнейшую роль, и высшее наслаждение связывалось с напряженным эротическим переживанием. «Мюссе, Жорж Занд, Байрон, Шлегель — все они не знают более адекватного способа раскрыть содержание внутреннего мира своего героя, чем через создание эротически-напряженного отношения «я» и «ты», — отмечает Гайденко. — Именно поэтому такая эротическая напряженность и становится не просто предметом изображения, но и предметом теоретического анализа Киркегора»[34].

Но своеобразие романтизма, объясняет Гайденко, заключается также в том, что другое «я» для романтика лишь момент его собственного внутреннего мира. Новалис говорил о стремлении поэзии растворить чужое бытие в своем собственном. А это значит, что другое «я», включая возлюбленную, для романтика не является самостоятельной реальностью. И он даже не пытается *трансцендировать,* как выражается Гайденко, т. е. не пытается обрести другого не в своем воображении, а в реальности[35].

Романтическое чувство к Регине превратило Киркегора в поэта. Но он, подобно юному герою «Повторения», осознает себя заложником этой романтической любви, переживает ее как своеобразную психологическую ловушку. По сути дела жизнь Киркегора, как и поиски юного героя «Повторения»,— это как раз попытка трансцендировать за пределы романтического чувства и умонастроения. Их цель — обрести любимую не в воображении, а в реальности. Но как такое возможно?

[33] *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному М, 1997. С. 128

[34] Там же. С.75

[35] Там же. С.128

583

Романтическая любовь не может выразить себя в обычном благополучном браке. «Каждое утро я подстригаю бороду всем моим чудачествам, — пишет в письме Константину Констанцию герой «Повторения»,— но на другое утро борода снова отрастает. Я кассирую самого себя, как государственный банк кассирует старые ассигнации, чтобы выпустить новые. Но у меня ничего не выходит. Я размениваю весь свой идейный капитал, все первородное богатство мыслей на мелкую монету брачной жизни, — увы и ах! — но в этой валюте богатство мое тает без остатка»[36]. Мелкая монета брачной жизни несовместима с идеальным содержанием романтической любви. Идеальное чувство — антипод реально существующего брака. Но это не значит, что идеальному чувству нет места в жизни нигде и никогда. Отталкиваясь от двух известных противоположностей, Киркегор и герой «Повторения» стремятся совместить идеальное чувство с реальностью. Но чтобы любовь *повторилась* как настоящая, нужен переворот, который невозможен без Бога

«Словом, обстоятельства сложились так, — констатирует Константин Констанций по поводу своего подопечного, — что ему оставалось только прибегнуть к религии. Вот как любовь постепенно заводит человека все дальше и дальше»[37]. Юный герой ожидает повторения, как удара грома, способного в одночасье сделать невозможное возможным. Но почему только Бог дарует повторение? Почему без чуда, производимого «силой абсурда», невозможно пересоздать личность и ситуацию для подлинной любви?

Здесь перед нами главная сложность и главная загадка в учении Киркегора. На собственном примере он констатирует разрыв между внутренним миром поэтических фантазий и реальным процессом жизни, когда первый лишен реальной силы, а второй — серьезного смысла. Жажда повторения — это стремление к воссоединению идеального с реальным. Но для Киркегора такое возможно только силой Бога.

Уточним, что юный герой, о котором идет речь в книге «Повторение», так и не воссоединился со своей возлюбленной. Она, подобно Регине Ольсен, вышла

[36] *Керкегор. С.* Повторение М., 1997. С. 105

[37] Там же. С.71

584

замуж за другого. Узнав об этом, герой спешит сообщить Константину Констанцию, что он, несмотря

ни на что, добился повторения На последних страницах мы читаем: «Я снова стал самим собою. Мое «я», которое не нужно никому другому, снова стало только моим»[38] И затем, иронизируя по поводу своих страданий, он уточняет: «Разве это не повторение? Разве мне не отдано все снова, да еще в двойном размере? ... Никто больше не властен надо мной, мое освобождение непреложно, я родил самого себя!»[39].

Однако такой трагикомический исход дела не соответствовал изначальным замыслам Киркегора. Развязка была изменена в связи с реальным известием о помолвке Регины с Фрицем Шлегелем, вызвавшим бурю чувств у автора «Повторения». Но, несмотря на указанные коррективы, смысл и пафос этого произведения остался прежним. Более того, его анализ позволяет утверждать, что идея повторения — ключ к творчеству Киркегора. Там, где Киркегор стремится силой повторения воссоединить идеальное с реальным, он еще в пределах классической традиции. Там же., где эта трансцендентная сила утверждает себя как сила абсурда, мы уже на территории неклассической философии. И вне загадки повторения понять Киркегора как предтечу неклассического философствования едва ли возможно.

4. Ф. Ницше и «философия жизни»

Если А. Шопенгауэр — явно переходная фигура, а потому его творчество во многом предтеча неклассической традиции в философии, то в отношении его последователя Ф. Ницше сомнений быть не может. Ф. Ницше — это наиболее яркий представитель философского направления под названием «философия жизни».

Фридрих Вильгельм Ницше (1844—1900) родился в Лютцене в Германии

Фридрих Вильгельм Ницше (1844—1900) родился в Лютцене в Германии в семье потомков польских дворян, которые в свое время носили фамилию Ницки. Будучи сыном простого пастора, он, тем не менее, получил классическое филологическое образование в университетах Бонна и Лейпцига. Уже в годы учебы

[38] Там же. С.111

[39] Там же.

585

Ницше проявлял такие таланты, что ему стали прочить карьеру профессора Так оно и произошло, и уже в 1868 году Ницше становится профессором классической филологии в Базельском университете Казалось, все шло по накатанному пути, однако в 1876 году Ницше начинает страдать страшными головными болями и переезжает жить в Италию, а затем путешествует по Швейцарии и Франции. Именно здесь происходит коренной перелом в его мировоззрении и творчестве Покончив с преподавательской карьерой, Ницше пишет свои главные произведения, включая «Так говорил Заратустра», которые приносят ему мировую известность. К главным произведениям Ницше принято относить «*Так говорил Заратустра», «Человеческое, слишком человеческое», «По ту сторону добра и зла», «Генеалогия морали», «Сумерки богов», «Антихрист».* Третий период в жизни Ницше наступает в 1889 году, когда безумие прерывает его творческую деятельность Умер Ницше в 1900 году, не осознавая того успеха, который к этому времени уже имели его произведения

Творчество Ницше оказалось таким же сложным, как и его биография. Не менее парадоксально сложилась судьба его творческого наследия в XX веке. Долгие годы в нашей стране существовала официальная оценка творчества Ницше как идеолога национал-социализма. И для такого подхода были свои основания, в частности, признанное «библией» нацистов, во многом сфабрикованное сочинение «Воля к власти». Таким образом создавалась теоретическая база для политической практики III Рейха. В наши дни уже достаточно прояснена история взаимоотношений Фридриха Ницше с германским национализмом. В том числе подробно выяснена негативная роль, сыгранная в этой истории сестрой Ницше Элизабет, которая собственноручно фальсифицировала его рукописи в русле национал-социалистической доктрины и передала трость брата в подарок Гитлеру во время посещения им Архива Ницше в 1934 году. Ницше лично не был и не мог быть причастен к нацизму. И тем не менее, ницшеанство готовило идейную почву для рождения этого движения

Однако нас интересует не столько связь ницшеанства с нацизмом, сколько подлинный смысл его позиции, истоки которой, по словам самого Ницше, следует искать в философии А. Шопенгауэра. «Я принадлежу к тем читателям Шопенгауэра, — писал Ницше о сво-

586

их впечатлениях еще университетских лет, — которые, прочитав первую его страницу, вполне уверены, что они прочитают все страницы и вслушаются в каждое сказанное им слово Я понял его, как если бы он писал для меня»[40] Другой мыслитель, мощное влияние которого испытал, по его собственному признанию, Ницше, был русский писатель Ф.М Достоевский. Однако и в том, и в другом случае идейные позиции учителей были им серьезным образом переосмыслены.

Начнем с того, что, в отличие от Шопенгауэра, Фридрих Ницше не стремился создать стройную философскую систему Увлечение натурфилософией и попытка построить свое учение в соответствии с законом борьбы за существование, открытым Ч Дарвином, были кратковременными и не сказались на творчестве Ницше А потому анализ его философских воззрений невозможен без интерпретации сложных мифологических образов и сюжетов, из которых состоит его главное произведение «Так говорил Заратустра».

Интерес к древности, а в данном случае к жизни и учению основателя зороастризма, у Ницше

неслучаен. Он непосредственно вытекает из его критики европейской культуры, которой он пытается противопоставить естественную жизнь, какой, по мнению Ницше, люди жили в далекие времена. Прообраз естественного существования, согласно Ницше, — это жизнь Востока и, прежде всего, древних ариев, к которым, как было принято в науке, его времени, он причисляет иранского пророка Заратустру. В Европе естественное бытие он видит в жизни греков досократической эпохи, изучением которой он занимался, еще будучи профессором.

В 1872 году вышла первая значительная работа Ницше «Рождение трагедии из духа музыки», в которой шла речь о двух основах и силах человеческого духа Первую у Ницше олицетворяет бог древних греков Дионис, праздники в честь которого всегда отличались беспредельным восторженным буйством толпы. В дионисических оргиях, по мнению Ницше, утверждала себя та самая Мировая воля, о которой впервые заговорил Шопенгауэр. И утверждала она себя не только через всеобщее опьянение, естественное на празднике бога виноделия, но и посредством *дисгармонич-*

[40] *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. М., 1990 Т. 1. С. 8

587

ной вакхической музыки, ввергающей человека в экстатическое состояние.

Противоположное начало *гармонии,* согласно Ницше, было представлено в пластических искусствах Греции, символом которых стал бог Аполлон. Там *буйство* сдерживалось *гармонией, безграничности* противостояла *ясность форм,* народному стихийному *единству* — человеческая *индивидуальность.* Склоняясь в пользу Аполлона, греческая культура, согласно Ницше, осуждала любую чрезмерность. Необузданные титаны в греческой мифологии были побеждены олимпийскими богами, которые покарали Прометея за чрезмерную любовь к людям, а царя Эдипа — за чрезмерные познания и действия во имя своего спасения.

Напряженное сочетание этих двух начал породило, согласно Ницше, греческую трагедию, в которой соединились холод и пламя, страх и радость, мысли и аффекты, народный хор и герой. Античная трагедия, с его точки зрения, явила нам *идеал* искусства, но ее век был недолог. После Сократа стремление к рациональности и гармонии становится преобладающим в европейской культуре. А в результате в «романской цивилизации» побеждает *«теоретический человек».* Его наука, в чем убежден Ницше, расчленяет жизненную стихию на части, а искусство порождает такое явление, как опера, в которой музыка — служанка, а текст — господин, и потрясение творческим гением заменяется на наслаждение от *техники* пения.

Выход из сложившейся ситуации в этой ранней работе Ницше видит в возрождении немецкого народного духа, к чему в свое время призывали романтики. В этом духе, безусловно, присутствует дионисическое начало. «Пришлось бы горько отчаяться в сущности и нашего немецкого народа, — пишет он, — если бы он уже был в такой же степени неразрывно спутан со своей культурой и даже слит с ней воедино, как мы это, к нашему ужасу, можем наблюдать в цивилизованной Франции...»[41]. Но то, что когда-то казалось достижением французов, отмечает Ницше, сегодня уже выглядит как недостаток. «И все наши надежды в страстном порыве устремлены скорее к тому, чтобы убедиться, какая чудная, внутренне здоровая и первобытная сила еще

[41] *Ницше Ф.* Указ. соч. С. 149.

588

скрывается под этой беспокойно мечущейся культурной жизнью, под этими судорогами образования...»[42].

Итак, поворотный пункт у Ницше уже намечен. Им становится классическая Греция, где началось преобладание аполлонического начала в европейской культуре. И чтобы вернуться к равновесию начал, о котором он с восторгом говорит в финале работы «Рождение трагедии из духа музыки», нужно открыть дорогу дионисийству, представленному, как считал Ницше, прежде всего, в творчестве композитора Р. Вагнера. Причем в приведенной работе Ницше лишь вскользь упоминает о Востоке, где дионисическое начало также имело место. Но принципиально иным предстает Восток в другом произведении Ницше под названием «Так говорил Заратустра» (1883—1885), где он оказывается родиной Сверхчеловека. Здесь европейской цивилизации противопоставлено не ее же собственное *прошлое* в виде классической Греции, а *иная восточная культура,* которая, тем не менее, имеет с Западом общие корни. Именно Восток, олицетворяемый пророком Заратустрой, оказывается в «Так говорил Заратустра» носителем дионисического начала. Причем, в отличие от Гегеля, который был противником «индомании», охватившей Европу в XIX веке, Ницше уверен, что Восток сохранил верность лучшему началу в культуре, в то время как Запад развивал в себе ее худшие и тупиковые черты.

Но «Так говорил Заратустра» предлагает нам не только новый взгляд на соотношение культур. В этом произведении содержится иная оценка *индивидуализма,* который в первой работе Ницше был отнесен к аполлоническому началу в культуре с его стремлением к разграничению всего и вся в природном и человеческом мире. Критика принципа индивидуации здесь сменяется гимнами в честь гордого одиночки с его *своеволием* и *себялюбием.* Оставаясь поклонником естественности и стихийности в первобытной жизни, Ницше парадоксальным образом сочетает их *с творческой гениальностью, индивидуализмом* и *субъективизмом.* И этот парадокс будет сопровождать последователей Ницше на протяжении всего XX века.

Итак, в учении Ницше перед нами скорее легенда о Востоке, с помощью которой он надеется излечить

[42] Там же. С. 150.

589

болезни Запада Причем, в отличие от представителей немецкой классики, он не считает культуру высшей и адекватной формой бытия человека. Следует отметить, что те противоречия в развитии европейского мира, на которые указывал еще Жан-Жак Руссо и которые определили пессимистическое мировоззрение Артура Шопенгауэра, к концу XIX века обозначились наиболее остро. Но если мыслителями классического направления меркантилизм обывателей и рассудочность ученых, декаданс в искусстве и крайний формализм общественной жизни были восприняты как свидетельство отчужденного состояния современной культуры, то Фридрих Ницше оценил эту ситуацию иначе. Его диагноз однозначен — *культура, которой гордятся европейцы, как и любая культура, является болезнью человеческого рода Противопоставление культуры и натуры составляет главный нерв ницшеанства*

Еще раз уточним, что западная цивилизация не устраивает Ницше и Шопенгауэра по разным причинам. Если Шопенгауэра возмущает ее агрессивность и индивидуализм, то Ницше раздражает прежде всего ее вырождение и упадок Но если агрессивность и индивидуализм привели к вырождению и упадку, то нужно ли возвращаться к этим основам? Здесь перед нами интересное явление. Суть его в том, что Фридрих Ницше — безусловно, слабый и страдающий человек — провозглашает презрение к слабости, а также культ природной силы и здоровья. Кроме того, будучи образованнейшим человеком и рафинированным интеллигентом, он заявляет, что развитие культуры возможно лишь как результат болезненного ослабления и вырождения человечества.

И тем не менее, в характеристике культуры Ницше во многом следует установкам своего учителя Шопенгауэра. Согласно Шопенгауэру, у культуры одно предназначение — она должна научить человека притворству или, другими словами, лицемерию. Именно умение скрывать свое подлинное лицо, свою натуру, по мнению Шопенгауэра, составляет смысл культуры. Аналогичным образом рассуждает и Ницше, у которого суть культуры — это не столько искусство, сколько *искусственность,* в основе которой стремление подавить, ограничить, надеть шоры на непосредственное движение жизни. Ставя человека в искусственные рамки, считает Ницше, культура нивелирует индиви-

590

дуальность, подавляет волю, лишает человека творческого самовыражения.

Однако, одинаково понимая суть культурного воздействия на человека, Шопенгауэр и Ницше расходятся в оценке его результатов Дело в том, что в этом вопросе, как и в других, Шопенгауэр проявляет двойственность. С. одной стороны, он противник лицемерия и искусственных ограничений, но с другой — он не видит иного способа обуздать слепой напор Мировой воли. В отличие от Шопенгауэра, Ницше не испытывает каких-либо сомнений. Если культура ограничивает индивидуальное выражение воли, тогда долой культуру! Долой культуру и да здравствует непосредственное выражение жизненных сил[1] Таким образом, на смену вселенскому пессимизму Шопенгауэра приходит *оптимизм* Ницше, основанный на его абсолютном *нигилизме* и *волюнтаризме.* И в этом состоит суть ницшеанской версии философии жизни.

Ницшеанство эпатировало добропорядочных обывателей рубежа веков. Но не надо забывать, что пафос учения Ницше — это протест против удушающей регламентации человеческого существования. И в этом протесте он чрезвычайно искренен, хотя также безудержно категоричен. Нельзя не согласиться с его критикой «сущего», т. е. той действительности, в которой государство, навязывая гражданам исполнение пустых формальностей, культивирует посредственность и пресекает незаурядный поступок в любой его форме. Для Ницше неприемлем аскетизм христианства и чужда рассудочность естествознания, упорядочивающего мир так, что в нем не остается места для спонтанных и неповторимых явлений. Но более всего возмущает Ницше здравый смысл и приземленность большинства людей, которым незнакомы творческие порывы и возвышенные стремления. ««Что такое любовь? Что такое творчество? Устремление? Что такое звезда?» — так вопрошает последний человек и моргает»[43].

И все же отказ от «сущего» носит у Ницше более чем радикальный характер. Так акцент, сделанный на рутинных и косных моментах современной культуры, дает повод Ницше отбросить все — государственность и науку, мораль и религию. «Бог умер!» — провозг-

[43] *Ницше Ф* Так говорил Заратустра М, 1990. С. 16

591

лашает Ницше, а значит, грядущая эра Сверхчеловека не будет знать ни различия между Добром и Злом, ни Истины, ни Красоты.

Уже вполне очевидно, что Ницше тяготеет к крайностям в изображении мира. А в результате «сущему» в его творчестве противостоит «жизнь» как такая форма бытия человека, при которой естественность противостоит искусственности, свобода — ограниченности, незаурядность — посредственности, творчество — рутине, героизм — обыденности. А поскольку в настоящем примеров такой «жизни» Ницше не находит, то, будучи литератором, он обращается к художественному образу. В «Так говорил Заратустра» это образ Востока, где «жизнь» уже когда-то воплотилась в действительность.

Мы уже говорили о том, что, как это часто бывает, образ Востока оказывается у Ницше чисто западного происхождения. Недаром древний пророк Заратустра, живший во времена господства общинных порядков, оказывается у Ницше отцом крайнего индивидуализма. Образ Востока и сегодня нужен западной культуре главным образом для того, чтобы разобраться в своих собственных проблемах.

А потому проповедь восточной «жизни» в качестве естественного бытия, в противоположность бытию культурному и цивилизованному, как во времена Ницше, так и сегодня, является своеобразным блефом. Модель восточной жизни каждый раз оказывается *порождением западной культуры,* прикинувшейся Востоком для своих целей. Так, кстати, произошло и с III Рейхом, обрядившим в восточные и якобы естественные одежды тоталитарные порядки XX века.

И тем не менее, главный вопрос у нас пока остается открытым, а именно — что же находится по ту сторону Добра и Зла в учении Ницше? Здесь следует сразу же оговориться, что Воля к Власти, о которой в качестве начала мироздания идет речь у Ницше, такой же витальной природы, как и Воля к жизни у его учителя Шопенгауэра. Спонтанное становление, на которое постоянно указывает Ницше, проистекает из некоей исходной силы, которую он иногда называет «Оно», «Само», но чаще всего — Воля к власти. Однако воля к политическому господству в данном случае является только одним из множества проявлений стремления к жизненному самоутверждению и могуществу.

И все же *витальный волюнтаризм* Фридриха Ницше имеет свои особенности. Сердцевина учения Ницше — это протест против каких-либо ограничений жиз-

592

ненной активности индивида. Мощь ничем не ограниченного жизненного напора индивида, считает Ницше, как раз и делает его Героем. Но как верно отметил в свое время И.Г. Фихте, такого рода героический характер, не ведающий ни внешних, ни внутренних преград, как правило, оказывается героически-деспотическим характером. Тот, кто не знает самоограничения, указывал Фихте, неизбежно впадает в грех ограничения другого, порождая мир насилия и порабощения. Причем, не имея внутри себя нравственного закона, он превращает насилие и подавление ближнего в самоцель.

Именно такой и предстает перед нами эпоха Сверхчеловека в «философии будущего», созданной Ницше на закате его творческой деятельности. Состояние войны всех против всех становится нормой жизни этой эпохи. А на место христианской морали сострадания к слабым приходит так называемая «биологическая мораль» с максимами типа «Будь смел и жесток!», «Падающего подтолкни!».

Таким образом, абстрактный протест против любых ограничений человека оборачивается у Ницше укорененностью подавляющей силы внутри самого индивида. Стремление к тотальному диктату оказывается смыслом и сутью свободного жизненного порыва. Но в том-то и дело, что Воля, не способная к самоограничению в соответствии с нравственным законом, оказывается *деспотичной волей,* а потому незрелым и неподлинным выражением свободы. И в этом феномене деспотичной свободы состоит главный парадокс мировоззрения Ф. Ницше.

Литература

1. *Кьеркегор. С. Или* — Или. М., 1991.
2. *Керкегор. С.* Повторение. М., 1997.
3. *Кьеркегор. С.* Страх и трепет. М., 1993.
4. *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 2001.
5. *Милль Д.С.* О свободе воли. СПб., 1906.
6. *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. М., 1990.
7. *Спенсер Г.* Опыты научные, политические и философские. Минск, 1998.
8. *Спенсер Г.* Синтетическая философия. В сокращенном изложении Г. Коллинза. Киев, 1997.
9. *Шопенгауэр А.* Избранные произведения. М., 1992.
10. *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М., 1992.
11. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Минск, 1998.

593

Глава 10. ОТ ЛОГИЧЕСКОГО ПОЗИТИВИЗМА К АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

«Аналитическая философия» — это по сути модификация *логического позитивизма* или, по-другому, *неопозитивизма* То и другое родилось из одного основания, связанного с позитивизмом XIX века. В развитии позитивизма обычно выделяют три исторические формы. Первая связана с именами О Конта, Д.С. Милля и Г. Спенсера, которые заложили основы этого учения в XIX веке Второй формой позитивизма считают так называемый *махизм,* а иначе — *эмпириокритицизм,* возникший на рубеже XIX-XX веков. Это было довольно влиятельное направление в философии, основанное известным австрийским физиком ***Э. Махом (1838—1916)*** и швейцарским философом ***Р. Авенариусом (1843— 1896).*** Имя первого из них отразилось в одном из названий этого философского течения.

Не имея возможности подробно анализировать махизм, скажем только то, что он сводит всю философию к субъективистской теории познания на манер *солипсизма* Д. Беркли и *скептицизма* Д. Юма. В борьбе философских партий его сторонники сознательно пытались остаться нейтральными. Отсюда еще одно название этого течения — философия «нейтрального монизма», в которой отвергался «дуализм» духа и материи. Другое название этого направления — эмпириокритицизм объясняется попыткой дать *критику* классической философии с *эмпирических* позиций, т. е. с позиций опыта.

В 20-х годах XX столетия эмпириокритицизм полностью исчерпал себя, и ему на смену пришел неопозитивизм, который является третьей формой философии позитивизма. Именно с ним разобраться труднее всего, поскольку он постоянно меняет свой *облик* и *проблематику,* не меняя, однако, *способа решения* философских проблем. Дело в том, что в начале XX века

594

логика принимает новую для нее форму *математической* или символической логики Примерно в это же время возникает проблема логико-методологического обоснования математики. Речь идет о том, какое отношение имеют математические понятия к реальности. Неопозитивисты обобщают эту проблему и ставят ее шире, а именно как проблему логико-методологического обоснования *всякой* научной теории, всякой науки.

Это обоснование новые позитивисты видели на путях «уточнения языка науки», т. е. выработки тех критериев, на основании которых некоторое выражение можно признать «научным», а другое нельзя. Так в неопозитивизме, или «логическом позитивизме», в центре внимания оказались принципы *эмпирической проверяемости* научного знания Важную роль в оформлении «логического позитивизма» сыграл так называемый «Венский кружок», который возник на основе семинара, организованного в 1922 году при кафедре философии индуктивных наук Венского университета «Венский кружок» объединил молодых ученых во главе с ***М. Шликом (1882—1936),*** противопоставивших свою «научную философию» старой классической философии. В основу этой новой философии легли логические установки Л. Витгенштейна, синтезированные «Венским кружком» с идеями махизма. Влияние этой организации сказалось не только на европейском, но и на американском позитивизме, о котором речь впереди. В свое время неопозитивизм сменил *постпозитивизм,* манифестом которого стали работа ***К. Поппера*** «Логика научного открытия»(1959) и ***Т. Куна*** «Структура научных революций» (1963), а в настоящее время главным представителем этой традиции является *аналитическая философия* в лице У. *Куайна, Д. Девидсона, Р. Рорти, Х. Патнэма, Б. Страуда* и др. Для уточнения ее смысла нужно иметь в виду, что со времен «Аналитик», написанных Аристотелем, под *логическим анализом* имелось в виду регрессивное движение к основаниям, или, иначе говоря, *сведение* всего многообразия научного знания к его простым составляющим. Такие простые составляющие аналитическая философия, как и ее предшественники, пытается найти в *языке,* поскольку она не различает такие вещи как *мышление* и *речь,* что различалось в классической философии. Поэтому ее называют также *лингвистической философией.*

595

Начало аналитической философии обычно связывают со статьей известного немецкого логика и математика *Готлоба Фреге (1848—1925)* «О смысле и значении» (1892). Фреге первым осуществил дедуктивно-аксиоматическое построение логики и попытался при его помощи свести математику к логике. Такая программа в свое время получила название *логицизма.* Впоследствии была доказана неосуществимость этой программы.

Внутри аналитической философии обычно выделяют два направления: философию *логического анализа* и философию *лингвистического анализа.* В задачу философии логического анализа входит анализ оснований науки при помощи аппарата логики в той форме, которую она приняла уже во второй половине XIX века, в том числе благодаря работам Г. Фреге. Философия лингвистического анализа ставит своей задачей проанализировать обычный естественный язык и там найти основания науки. Истоки этого направления связывают с работами Б. Рассела и, в особенности, Л. Витгенштейна. Учитывая всю сложность разграничения форм и разновидностей современного позитивизма, мы пойдем по пути характеристики *персоналий,* т. е. тех фигур, без которых невозможно говорить об этой традиции в XX веке.

1. «Логический атомизм» Б. Рассела

Одним из наиболее ярких представителей позитивизма в XX веке, определившим характер как логического позитивизма, так и аналитической философии, является известный английский философ, логик и математик, а также общественный деятель *Бертран Рассел (1872—1970).* Б.Рассел учился и затем преподавал в Кембриджском университете, а также в университетах других стран, прежде всего Соединенных Штатов. «До поступления в Кембридж, — писал в своих воспоминаниях Рассел, — я почти совсем не знал современных течений мысли. На меня повлиял Дарвин, а затем Джон Стюарт Милль; но больше всего на меня оказало влияние изучение динамики»[1].

[1] *Рассел Б.* Почему я не христианин. М., 1987. С. 213 — 214.

596

«И только в Кембридже, — отмечает далее Рассел, — я познакомился с современным миром — я имею в виду мир, который был современным в начале 90-х годов: Ибсен и Шоу, Флобер и Патер, Уолт Уитмен, Ницше и т. д. Не думаю, что кто-либо из них значительно повлиял на меня, возможно, за исключением Ибсена. Два человека изменили мои взгляды в то время: сначала Мак-Таггарт, в одном направлении, а затем, когда я стал членом колледжа, Дж.Э.Мур — в направлении противоположном. Мак-Таггарт сделал из меня гегельянца, а Мур заставил вернуться к взглядам, которые у меня были до поступления в Кембридж»[2]. Выходит, что Рассел в итоге вернулся к позитивизму Дж.Ст. Милля, за рамки которого он затем уже практически не выходил всю жизнь.

Диссертацию Рассел защитил по основаниям геометрии, а затем в 1900 году написал книгу о философии Лейбница, в которой стремился показать современное значение его логических идей. Однако первой И основной работой, в которой Рассел излагает свои идеи, была книга «Принципы математики», которая была опубликована в 1903 году. «Я пришел к философии через математику, — читаем мы у Рассела, — или скорей через желание найти некоторые основания для веры в истинность математики»[3]. Затем в период с 1910 по 1913 годы вышла трехтомная «Principia Matematica», написанная вместе с Уайтхедом, которая содержала в себе программу *формализации* математики, в результате чего математика должна была навсегда избавиться от всех противоречий, а потому, добавили бы мы, и от всех проблем.

Свои логико-математические идеи Рассел развивал также в работе «Введение в математическую философию», которая была им написана в 1919 году в тюрьме, в которую он попал за пацифизм. Кроме того Расселом были написаны «Проблемы философии» (1912), «Наше познание внешнего мира» (1914), «Исследование значения и истины» (1940), «Человеческое познание: его сфера и границы» (1948), «История западной философии» (1945) и трехтомная «Автобиография» (1967—69). Добавим, что в 1950 году

[2] Там же. С. 215

[3] Аналитическая философия становление и развитие. М., 1998. С. 17

597

Рассел получил Нобелевскую премию в области литературы.

Анализ взглядов Рассела имеет смысл начать с его отношения к истории философии, специфическое понимание которой у него сформировалось раньше, чем он принялся за ее серьезное изучение Иначе говоря, Рассел не выводит свою философию из истории философии, а наоборот — предпосылает ее своему пониманию истории философии. В результате его «История западной философии» несет в себе явные следы субъективных предпочтений и оценок.

Дело в том, что философию Рассел понимал именно в духе позитивизма, отказывая ей в собственном *предмете* и в собственном *методе.* Рассел определяет философию, если это можно назвать определением, как «ничейную землю между наукой и теологией». По сути он понимает традиционную философию как *метафизику* и стремится к тому, чтобы освободить науку, и прежде всего ее язык, от метафизических понятий Безусловно, это прямое продолжение английской *эмпирической* традиции, которую Исаак Ньютон обозначил известной формулой: *физика бойся метафизики* Но Ньютон был из тех людей, стоявших у основания новоевропейской науки, которые открещивались от метафизики в форме средневековой схоластики. Иначе обстоит дело с Расселом, который стремится избавить науку от метафизики, которой внутренне пронизана сама наука, которая оказалась уже в физике Ньютона в виде так называемого *всемирного тяготения.* И в этом стремлении он, в частности, отрицает классическую идею *субстанции.*

По поводу идеи субстанции у Спинозы в своей «Истории западной философии» Рассел пишет следующее: «Метафизика Спинозы является лучшим примером того, что можно назвать «логическим монизмом», а именно доктрины о том, что мир в целом есть единая субстанция, ни одна из частей которой не способна существовать самостоятельно»[4]. Здесь нужно уточнить, что, согласно Расселу, всякая философия — это только *слова.* Поэтому и идею субстанции у Спинозы он считает, так сказать, *проекцией языка, речи.* «Первоначальной основой этого взгляда, — пишет Рассел, имея в виду

[4] *Рассел Б.* История западной философии. С. 596

598

субстанциализм Спинозы, — является убеждение о том, что каждое предложение имеет подлежащее и сказуемое, что ведет нас к заключению о том, что связи множественности должны быть иллюзорными»[5].

Иначе говоря, по Расселу, не структура языка отражает структуру мира, а наоборот, мир является

отражением нашего способа говорения о нем. Именно поэтому материю он объявляет «логической конструкцией»[6]. По сути дела, такая позиция есть *субъективизм* типа берклеевского, с той только разницей, что у Дж. Беркли существовать означало быть *воспринимаемым,* а у Рассела — существовать значит быть *высказываемым.*

В соответствии с этим материю Рассел толкует как логическую фикцию, удобную для обозначения сферы каузальных связей. Как и другие позитивисты, Рассел в свете «нейтрального монизма» отрицает самостоятельное существование духа, идеального. И на всей философии Рассела чувствуется влияние *скептицизма* Д. Юма. К примеру, в области этики Рассел — утилитарист. «В 14 лет, — пишет он, — я пришел к убеждению, что фундаментальным принципом этики должно быть человеческое счастье, и поначалу это казалось мне столь очевидным, что я полагал, будто так должны думать все. Потом я обнаружил, к своему удивлению, что такое воззрение считается неортодоксальным и называется утилитаризмом»[7].

Влияние Милля проявилось еще и в том, что, в отличие от основоположника позитивизма О. Конта, который вместе с метафизикой выкинул всю логику и диалектику, Рассел считает, что *сущность философии составляет логика.* Правда, эта логика предстает у него как та же самая выхолощенная аристотелевская логика. Ведь диалектику даже логические позитивисты относят к «метафизике». И все же это дает, хотя и ограниченный, но инструмент для анализа процессов мышления и познания.

Свою философию Рассел называет *логическим атомизмом.* Имеется в виду установка на то, чтобы разложить процесс познания на простейшие, далее не делимые единицы — *логические атомы,* которым соот-

[5] Там же.

[6] См.: Аналитическая философия становление и развитие М., 1998. С. 23

[7] *Рассел Б.* Почему я не христианин М, 1987. С. 213

599

ветствуют у него метафизические атомы. «Моя логика атомистична, — пишет Рассел. — Отсюда атомистична и моя метафизика. Поэтому я предпочитаю называть мою философию «логическим атомизмом»[8]. Логические атомы у Рассела оказываются непосредственно метафизическими атомами. В этом состоит у них своеобразное *тождество мышления и бытия.* Но это тождество на чисто эмпирической почве, за пределы которой логика Рассела не выводит. И по его замыслу не должна выводить.

В борьбе с «метафизикой» Рассел разработал по крайней мере две специальные теории, теорию дескрипций и теорию типов. Они сыграли важную роль в философии и науке XX века, и поэтому мы остановимся на них специально.

Со времен древних циников радикальный эмпиризм отрицает реальность *общего* Идея субстанции, с которой в классической философии связано единство и целостность мира, как уже отмечалось, есть главное, с чем борется Рассел. Ведь субстанция, согласно классическим представлениям, есть некоторое *всеобщее* основание всего сущего Но как в таком случае быть с *общими именами,* такими как «человек», «растение», «животное», «скорость», «сила», «масса» и другими? Если встать на позицию последовательного номинализма, к чему и склоняется Рассел, то эти слова надо признать только лингвистическими феноменами, не имеющими никаких объективных аналогов. Но тогда как понимать выражения типа: «Скорость света равна 300 000 километров в секунду»? И другие выражения, подобные ему? Чтобы ответить на этот вопрос и избежать при этом *реализма,* признающего реальное существование всеобщего, Рассел и придумал свою *теорию дескрипций.*

«Дескрипция» — это *описание.* Общие имена, по Расселу, не обозначают что-либо конкретное, а описывают. И эти описания Рассел представляет как *пропозициональные функции* — Р (х). Такие выражения, по его убеждению, только по видимости являются именами реальных сущностей, а на самом деле они — только описания. Например, общее имя «человек» обозначает

[8] *Rüssel B* Logic and Knowledge Essays 1901 — 1950 L, 1956 P 323

600

«х, который есть человек» На место х мы можем подставить имя конкретного индивида и тогда получим «Иванов есть человек».

И. Кант в свое время утверждал, что мы не можем высказать ни одной элементарной мысли не пользуясь *категориями.* Логической формой мысли «Иванов есть человек» является форма *суждения* «S есть Р». Если эта мысль не есть *тавтология* «А есть А», то тогда «Иванов» не есть то же самое, что «человек». Тем более, что конкретного Иванова мы иногда вообще называем «свиньей». Поэтому «человек» есть нечто более серьезное и значительное, чем «Иванов».

Категориальный строй мысли «Иванов есть человек» заключается в том, что *отдельное* (Иванов) *есть общее* (человек). Причем общее здесь не только «класс», «множество», «целокупность», но нечто *субстанциальное.* «Человек» — это не просто «люди». Поэтому общее — это не класс. Уже в аристотелевской логике различаются понятия *общее* и *собирательное.* Собирательное обозначает именно *класс* предметов «мебель», «лес», «полк», «народ» и т. д. Общее, в отличие от собирательного, обозначает скрытую от чувств *существенную связь* между вещами или людьми.

В отличие от этого, Рассел придерживается здесь взгляда, близкого средневековому *номинализму:* общее есть только *имя.* Но тогда вместе с Росцеллином надо признать, что нет единого христианского Бога, а есть три отдельных бога: бог — Отец, бог — Сын и бог — Дух Святой. И понятно то, что

номинализм не признает *идеальных значений* слов. Но тогда как отличить то, что называется «совестью», от того, что называется «поленом»?

В методологии Рассела характерным образом проявляется отступление от *деятельностного* подхода, выработанного в классической философии, к подходу *созерцательному.* При первом подходе *противоречие* понимается как внутренний принцип осуществления деятельности. При втором — оно оказывается «парадоксом». Именно последнее и произошло, когда логики и математики в конце XIX века попытались уточнить понятие *числа.* А именно число попытались определить через понятие *множества.* Но уже при их простом сопоставлении можно заметить, что понятие множества *статично,* а понятие числа *динамично:* число это счет. Именно от этого и абстрагировались

601

логики и математики при определении числа. Поэтому число оказалось у них редуцированным к множеству, а именно оно было определено как *множество множеств, эквивалентных какому-то множеству-эталону.*

Именно так было определено число логиком и математиком Г. Фреге. Но такое определение содержит в себе явный порочный круг: число определяется через множество-эталон, которое, следовательно, является *определенным* множеством, но определить мы его можем, только включив его в множество всех множеств, эквивалентных ему же.

Это противоречие и было обнаружено Расселом и получило название «парадокса Рассела». Однако говорить с полной определенностью о том, что противоречие, которое обнаруживается в процессе определения величин, есть противоречие в самих вещах, было бы не совсем верно. Но нельзя также сказать, что этот процесс так же произволен, как чисто словесная, номинальная дефиниция. Такое противоречие возникает «на полпути» между субъектом и объектом, так что на долю первого выпадает ограниченность, а на долю второго — выхождение за каждую постигаемую им определенность, в дурное бесконечное.

Противоречие, которое здесь возникает и разрешается, это противоречие определения, определенных величин вообще, т. е. противоречие измерения, счета. Только на «границе» взаимодействия субъекта и объекта возникает это противоречие, которое выступает также как противоречие конечного и бесконечного. Но оно здесь же и разрешается. Поэтому такое противоречие, хотя оно и лежит в основании математики (ведь основанием ее как раз и является измерение и счет), ее отнюдь не разрушает.

Для краткости стоит сказать только одно: если абстрагироваться от исторического происхождения числа и процесса его практического употребления, не проанализировав ни тот, ни другой процесс, то число будет казаться вещью совершенно «иррациональной», и его абстрактный анализ породит неразрешимые противоречия, наподобие «парадокса» Рассела.

Кстати, в наиболее общей форме этот «парадокс» обнаруживается уже у древних, которые сформулировали так называемый парадокс *лжеца,* или парадокс *критянина:* критянин говорит, что все критяне лгут. Спрашивается, говорит критянин правду, или он лжет.

602

Но если он лжет, то он говорит правду, потому что он и говорит, что все критяне *лгут.* А если он говорит правду, то он лжет, потому что правда в том и состоит, что *все критяне* лгут.

Таков вообще «парадокс» всякого отношения к самому себе, потому что здесь относящийся и тот, к кому относятся, есть одно и то же. Это и субъект и объект одновременно. Вообще, существуют два подхода к решению проблем типа проблемы «лжеца». Первый подход — классический диалектический — заключается в том, чтобы попытаться найти более общее выражение той проблемы, которая проявляется в виде особенного «парадокса». Например, «парадокс» *лжеца* — это «парадокс» любого высказывания о *себе.* Независимо от того, говорю я о себе «я лгу» или «я говорю правду», я говорю о *себе,* и потому здесь высказывающий и то, о чем высказывание, совпадают. Иначе говоря, здесь совпадают *субъект* высказывания и *объект* высказывания. А совпадение противоположностей есть *противоречие.* И тогда надо признать или что всякое отношение к себе, всякая *рефлексия,* т. е. всякое самосознание, противоречиво, или попытаться это противоречие исключить. И тогда это будет уже другой подход.

Именно указанный второй подход пытается реализовать Рассел своей теорией «типов». Если свести этот подход к трюизму, то он сводится в принципе к тому, чтобы запретить отношение к себе, т. е. всякую *рефлексию,* всякое *самосознание.* А еще проще он заключается в том, чтобы заткнуть рот критянину, чтобы он не смог сказать, что он лжет. Но тогда практически становится невозможным число как инструмент, как орудие счета. Математика возможна и действительна, как непротиворечивая наука, но только потому, что противоречие остается внутри числа, внутри процесса счета. Но в математике мы уже считаем не вещи, а результаты этого счета — числа, которые здесь проявляют себя исключительно со своей *экстенсивной* стороны.

Н.А. Бердяев писал в свое время о полицейской функции кантианской философии, которая пускает только в переднюю и не пускает в жилые комнаты. Но вся позитивистская философия, начиная с О. Конта, выполняла как раз аналогичную функцию. Что касается аналитической философии, то она выполняет эту функцию самым откровенным образом: нельзя так говорить, и все! Вот ее первое и последнее слово. Задача

603

этой философии, как ее понимает Рассел, двоякая: «во-первых, предотвратить выводы от природы языка к природе мира, которые являются ошибочными, потому что они зависят от логических дефектов языка. Во-вторых, предположить путем исследования того, что логика требует от языка, который должен избегать противоречий, какого вида структуры мы можем разумно допустить в мире. Если я прав, то в логике не существует ничего такого, что способно помочь нам выбрать между монизмом и плюрализмом, или между взглядом, что есть исходные реляционные факты, и взглядом, что их нет»[9].

Рассел по существу возвращается к тезису Лейбница о «логически возможных мирах», конечном и бесконечном, но который из них истинный, логика не решает. Логика вообще ничего не может решить относительно мира: она наука не о мире, а о нашем человеческом способе освоения этого мира. Каков на самом деле мир, это может решить только предметная наука о мире — космология, физика, химия и т. д.

Но если логика не может говорить ничего конкретного о мире, то она и не может накладывать какие-то ограничения на способы описания и выражения этого мира в языке. Скажем, если я прихожу к выводу, что мир бесконечен в пространстве и времени, то кто и почему мне может запретить об этом говорить? И если понятие бесконечности противоречиво, то почему меня это должно останавливать? Только потому, что есть логика, которая «запрещает» противоречие? Но почему я должен подгонять картину мира под логику, вместо того чтобы логику скорректировать в соответствии с законами мира?

Рассел, как и все позитивисты, исходит из противопоставления «науки» и «метафизики». «Мне кажется, — пишет он, — что в целом наука в значительно большей мере может быть истинной, чем любая до сих пор разработанная философия (я не исключаю, конечно, и свою собственную). В науке существует много вещей, с которыми люди согласны, в философии же этого нет»[10].

Как пример философской неопределенности Рассел приводит такие понятия, как *мысль, материя, со-*

[9] *Rüssel B* Указ. Соч. С. 32-33.

[10] Аналитическая философия: становление и развитие М., 1998. С. 33.

604

знание, познание, восприятие, причинность, воля, время. «Я полагаю, — пишет он, — что все эти понятия неточны и приближенны, существенно заражены неопределенностью и потому неспособны составить часть любой точной науки»![1].

Но ведь любая «точная» наука пользуется, скажем, понятием *причинности.* Без этого понятия вообще нет никакой науки. Ведь задача любой науки в том и состоит, чтобы устанавливать причины всего, происходящего в мире. И, таким образом, «философская» неопределенность становится неопределенностью науки. Соответственно, философия, которая желает придать определенность науке, как понимали классики, в особенности Фихте, сама должна быть определенной. Здесь у Рассела, как и во всем позитивизме, обнаруживается вопиющее противоречие: они хотят отделить «физику» от «метафизики» как «определенную» науку от «неопределенной», но уже утверждение «физика — определенная наука» является метафизическим в самом буквальном, а потому и определенном, смысле слова, а потому, согласно Расселу, неопределенным.

Вся эта ситуация есть результат того, когда режут по живому, т. е. пытаются отделить науку от философии, а философию от науки. И это по существу означает отделение от науки самого процесса мышления, т. е. делание науки безмысленной, бессознательной и бессмысленной.

На почве такой лингвистической философии позитивизм по сути смыкается со своим антиподом — экзистенциализмом. Ведь для последнего язык так же не соединяет человека с миром, а, наоборот, отгораживает его от него, как это в особенности проявилось у М. Хайдеггера.

Атеизм Б. Рассела

А теперь обратимся к одному важному факту в личной и философской биографии Рассела. Дело в том, что Бертран Рассел был *убежденным атеистом.* Но эта страница его жизни и творчества в некоторых последних изданиях таинственно исчезает. Например, в че-

[11] Там же. С. 35.

605

тырехтомной «Истории философии» («Греко-латинский кабинет» Ю.М. Шичалина, Москва, 1998) об этом не говорится ни слова. Сказано только, что бабушка Рассела была пуританкой и привила внуку спартанский дух, строгую самодисциплину, чувство общественного долга и любовь к Богу[12]. Но как потом сложились отношения Рассела с Богом, об этом авторы умалчивают.

Тем не менее, в 1987 году в советском «Политиздате» был опубликован сборник атеистических работ Рассела под названием «Почему я не христианин». Первоначально так называлась одна из его газетных статей. В предисловии к указанному изданию сказано: «Рассел принадлежит к той традиции просветителей XVIII века, которая дала миру Дидро, Вольтера, Гольбаха, его идеи напоминают и фейербаховскую критику религии»[13]. Первое, безусловно, верно, а второе — нет. В том-то и дело, что критика религии у Рассела именно *просветительская.* И ни малейшего влияния Фейербаха на Рассела не чувствуется. До фейербаховского понимания религии как *отчуждения человеческой сущности* Рассел не доходит. И понятно, почему. Ведь понятие *отчуждения,* идущее от немецкой классики, Расселу просто непонятно: оно слишком «метафизическое».

«Существуют, — пишет Рассел, — возражения против религии двоякого рода: интеллектуальные и моральные»[14]. И обе категории возражений, отметим, целиком и полностью остаются в рамках Просвещения. Первого рода возражения сводятся к тому, что религия противоречит науке. Это

возражения, кстати, самые слабые, в особенности для XX века, когда авторитет науки оказался сильно подорванным, и именно потому, что инструментальная наука была неспособна отвечать на мировоззренческие, морально-практические вопросы. Здесь она практически добровольно уступила место религии. К тому же сам Рассел замечает: «Личная религия, не делающая утверждений, которые наука могла бы опровергнуть, спокойно существует и в научную эпоху»[15]. Второго рода возражения, а именно моральные, гораздо более сильны. Когда говорят,

[12] История философии. Запад — Россия — Восток. Книга третья М., 1998. С. 219.

[13] *Рассел Б.* Почему я не христианин. М., 1987. С. 6.

[14] Там же. С. 119.

[15] Там же. С. 133.

606

что религия противоречит науке, то на это всегда готов простой ответ о слабости науки, но когда говорят, что религия *безнравственна,* то это возражение сильнее, как и любой аргумент от *практического* разума, в противоположность разуму *теоретическому.*

Выражения Рассела по поводу безнравственности религии и церкви напоминают знаменитое вольтеровское «Раздавите гадину!». Например, такое: «Возможно, что человечество уже стоит на пороге золотого века; но если это так, то сначала необходимо будет убить дракона, охраняющего вход, и дракон этот — религия»[16]. Хотя Рассел и понимает социальное и политическое значение религии, он не видит ее социальных корней, а объясняет ее происхождение, как и Эпикур, попросту *страхом.* «Наиболее важным источником религии, — пишет он, — очевидно, является страх; все, что вызывает беспокойство, способно повернуть мысли людей к богу»[17].

Будучи по своим убеждениям сторонником науки и противником религии, Рассел, тем не менее, объективно очень ослабляет позиции науки, по сравнению с религией, и делает ее по существу беспомощной перед лицом этого противника. «Религиозная вера, — пишет Рассел, — тем и отличается от научной теории, что хочет возвестить вечную и абсолютно достоверную истину, в то время как наука всегда предположительна — она признает, что изменение существующих на данный момент теорий рано или поздно окажется необходимым: сам ее метод не допускает полного и окончательного доказательства»[18].

Но если наука всегда *предположительна* и *гадательна,* то она и не может иметь никакого мировоззренческого значения. Вернее, она может иметь только то значение, что освобождает поле для религии. Ведь любое ограничение научного разума освобождает место Богу. И если даже кантовская критическая философия оставляла место вере, то Рассел здесь дрейфует, можно сказать, от Канта к Юму. И вместе с тем он верит во всепобеждающую силу человеческого разума. «Хорошему миру, — пишет Рассел-оптимист, — нужны бесстрашный взгляд и свободный разум. Ему нужна

[16] Там же. С. 131.

[17] Там же. С. 127.

[18] Там же. С. 135.

607

надежда на будущее, а не бесконечные оглядки на прошлое, которое уже умерло и, мы уверены, будет далеко превзойдено тем будущим, которое может быть создано нашим разумом»[19].

Взгляды Рассела интересны именно тем, что, воспевая разум, он в действительности, в соответствии с эмпирической традицией, *ограничивает* его возможности. Как говорится, разум разуму рознь. И культ разума у Рассела — это совсем не то, что рационализм в философской классике. Потому в расселовском «логическом атомизме» следует видеть пример именно *неклассического философствования.* На этой ноте мы расстанемся с этим мыслителем, чтобы перейти к его другу и ученику Л. Витгенштейну.

2. «Языковая игра» Д. Витгенштейна

Ученик Рассела *Л. Витгенштейн (1889—1951)* попытался по-своему развить идеи аналитической философии. Причем история с Витгенштейном показательна именно для философии XX века, когда в философию начинают приходить непрофессионалы, а именно люди конкретной науки и практики.

По образованию и своему первоначальному роду деятельности Л. Витгенштейн был авиационным инженером. Он первоначально занимался теорией авиационного двигателя и пропеллера. Представьте себе человека, который приходит в лабораторию, где занимаются разработкой авиационного пропеллера Он видит всякого рода графики, формулы и цифры и, естественно, ничего не понимает. И он может даже подумать, что за всеми этими словами и символами не скрывается никакой реальности. Иначе говоря, они сами по себе и есть главная реальность. Примерно то же самое случается с человеком, который никогда не учился и не занимался философией, и вдруг сталкивается с этой наукой. Чаще всего он начинает думать, что все это «игра в слова». Именно это и произошло с Витгенштейном, который совершенно определенно отождествляет язык и мышление: мышление есть говорение, а говорение есть мышление Но в таком случае, как заме-

[19] *Russel B.* Указ. соч. С. 113

608

тил в свое время Фейербах, величайшие болтуны должны считаться величайшими философами.

При таком понимании соотношения языка и мышления не избежать софистики. Уже древние софисты отрицали объективную истину и считали, что как скажешь, так оно и есть на самом деле. Вся философия

превращается у них в игру словами. «Языковая игра» и стала центральным понятием философии так называемого «позднего» Витгенштейна.

Первой работой Витгенштейна был «Логико-философский трактат», написанный в 1921 году. Он начинается с того, что «мир есть совокупность фактов, а не вещей», отчего «мир распадается на факты», и при этом «любой факт может иметь место или не иметь места, а все остальное останется тем же самым»[20]. Иначе говоря, мир есть совокупность независимых друг от друга «атомарных фактов», каждый из которых может быть описан сам по себе. Витгенштейн отрицает то, что в классической философии называлось *всеобщая взаимосвязь* или *субстанция.* Расселу понравилась эта идея, и он назвал это *логическим атомизмом.*

Для Витгенштейна, так же как и для Рассела, мыслимый факт и названный факт — одно и то же. Поэтому та концепция языка, которую развивает Витгенштейн, одновременно является определенной *картиной мира,* или *онтологией.* Характерна литературная форма, в какой написан «Логико-философский трактат». Он состоит из коротких пронумерованных афоризмов, т. е. по большому счету, это форма, совершенно не соответствующая назначению *аналитической философии,* которая призвана *уточнить* язык науки.

Вся «философия» Витгенштейна колеблется между двумя крайностями, которые обнаружились в понимании природы логики вообще. Во-первых, это чисто *формалистическое толкование логики* как некоторой свободной игры, законы и правила которой не выражают никакой реальности. Во-вторых, это *логический эмпиризм,* который прежде всего и выражает именно Витгенштейн. Мы пока оставляем третью позицию, согласно которой логика — та, которую имеют в виду Рассел и Витгенштейн — представляет собой совер-

[20] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат М., 1958. С. 31

609

шенно особую *реальность,* а именно формальные условия мыслительной человеческой деятельности

Логический эмпиризм Витгенштейна проявляется в том, что логика у него есть *отражение* мира Элементарные высказывания, по его мнению, являются «логическими атомами», которые отражают элементарные факты. Из простейших логических высказываний при помощи логических союзов «и», «или», «если ., то...» и отрицания строятся более сложные высказывания, которым опять-таки соответствуют определенные комбинации в мире фактов. В общем как будто бы получается то, что Декарт и Спиноза называли Ordo et connexio idearum idem est on ordo et connexio rerum В переводе это означает, что порядок и связь идей тот же самый, что и порядок и связь вещей

Но как быть, допустим, с законом, «запрещающим» мыслить противоречие? Если противоречие в реальном мире ничего не отражает, то откуда пришла в голову мысль его «запрещать»? Ведь в мире нет очень многого. И если бы логика знала, что на свете есть и чего нет, то она была бы единственной наукой. А если противоречие в мире есть, то почему логика должна его «запрещать»? А если оно ничего не «отражает», то что «отражает» его запрет?

Все эти сложности в учении Витгенштейна возникают потому, что на самом деле логика отражает не мир, как он нам непосредственно дан, а те *условия,* при которых мы его *мыслим.* По сути логика производна от *мира культуры,* который обеспечивает *объективные* условия *субъективной* человеческой деятельности. Но в философии, и на это есть свои причины, указанная ситуация, как правило, мистифицируется. Так у К. Поппера эти условия обозначены как некий «третий мир» А в учении Канта они выступают под именем *трансцендентальных предпосылок.* Сложность в том, что логика, как и весь мир культуры, носит особый *субъективно-объективный* характер. Поэтому ее и не удается интерпретировать ни с эмпирической, ни с формальной точки зрения.

Но вернемся к Витгенштейну, который утверждает, что всякое логическое предложение есть либо *тавтология,* либо *противоречие.* Тавтологии ничего в действительности не отражают. Например, что отражает положение «А = А»? Очевидно, ничего предметного. Но именно поэтому тавтология нам не говорит *ничего.*

610

И если помимо тавтологий, которые все сводятся к «А = = А», есть еще противоречие, то, видимо, только оно может нам сказать что-то конкретное о мире.

Обыкновенный человеческий язык, как исторически сформировавшийся феномен культуры, гораздо мудрее любого «языка науки». Он обладает всеми выразительными средствами не только для выражения фактов науки, но и для самых тонких оттенков мысли и чувства. Об этом свидетельствуют и фольклор, и народный юмор, и вся художественная литература. Если же попытаться загнать этот язык в прокрустово ложе «языка науки», то огромный массив культуры окажется «невыразимым», или «бессмысленным». Именно к этому результату и приходит Витгенштейн. Но то, о чем невозможно говорить, оказывается самым важным для человека с морально-практической точки зрения. И хотя сам Витгенштейн именно этику считал смысловым ядром своего «Трактата», наука и мораль, как и у всех позитивистов, у него диаметрально расходятся. И расходятся гораздо дальше, чем практический и теоретический «разумы» у Канта. Получается, у человека два «разума». Но это и есть *нонсенс.*

Именно софистическое отождествление языка и мышления, а также языка и картины мира и привело «позднего» Витгенштейна, который написал труд «Философские исследования», к *логическому релятивизму.* Эта книга была опубликована в 1953 году уже после смерти автора, последовавшей в 1951-м. Витгенштейн добровольно ушел из жизни. Он не смог примирить совесть ученого со своей

человеческой совестью. Это, в общем-то, человеческая трагедия, хотя и очень похожая на фарс. По сути Витгенштейн — поборник «бессмысленности» философии. Витгенштейн говорит уже не о бессмысленности *метафизики,* а о бессмысленности *философии,* отвергая тем самым по существу всякую *теорию.*

3. «Критический рационализм» К. Поппера

Карла Поппера обычно не относят к позитивизму. И это можно объяснить тем, что он отрицал идею «лингвистической философии» как уход от важных проблем философии к примитивной схоластике. Но его философия ближе всего именно к этому направлению, хотя

611

она и содержит попытки выйти за его пределы. Сам Поппер называет свою философию *«критическим рационализмом»,* потому что он считает, что каждый ученый должен быть готов представить свои идеи на суд критики. И это должно иметь силу не только для науки, но и для всей социально-политической жизни. И это есть критерий того, что Поппер называет «открытое общество».

Карл Раймунд Поппер (1902—1994) родился в Вене

Карл Раймунд Поппер (1902—1994) родился в Вене в семье состоятельного адвоката. Родители Поппера, будучи евреями, крестились в протестантской церкви В молодости Поппер испытал на себе довольно сильное влияние социалистической мысли и некоторое время считал себя марксистом. Образование он получил в Венском университете. Кроме философии и науки Поппер интересовался еще психологией и музыкой. В 1928 году он защитил диссертацию на тему «К вопросу о методе психологии мышления» под руководством психолога Карла Бюлера.

В течение нескольких лет Поппер преподавал математику и физику в начальной и средней школе. И именно к этому времени относится его известная статья по проблеме аксиоматики в геометрии. Одно время он состоял в Венском кружке неопозитивистов, но с самого начала критически относился к его главным идеям, что нашло свое отражение в его первой известной работе «Логика научного исследования», вышедшей в 1934 году.

В 1937 году Поппер вместе с женой уезжает в Новую Зеландию. Здесь были написаны работы «Нищета историцизма» и «Открытое общество и его враги» в двух томах, направленные против «тоталитаризма». Обе работы были опубликованы в 1945 году. В условиях послевоенной Европы эти работы были, так сказать, обречены на успех. С. 1946 года он жил в Великобритании, работал в Лондонской школе экономики. Умер Карл Поппер в 1994 году.

В своей «Логике научного исследования» Поппер опровергает эмпиризм и индуктивизм позитивистов, но, так сказать, с обратной стороны. Если прежние критики индуктивизма доказывали, что путем индукции не может быть получено всеобщее и необходимое знание («все лебеди белые»), то Поппер показывает, что всеобщее не может быть *верифицировано,* т. е. подтверждено эмпирическими фактами и наблюдениями Вза-

612

мен *верификации* Поппер выдвигает принцип *фальсификации,* т. е опровержения: научное знание должно быть принципиально опровержимым. Этому и посвящена его работа, вышедшая в 1963 году, которая так и называется «Предположения и опровержения. Рост научного знания».

Таким образом, эмпиризм Поппером не отбрасывается, а только трансформируется. Ведь если утверждение «Все люди смертны» в принципе фальсифицируемо, то это означает, что может найтись такой человек, который бессмертен. Но тогда это означало бы или что это утверждение является только эмпирическим, а не теоретическим, или что тот самый бессмертный — не человек. Ведь человек по *определению* смертен. И именно так его и называли древние в противоположность бессмертным богам. Поэтому «демаркация» между наукой и «метафизикой», которую хочет провести здесь Поппер, не получается.

В работе «Объективное знание. Эволюционный подход», вышедшей в 1972 году, Поппер пытается представить развитие науки по типу эволюционной теории с ее естественным отбором сильных и выбраковкой слабых. Думается, что это слишком далеко идущая аналогия. Ведь наука все-таки развивается *исторически,* а не эволюционно. Но именно историзма, как выражения специфически исторического развития, Поппер не признает. Именно в этой работе Поппер вводит понятие «третьего мира». В отличие от «первого мира», т. е. физических вещей, и «второго мира» — человеческой субъективности, по мнению Поппера, есть независимый мир философского и научного знания, как мир «проблем, теорий и критических рассуждений». Такая позиция, как уже говорилось, очень похожа на классический трансцендентализм Канта — Фихте — Шеллинга, но без той диалектики *субъективного и объективного,* которая была для него характерна.

Тем не менее, указанные идеи не помогают Попперу решить самую главную и фундаментальную проблему — проблему *идеального,* в которой он пытается разобраться в работе «Я и его мозг», написанной вместе с известным английским физиологом мозга Дж. Экклзом в 1977 году. Поппер предпринимает попытку связать идеальное *непосредственно* с мозгом, вместо того, чтобы выводить его из «третьего мира», т. е. культуры. Проблема идеального сводится в этой книге

613

практически к *психофизической проблеме* в духе Декарта. До постановки этой проблемы у Спинозы авторы не доходят.

Специальную статью Поппер посвятил критике диалектики. Здесь он имеет в виду диалектику Гегеля и Маркса. Но фактически Поппер критикует не диалектику, а *антитетику,* а именно то, что было в прошлом у Шеллинга, а в XX веке в так называемом «диамате». Диалектика со времен Платона и Сократа и кончая Гегелем и Марксом была все-таки *логикой,* а не метафизикой. Тем не менее, совершенно невозможное словосочетание — *диалектическая метафизика* —• нашло свое воплощение именно в «диамате». Все это делает критику диалектики Поппером неинтересной, поскольку он не то имеет в виду.

В классической немецкой философии метафизика снимается в диалектике. Уже Кант считал, что его трансцендентальная логика является *очерком метафизики.* В позитивизме она отбрасывается, а вместе с ней отбрасывается и теоретическое мышление. Но она возвращается везде, где возникает потребность в мыслящем рассмотрении вещей.

Критика К. Поппером «историцизма»

В работе «Нищета историцизма» Поппер отрицает специфику исторического метода и считает, что в социальной науке должен применяться тот же метод, что и в естественной науке. «Историцизм», согласно Попперу, это и есть признание *специфики* социально-исторического метода. Вообще термин «историцизм», если это можно назвать термином, есть нечто неопределенное. Из общего контекста работы Поппера следует только одно, а именно то, что «историцизм» — это все, что не вмещается в доктрину *либерализма.* Позиция Поппера, по сути, есть антиисторизм И антиисторизм Поппера, как и всей не классической философии, имеет в конечном счете *охранительный* характер Как и Конт, Поппер противопоставляет подлинному историзму рациональную социальную *технологию.*

В полемике с историзмом Поппер отрицает *детерминизм* в истории. «Бетховен, — пишет он, — в определенной степени безусловно является *продуктом* музыкального воспитания и традиции, и многое, что

614

представляет в нем интерес, отразилось благодаря этому аспекту его творчества. Однако важнее то, что он является также *творцом* музыки и тем самым музыкальной традиции и воспитания. Я не желаю спорить с метафизическими детерминистами, которые утверждают, что каждый такт, который написал Бетховен, определен комбинацией влияний прошлых поколений и окружающего мира»[21]. По сути Поппер не допускает совпадения двух векторов *исторической детерминации:* определение личности обстоятельствами и определение обстоятельств личностью Поэтому он принимает только одну сторону, сам индивид творит всеобщее и общезначимое. И это склоняет его к *волюнтаристскому* взгляду на характер исторического процесса, который он противопоставляет монистической («закрытой») точке зрения Маркса и Ленина.

Поппер, таким образом, видит только одну «половинку» исторической действительности, которая совершенно недействительна без другой Между тем истинное творчество, а историческое творчество по своей общей логике ничем не отличается от художественного творчества, возможно только там, где имеет место «химическое» или «органическое» соединение индивидуальности воображения со всеобщей нормой, при котором новая всеобщая норма рождается только как индивидуальное отклонение, а индивидуальная игра воображения прямо и непосредственно рождает всеобщий продукт, сразу находящий отклик у каждого»[22].

Рождение всеобщей нормы и традиции в музыке, литературе, философии, в экономике, т. е. в общественной жизни вообще — это всегда *индивидуальное отклонение,* но такое, которое выражает *всеобщий запрос,* который уже смутно бродит в глубине общества и просится на поверхность. Однако прорывается он наружу только в *индивидуальной, неповторимой форме.* И такое положение вещей оказывается наиболее трудным для понимания. «Если каждый из обоих этих рядов причинного объяснения, — отмечал в связи с этим В.Ф. Асмус, — рассматриваемый сам по себе, совершенно понятен в своей необходимости, то, напротив,

[21] *Popper K R* Die offene Gesellschaft und ihre Feinde Bern Zweiter Band 1958 S 257

[22] *Ильенков Э* Об эстетической природе фантазии // Вопросы эстетики М., 1964 Вып 6. С. 68

615

совершенно загадочным и непонятным становится их совпадение в реальном процессе исторического развития. До тех пор, пока ход развития рассматривается лишь как *объект познания,* остается непостижимым, каким образом активность социального действия человека, с одной стороны, и всемогущая определяющая сила обстоятельств, с другой стороны, могут друг другу соответствовать, складываться в единый конкретный процесс социально-исторического движения»[23].

Поппер, так же как и Риккерт, не знает другого метода обобщения, помимо «естественно-научного», а по существу формального. Он не понимает того, что в истории сам факт, совершенно конкретный и уникальный факт, *обобщает.* Разве поражение Наполеона в битве при Ватерлоо не изменило *общий ход* европейской, да и всей мировой истории? В результате у Поппера понимание методологии исторического исследования даже беднее, чем у неокантианцев, не говоря уже о методологии «идеальных типов» Макса Вебера.

Но «историцизм» для Поппера — это не просто исторический метод. В глазах Поппера это целая *идеология,* а именно идеология *тоталитарного,* или, как называет его Поппер, «закрытого» общества. Критике этой идеологии и посвящена работа Поппера «Открытое общество и его враги».

К. Поппер о врагах «открытого общества»

В указанной работе либеральная идея «открытого» общества противопоставляется идеологии «закрытого» общества. Апологию «закрытого» общества Поппер видит именно в «историцизме». Под «закрытым» обществом Поппер имеет в виду режим Гитлера и советское общество времен СССР. Вся работа, как пишет сам Поппер в предисловии к ее русскому изданию, «была направлена против нацизма и коммунизма, против Гитлера и Сталина, которых пакт 1939 года сделал на время союзниками»[24]. Тем не менее, истоки самой тоталитарной идеи Поппер усматривает уже у Плато-

[23] *Асмус В.Ф.* Избр. филос. труды. В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 295.

[24] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. В 2 т М., 1992. Т. 1. С. 7.

616

на в его «идеальном государстве». И главными «врагами» «открытого» общества у него оказываются такие мыслители, как Платон, Гегель и Маркс, хотя самым первым «врагом» этого общества он считает Гераклита Темного из Эфеса. В результате первый том «Открытого общества» почти целиком посвящен Платону, и называется он «Чары Платона».

Задача, которую ставит перед собой Поппер, критикуя Платона и Гераклита, как, впрочем, и Гегеля, которому, вместе с Марксом, посвящен второй том, состоит вовсе не в том, чтобы показать действительный смысл идеализма и диалектики Платона, а в том, чтобы *разоблачить* Платона как мистификатора и врага афинской демократии. То же самое относится к Гераклиту, глава о котором заканчивается очень странным суждением. «Вряд ли можно считать простым совпадением тот факт, — пишет Поппер, — что Гегель, воспринявший так много идей Гераклита и передавший их всем современным направлениям историцистов, выражал позиции противников Французской революции»[25].

В ответ на это можно было бы заметить, что Сталин в свое время охарактеризовал философию Гегеля как «аристократическую реакцию на Великую Французскую революцию», закрыв тем самым на долгие годы диалектику Гегеля для советского марксизма. Диалектику стали изучать не по Гегелю. И можно было бы сказать, что Поппер *недаром* оказывается в одной компании с тов. Сталиным. Но мы не скажем этого, потому что не можем пользоваться теми же методами, которыми пользуется Поппер. А мы скажем только то, что оба не правы. Гегель никогда не был противником Французской революции, он осуждал только ее методы, а именно террор. Что же касается самой Французской революции, то Гегель ее приветствовал как «Великолепный восход Солнца» и каждый год 14 июля, в день взятия Бастилии выпивал бокал любимого белого вина.

Весь текст Поппера о Платоне носит аналогичный характер. И Поппер не скрывает, как принято сейчас говорить, своей ангажированности. «Анализ платоновской социологии, — пишет Поппер, — и того, как он

[25] Там же. С. 48.

617

применял в этой области свой методологический эссенциализм, я хотел бы предварить замечанием, что моя интерпретация учения Платона ограничивается рассмотрением только его историцизма и теории «наилучшего государства». Поэтому я хочу предупредить читателя, чтобы он не ждал здесь полной реконструкции платоновской философии, т. е того, что может быть названо «справедливой и непредвзятой» интерпретацией платонизма Признаюсь честно, что к историцизму я отношусь враждебно и считаю его в лучшем случае бесплодным. Мой анализ и моя критика будут направлены против тоталитаристских тенденций политической философии Платона»[26]

Этого, собственно, достаточно для того, чтобы не читать Поппера дальше Дальше интересно только тому, кто разделяет его взгляды и его неприязнь к Платону Кого интересует действительный исторический Платон, не сможет почерпнуть из чтения Поппера ничего любопытного

Поппер не замечает того, что «тоталитаризм» Платона рождается из *противоречий* афинской демократии Он не замечает того, что против этой демократии выступал не только аристократ Платон, но и демократ по рождению и положению Сократ И именно афинская демократия осудила Сократа на смерть, и осудила за *инакомыслие,* которое, как считает Поппер, при демократии позволительно Он видит в этом даже специфику «открытого» общества, в противоположность обществу «закрытому». И именно иудейская демократия кричала Понтию Пилату, «распни его», когда «тоталитарный» Пилат сказал, что он не видит вины на этом человеке В демократических Соединенных Штатах до 60-х годов XIX века существовало рабство негров, а после их освобождения долгое время была расовая сегрегация Иначе говоря, Поппер не чувствует, не понимает *драматизма истории,* у него отсутствует историческое чувство. И отсюда его наивное морализаторство Ведь осуждать сейчас Платона за его «тоталитаризм» так же смешно, как осуждать за непомерную жестокость Атиллу или Тамерлана. Это так же смешно, как махать кулаками после драки.

Второй том «Открытого общества», как было уже сказано, посвящен Гегелю и Марксу Метод работы с

[26] *Поппер К. Указ.* соч. С. 66

618

этими авторами у Поппера тот же самый, что и в случае с Платоном. И здесь Поппер делает такие отчаянные заявления, после которых хочется закрыть эту книгу и отложить ее в сторону, причем навсегда Например, приведем такое его заявление: «Я утверждаю, что гегелевская диалектика в основном была создана с целью исказить идеи 1789 г Гегель полностью осознавал, что диалектический

метод может быть использован для превращения («выверта») некоторой идеи в ее противоположность»[27] Поппер здесь не видит, и не хочет видеть, разницу между диалектикой и софистикой Этой разницы, впрочем, не видят и более благонамеренные люди. Но когда Гегелю приписывается сознательное намерение «исказить идеи 1789 г.», то после этого уже не остается никаких причин относиться к заверениям автора серьезно.

По большому счету у Гегеля Поппер видит прежде всего мертвое и в упор не хочет замечать жизнеспособное. Он старательно отмечает все известные благоглупости гегелевской «Философии природы» и совершенно не касается «Науки логики», сразу переходя к «Философии права», где Гегель выступает как идеолог прусского государства Но ведь и в последнем случае надо учитывать, что «политическое государство» у Гегеля выступает в качестве противовеса эгоизму индивидов «гражданского общества». И если Гегель — официальный прусский философ, то почему именно прусское правительство пригласило в Берлинский университет Шеллинга как критика гегелевской философии, который, вопреки надеждам правительства, не смог вышибить из студенчества и демократической общественности революционный дух гегелевской философии?

Материалистическое понимание истории Маркса Поппер истолковывает, в лучшем случае, как «исторический материализм», а в худшем — как просто «материализм» Он утверждает, к примеру, что «Маркс заменил гегелевский «дух» материей»[28], хотя Маркс вообще нигде не говорит о «материи», а говорит о «материальном общественном бытии». Иначе говоря, Поппер не понимает, что материалистическое понима-

[27] Там же. Т 2. С. 53

[28] Там же. С. 75

619

ние истории — это только *метод* для понимания исторических фактов, а не *доктрина,* согласно которой история представляет собой железную поступь следующих друг за другом общественных формаций Реальный ход истории, неоднократно подчеркивал Маркс, — это дело *конкретного исторического исследования* Поэтому Маркс и считал себя историком, а не философом, который, наподобие Гегеля, конструирует исторический процесс из некоторой идеи И называется подобная конструкция в марксовской терминологии *философией истории,* которую во что бы то ни стало хотят приписать самому Марксу.

В «открытом» обществе, согласно Попперу, «терпят» инакомыслие, интеллектуальную свободу индивидов и социальных групп. Но несмотря на всю свою «терпимость», Поппер не отрицает возможности оправданного насилия в истории. «Я согласен, — пишет он, — с некоторыми христианскими мыслителями эпох средневековья и Ренессанса, анализировавшими проблему допустимости тирании, в том, что при тирании насильственную революцию можно оправдать, поскольку в такой ситуации может не быть никакого иного выхода, кроме восстания. Однако при этом я считаю, что любая такая революция должна иметь единственную цель — установление демократии. Под демократией же я понимаю не какую-то неопределенную «власть народа», или «власть большинства», а многообразные общественные институты (и, в первую очередь, всеобщие выборы, т. е. право народа смещать свое правительство), позволяющие осуществлять общественный контроль за деятельностью и отставкой правительства, а также, не применяя насилия, проводить реформы даже вопреки воле правителей. Другими словами, применение насилия оправдано только при тирании, которая исключает возможность ненасильственных реформ, и должно иметь единственную цель — создание ситуации, позволяющей проводить ненасильственные реформы»[29]. При этом Поппер почему-то не говорит о том, что идея права народа на восстание против тирании имеет место не только в эпоху Средневековья и Ренессанса, но и в Новое время, а в «Общественном договоре» Руссо оформляется в идею *суверенитета народа.*

[29] *Поппер К. Указ.* Соч. Т 2. С. 176-177

620

Судя по всему, Поппер не знал так называемых «ранних работ» Маркса, содержащих критику «казарменного коммунизма», «некритического позитивизма» Гегеля и Марксову концепцию «отчуждения». Впечатление такое, что Поппер вообще изучал марксизм по какому-то учебнику «диамата» и «истмата» под редакцией академика Константинова. Все очень тускло, бледно, неинтересно. Самые важные, а именно диалектические, вещи типа того, что «люди сами делают свою историю...», что они и «актеры», и авторы собственной драмы — все это прошло мимо внимания Поппера. Характерное для позитивизма интеллектуальное высокомерие...

Интересно, что в борьбе с Гегелем, в которой все средства хороши, Поппер берет себе в союзники не только гегелевского ненавистника А. Шопенгауэра, но и первого отъявленного антигегельянца — несчастного. С. Киркегора, нисколько не смущаясь иррационализмом того и другого Хотя именно иррационализму он противопоставляет свой «критический рационализм». И делает это только потому, что их позиции сходятся в одном — в антиисторизме. Поппер сочувственно цитирует нездорового человека: «Были философы, которые и до Гегеля пытались объяснить... историю. И провидение могло лишь улыбаться, видя их попытки. Однако провидение не смеялось в открытую, ибо этим философам были свойственны человечность, честность и искренность. Но Гегель! Здесь нужен язык Гомера. Как хохотали боги! Вот противный маленький профессор, который не мудрствуя лукаво, прозрел необходимость чего угодно и всего в целом и который стал разыгрывать на своей шарманке всю

историю. Слушайте, вы, боги Олимпа!»[30]

Киркегору можно было бы возразить, что он сам — хиленький урод. Но в адрес Киркегора это не дозволяется. Это позволено только в адрес Гегеля. И Поппер коллекционирует все крепкие выражения и Шопенгауэра, и Киркегора в этот адрес. И он понимает, что «собственные выражения Кьеркегора почти столь же грубы, как и слова Шопенгауэра»31. Но это нисколько не смущает проповедника терпимости.

Свою книгу Поппер заканчивает тем же самым, что и его противники-иррационалисты. «Я утверждаю, — заявляет он, — что история не имеет смыс-

[30] См.: Там же. С.317

[31] См.: Там же.

621

ла»[32]. И что тогда можно возразить против киркегоровского Абсурда? Ничего! Но как же быть тогда с «открытым обществом»? Ведь с ним Поппер, так или иначе, связывает исторический прогресс. По крайней мере, переход от «закрытого» общества к «открытому» для Поппера есть переход от худшего к лучшему, а потому прогресс. Здесь, правда, Поппер делает существенную оговорку: «Хотя история не имеет цели, мы можем навязать ей свои цели, и *хотя история не имеет смысла, мы можем придать ей смысл»*[33]. Но именно это и пытались делать идеологи «закрытого» общества. И тогда о чем спор?

Тупик, в который заходит Поппер в своей книге о врагах «открытого общества», — итог развития всего позитивизма. И его последняя разновидность — аналитическая философия — не дала принципиально новых подходов и решений. От анализа *искусственных языков* наследники позитивизма в XX веке перешли к анализу *естественного языка,* а сегодня устремились к анализу *виртуальной реальности* (computer science). Но изначально избранная методология каждый раз задает границу, за которую никогда не выйти эмпирику.

В настоящее время позитивизм уже не имеет былой популярности как определенная школа, направление, программа. Но продолжает существовать как распространенное *стихийное умонастроение.* В особенности таково умонастроение ученых-естественников, не прошедших хорошей школы теоретического мышления. Различные формы так называемого *сциентизма* также лежат в русле позитивизма. То же самое надо сказать и об американском прагматизме, о котором пойдет речь далее.

Литература

1. Аналитическая философия: становление и развитие (антология). М, 1998.
2. *Витгенштейн Л.* Избранные философские произведения. М., 1992.
3. *Поппер К.* Логика и рост научного знания М., 1983.
4. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1 — 2. М., 1992.
5. *Рассел Б.* История западной философии. Т. 1 — 2. М., 1993.
6. *Рассел Б.* Почему я не христианин. М., 1987.

[32] *Поппер К.* Указ. соч. С. 320.

[33] Там же.

Глава 11. 3. ФРЕЙД И ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

Известный австрийский врач-психиатр и психолог 3. Фрейд философией никогда специально не занимался. Но своей принципиально новой психологической теорией он оказал столь широкое влияние, что его учение, *фрейдизм,* иногда считают одной из трех основных, наряду с марксизмом и христианством, систем мировоззрения XX века. В чем же секрет такой популярности фрейдизма и в чем его значение для философии?

1. Теория Фрейда: истоки и перспективы

Зигмунд Фрейд (1856—1939)

Зигмунд Фрейд (1856—1939) родился в семье мелкого торговца, который еще до рождения сына перестал посещать синагогу, отказавшись от всех бытовых и культовых предписаний иудаизма. Под влиянием либерально настроенного отца Фрейд рано пристрастился к чтению. Проведя юность в Вене, он Там же. получил типичное для мелкобуржуазной еврейской среды образование: частная школа — гимназия — университет.

Мировоззрение Фрейда формировалось в духе торжества науки и просвещения, он верил в прогресс и не верил в бога. Решающую роль в становлении его взглядов сыграло увлечение биологией, особенно в ее экспериментальной части. Еще в гимназии Фрейд познакомился с учением Ч. Дарвина, которое совершило переворот в его взглядах на устройство мира. Но стремлению юного Фрейда заниматься наукой препятствовали порядки Австро-Венгрии, где он жил. Правительство этой страны ограничило сферу деятельности евреев коммерцией, юриспруденцией и медициной. Поэтому Фрейд выбрал область медицины как наиболее близкую к естествознанию.

623

В 1873 году Фрейд поступил на медицинский факультет Венского университета и уже через 8 лет имел степень доктора медицинских наук Поначалу он работал в Институте физиологии под руководством ученого Э. Брюкке. Исследования Фрейда в этот период способствовали формированию материалистической теории нейронов Некоторое время он затем практиковал в качестве хирурга.

После 1881 года Фрейд открывает собственный кабинет и впервые приступает к лечению психоневрозов. В это время наука о психике была еще в зачаточном состоянии Будучи отчаянным экспериментатором, Фрейд сразу же стал искать новые средства излечения этого тяжелого недуга. Среди новых радикальных средств он сделал ставку на кокаин, изучая его действие на себе, близких людях и пациентах. Эксперименты оказались неудачными.

В 1885 году Фрейд становится приват-доцентом неврологии и едет на стажировку в Париж во всемирно известную клинику, которую возглавлял Ж.М. Шарко. Через некоторое время он знакомится с практикой лечения неврозов с помощью гипноза. На основе этих исследований складывается его *катарсический* метод лечения истерии, в основе которого уже лежат представления о *бессознательном* Если Шарко считал истерию *болезнью,* подобной иным соматическим расстройствам, и пытался лечить ее чисто медицинскими методами, то Фрейд стал рассматривать ее как сугубо психологическое *отклонение,* требующее новых способов преодоления. По возвращении из Франции Фрейд некоторое время сотрудничает с известным венским психиатром Й. Брейером, но того насторожили настойчивые утверждения Фрейда о связи неврозов с сексуальными отклонениями.

Оригинальным открытием Фрейда стало замещение в лечении неврозов гипноза особым методом *психоанализа.* Впервые Фрейд заговорил о психоанализе в 1896 году, а в 1900 уже опубликовал главные положения своего психоаналитического учения. В 1910 году он прочел курс лекций в США, где его метод приобрел особую популярность. После организации психоаналитического общества в Вене у Фрейда появилось много учеников и последователей в разных странах.

Рост популярности Фрейда сопровождался и острой критикой его работ. Помимо чисто научной крити-

624

ки, его книги были демонстративно сожжены в 1933 году нацистами После захвата нацистами Австрии его положение стало особенно опасным В результате, зарубежные психоаналитические общества буквально выкупили Фрейда у нацистов и переправили в Англию, где он и умер в 1939 году.

Фрейд оставил большое наследие. Наиболее выдающимися его произведениями считаются «Толкование сновидений» (1900), «Тотем и табу» (1913), «Лекции по введению в психоанализ» (1915—1917), «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), «Я и Оно» (1923) «Очерк психоанализа» (1938).

Приступая к анализу влияния Фрейда на духовную культуру XX века, уточним, что это влияние прежде всего сказалось на состоянии психологии и философии, что вполне оправданно. Дело в том, что психология и психиатрия всегда занимались сознанием и мышлением. Только первая занималась ими в *норме,* а вторая — в *патологии.* Ни одна серьезная философия также никогда не отказывалась от этого предмета. А если взять такое сочинение Гегеля как «Философия духа», то там мы найдем сознание не только в норме, но и в патологии, и Гегель высказывает довольно интересные суждения о природе душевных заболеваний. Во всяком случае исторически случилось так, что *теоретическая психология* развивалась вплоть до конца XIX века в русле философии. И только в конце XIX века возникает *экспериментальная психология.* Причем возникает особняком и имеет отношение, скорее, к

естествознанию, ближайшим образом к физиологии, чем к философии и вообще к «наукам о духе», как было принято говорить в то время.

На основе экспериментальной психологии и физиологии высшей нервной деятельности формировалась и *психиатрия,* какой ее застал Фрейд, будучи сначала студентом-медиком, а затем практикующим врачом. Психологию, которая лежала в основе такой психиатрии, Фрейд назовет *медицинской психологией.* В общем и целом эта психология рассматривала психику человека, его душевную жизнь как *совокупность реакций на внешний мир.* Понятно, что эти реакции у человека не такие примитивные, как у амебы, но в принципе это то *же самое.* Просто человек реагирует на более тонкие раздражители, которые недоступны не только амебе, но даже собаке.

625

Значение того переворота, который произвел в психологии и психиатрии Фрейд, станет понятным, если мы примем во внимание, что он на почве сугубо психиатрических фактов убедился в принципиальной неправоте медицинской психологии. Фрейд показал, что душевная жизнь человека вовсе не есть поток впечатлений и реакций, а она содержит в себе некую *субстанцию,* некую константу, которая не только не поддается влиянию внешних впечатлений, а, наоборот, *изнутри их определяет,* придавая им такое значение, которое совершенно необъяснимо ни из настоящего, ни из прошлого опыта.

В классической философии, начиная с Аристотеля и кончая Декартом, эта субстанция называлась *душой,* что по-гречески звучит как «псюхе», а на латыни — «анима». И субстанциальная трактовка духовной жизни людей основывалась у философов-классиков именно на том, что эта жизнь обладает удивительной устойчивостью и самостоятельностью по отношению к телесной жизни и ко всему, с ней связанному. Но душа трактовалась этими философами, что характерным образом проявилось у Декарта, как абсолютно *нетелесное, нематериальное* начало. Такая трактовка души была связана с метафизическим идеализмом. А потому она была отвергнута вместе с идеализмом той *эмпирической традицией,* которая шла от английской философии и возобладала в науке и философии XIX — XX веков.

З.Фрейд, как и вся медицинская, психологическая и психиатрическая наука его времени, декартовской трактовки души принять никак не мог. Да он ее и не знал, как не знает ее вся медицинская наука до сих пор. Но факт оставался фактом, и он требовал объяснения. Причем эмпирическое объяснение ничего не давало. И то, что было изгнано в дверь, теперь лезло в окно. Фрейду ничего не оставалось, как изобрести свое объяснение душевной жизни, которое оказалось таким же *метафизическим,* как и «рациональная психология» в рамках классической философии.

В чем суть этой метафизики? Здесь необходимо вспомнить, что время, в которое жил и формировался как ученый Фрейд, было временем *эволюционной теории и эмбриологии.* Это было время Дарвина и Геккеля. А из их теорий следует, что некоторые видовые особенности растений и животных можно объяснить только эволюцией данного вида, т. е. не *«синхронно»,* а

626

«диахронно». Почему, например, у мыши и жирафа одинаковое количество позвонков? Да потому, что у той и у другого был общий предок, от которого они унаследовали данный признак.

А почему душевная жизнь человека должна быть исключением из этой теории? Таким, примерно, вопросом задается Фрейд. И он начинает строить свою теорию душевной жизни человека не только на основе прижизненных фактов и впечатлений отдельного индивида, но и на основе фактов и впечатлений *рода* Так религиозную веру в Бога-Отца Фрейд выводил из наследуемого чувства вины перед убитым когда-то предком.

Фрейд использует эмбриологию для объяснения многих психических феноменов, и, в первую очередь, детских *фобий* — состояний безотчетного страха без видимых причин. Фрейд указывает на скрытую причину таких состояний, которая, оказывается, лежит не в послеродовой (постнатальной) жизни ребенка, а в самом *факте рождения.* Сам родовой процесс, по Фрейду, сопровождается сильнейшим испугом ребенка, который из привычного лона матери сквозь тесный и неудобный проход извергается в непривычный и неизвестный мир.

Центральным понятием учения Фрейда становится понятие *либидо.* «Либидо, — как его определяет сам Фрейд, — совершенно аналогично *голоду,* называется сила, в которой выражается влечение, в данном случае сексуальное, как в голоде выражается влечение к пище»[1]. Либидо не появляется в каком-то определенном возрасте, считает Фрейд, а присуще человеку *от рождения,* и проявляется оно в совершенно различных формах. Так называемая «детская сексуальность», как ее называет Фрейд, выражается в характерном для грудных детей сосании, и эрогенной зоной у человека первоначально является рот.

Развитие, вернее, эволюция сексуальности у человека, согласно Фрейду, совершается по закону *рекапитуляции,* согласно которому каждый индивид в своем индивидуальном, онтогенетическом развитии как бы *повторяет* ступени эволюции вида, филогенетического развития. Развитие генитального аппарата, доказывает он, во всеобщей эволюции происходило таким

[1] *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1991. С. 199

627

образом, что сначала специальных органов воспроизведения вообще не было, затем появился генитальный аппарат, совмещенный с органами питания, затем органами выделения и, наконец, отдельный генитальный аппарат, как он существует у высших животных и человека. Отдельный человеческий индивид, соответственно, проходит все эти ступени.

Этим же самым Фрейд объясняет половые извращения, которые, как он считает, являются проявлениями сексуального *инфантилизма,* задержками в сексуальном развитии. Автоэротизм, или нарциссизм, по Фрейду, объясняется тем, что когда-то наш далекий животный, а может быть, растительный предок совмещал у себя мужской и женский генитальный аппарат.

Энергия сексуального влечения, с точки зрения Фрейда, может проявляться или *непосредственно,* или *сублимироваться,* т. е. направляться в иные формы активности, например, труд, разные формы творчества. Если же эта энергия не проявляется непосредственно и не сублимируется, то она вызывает различные нервные и психические *заболевания.* Таким образом, как считает Фрейд, одни и те же влечения вызывают душевные расстройства и «участвуют в создании высших культурных, художественных и социальных ценностей человеческого духа, и их вклад нельзя недооценивать»[2].

Если вспомнить философскую классику, то отношение между внутренней жизнью Я и культурой у Фрейда *оборачивается.* Так в немецкой классике субстанцией духовности является культура, а всякое индивидуальное «я» — это по сути ее порождение, хотя, конечно, и особое. У Фрейда все наоборот. Вся культура является у него всего лишь *порождением сложной внутренней жизни человеческого индивида.* И эта его *внутренняя неустроенность* собственно и *порождает* культуру. Но если основой духовной жизни индивида является не культура, то таковой является *натура.* Третьего здесь не дано, если это не Бог. Но Бога Фрейд последовательно отвергает. Значит... натура.

Точка зрения, согласно которой в основе духовной жизни лежит натура, называется *натурализмом,* уже — *биологизмом.* К нему-то и склоняется в конечном счете Фрейд. И с биологией происходит у Фрейда то же

[2] *Фрейд З.* Указ. соч. С. 12

628

самое, что и с самостоятельной духовной жизнью: изгнанная в дверь, она возвращается в окно. Сначала Фрейд отверг медицинскую психологию за ее биологизм, теперь он вынужден, как сам честно признается, «одалживаться у биологии»[3]. Причем честность, свойственная Фрейду как большому ученому, идет настолько далеко, что он признается даже в том, что с зависимостью от биологии у него увеличивается неточность рассуждений.

Вопрос о биологизме и натурализме в теории Фрейда — вопрос спорный. Поэтому здесь следует учитывать мнение самого Фрейда. Сознательно Фрейд действительно стремится эмансипироваться от биологии. Но на деле у него, что очень важно, это не получается. «Как бы ревностно, — признается он, — мы ни защищали в иных случаях независимость психологии от любой другой науки, здесь мы все-таки находимся в плену незыблемого биологического фактора, согласно которому отдельное живое существо служит двум намерениям, самосохранению и сохранению вида...»[4].

Итак, открытие Фрейда заключается в том, что, помимо сознательного «Я» и «сверх-Я», в глубинах человеческой души таится *бессознательное «Оно».* Человеческая душа, с точки зрения классической философии, идеальна. Иначе у Фрейда, у которого *духовную жизнь человека в конечном счете определяет генетически наследуемое «Оно».* Причем о природе «Оно» Фрейд нигде не высказывается ясно и определенно. Связанное с энергией сексуального влечения, «Оно» должно быть биологическим началом в человеке. Но на уровне фактов существование такого начала в человеке не подтверждается. В результате сам Фрейд говорит об «Оно» как о неком изобретении, *умозрительной конструкции,* объясняющей особенности поведения человека. И здесь опять же ценны его собственные признания. «Теория влечений, — пишет Фрейд, — это, так сказать, наша мифология. Влечения — мифологические существа, грандиозные в своей неопределенности»[5].

Таким образом, теория либидо Фрейда, по его собственному признанию, напоминает учение древних о

[3] Там же. С.422

[4] Там же. С.148-149

[5] *Фрейд З.* Сновидения. Алма-Ата, 1990. С. 148.

629

вселенском Эросе Во фрейдизме, как и в античной мифологии, существуют сверхъестественные движущие силы, управляющие жизнью человека. Античные боги, как и люди, были телесными существами, но их возможности выходили за пределы обычного земного бытия. И то же самое мы видим у Фрейда, у которого человеческую жизнь определяет *естественно-сверхъестественная сущность,* обозначенная словом «Оно». Такого рода «метафизическая» реальность стала главным изобретением Фрейда. И введенный им впоследствии антипод *Эроса* — извечное влечение человека к *Смерти (Танатос)* произрастает из той же методологической почвы.

Но, пожалуй, самое интересное заключается в том, что фрейдизм подводит научную базу под одно из *кризисных явлений* в культуре XX века. Ведь у Фрейда все меняется местами: культура и натура, норма и патология. То, что веками считалось *извращением,* в теории Фрейда — только этап в нормальном развитии либидо и, наоборот, обычная культурная жизнь оказывается результатом *«противоестественного»* употребления сексуальной энергии. В дальнейшем такого рода *переворачивание* станет основой постмодернизма. *Так кризис духовной жизни получил свое «научное» оправдание, патологическое состояние личности — статус нормы, а фрейдизм — мировую славу.*

Характерно то, что Фрейд так и не смог ничего существенного возразить идеологам нацизма, сделавшим свои собственные выводы из натуралистических воззрений Ницше. Ведь Фрейд и нацисты

едины в том, что натура — это норма, а культура — извращение. Не сошлись они в трактовке самой биологической нормы. У Фрейда биологическое «здоровье» совместимо по закону рекапитуляции с половыми извращениями, у нацистов — несовместимо И борьбу за нормальную природную жизнь без извращений нацизм вел самым радикальным в мире способом.

До сих пор речь шла о *философской сути* учения Фрейда, хотя всемирную славу он получил, скорее, благодаря *психоанализу.* Напомним, что основы психоанализа, в котором большую роль играет *толкование сновидений,* были разработаны Фрейдом в период с 1894 по 1902 гг. С. 1900 по 1920 гг. он занимался пропагандой своего метода. И только в начале 20-х годов Фрейд подводит под психоанализ теоретическую

630

основу в форме учения о *трех уровнях человеческой психики.* Уже в Лондоне незадолго до смерти он попытается завершить свою книгу «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия», в которой предпринята попытка применить фрейдизм к анализу *религии.* Таковы *основные этапы* творчества и *главные достижения* Фрейда, которые довольно рано были оспорены его последователями, как в отношении психоанализа, так и его теоретической основы. Как и почему это произошло?

2. «Аналитическая психология» К.Г. Юнга

Противоречивая и двойственная суть учения Фрейда определила *двойственное* значение его теории. Во всяком случае однозначной оценки фрейдизма до сих пор нет Естественно возникшее стремление сохранить сильные стороны учения Фрейда и преодолеть откровенный биологизм породило в XX веке целый ряд направлений в психологии и философии. И первое из таких направлений, которое необходимо выделить, связано с именем швейцарского психолога, психиатра и философа ***Карла Густава Юнга (1875-1961).***

К.Г Юнг родился в семье священника реформатской церкви, но уже в отрочестве отрекся от религиозных взглядов в их традиционной форме. Получив медицинское образование, свою научную деятельность он начинает в Цюрихе под руководством известного психиатра Э Блейлера, а в 1906 году переходит на позиции психоанализа и становится сподвижником Фрейда. Юнг активно участвовал в так называемом «психоаналитическом движении» вплоть до 1913 года, когда между ним и Фрейдом произошел разрыв У фрейдовской психологии, по словам Юнга, «нет никакой возможности освободиться от безжалостного ярма биологического явления»[6]. Это, пожалуй, основная причина отказа Юнга от *ортодоксального фрейдизма.*

В центре внимания Юнга оказывается идея *бессознательного.* Напомним, что Фрейд первым заговорил о бессознательном «Оно», определяющем поведение

[6] *Юнг К. Г.* Проблемы души нашего времени М., 1994. С. 67

631

человека. «Сверх-Я», «Я» и «Оно» — это *уровни* психики человека. К «Сверх-Я» относятся родительские запреты, моральные нормы, санкционированные правила поведения. Бессознательное «Оно» несет в себе инстинкты, комплексы, вытесненные переживания. Не получив адекватного или сублимированного выражения, влечение, согласно Фрейду, вытесняется в область бессознательного и образует там сложную связь переживаний, большей частью травматического характера. В этой ситуации человеческое «Я» вынуждено балансировать между «Сверх-Я» и «Оно», испытывая давление социальных запретов, с одной стороны, и запретных желаний — с другой. Выход из этого болезненного состояния Фрейд видел в обратном переводе бессознательных сексуальных переживаний в сознательную форму, который снимает остроту конфликта. Сознательный контроль за конфликтом желаний и запретов составил суть разработанной им техники *психоанализа*

Еще раз подчеркнем, что у Фрейда речь идет о психике отдельного индивида. В отличие от него, Юнг заговорил о *«коллективном бессознательном»,* относящемся не к индивидам, а к *роду,* т. е. определяющем психическое состояние всего человечества. Надо сказать, еще студентом Юнг посещал оккультный кружок, где медиумом была его родственница. Мысль о существовании внеиндивидуального слоя психики подтвердилась у Юнга тогда, когда в ходе психиатрической практики он натолкнулся на одинаковые словесные тексты и видения в бреде сумасшедших, снах нормальных людей, поэтических произведениях, мифах, ритуалах шаманов. В результате докторская диссертация Юнга, защищенная им еще в 1902 году, называлась «О психологии и патологии так называемых оккультных феноменов». Таким образом, к главным выводам своего учения Юнг пришел еще до встречи с Фрейдом. Но учение Фрейда о «бессознательном», по сути, расставило все во взглядах Юнга по своим местам.

Под влиянием Фрейда Юнг окончательно убеждается, что ниже уровня личного бессознательного лежат более глубокие и древние пласты, изучению которых он и посвящает себя. Однако сложность такого анализа заключалась в том, что, в отличие от личного бессознательного, содержание коллективного бессознательного никогда никем не вытеснялось и не забывалось. Иначе говоря, коллективное бессознательное, как доказывает

632

Юнг, *никогда не существовало в сознательной форме,* а потому становится невозможной процедура обратного перевода этого содержания психики в область ясного сознания в соответствии с методом Фрейда.

В результате Юнг вынужден разрабатывать собственный метод «реконструкции» первоначальной и

наиболее древней «подосновы» нашей психики, называя ее *«архетипами»,* что можно перевести как «прообразы». Главное, что мы можем знать об архетипах, это то, что они определяют нашу психику не прямо, а *косвенно,* посредством повторяющихся символов. С. помощью этих символов архетипы действуют на человека *нуминозным,* т. е. зачаровывающим образом. Слово «нуминозное» происходит от латинского «numen», что переводится как «божество». И этот термин стал впервые использоваться немецким теологом Р.Отто. Сила и мощь архетипа связана с тем, что в нем кристаллизован опыт древнего человека по восприятию, переживанию и ориентации в мире. А потому как в искусстве, так и в бреде сумасшедшего нужно различать плоды воображения и визионерское творчество, когда через больного или художника начинает проявлять себя глубинное *первопереживание.* К такому визионерскому творчеству Юнг относил вторую часть «Фауста» Гете, «Божественную комедию» Данте, произведения композитора Р. Вагнера.

Проявлением такого рода «коллективного бессознательного» Юнг считал многие явления современной жизни. Так расовая мифология и одержимость нацистов, которая буквально воспроизводит поведение древних «берсерков», выглядит очень наивной с точки зрения разума. И тем не менее, подобные идеи и настроения захватывают миллионы людей. А это значит, доказывал Юнг, что здесь мы имеем дело с чем-то, *превосходящим* силы разума.

Что касается происхождения и природы архетипов, то здесь Юнг не дал ясного и однозначного ответа. Ему были чужды попытки Фрейда вывести содержание бессознательной сферы из Эдипова комплекса — отцеубийства и кровосмесительства, случившегося с древними людьми. Архетипы у Юнга более разнообразны. И первоначально он связывал их с инстинктивной реакцией древнего человека. Если инстинкт — это автоматическая реакция на воздействие, то архетип является *условием* такой реакции. Сознание направля-

633

ет волю человека, считал Юнг, архетипы — инстинкты. Архетипы — это *система установок* древнего человека, позволяющих выжить в сложной и пугающей среде обитания.

Позднее Юнг отходит от такой трактовки архетипов, все больше склоняясь к *мистицизму.* Характерно, что Фрейд с самого начала выступал против стремления Юнга соединить психоанализ с «грязной ямой оккультизма», что во многом и спровоцировало их разрыв. У «зрелого» Юнга через архетипы обнаруживает себя уже не столько психический опыт человечества, сколько стоящая за этим опытом неведомая сущность. Для Юнга характерно то, что, исследуя архетипы, он вводит в круг своего анализа алхимические тексты и парапсихологические феномены, восточные учения о карме и реинкарнации. У Юнга этого периода архетип — это *готовность психики воссоздавать мифологические представления, творить богов и демонов.*

Но предрасположенность человеческой фантазии к такого рода образам не просто исходит из коллективного бессознательного. Юнг склоняется к тому, что архетипы регулируют психическую энергию людей. А потому нельзя отказываться от Бога. Иначе его место занимают идолы. Юнг уверен, что в современной культуре сохраняется мифологическая подоснова. У нормального человека она выражается в религиозных устремлениях, у больного — в инвертированных психозах, у художника — в визионерском творчестве.

Религиозные символы и догматы, согласно Юнгу, гармонизируют отношения между сознательным и бессознательным в человеке. Но история европейской цивилизации — это путь *разрушения* указанной *гармонии.* Европейцы и американцы, считал Юнг, последовательно разрушали по всему миру традиционные формы жизни и сознания. Реформация и Просвещение, а затем бурное развитие естествознания, по его мнению, образовали своеобразный вакуум, который обернулся разрушительной силой *коллективного безумия.* Таким образом, у Юнга выходит, что именно благодаря архаическим основам психики, человечество сохраняет свое психическое здоровье.

В поисках новой гармонии между сознанием и бессознательным Юнг часто называл свое учение «западной йогой». Однако официальное название учения Юнга — *аналитическая психология,* на основе которой

634

в 1948 году в Цюрихе был создан Институт Юнга, а в 1958 году уже Международное общество аналитической психологии. Тем не менее, будучи прежде всего психологом, Юнг оказал серьезное влияние на философию, эстетику, изучение мифологии и даже литературную критику.

3. «Фрейдомарксизм» Э. Фромма

Эрих Фромм (1900—1980)

Выдающимся последователем Фрейда, помимо Юнга, был ***Эрих Фромм (1900—1980).*** Его учение — это синтез фрейдистских, марксистских и экзистенциалистских идей. Свои взгляды Фромм характеризовал как *«радикальный гуманизм», «диалектический гуманизм», «гуманистический психоанализ».* Особая роль Фрейда и Маркса в формировании воззрений Фромма позволяет называть его учение *фрейдомарксизмом.*

Уже будучи доктором философии, Фромм в 30-х годах прошел курс обучения в Психоаналитическом институте в Берлине. Но, как впоследствии вспоминал сам Фромм, уважение к основателю психоанализа не помешало ему пересмотреть ряд фундаментальных положений в учении Фрейда и, в частности, его

трактовку бессознательного. У Фрейда речь шла об индивидуальном бессознательном, у Юнга — о коллективном бессознательном. В отличие от них, Фромм исходит в своем учении из *социального бессознательного,* которое не является уровнем или нишей человеческой психики. По мнению Фромма, бессознательное — это *состояние психики.* Это идеи, настроения и переживания людей, которых общество лишило *ясной осознанности* посредством ряда «фильтров»: языка, логики, социальных табу. Так, к примеру, в годы III Рейха добропорядочные немцы искренне «не замечали» существования концлагерей.

Следующим нововведением Фромма стал *«социальный характер»,* который он отличал от индивидуального характера человека. С. помощью идеи «социального бессознательного» и «социального характера» Фромм пытался уточнить и углубить марксистское учение об экономическом базисе общества и его политико-идеологической надстройке. Впоследствии появляется работа с характерным названием «Из плена Иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом».

635

В ней Фромм отмечает, что Маркс нигде и никогда не показывал, как базис *переходит* в надстройку. Он пишет: «Я считаю, что этот пробел в марксистской теории можно восполнить средствами психоанализа и что существует возможность познать механизмы, с помощью которых осуществляется связь между экономической базисной структурой и надстройкой»[7].

Уточняя эти механизмы, Фромм как раз и разрабатывает представление о «социальном характере», который направляет энергию больших масс людей в определенное русло. Отдельный индивид овладевает социальным характером в процессе так называемой *«социализации».* При этом структура социального характера меняется от эпохи к эпохе, обеспечивая, согласно Фромму, органическую связь между экономикой, политикой и идеологией исторического времени.

Значительное место в учении Фромма занимает анализ *отчуждения,* которое интересует его прежде всего как морально-психологическая проблема. Разбираясь в природе отчуждения, Фромм опирается на экзистенциализм, фрейдизм и марксизм одновременно. В результате предпосылкой отчуждения у него оказывается само положение человека в этом мире. Ведь выделившись из природы, он так и не обрел действительной независимости от нее. Будучи *свободным внутри сознания,* пишет Фромм, внешне человек остался *узником природы.* Человек, по мнению Фромма, оказывается ни там, ни здесь, его существование — это *экзистенциальный конфликт.* А потому поведение каждого индивида следует рассматривать как ответ на вызов времени и обстоятельств.

Вслед за экзистенциалистами, Фромм различает подлинное и неподлинное существование человека, именуя первое *«бытием»,* а второе — *«обладанием».* То и другое — антагонисты: когда человек «обладает», он утрачивает свое подлинное «бытие», и наоборот — обрести подлинное «бытие» человек может только путем отказа от «обладания». Естественно, что «бытие» Фромм связывает со свободой и творчеством как существенными сторонами человеческой жизни. Что же касается ситуации «обладания», которая, согласно Фромму, возникает в результате отчужде-

[7] *Фромм Э.* Душа человека М., 1992. С. 327

636

ния и самоотчуждения человека, то здесь можно разобраться лишь с помощью психоанализа в его новой версии

Разрабатывая эту новую версию психоанализа, Фромм активно использует представления Фрейда о «вытеснении», «сопротивлении», «перенесении» как психических реакциях на травмирующие внешние воздействия. Под этим углом зрения Фромм, в частности, исследовал немецкий фашизм, из-за которого он покинул Германию в 1933 году, надолго переселившись в США.

Надо сказать, что природа фашизма интересовала и Фрейда, который считал его прорывом на поверхность культуры бессознательного «Оно», которое мстит «Сверх-Я» за социальную муштру. Иначе объяснял эту разрушительную силу Фромм, у которого самозабвенное подчинение фюреру рождается отнюдь не в таинственных недрах индивидуальной психики. Согласно Фромму, любое идолопоклонничество есть результат перенесения на кого-то или что-то своих собственных сил, способностей и т.д., вплоть до смысла жизни. И такого рода самоотречение, которое доводится до предела при тоталитаризме, присутствует уже при формально свободном буржуазном обществе.

Критике фашизма как *добровольного рабства* посвящена одна из ранних работ Фромма «Бегство от свободы», написанная в 1941 году, когда победа над фашизмом могла быть только мечтой. В этой работе Фромм указывает на мучительное внутреннее беспокойство, которое испытывают многие люди в демократическом обществе при всех известных политических свободах. Свобода оказывается тяжелым бременем для человека, он не знает, что делать с этой свободой, поскольку в демократических государствах она *является «свободой от»,* но не *«свободой для»* из-за отсутствия всякого положительного идеала.

В этих условиях, как показал Фромм, люди согласны пожертвовать свободой ради обретения спокойствия. В результате человек, лишенный способности самостоятельно мыслить, становится игрушкой в руках демагогов, объектом манипулирования со стороны «анонимных авторитетов». Таким образом, желание бегства от «свободы», согласно Фромму, формируется не фашизмом, а демократией. Фашисты только пользуются плодами деятельности «демократов», создавших нетерпимую обстановку «давящей терпимости».

637

Надо сказать, что, обнажая внутреннюю связь фашизма с западной демократией, Фромм наиболее последовательно опирается на марксистскую методологию Недаром в этом пункте он наиболее близок к представителям Франкфуртской школы Т Адорно, М Хоркхаймеру и Г Маркузе, разрабатывавшим тему *«репрессивной терпимости»* в буржуазном обществе Отметим, что в течение некоторого времени Фромм примыкал к этой школе, будучи в 1929—1932 годах сотрудником Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне Поэтому ему, безусловно, близка мысль о том, что именно общественное мнение демократического общества обязывает каждого «терпеть» вседозволенность, расценивая протест против вседозволенности как «тоталитаризм» В конечном счете тоталитаризмом оказывается любое целостное и последовательное мировоззрение, «тоталитарным» объявляется само понятие *истины,* а всякое притязание на научность становится дурным тоном

В условиях такой «репрессивной терпимости» человек должен или взбунтоваться, или стать, по словам Г Маркузе, «рабом со счастливым сознанием» Это «счастье» есть результат полной самоутраты человека, результат абсолютного конформизма Точно так же считал и Фромм, по мнению которого приспособить человека к жизни в таком демократическом обществе можно, но только «сломав духовный стержень человека — его чувство гордости и достоинства»[8] Такой формально вежливый и внешне доброжелательный человек будет интересоваться тем, что служит комфорту и удобству Философия его интересует лишь такая, которая ни к чему не обязывает Высшую ценность для него представляет лишь сила и успех И наоборот «Недостаток силы, — пишет Фромм, — служит для такого человека безошибочным признаком вины и неполноценности, если власть, в которую он верит, проявляет признак слабости, то его любовь и уважение превращаются в презрение и ненависть»[9]

По сути дела здесь перед нами развернутая характеристика определенного социального характера, который принято определять как *конформистский* Столь

[8] *Фромм Э.* Бегство от свободы М 1995. С. 99-100

[9] Там же. С.209

638

же удачные характеристики дает Фромм *некрофилии* как одному из психологических проявлений отчуждения Некрофил — это человек, который тянется, согласно Фромму, ко всему искусственному Он любит то, что не растет и не меняется, т е механизмы, в противоположность организмам Живая жизнь его пугает непредсказуемостью и неповторимостью А в результате *некрофил,* в отличие от *биофила,* жестоко обходится с природой, бездумно и бездушно уничтожает ее Синдром разрушения (деструкции), таким образом, становится следующим проявлением самоотчуждения человека Там, где для творчества нет социальных условий, жажда созидания, отмечает Фромм, оборачивается своей противоположностью, т е разрушением Агрессия оказывается отчужденным выражением творчества

Садизм, мазохизм, конформизм, деструктивизм — таковы социальные характеры, которые формируются, согласно Фромму, на почве отчуждения Еще раз напомним, что их анализ Фромм строит на сочетании марксистской точки зрения на отчуждение и учения Фрейда о неврозе И на этом пути Фромм делает целый ряд интересных находок Но проблема заключается в том, что такие находки в работах Фромма соседствуют с пустой риторикой и назидательностью, а грамотный исторический анализ сплошь к рядом переходит в абстрактные рассуждения о Добре и Зле, Свободе и других отвлеченных вещах

Указанное противоречие возникает в творчестве Фромма не случайно Через него проявляет себя непоследовательность этого мыслителя, так и не сумевшего занять ясную позицию в вопросе о сущности человека Очень часто, когда Фромм говорит о конкретных лицах, к примеру, о Сталине и Гитлере, он представляет все так, будто не они творили зло, а это Зло творило через них свое черное дело, используя людей как марионеток На каждом шагу *реальная история* оказывается у Фромма лишь *иллюстрацией* к разговору о *родовой сущности* человека или, другими словами, о его «природе», связанной с Добром, Свободой, Творчеством

Таким образом, при рассмотрении исторического процесса Фромм, по сути, демонстрирует нам пример *эклектики,* когда произвольно меняет методологические подходы В одних случаях он признает сущность человека *исторической* и в ее анализе идет от факта к

639

факту, пытаясь именно из них вывести логику истории В других случаях человек у него уже обладает *неизменной родовой природой,* как это было, к примеру, у Людвига Фейербаха. И тогда факты просто подгоняются под заранее заданные схемы.

Здесь нужно напомнить, что в постулировании неизменной природы человека — главный недостаток *антропологического материализма* Фейербаха. По сути в такой трактовке сущности человека состоит ограниченность всей классической философии, против чего, среди прочего, взбунтовались сторонники неклассического философствования. Сущность человека не может быть умозрительным конструктом и неизменной меркой для существования человека, говорили, в частности, экзистенциалисты. Лишь у Фихте, Шеллинга и Гегеля идет речь о деятельной природе человека, а потому они подготавливают новое понимание сущности человека как сущности *социальной* и *исторической.*

А. Фейербах, в противоположность им, возвращается к представлению о человеке как природном существе. И хотя человеком, по его мнению, в дальнейшем должна заниматься не философия, а наука *антропология,* исследующая фактическую сторону дела, сам Фейербах вновь изобретает умозрительную конструкцию, выдавая ее за родовую сущность человека. Именно Фейербаха, таким образом, нужно

считать создателем *философской антропологии* как учения, в котором *умозрительные представления относительно природы человека иллюстрируются на материале науки, искусства и т. д.* Восторженно провозгласить некую абсолютную истину насчет природы человека, а затем исписывать сотни страниц примерами из жизни, мифологии, художественной литературы — такова манера не только фейербахианской, но и современной философской антропологии.

Данный недостаток присутствует и в учении Фромма. И это хорошо видно там, где он говорит о положительном идеале. У Маркса, на которого он постоянно ссылается, положительный идеал — это «обобществившееся человечество», которое должно прийти на смену «гражданскому обществу». У Фромма положительный идеал — это всего лишь прекраснодушная фраза, а потому фикция. Она не извлечена из анализа истории, а *сконструирована философом.* В этом смысле Фромма, безусловно, можно признать не только экзистенциалистом, марксистом, фрейдистом, но и философским ант-

640

ропологом К сожалению, не конкретно-исторический анализ, а риторическая фраза господствует там, где он рассуждает о подлинном бытии человека.

Те же самые благие пожелания мы обнаруживаем в речах Фромма о «здоровых потребностях», «здоровом обществе» и путях оздоровления больного социального организма. Справедливости ради отметим, что уже у Фрейда шла речь о психическом здоровье не только отдельного индивида, но и общества в целом. В религиозном фанатизме он, например, видел психическое заболевание, сходное с истерией, и считал, что законы психоанализа должны быть учтены при лечении социальных организмов.

Фромм здесь идет по стопам своего учителя Фрейда. И процедуру «гуманистического психоанализа» дополняет «социальной терапией», которую он, в частности, прописал американскому народу. Но как лечить целую нацию? Использовать телевидение? Или добавлять психотропные средства в водопроводную воду? Предложенный Фроммом проект «перевоспитания» американской нации был столь же утопичен. И главная трудность такого рода проектов состоит в том, кому доверить роль врача и санитаров в «сумасшедшем доме», в который помещена вся нация.

У Фромма не было сколь-нибудь известных последователей. И во многом это обусловлено особенностями его личности. Фромм разошелся с фрейдизмом, расстался с «Франкфуртской школой», вышел из неофрейдистской ассоциации Хорни и даже порвал с Социалистической партией Америки, одним из основателем которой сам же и являлся. Фромм известен прежде всего своими книгами, которые не утратили популярности до сих пор.

Литература

1. *Фрейд З.* Введение в психоанализ Лекции М.1991.
2 *Фрейд З.* «Я» и «Оно» Труды разных лет Тбилиси, 1991 Кн. 1-2
3. *Фрейд З.* Психоанализ. Религия Культура. М., 1992
4. *Юнг К. Г.* Проблемы души нашего времени М., 1992.
5. *Юнг К.Г.* Феномен духа в искусстве и науке М., 1992
6. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990.
7. *Фромм Э.* Иметь или быть? Киев, 1986

Глава 12. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ XX ВЕКА В РЕЛИГИОЗНОЙ И АТЕИСТИЧЕСКОЙ ФОРМЕ

Уже учитель М. Хайдеггера Э Гуссерль был в определенной мере обескуражен результатом своих исследований. Гуссерль наивно полагал, что причина этого не в сути его философии, а в ее недостаточной *разработанности* Гуссерль не понимает того, что если бы он написал еще десяток книжек по трансцендентальной феноменологии, то результат был бы тот же самый. Ведь при помощи феноменологии он пытался, углубляясь в субъективность, в конце концов прорваться к самим вещам. Тем не менее, поставив вопрос о философии как «строгой науке», Гуссерль добивается того, что слово «наука» становится ругательным в экзистенциализме, в связанной с ним герменевтике и в так называемом «постмодернизме», который уже вполне сознательно отказывается от «научной философии» и становится своего рода литературой.

Гуссерль не учел того урока классической философии, что различие между субъективным и объективным обнаруживается не в акте созерцания, а только *в деятельности, в рефлексии.* Поэтому и махизм, который исходил из ощущений, закономерно признал их «элементами мира». Но какого «мира»? У махистов здесь сохранялась интенция на физический мир, т. е. мир материальных тел, объектов. У Хайдеггера это уже совсем другой «мир» — мир субъективных человеческих переживаний. Однако обо всем по порядку.

1. М. Хайдеггер: экзистенция как «здесь-бытие»

Можно без преувеличения сказать, что немецкий философ ***Мартин Хайдеггер (1889—1976)*** сыграл решающую роль в формировании такого философского направления, как *экзистенциализм.* При этом вначале

642

он изучал католическую теологию, затем испытал увлечение неокантианством. Работа, представленная Хайдеггером на соискание доцентуры в 1916 году называлась «Учение о категориях и значении у Дунса Скотта» и была написана под значительным влиянием неокантианства.

Собственная философская позиция Хайдеггера стала просматриваться в его лекциях 1919 года, в которых он уже активно полемизирует с Гуссерлем. Цикл лекций, прочитанных Хайдеггером в университете Марбурга, стал основой его работы «Бытие и время», в которой впервые систематически изложены его воззрения. Именно этим трудом, опубликованным в 1927 году, Хайдеггер заявил о себе как об оригинальном мыслителе Другими известными работами Хайдеггера являются: «Кант и проблема метафизики» (1929), «Что такое метафизика?» (1930), «Введение в метафизику» (1935), «Доклады по философии. О событии» (1936-1938), «Учение Платона об истине» (1942), «Ложные тропы» (1950), «На пути к языку» (1959), «Ницше» (1961, два тома) и др.

М. Хайдеггера, безусловно, можно считать учеником Э.Гуссерля, ассистентом которого он был с 1918 года. Однако довольно рано Хайдеггер занял критическую позицию по отношению к его методу, считая, что в акте феноменологической редукции еще сохраняется традиционная установка на погружение вовнутрь сознания, когда, отвлекаясь от предметного содержания знаний, продвигаются к неким *чистым мыслительным структурам.* По мнению самого Хайдеггера, своеобразие человеческого бытия состоит в том, что это нечто *подвижное, становящееся,* вечно выходящее за свои *пределы.* Человеческое бытие, считает Хайдеггер, не нуждается в специальной процедуре философской рефлексии для того, чтобы выявить его суть. *Оно само говорит о себе и своем устройстве в процессе жизненного обнаружения.*

Итак, феноменологический метод, который Хайдеггер считает по сути главным достижением Гуссерля, он существенно уточняет и даже изменяет. Во-первых, Хайдеггер пытается уточнить само понятие *«феномен»,* что на русский язык, напомним, переводится как *«явление».* Уже этимология слова «феномен» предполагает, что является нам *что-то,* т. е. за явлением *скрывается* нечто, которое мы и должны открыть. В этом

643

продвижении от явления к сущности и состоит задача науки, согласно классическим представлениям.

Именно в этом пункте и вносит свои существенные коррективы Хайдеггер. «Феноменологически, — пишет он, — противосмысленно говорить о феноменах как о неких вещах, за которыми стоит что-то еще, — как о представляющих, выражающих что-то явлениях За феноменом ничего нет, точнее, применительно к феномену вообще невозможен вопрос об этом «за», поскольку то, что дано как феномен, есть как раз таки нечто в себе самом»[1]

Тем самым Хайдеггер противопоставляет феноменологический метод обычному пониманию слов. Уже здесь он переиначивает слова, пытаясь убежать от обыденного сознания и от науки, поскольку последняя неразрывно связана с обыденным сознанием. Но таким образом и философия отрывается от научного дискурсивного метода и противопоставляется науке «Предметы философского исследования, — пишет Хайдеггер, — носят характер феномена. Коротко говоря, исследование направлено на феномены и только на них»[2]. Здесь стоит напомнить, что Гуссерль ставил себе задачу путем феноменологического метода открыть *первоочевидности,* в том числе и для науки, и, тем самым, ее *обосновать.* И Хайдеггер уже в этом вопросе диаметрально *расходится* с Гуссерлем.

По сути Хайдеггер отбрасывает классическое понятие *сущности,* у него *само явление существенно.* От обычного феноменализма это отличается тем, что здесь мы наблюдаем непосредственное *тождество* сущности и явления. Именно в этом смысле человеческое бытие, по Хайдеггеру, отличается особой *открытостью.* Сущность оказывается у Хайдеггера встроенной в акт восприятия. «Когда я в акте чувственного восприятия вижу некий объект, хотя бы тот же стул, — пишет Хайдеггер, — то я вижу в известном смысле не весь стул, но лишь одну его сторону, вижу его лишь в одном аспекте. Скажем, если я вижу верхнюю поверхность сидения, то не вижу нижнюю — но тем не менее, если я не вижу ножки стула, я ведь не думаю, что они отпилены. Войдя в комнату и взглянув на шкаф, я

[1] *Хайдеггер М* Пролегомены к истории понятия времени Томск 1998. С. 93

[2] Там же. С.92

644

вижу не просто дверцу или некую поверхность, но — и это составляет смысл восприятия — собственно шкаф»[3]

Почему же я вижу не дверцу, не цвет, не отдельные детали, а именно *шкаф?* Если в этом *смысл* восприятия, то это его *скрытый* смысл Согласно Канту и Фихте, целостность образа восприятия обеспечивается априорным *синтезом* при помощи *воображения:* уже для того, чтобы видеть шкаф, а не просто линии, поверхности и цветовые пятна, надо обладать воображением Хайдеггер тоже говорит о воображении. Но в немецкой классике воображение было *способом* представления, Т. е. тем способом, благодаря которому я представляю себе предмет в его *целостности* У Хайдеггера, в отличие от немецкой классики, представление и воображение оказывается *одним и тем же* «представление мы будем понимать как простое воображение»[4].

На первый взгляд, это новация специально философского порядка. Но на деле таким образом утрачивается всякое различие между *грезой* и *действительностью* Ведь как раз воображение позволяет нам не только отождествить сущность и существование, но и *различить* их, а тем самым отличить свое существование от существования других. Именно благодаря воображению человек способен *осознать себя.* А у Хайдеггера человек, по сути, *теряет* сознание и в конце концов становится непосредственно *тождественным* своему бытию в качестве просто *чувствующего тела.*

Другой важной новацией Хайдеггера является отказ от принципа *трансцендентализма,* который, хотя и в какой-то призрачной форме, имеет место у Гуссерля Ведь трансцендентализм, как он был введен и развит Кантом, Фихте и Шеллингом, позволял говорить об *объективности, всеобщности и необходимости* нашего знания. Он позволял говорить о *единстве субъекта и объекта,* и следовательно, об их *различии.* Но уже у Гуссерля субъект оказывается *замкнутым в самом себе,* тождественным своему в-себе и для-себя-бытию, своему Dasein Причем, начиная с работы «Бытие и время», Хайдеггер пользуется прежде всего термином

[3] Там же. С.48

[4] См.: Там же. С.45

645

«Dasein» для обозначения противостоящего остальному *сущему* человеческого *бытия.* На этом основании некоторые исследователи его творчества отлучают Хайдеггера от экзистенциализма. Однако все эти тонкости не меняют *сути* дела, поскольку главное — *внутреннее сродство* позиций Ясперса и Хайдеггера, которое, кстати, сопровождалось многолетним дружеским общением этих двух мыслителей.

Итак, гуссерлевская феноменология *«чистого сознания»* превращается у Хайдеггера в феноменологию *«человеческого бытия».* Заметим, что в классической философии Dasein, т. *е. наличное конкретное бытие,* а Бердяев называет его «тут-бытие», тоже есть результат *становления* и в этом качестве является *переходом* из Небытия в Бытие. Причем этот выход за пределы наличного бытия в Бытие осуществляется путем *рефлексии,* рассудочной *дискурсии.* Но поскольку этот обычный научный метод не признается Хайдеггером, то человек у него может прорваться к Бытию и ко Времени только каким-то *экстраординарным* способом. И едва ли не главную роль в таком прорыве играет переиначивание обычных значений слов. В результате именно *этимология* со временем превратится у него в своеобразную *метафизику, онтологию.*

Здесь стоит еще раз напомнить, что уже в немецкой классике было обнаружено единство процесса самосознания и осознания мира. Я не могу понять себя, доказывал Фихте, не соотнося при этом себя с другим, т. е. с внешним миром. Однако верно понятый акт самосознания у Фихте имеет сугубо теоретический *характер.* В результате в основу человеческого сознания закладывается тот акт теоретической, философской рефлексии, который на деле доступен человечеству только на высших ступенях культурного развития. Недаром система логических категорий в ее философски отрефлектированной форме оказалась у Гегеля и начальным, и конечным пунктом в саморазвитии Абсолютного Духа.

Под влиянием такого, если так можно выразиться, *«пантеоретизма»* и находился, по мнению Хайдеггера, его учитель Гуссерль. Причем, стремясь преодолеть его окончательно и бесповоротно, Хайдеггер усугубляет другую крайность, полностью отказывая теоретической и рациональной формам самоанализа в праве на выражение сути. Суть же, согласно Хайдеггеру, зак-

646

лючается в том, что понимание человеком самого себя происходит лишь в конкретных *жизненно-бытийных формах,* какой, к примеру, является мифология. Здесь следует еще раз напомнить, что

отличие человеческого бытия от других видов сущего состоит как раз в том, что это не просто «чистое сознание», а осознающее и понимающее себя *жизненное бытие,* «Dasein», т. е. «экзистенция».

Итак, радикально отмежевавшись от разумности во всех ее формах, Хайдеггер сосредоточивается на *спонтанном самовыражении человеческого бытия и его экзистенциалах.* Заимствуя у Киркегора представление об экзистенциале, Хайдеггер наполняет его новым содержанием. Сам термин «экзистенция», в конечном счете, происходит от латинского глагола «existere», что означает «выходить за пределы наличного». Что касается Хайдеггера, то в своих поздних работах он сближает экзистенцию со словом «экстазис». Экзистенция, согласно Хайдеггеру, есть *устремленность бытия* вовне, близкая к экстазу. Но подобную устремленность он, как и Киркегор, связывает с *конечностью* человеческого существования. Именно потому, что человек — единственное существо, которое знает о своей *конечности* и *смертности,* ему открыты *бытие* и *время.*

Центральный экзистенциал у Хайдеггера — это «забота», посредством которой он пытается выразить неотделимость *субъективного и объективного* в человеческом бытии. С. другой стороны, «забота» выражает момент «убегания» бытия от самого себя, выхождения его за свои собственные пределы. Ведь бытие всегда есть то, что оно не есть. Эту сторону бытия Хайдеггер иначе обозначает как «проект». Человек — единственное существо, которое способно *проектировать себя,* предполагая большее, чем есть на самом деле. И надо сказать, что этот термин, в отличие от «заботы», хорошо вписался в современный язык, став расхожей монетой интеллектуальной жизни конца XX века.

Уже при анализе «заботы», которая характеризует нечто вроде *строения* бытия, Хайдеггер обращает внимание на связь субъективного бытия человека с объективными вещами. А в том случае, когда момент вещественности выходит на первый план, бытие обретает характер *неподлинности.* И окончательно избавиться от неподлинного человеку невозможно. Таким образом, Хайдеггер по сути сводит феномен отчуждения к не-

647

кой обреченности человека взаимодействовать с вещами. *А на языке классики это значит, что отчуждение у Хайдеггера оказывается неотъемлемой стороной человеческой жизни.*

Неподлинному бытию у Хайдеггера соответствует неподлинная философия, которая проповедует *объективный* взгляд на человека. Но главное то, что *усредненность* становится сутью взаимоотношений людей. Такого рода отчужденные отношения, когда люди вполне взаимозаменяемы, он именует «das Man». И вырваться из этого состояния человек может с помощью «экзистенциального страха».

«Экзистенциальный страх» у Хайдеггера основан на все том же страхе смерти. И это по сути основное средство, способное вырвать человека из тисков обыденности. Здесь мысль Хайдеггера снова перекликается с Киркегором. При этом возвращаясь посредством страха к самому себе, человек у Хайдеггера тем самым возвращается к подлинному ощущению другого. Ведь мое бытие изначально «знает» о существовании других. И для этого ей не нужны никакие внешние сигналы.

Здесь мы подходим к *переломному моменту* в биографии Хайдеггера, который имел не только внутренние, творческие, но и внешние приметы. Дело в том, что в 20-е годы Хайдеггера интересует прежде всего *неповторимый внутренний опыт и облик личности.* Отсюда его особый интерес к экзистенциалам, к проблеме подлинного и неподлинного бытия человека, к противостоянию экзистенции и «das Man». Эти проблемы в собственно экзистенциалистском ключе были поставлены именно Киркегором.

Но в 30-е годы интересы Хайдеггера смещаются в иную плоскость. От рассмотрения субъективного личного бытия он переходит к анализу безличных *форм сознания, близких, скорее, роду, чем индивиду.* Более того, роду *на ранних ступенях человеческой истории.* Отождествив сущность и явление, Хайдеггер вполне закономерно возвращается к *дорефлексивным формам сознания,* т. е. к *искусству* и *мифологии.* Отсюда же его тяга к романтике, в том числе к романтике *земли* и *крови,* что сблизило его с национал-социалистами.

Известным фактом в биографии Хайдеггера является то, что в 1933 году он вступил в нацистскую партию и принял от нацистов предложение стать ректором Фрейбургского университета. В этом поступке выра-

648

зились его тогдашние надежды в отношении нацистского движения, касающиеся оздоровления нации, которые, помимо Хайдеггера, питали некоторые немецкие интеллигенты. Через год он покинул пост ректора, но из-за участия в нацистском движении после Второй мировой войны его лишили права преподавания. Для многих, вплоть до нашего времени, отношение к нацизму — серьезное пятно на репутации Хайдеггера.

Еще раз обратим внимание на то, что сдвиг в симпатиях Хайдеггера от *Киркегора к Ницше* и *от христианства к мифологии* был не случаен. В данном случае *методология* всего лишь сыграла злую шутку с *теорией.* Отождествляя сущность с явлением, Хайдеггер стремился спасти неповторимую индивидуальность, во многом возникшую благодаря христианству. Но в философии, как и в жизни, за все нужно платить. И платой за отказ от классической методологии стала *трансформация самих приоритетов,* когда безличное оказывается интереснее личности. Более того, *бытие,* которое в начале пути было наполнено *неповторимым содержанием,* в итоге в последних работах отождествляется Хайдеггером с *ничто.* В этом смысле творческая эволюция Хайдеггера весьма показательна. Смена приоритетов в его творчестве — своеобразный ключ ко всей неклассической философии.

Итак, человеческое самосознание оказывается у Хайдеггера сращенным с *пониманием* и *переживанием мира.* Но это совсем не то единство самосознания и осознания мира на почве деятельной разумной способности, о котором говорил Фихте. Хайдеггер совсем не случайно обращается к ранним формам культуры, и в частности, к мифологии, в которой осознание человеком себя *непосредственно совпадает* с формами осознания внешнего мира. В силу этой *изначальной сплавленности* и *не расчлененности* у эпического героя, как отмечают специалисты, еще нет акта самосознания, без которого невозможен современный человек и современная культура. А потому его оценка себя неотделима от осознания и переживания внешнего мира. Как образно выразился в своей книге «Монизм как принцип диалектической логики» Л.К. Науменко, Ахилл — не Гамлет, он устремляется на врага, как камень из пращи. Если Гамлет — это символ бесконечной рефлексии, которая в редких случаях облекается в форму действия, то Ахилл, наоборот, непосредственно действует *до* вся-

649

кой рефлексии. Ахилл, безусловно, мыслящее существо, но его мышление еще *дорефлексивно.*

Указанное выше понимание *соотношения* форм сознания, конечно, предполагает *исторический* взгляд на человека и его развитие. Именно при историческом подходе возможно выделить целый пласт *неразвитых* и *маргинальных культур,* в которых человек еще не владеет языком разумного самоанализа, тем более в его теоретической форме. Но вся сложность проблемы обнаруживается при воспроизведении этих по сути *архаических форм* в современной культуре, а также их взаимодействии с более поздними формами освоения мира, как это часто происходит в художественном, религиозном, обыденном сознании. Отметим, однако, что в силу *антиисторизма* Хайдеггера для него указанной проблемы, по большому счету, не существует.

Уже в работе «Бытие и время» Хайдеггер определяет свой метод как некую «герменевтическую феноменологию», которая ближе к Дильтею, чем к Гуссерлю. Уже здесь он пытается «вслушаться» в слово. Именно в этой работе 1927 года начинаются его знаменитые эксперименты с языком, которые будут играть важную роль в его поздних работах. Тем не менее, в поздних работах Хайдеггера акцент делается не только на открытости, но и на *потаенности бытия,* которая манифестирует себя в сложных символах и поэтических образах. Сказанное, как верно написала когда-то о Хайдеггере П.П. Гайденко, заменяется невысказанным, а понятие — намеком.

Таким образом, экзистенциализм Хайдеггера дает начало *герменевтике.* Ведь заявленное им тождество бытия экзистенции и ее самопонимания с необходимостью оборачивается. А в результате процесс *нетеоретического* и даже *внелогического понимания* становится сутью и смыслом бытия человека. Главное — уметь истолковывать собственные ощущения.

«Поздний» Хайдеггер активно интересуется происхождением *метафизики.* Но эту проблему, как и *истину* самого бытия, он теперь решает только при посредстве анализа *языка.* Широко известен тезис Хайдеггера из книги о Платоне: *язык — это дом бытия.* Хотя современная культура и забыла бытие, поплатившись за это нигилизмом, оно, согласно Хайдеггеру, еще живет в языке. Раньше язык был «сказанием» (Sage) и «речением» (Reden), его ассоциировали с

650

частью самого человека — с его языком. А теперь, сетует Хайдеггер, под языком понимают только способ передачи информации.

Таким образом, последние работы Хайдеггера связаны с интересом к языку в его изначальных *архаических формах.* Хайдеггер пытается воссоздать *дологический, синкретический* язык, современным прообразом которого является *язык поэтов.* Отсюда его особое внимание к творчеству немецкого поэта Гельдерлина, воспевавшего новую мифологию.

Мы не в состоянии здесь разбираться в том, как Хайдеггер пытался «разговорить» экзистенцию, создавая новый язык ее самовыражения и самопонимания. Скажем только, что продолжение этой традиции мы находим в герменевтике, о которой речь впереди.

2. К. Ясперс: от экзистенциальной коммуникации к философской вере

Карл Ясперс (1883—1969)

В отличие от Хайдеггера, который пришел к экзистенциализму от феноменологии Гуссерля, ***Карл Ясперс (1883—1969)*** пришел к нему от *психиатрии.* Ясперс с юности страдал тяжелой болезнью бронхов, которая провоцировала постоянную сердечную недостаточность, и это стало причиной его особого интереса к медицине. Проучившись всего три семестра на юридическом факультете Гейдельбергского университета, он перешел на медицинский факультет, избрав в итоге занятия психиатрией. В 1909 году Ясперс получил степень доктора медицины. С. 1909 по 1915 год он работал научным ассистентом в психоневрологической клинике в том же Гейдельберге. И его первая книга под названием «Всеобщая психопатология» (1913) стала основой для диссертации на соискание степени доктора психологии.

Как человека внимательного к проблемам человеческой личности, его не устраивала так называемая физиологическая психология, которая господствовала в Европе в конце XIX века и отождествляла психику человека с физиологией высшей нервной деятельности, что нашло свое наиболее авторитетное выражение в рефлексологии И.П. Павлова. Эта психология, по существу, означала радикальный разрыв с классической философией, в русле которой от Аристотеля и до

651

Гегеля развивалось понятие человеческой *души, духа, идеального.* Понятно, что если мы признаем человеческую личность психическим и духовным образованием, то в физиологической психологии от понятия человеческой личности следует отказаться.

Свою диссертацию по психологии Ясперс написал под влиянием психологических идей раннего Гуссерля и «понимающей психологии» Дильтея. Но довольно скоро его интересы смещаются в область собственно философии, в результате чего он пишет свою первую философскую работу «Психология мировоззрений» (1919). Здесь следует заметить, что очень рано Ясперс познакомился с философией Спинозы, которая вызвала его пристальный интерес. Но этот интерес, как констатирует в своей «Автобиографии» сам Ясперс, к сожалению, не получил дальнейшего развития. «В 17 лет, — писал Ясперс, — я читал Спинозу. Он стал моим учителем. Но тогда я и не помышлял о том, что начну изучать философию и сделаю ее своей профессией»[5]. Тот философский дух, который господствовал в то время в немецких университетах, никак не стимулировал интерес к философской классике. Те лекции по философии, которые Ясперс слушал будучи студентом, совершенно его не устраивали. Не устраивала его и философия неокантианца Г. Риккерта, с которой он был хорошо знаком. В 1921 году Ясперс стал профессором философии в Гейдельбергском университете на кафедре, которую возглавлял Риккерт.

В результате своих философских поисков Ясперс был вынужден изобрести собственную философию. Это была попытка вернуть духовность позитивистской и кантианской философии, которые превратились в сухой и скучный формализм. Философия в Германии превратилась в казенную профессорскую науку. «Внутри университета, — писал Ясперс, — все идеи профессоров философии сводились к утверждению собственного существования»[6]. Став способом самоутверждения и средством существования, философия, что больше всего не понравилось Ясперсу, утратила личный характер. Это была *отчужденная* философия.

[5] *Ясперс К.* Философская автобиография. М., 1995. С. 5

[6] Там же. С. 51

652

Кроме Спинозы, на формирование мировоззрения Ясперса повлияли социолог и историк М. Вебер, основоположник «философии жизни» Ф. Ницше и русский писатель Ф. Достоевский. И в свете изначального мироощущения Ясперса это понятно: все три названных мыслителя — самые мощные критики отчуждения, которое он ощущал с детства. «... Я был недоволен самим собой, — пишет об этом Ясперс, — и обществом с его фикцией общественности. Что-то не в порядке как с человечеством, так и со мной самим, казалось мне»[7].

Та основа, на которой происходит превращение общественности в фикцию, у Макса Вебера получила название «формальной рациональности», а у его ученика Г. Лукача — «овеществления общественных отношений»: человеческие отношения принимают вещный характер взамен личного. Проблема возвращения человеческим отношениям *личного характера* больше всего и заботила Ясперса еще в ту пору, когда он занимался психиатрией, и когда он понял, что существует серьезная проблема во взаимоотношениях между душевнобольным и лечащим врачом. Именно дистанция между сферой обезличенных человеческих отношений и человеческой личностью стала главной проблемой экзистенциалистской философии Ясперса. И это та же проблема, которая у Хайдеггера выглядит как противостояние «das Man» и «экзистенции».

Свои взгляды в наиболее развернутой форме Ясперс изложил в работе под названием «Философия» (1931 — 1932). В создании этого трехтомного произведения, как и в жизни вообще, большую помощь ему оказала жена, которая получила философское образование. Поэтому можно считать, что это до некоторой степени труд двоих, хотя работа и вышла под фамилией одного только Карла Ясперса. Помимо указанной «Философии», к известным работам Ясперса относятся: «Разум и экзистенция» (1935), «Ницше» (1936), «Экзистенциальная философия» (1938), «Философская вера» (1948), «Смысл и назначение истории» (1949), «Введение в философию» (1950) и другие.

Здесь стоит отметить, что правление нацистов в Германии Ясперс пережил тяжелее, чем Хайдеггер. Женатый на еврейке, он в 1937 году был отстранен от

[7] Там же. С.5

653

преподавания, в 1938 году его лишили права публиковать свои работы. Долгие годы Ясперс существовал в ожидании последующих репрессий, создавая произведения без всякой надежды на их опубликование. Но после разгрома нацизма преподавательская деятельность Ясперса возобновилась. Более того, в послевоенные годы Ясперс — один из самых авторитетных философов Германии.

Уже в первых своих работах, включая «Философию», Ясперс выражает резкое неприятие того, что в современной философии господствует *объективизм* в понимании человека, характерным примером которого являются установки позитивистов. К человеку здесь подходят как к объекту, доступному *внешнему* изучению. В нем видят нечто, что можно постичь и исчерпать в *научном анализе.* И в этом, согласно Ясперсу, главная ограниченность всей традиционной философии. В духе воззрений Вебера и неокантианцев Ясперс считает, что в индивиде всегда есть нечто, что недоступно объективному анализу. Но, в отличие от неокантианцев Баденской школы, он считает, что указанное *необъективируемое начало личности* недоступно *науке вообще,* даже так называемым *«наукам о духе».*

Это необъективируемое начало личности Ясперс, вслед за Киркегором, именует «экзистенцией». Соответствующее понятие, по Ясперсу, является принципиально неопределимым, потому что всякое

определение, как было давно замечено, есть *ограничение. Но в своей экзистенции человек никогда не завершен и открыт миру.* Таким образом, по Ясперсу, для постижения экзистенции, а именно она есть *предмет философии,* не годятся обычные научные методы, в том числе и метод определения, введенный в философию впервые Сократом и давший результаты, имевшие всемирно-историческое значение. Здесь, считает Ясперс, требуется какой-то иной, принципиально ненаучный «метод». Бердяев, как мы видели, назвал такой новый подход «эротическим искусством». Что-то близкое к этому имеет в виду и Ясперс. Но этим близким искусству у него оказывается *религия.* Ясперс сближает философию и религию и в чем-то их даже отождествляет. «Философия во все времена, — заявляет он, — подобна религии»[8].

[8] *Ясперс К.* Введение в философию. Минск, 2000. С. 144

654

В другом месте Ясперс пишет: «Философия столь же древняя, как и религия, и древнее, чем любая церковь»[9]. Но тогда получается, что философия была уже у огнепоклонников. И тогда почему, согласно общепринятому мнению, первым философом был Фалес из Милета, который жил в конце VII — начале VI вв. до н. э.? Понятно, что Ясперс под «философией» имеет в виду нечто иное, чем то, о чем пишут в книгах именно с таким названием. И он действительно имеет в виду иное. Он имеет в виду то, что называют *философствованием.* «Мы должны избавиться, — пишет он, — от представления, что философствование по своей сути есть занятие профессоров. Философствование — это дело человека и, видимо, при любых условиях и обстоятельствах — дело рабов в той же мере, что и господ... Философскую мысль и мыслителя мы должны отыскать в их живой действительности. Истинное не парит в отрыве от всего в воздухе абстракции — само для себя, само на себя опираясь»[10].

Итак, философствование, согласно Ясперсу, доступно *любому* человеку, а не только профессиональному философу. Философствование — это не столько теоретическая деятельность, сколько *особое духовное состояние,* которое сродни *религиозному переживанию.* Это состояние Ясперс характеризует как «экзистенциальное прояснение» (Existenzerhellung), которое не столько познает экзистенцию, сколько *апеллирует* к ней. Только так, согласно Ясперсу, мы постигаем чужую личность, осознаем суть истории и можем выразить кризисное состояние своей эпохи. Интересно, что верный академической традиции Риккерт так и не признал «философствование» Ясперса серьезным занятием. В нем он видел проявление дилетантизма, непозволительную «психологизацию» философии, гибельную для этой области знания.

В свое время еще Маркс говорил об «обмирщении» философии. Существующую же философию он, вслед за Фейербахом, понял как одну из форм *отчуждения* человеческой сущности. В данном случае отчуждение выражается в том, что человеческое мышление превращается в самостоятельную сущность мира — в Мышле-

[9] Там же. С. 134

[10] Там же. С. 136

655

ние с большой буквы. Это отчуждение достигло своего апогея в философии Гегеля. Поэтому после Гегеля задачей философии становится *возвращение* человеку его собственного мышления. Но этого можно достичь по-разному. Так, согласно Марксу, преодоление такого отчуждения предполагает осознание каждым человеком *логики* своего собственного мышления. И такой логикой является именно *диалектика,* развитая в недрах классической философии и, прежде всего, у Гегеля. У Ясперса же преодоление такого отчуждения достигается простым *отбрасыванием* всей существовавшей в течение двух с половиной тысяч лет теоретической философии от Фалеса и до Гегеля.

«Уже с середины девятнадцатого столетия, — пишет Ясперс, — проступает сознание конца и вопрос, как в этих условиях еще возможна философия. Непрерывность новой философии в западных странах, профессорская философия в Германии, которая исторически поддерживала великое наследие, не могли скрыть того, что наступил конец той формы, в которой в последние тысячелетия и до сих пор являла себя философия»[11]. Эту новую форму философии Ясперс видит в лице трех мыслителей XIX века: Киркегора, Ницше и Маркса О последнем он говорит как о далеком Киркегору и Ницше «по духу». И тем не менее, замечает Ясперс, он «превзошел всех по своему влиянию на массы»[12]. Действительно, и Киркегор, и Ницше, и Маркс — а мы бы добавили сюда еще и Конта — отрицают классическую философию. Но в понимании *результата* этого отрицания они расходятся. И различие избранных ими *путей* — главное, что необходимо осознать современному философствующему индивиду.

Что касается Ясперса, то, по сути, он исходит из *единства сознания и самосознания,* которое было впервые основательно показано в немецкой классике. Человек, доказывает он, не может знать что-то о мире и о себе в этом мире, *не переживая* этого знания, поскольку всякое знание для человека имеет нравственно-практическое значение. Таким образом, Ясперс, вслед за Фихте, провозглашает приоритет *практического разума:* всякая теория является производной от прак-

[11] *Ясперс К.* Указ. соч. С. 140.

[12] См.: Там же.

656

тики. Но у Фихте в понятие практического разума входит не только чувство и внутреннее переживание, но и *Дело-Действие,* т. е. осуществление себя вовне и делание себя некоторой предметностью («Не-Я»). А это значит, что для всякого знания у Фихте есть некоторая *объективная* мера и *объективная* логика. Иначе у Ясперса, у которого практический разум остается опять же только

переживанием самого себя, одним только томлением духа.

Надо, однако, сказать, что Ясперс с самого начала чувствует опасность, таящуюся в экзистенции, понятой на манер Хайдеггера как *устремленность бытия вовне,* не знающая никаких *пределов* и *меры.* Ясперсу в общем-то понятно сходство так понятой экзистенции с *волей к жизни* у Шопенгауэра и Ницше, которая по сути есть *произвол.* Именно поэтому Ясперс, в отличие от Хайдеггера, говорит о высшей инстанции, которая призвана определять устремления экзистенции. Таковой у него является *трансценденция.* И устремления экзистенции, тем самым, обретают у Ясперса характер *трансцендирования.* А без трансценденции, замечает Ясперс, экзистенция оказывается бесплодным, лишенным любви «демоническим упрямством».

Вполне понятно, что в роли трансценденции здесь выступает Бог. Но Бог в учении Ясперса не совпадает с каноническим христианским Создателем. Отличается он и от Бога философов классической эпохи. Если у Декарта Бог был гарантом истинности наших знаний, то Бог Ясперса является *гарантом человеческой свободы.* И в этом Ясперс очень близок к основателю экзистенциализма С.Киркегору. Своеобразие позиции Киркегора, напомним, состоит в том, что Бог есть *субъективное бытие,* которое *сродни самому человеку.* И *вера* в него является высшей формой экзистенциального порыва, *объективных критериев* которого не существует. Единственный критерий истинной веры, по Киркегору, есть сам Бог, когда он *откликается* на призыв человека. Причем отклик Бога у Киркегора — это *повторение.* В этом качестве ответ Бога человеку сугубо иррационален. Он непостижим логикой, потому что «повторение» — это *чудо,* когда *вопреки* любым законам космоса и социума прошлое вновь возвращается, а бывшее становится небывшим.

У Ясперса, как и у Киркегора, экзистенция, как он пишет, «нуждается в другом», и прежде всего она

657

нуждается в трансценденции. Но «ответом» Бога человеку у Ясперса является сама *коммуникация,* которая, в отличие от обычного общения людей, способна вывести на экзистенциальный уровень. Надо сказать, что Ясперс различает разные типы коммуникации. Во-первых, люди, согласно Ясперсу, общаются в качестве физических тел. Такое их общение определяется сугубо материальной потребностью и изучается с помощью науки. Во-вторых, люди способны общаться на уровне «чистого сознания», когда они предстают как рассудочные существа, подчиняющиеся общим законам. Такое общение, считает Ясперс, досконально изучила рационалистическая философия Нового времени Иначе был воспринят человек и его общение с другими классической философией от Канта до Гегеля. Здесь человек предстал как «дух», а общение людей выглядит как взаимосвязь различных моментов внутри органического целого Еще раз уточним, что все приведенные варианты коммуникации у Ясперса не являются *подлинными.* Здесь человек предстает перед нами как *тело,* как *«сознание вообще» и* как *дух,* но никак не в качестве *экзистенции.*

Мы привели здесь нечто, подобное классификации. Что касается работ самого Ясперса, то они написаны довольно ярко и публицистично. И при характеристике коммуникации в этих еще *неподлинных формах* он выступает как беспощадный критик своих современников.

Проблема коммуникации, как уже говорилось, возникла у Ясперса еще во время психиатрической практики как проблема *доверительного общения* с душевнобольным человеком. Но позднее эту проблему он связывает с оправданным недоверием к современному обывателю, умеющему приспособиться и к тоталитарному режиму Гитлера, как это наблюдал сам Ясперс, и к демократическому правовому государству. Философия этого обывателя есть *софистика,* и описание этой новой софистики — лучшая часть творческого наследия Ясперса, хотя, в сущности, он здесь всего лишь повторяет «Племянника Рамо» Дидро. Только Ясперс описывает племянника Рамо, ставшего профессиональным философом: «В *интеллектуальности* он обретает единственное прибежище, — пишет Ясперс. — Здесь он чувствует себя хорошо, ибо задача состоит только в том, чтобы в движении мысли постигать все,

658

как другое Он все путает. Вследствие недостатка самобытия он никогда не может усвоить науку. В зависимости от ситуации он переходит от научного суеверия к суеверию, побеждающему науку. Его страсть — дискуссия. Он высказывает решительные мнения, занимает радикальные позиции, но не удерживает их. То, что говорит другой, он не усваивает. Каждому он внушает, что сказанное им верно, надо только одно прибавить, другое изменить. Он полностью соглашается с собеседником, но затем делает вид, будто вообще ничего не было сказано... Пафос его риторической решимости позволяет ему ускользать, наподобие угря, от всего, способного его поймать»[13].

Понятно, что такая «коммуникация» не доставляет радости. Но с этой софистической риторикой, а по сути приспособленчеством соискателей всяческих степеней и званий, весь способ «философствования» которых заключается в том, чтобы найти среду, где они обретут поддержку, вопиющим образом контрастирует «экзистенциальная философия» самого Ясперса, которую он противопоставляет всем традиционным формам философии. «Философия, — пишет он, — не является средством, еще менее того — волшебным средством, она — сознание в осуществлении»[14].

Именно такое «философствование», согласно Ясперсу, должно прояснить нам подлинную суть человека, его «самость». Еще раз уточним, что божественное бытие у Ясперса *посредством* коммуникации по существу *созидает* человеческое бытие. *Трансценденция здесь творит экзистенцию.* И в этом смысле экзистенциальная коммуникация между людьми — это всего лишь *отражение* высшей формы экзистенциального общения с Богом.

В этом месте нам следует опять напомнить о судьбе Ясперса во времена нацизма, потому что в эти годы у него, как и у Хайдеггера, происходит серьезная трансформация позиции. Но Ясперс при этом развивается в *противоположном* Хайдеггеру направлении. Сдвиги во взглядах Ясперса были связаны с практикой III Рейха, который, как известно, избрал своей идейной основой учение Ф. Ницше. И это серьезным

[13] *Ясперс К* Смысл и назначение истории М, 1991. С. 393

[14] Там же.

659

образом повлияло на Ясперса, который еще острее осознал опасность того «демонического упрямства» и произвола, которые могут таиться в человеке.

В 20-е годы Ясперс сражался с рассудочностью европейской философии и науки, игнорирующих человеческую «самость». И в этой борьбе и пафосе, противопоставляя в нашем Я рациональному иррациональное, он, безусловно, един с Мартином Хайдеггером. Но к середине 30-х годов ориентиры в творчестве Ясперса меняются. И уже в работе «Разум и экзистенция» (1935) он говорит о значении *разума* для «обуздания экзистенции», для превращения в истинную свободу слепого порыва, инстинкта и произвола.

Самым ценным в разуме, утверждает теперь Ясперс, является *рефлексия,* которая помогает понять и прояснить экзистенцию. Без разума и рефлексии, считает он, вера так же неполноценна, как разум без веры. Здесь можно было бы переиначить Канта, который в свое время говорил, что понятия без чувств пусты, а чувства без понятий слепы. У Ясперса получается примерно то же: вера без разума слепа, а разум без веры сух и бесплоден.

Но, таким образом, Ясперс усиливает в своей трактовке экзистенции как раз тот мотив, от которого в те же годы уходил Хайдеггер. Напомним, что под влиянием романтики *земли и крови* Хайдеггер сдвигается в область мифологии. Теперь его интересуют как раз *дорефлексивные* формы сознания. И этот интерес будет доминировать у Хайдеггера все последующие годы. Мы уже говорили о том, что творческая эволюция Хайдеггера — это ключ к *метаморфозам* неклассической философии, которая начала с *воспевания* личного начала в человеке и закончила *растворением* его в телесной стихии, а затем *разрушением* и *фрагментированием* человеческого Я.

Ясперс в этом плане, если можно так сказать, более традиционен. И в определенный момент он дает «задний ход», привлекая на помощь экзистенции то, что другими представителями неклассической философии активно отвергается. Ясперс теперь сознательно ищет *компромисс* между рациональным и иррациональным в человеке. При этом разум и вера в Бога, при всей их несовместимости, оказываются у Ясперса теми реальными опорами, которые не позволяют личности раствориться в безличной стихии и рассыпаться в «песок мгновений». Он, скорее всего, чувствует, что в них представлено нечто *фундаментальное,* а на языке

660

философской классики *субстанциальное,* что спасает личность, гарантируя ей внутреннее *единство* и полноту содержания.

Но, сочетая разум и веру, Ясперс по сути пытается усидеть на двух стульях. И этим определяется *двойственность,* или, как принято сейчас говорить, *амбивалентность* его позиции. Причем эта двойственность проявляется во всем, вплоть до политических оценок в послевоенные годы. Так, с одной стороны, в 1945 году он настаивает на реальном вмешательстве демократических стран в дела тоталитарных государств, пресекая творящийся в них произвол. На этом же основании он дает оккупационным властям совет, не передавать сразу власть в Германии немцам, поскольку это может привести к возрождению тоталитаризма. Демократия, таким образом, должна привноситься в жизнь народов буквально «на штыках». И Ясперса здесь не смущает насилие над экзистенцией.

С другой стороны, позднее он уже возмущен теми ограничениями, которые возрождаются в демократической Германии. В работе «Куда же идет Федеративная республика» (1966) Ясперс выступает против запрета прогрессивных организаций, замалчивания произведений неугодных авторов и других явлений, выражающих ограничение свободы личности.

Но вернемся к философским взглядам Ясперса, которые в послевоенный период основаны на компромиссе между разумом и верой. И выражением такого компромисса становится введенное им понятие «философская вера». «Философская вера» Ясперса — это своеобразный неологизм, которым он активно пользуется в послевоенные годы. Именно под таким названием — «Философская вера» — выходит в 1948 году одно из главных произведений Ясперса, в основу которого лег курс лекций, прочитанный им за год до этого в Базеле. Такого рода вера призвана преодолеть, с одной стороны, крайности христианской веры, основанной на откровении, а с другой стороны — ограниченность научного мышления, не признающего ничего непостижимого. В отличие от того и другого, философская вера опирается у Ясперса на *опыт* и *рефлексию,* но именно они должны привести человека к трансценденции как *непостижимой тайне бытия.*

В своем желании обосновать философскую веру Ясперс создает знаменитое произведение «Смысл и

661

назначение истории» (1949), в котором вводит другое известное понятие *«осевое время»* Впоследствии оно прекрасно вписалось в духовную культуру XX века. Что касается истории, то Ясперс, подобно неокантианцам, видит в ней то, что *неповторимо* и сугубо *индивидуально.* Но, если у

неокантианцев Баденской школы знание о духе и истории отличается от знания о природе прежде всего *методом* и *подходом,* то у Ясперса мы имеем дело с двумя разными *реальностями.* Своеобразие исторической реальности, считает Ясперс, состоит в том, что в каждом ее событии, в каждой ситуации сплавлены *физический* и *психический* моменты. И как раз из этого единства рождается *смысл истории.*

Как мы видим на примере характеристики исторической ситуации, тяга к компромиссам — фундаментальная внутренняя склонность Ясперса. Но именно потому, что такого рода компромиссы, как у Ясперса, в отличие от диалектических противоречий в духе Гегеля, ничем *реальным не опосредованы,* они хрупки и искусственны. У Гегеля противоположности опосредованы *деятельностью субъекта.* У Ясперса они *непосредственно совпадают,* что невозможно объяснить, но что нужно принять как *данность.*

Что касается такого компромиссного явления как «философская вера», то его реальность Ясперс пытается подкрепить мифом об «осевом времени». И это действительно *новый миф,* потому что доказательства, приводимые Ясперсом в пользу такого всемирно-исторического события как «осевое время», не извлекаются им из *фактов* реальной истории, а *конструируются* на основе философских размышлений, аналогий и риторики. Мы говорили о том влиянии, которое на Ясперса оказал М. Вебер. Тем не менее, там, где Ясперс вводит понятие «осевого времени», это нечто далекое от собственно *исторического* исследования. Здесь такой перевес риторики над фактом, что указанная работа Ясперса несопоставима ни с историческим анализом Вебера, ни с аналогичными работами Шпенглера. Впрочем, отсутствие серьезных, доказательных свидетельств в пользу существования «осевого времени» для Ясперса есть подтверждение того, что его корни и причины нужно искать в области трансцендентного.

Философская вера оказывается у Ясперса чем-то вроде *праосновы* науки и религии, совмещая в себе их черты. И в этом качестве она, по убеждению Ясперса,

662

возникла в эпоху между 800 и 200 гг. до н. э., когда в Китае, Индии, Персии, Палестине и Древней Греции происходил переход от сугубо *коллективистского мифологического мышления* к *мышлению индивидуальному,* прокладывающему путь к экзистенции.

Ясперс характеризует это время как «ось мировой истории», поскольку он, в противоположность Шпенглеру, настаивает на *единстве* мировой истории. Но если Гегель *кульминацию* единого исторического процесса связывал с христианством, то Ясперс, в свете учения Шпенглера, уже более «демократичен». И «ось мировой истории» захватывает у него не только европейский Запад, но и Восток В течение довольно долгого времени на огромных территориях, по его убеждению, формировалось новое сознание, с возникновением которого локальная жизнь превратилась в *единую историю человечества.*

Ни одна из мировых религий, согласно Ясперсу, не может всерьез объединить людей. Но это доступно «философской вере», которая когда-то уже изменила духовный облик человечества. Выдвигая на первый план рождение философской веры как объединяющего человечество *духовного состояния,* Ясперс тем самым бросает вызов не только Шпенглеру, но и Марксу, который, по его мнению, не прав, делая ставку на *материальное производство* как ведущий фактор исторических изменений.

Как мы видим, проблема *экзистенциальной коммуникации* в послевоенный период оборачивается у Ясперса вопросом о *философской вере* и в результате обретает историческое звучание. Но при этом радикального отказа от изначальных представлений здесь не происходит. Философская вера, согласно Ясперсу, родилась вместе с *рефлексией.* Тем самым было разрушено непосредственное единство человека с миром, характерное для мифа. С. другой стороны, философская вера родилась из трагического осознания человеком *конечности* своего индивидуального существования. И потому философская вера стала именно *верой,* которая пытается совершить невозможное — сделать наше Я бесконечным через *коммуникацию с* трансценденцией. Отсюда особое внимание у «позднего» Ясперса к роли философии, а вернее *экзистенциального философствования,* в жизни отдельного человека и всего человечества. В этом философствовании Ясперс стремится

663

соединить разум с верой, избежав крайностей *рассудочности* и *мистицизма* Но в том-то и дело, что там, где в борьбе с рассудочностью берут себе в союзники религию, как это случилось с «поздним» Шеллингом, разум неизбежно начинает сдавать свои позиции. И «компромиссом» между разумом и верой у Ясперса в итоге оказывается *пустая риторика*

К. Ясперс — один из выдающихся критиков софистики XX века. Но критика критике рознь И софистическим приемам философов-позитивистов он, в результате, противопоставляет такую же софистику и пустую риторику, но иного рода, связанную с утверждением философской веры Философская вера у Ясперса «амбивалентна», а истина субъективна Но если философия должна быть лишена объективной значимости, то она лишается всякой возможности критического отношения к действительности и к другим формам мировоззрения. По существу она становится софистикой, которая исторически и логически начинается с отказа от *объективной истины.*

И если такой «философии» что-то не нравится, она в лучшем случае может это не *критиковать,* а *обличать,* как это, например, делает сам Ясперс в отношении Хайдеггера, призыв которого *«вернуться от сознания к бессознательности,* к призыву крови, веры, почвы, души, к историческому и бесспорному», он называет «совращающим призывом»[15]. Но почему призыв вернуться от философии к мифологии является «совращающим призывом», а призыв к философской вере не является «совращающим»? Ответа на этот вопрос Ясперс не дает и по сути не может дать. Потому что то, что

касается «философской веры», — наименее содержательная часть его учения. Здесь верх берет чистая риторика, подтверждая искусственность найденного компромисса.

3. Ж. -П. Сартр: «другие - это ад»

Жан Поль Сартр (1905—1980)

Самым выдающимся представителем французского *атеистического* экзистенциализма является ***Жан Поль Сартр (1905—1980).*** Вслед за Киркегором, Сартр

[15] *Ясперс К.* Указ. соч. С. 376

664

исходит из того, что человеческое существование бессмысленно и абсурдно И *абсурдность* человеческого бытия надо героически принять. Этим Сартр близок к древним стоикам, и этим экзистенциализм Сартра фундаментально отличается от экзистенциализма Хайдеггера и Ясперса, которые пытались постичь *смысл* человеческого бытия и истории.

Сартр, таким образом, более радикален и последователен в проведении основного принципа экзистенциализма, суть которого в том, что есть только *здесь-бытие* как миг между прошлым и будущим. Он более радикален не только по сравнению с Хайдеггером и Ясперсом, но и по сравнению с Киркегором. Ведь Сартр отвергает всякую *трансценденцию,* и прежде всего *Бога,* который может придать смысл человеческому существованию Потому его политический радикализм идет дальше радикализма Киркегора, который в одиночку героически сражался с официальной протестантской церковью и официальным датским обществом.

Сартр получил образование в Высшей нормальной школе Парижа, затем преподавал в лицеях разных городов Франции. Будучи мобилизованным и попав на фронт в 1940 году, Сартр оказался в немецком плену. Вернувшись через год во Францию он вместе с Мерло-Понти основал группу Сопротивления «Социализм и свобода». После войны он пытался сблизиться с марксизмом, встречался с Фиделем Кастро и Че Геварой на Кубе и Н.С. Хрущевым в Москве, а в 1968 году стал духовным лидером бунтующих парижских студентов, которые восстали против режима де Голля. Когда же восстание потерпело поражение, Сартр обвинил Французскую компартию в том, что она не поддержала французских студентов В 1970 году Сартр стал редактором маоистской газеты «Народное дело».

О радикализме и последовательности Сартра говорит и тот беспрецедентный факт, что он отказался от присужденной ему в 1964 году Нобелевской премии. «В мотивировке шведской Академии, — публично заявил Сартр,— говорится о свободе: это слово имеет много толкований На Западе его понимают только как свободу вообще. Что касается меня, то я понимаю свободу в более конкретном плане: как право иметь свыше одной пары ботинок и есть в соответствии со своим

665

аппетитом. Мне кажется менее опасным отказаться от премии, чем принять ее»[16].

Сартр отмечает тенденциозность в этом деле: «Нобелевская премия на деле представляет собой награду, предназначенную для писателей Запада или «мятежников» с Востока. Например, не был награжден Неруда, один из величайших поэтов Южной Америки. Никогда серьезно не обсуждалась кандидатура Арагона, хотя он вполне заслуживает этой премии. Вызывает сожаление тот факт, что Нобелевская премия была присуждена Пастернаку, а не Шолохову и что единственным советским произведением, получившим премию, была книга, изданная за границей и запрещенная в родной стране»[17].

Левый радикализм Сартра заходил так далеко, что в 1965 году, когда его пригласили в США для чтения лекций в Корнуэльском университете, он отказался приехать и выступил с заявлением «Почему я не еду в Соединенные Штаты». В нем, в частности, говорится: «Дискуссия возможна только с теми, кто готов поставить под вопрос всю американскую империалистическую политику не только во Вьетнаме, но и в Южной Америке, в Корее и во всех странах, образующих «третий мир». Более того, дискуссия возможна только с теми американцами, кто признает, что американская политика не может быть изменена, если полностью не изменить американское общество. Теперь же только немногие, даже в американском левом движении, готовы идти так далеко» [18].

Первое произведение, давшее Сартру известность, это роман «Тошнота» (1938). И «тошнота»— это не только название романа, а одно из ключевых слов во всей философии Сартра. Это один из «экзистенциалов», подобных тому, чем являются у Киркегора и Хайдеггера «страх» и «забота». Основное чувство, которое испытывает, согласно Сартру, человек в нашем неподлинном мире, — это тошнота. Все, что окружает человека, может вызвать у него только тошноту. «Другие — это ад», — заявляет Сартр. «Самый худший вид оди-

[16] *Сартр Ж. -П.* Тошнота Избранные произведения М., 1994. С. 494

[17] Там же.

[18] Цит. по *Колядко В И.* Предисловие к русскому изданию «Бытие и Ничто» // Сартр Ж –П. Бытие и Ничто М., 2000. С. 5.

666

ночества, это одиночество вдвоем». Таким образом, в лице Сартра мы имеем дело с вариантом крайнего индивидуализма.

Поскольку, согласно Сартру, тошнота — это «нормальное» состояние человека, то своими романами, пьесами, повестями и рассказами он стремится, понятно, воссоздать у читателя прежде всего это чувство.

«Как современный Вергилий, — замечает о нем немецкий историк философии А. Хюбшер, — он ведет читателя долгим путем через свой ад, проявляя странную склонность к дряблому, склизкому, испорченному, гнойному, к крови и экскрементам, к бесчисленному множеству омерзительных, тошнотворных признаний»[19]. Сартр похож на человека, которому тошно — и это само по себе очень понятно — но который хочет, чтобы всем другим было так же. А вот это уже такое желание, которое этически не всегда может быть оправдано: только крайний человеческий эгоизм требует, чтобы все плакали, когда тебе грустно, и все смеялись, когда тебе смешно.

Другой важный пункт философии Сартра — это *свобода.* Человек, с точки зрения Сартра, *обречен* на свободу. Но свобода, как суть человеческого бытия, неотделима от *абсурда,* от *негативности,* от *ничто*. Тем самым человек оказывается обречен и на эти изматывающие моменты, которые нельзя не принять. Тем не менее, свобода — это не только абсурд, но и *выбор. Человек* тем и отличается от вещей окружающего мира, что способен *проектировать сам себя.* А потому, согласно Сартру, людей отличает то, что их *существование предшествует сущности и определяет ее.*

Указанный тезис стал философским кредо Сартра. Но нужно иметь в виду, что, согласно Сартру, индивид проектирует и созидает себя именно посредством *сознания.* И наиболее адекватным для самоутверждения в этом мире оказывается состояние бунта. Главное здесь не цель бунта, а само *состояние* бунта. Как только человек обретает какое-то устойчивое бытие, покой и «смысл», он перестает быть свободным. Вот почему популярность философии экзистенциализма резко

[19] *Хюбшер А.* Мыслители нашего времени (62 портрета) М., 1994. С. 209-210

667

пошла на спад после всплеска бунтарства, в основном студенческой молодежи, в конце 60-х годов.

Сартр един с другими экзистенциалистами в том, что жизнь человека, организованная в соответствии с рациональным смыслом и научной истиной, является «неподлинным бытием». «Подлинность» человеческое существование обретает только тогда, когда мы игнорируем причинно-следственные связи, и сутью наших действий становится только *свобода.* Но здесь начинаются расхождения между религиозными экзистенциалистами и атеистами. Речь идет о векторе свободных действий человека. У Ясперса и Марселя он выражает устремленность *к* Богу Причем именно в акте философской веры человек у Ясперса обретает настоящую связь с другими людьми — экзистенциальную коммуникацию. Иначе у атеистов, для которых свобода и личный выбор *самоценны.*

Мы кратко охарактеризовали экзистенциализм Сартра на том этапе, когда он еще не сближался с марксизмом. А теперь более подробно рассмотрим аргументацию Сартра на примере его самого известного философского произведения. В 1933—1934 гг. Сартр, находясь в Берлине, изучал труды Гуссерля, Хайдеггера, Ясперса, Шелера и психоаналитиков. Результатом этого изучения и явилось основное философское произведение Сартра «Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии». Эта работа вышла в 1943 году в оккупированном Париже. В ней Сартр пытается решить ту же самую проблему, что и Хайдеггер в «Бытии и времени», а именно проблему *онтологии человеческого бытия.*

В основу своего исследования Сартр полагает феноменологический метод Гуссерля. В чем притягательность этого метода вообще, в том числе и для Сартра, трудно объяснить. И тут приходится согласиться с В.И. Колядко, который в предисловии к работе Сартра «Бытие и ничто» замечает следующее: «К сожалению, в нашей литературе мы не находим объяснения тому очевидному факту, что феноменологический метод и теория сознания, разработанные Гуссерлем, получили широкое распространение во многих направлениях и школах философской, психологической и социологической мысли Запада»[20].

[20] *Сартр Ж. -П.* Бытие и Ничто. С. 8

668

Сартр пытается соединить феноменологию Гуссерля с диалектикой Гегеля, но в диалектике Гегеля Сартр упускает то ценное, что увидел в ней Маркс, а именно то, что человек в ней понят как *результат его собственного труда.* Труд у Гегеля был необходимой ступенькой на пути самосознания Абсолюта. Сартр, как и Гуссерль, остается здесь на почве *чистого сознания,* которое существует посредством себя. Он отказывается здесь также от идеи *субстанции,* которую Гегель считал основой всякой философии. «Было бы благоразумно, — пишет Сартр, — не злоупотреблять выражением «причина себя», которое позволяет допустить некую прогрессию, отношение себя-причины к себе-действию. Правильнее будет сказать просто: сознание существует посредством себя»[21].

Декарт понимал, что чисто духовная субстанция не может действовать на тело: ей просто нечем действовать, ведь у нее нет собственного тела. Поэтому Декарту помогает Бог, который согласует состояния души и состояния тела. Ну а если Бога нет? Тогда выход только один — поставить на место Бога Субстанцию — Субъект. Но Сартр отвергает и это. Понятно, что при избранной Сартром позиции трудно избежать *солипсизма.* Яркий пример солипсизма, как известно, продемонстрировал ранний Беркли, у которого есть только мое единственное «я» (на латыни «solus» и есть «единственный») и продукты моего восприятия. Напомним, что наменитый тезис, провозглашенный Беркли, — «esse est percipi», что в переводе с латыни означает «существовать — это быть воспринимаемым».

И Сартр ощущает в своей позиции опасность солипсизма, когда замечает, что если не отличать *явление* от того, *что является,* то это означает, что для нас существует только то, что *мы воспринимаем.* А Гуссерль уходил от такой опасности только посредством новых слов. «Это,— замечает Сартр,— просто способ облечь в новые слова старое «esse est percipi» Беркли. Именно это в конце концов и сделал

Гуссерль, когда после проведения феноменологической редукции назвал ноэму *ирреальной* и объявил, что ее esse есть percipi»[22].

[21] Там же. С. 29

[22] Там же. С.24-25

669

Но сам Сартр тоже пытается выйти из этого положения посредством *слов,* добавляя все новые и новые слова. Сартр, как всякий рафинированный интеллигент, думает, что при помощи слов можно решить любую проблему. И его главная ошибка, как и ошибка Гуссерля, состоит в том, что он проблему человеческого бытия понимает как проблему чисто *теоретическую.* Ошибочность такой позиции поняли немцы еще до Гегеля: хочешь *быть,* говорил Фихте, *будь!* Иначе говоря, не расточай напрасных слов, а *действуй.* Именно эта идея приоритета практического разума перешла из немецкой классики к Марксу, у которого сознание есть всего лишь *осознанное бытие.* А у Сартра, при всех его симпатиях к Марксу, сознание оказывается без бытия. И оно еще только должно *прорваться* к бытию. Но как и посредством чего? Посредством одних только слов?

Сартр боится всякого рода *редукционизма,* как материалистического, так и идеалистического толка. Он боится всякой самоутраты сознания, всякого его проявления вовне, он, как старый холостяк, боится утратить свою никому не нужную «свободу». Сартр хочет остаться «философом» в век, когда самостоятельная философия утратила всяческий кредит. Это и дало основания для оценок Сартра как «последнего философа», «последнего метафизика», последнего прямого последователя Декарта[23].

Субъективизму в понимании сознания у Сартра соответствует такое же субъективистское понимание *диалектики.* Эту не гегелевскую и не марксовскую трактовку диалектики он дает в своей незаконченной работе «Критика диалектического разума». Первый том этого произведения Сартра вышел в 1960 году, второй незаконченный том — уже после смерти автора в 1985 году. Здесь нужно сказать, что у Сартра был свой собственный *«поворот»* в воззрениях, подобный тому, что произошло в свое время с Хайдеггером. Но у Сартра это поворот от атеистического экзистенциализма в сторону марксизма. И работа «Критика диалектического разума» была написана как раз тогда, когда Сартр был близок марксизму.

[23] См.: Современная западная философия Словарь. М., 1998. С. 370-371.

670

Но сблизившись с марксизмом, Сартр не соглашается с его *советской версией.* И в работе «Критика диалектического разума» речь идет прежде всего о *догматической версии диалектики,* которая в советском марксизме была понята как наука о законах развития *всего на свете.* Так понятую науку, которая получила название «диалектический материализм», Сартр отвергает полностью как метафизическую иллюзию открыть диалектику природы на основе «обобщения» результатов физики, химии, биологии и других наук.

Главный порок современного марксизма Сартр усматривает в его стремлении растворить все различия «сернокислой ванне» общих понятий. Но в качестве альтернативы такому взгляду на диалектику он выдвигает все тот же *индивидуализм и субъективизм.* Единичное в диалектике, согласно Сартру, должно всегда предпочитаться общему. А у категории особенного он не видит «особого» содержания, в сравнении с единичным.

Сартр отказывается от «диамата» и хочет усовершенствовать «истмат». Но это «усовершенствование» у него не преодолевает общего недостатка «истмата» и «диамата». Дело в том, что в его официальной советской версии исторический материализм Маркса был превращен в *философию истории,* точно так же, как «диамат» стал своеобразной *натурфилософией,* т. е. метафизикой материи, пространства, времени и движения. Сартр не возвращается здесь к *материалистическому пониманию истории* Маркса, а остается в рамках некоторой *конструкции* всемирно-исторического процесса, хотя этот процесс, по Марксу, не является конечным, а поэтому и не может быть заранее *сконструирован.* Поэтому Маркс и считал себя *историком,* а не философом истории на манер Гегеля. А Сартр в данном случае выступает именно как *философ.*

С другой стороны, любая философско-историческая конструкция нуждается в дополнении ее некоторой *антропологией.* Но как? И вот здесь-то, поскольку конкретно-историческая почва для анализа утрачена, открывается полный простор для необузданной человеческой фантазии. Ведь «антропологической природой», поскольку это совершенно пустая абстракция, можно оправдать любую версию человека. Например, у Сартра получается, что человеку всегда тошно. Но

671

почему? А потому, что такова его *антропологическая природа.* И хотя это ответ в духе того самого ответа, который получил г-н Журден: опий усыпляет, потому что он обладает усыпляющей силой, — такой характер ответов в философской антропологии очень многих устраивает.

Конечно, экзистенциалист Сартр не так прост. Вспомним, что относительно природы человека, он высказывает парадоксальную мысль о том, что *существование человека предшествует его сущности.* На языке экзистенциализма это означает, что человек способен *свободно проектировать* свою сущность. В марксизме люди тоже созидают себя, а значит свою сущность в совместной деятельности. Разница, однако, в том, что в марксизме люди изменяют свою сущность *в определенных исторических обстоятельствах,* созданных предшествующими поколениями. И этим задается *объективный характер* их историческому творчеству. Иначе у Сартра, где я творю себя только сам, и моя активность может

быть ограничена лишь извне. Для *самодетерминации* здесь места нет. И это, безусловно, ослабляет позицию Сартра.

Можно сказать, что экзистенциализм Сартра есть отражение кризиса в сознании европейского интеллигента, который не видит «света в конце тоннеля». А потому его *философский протест* против отчуждения остается всецело *внутри сознания.* И это несмотря на то, что Сартр, как мы видели, был чрезвычайно деятельной натурой.

4. А. Камю: между метафизическим и историческим бунтом

Другим представителем французского атеистического экзистенциализма был ***Альбер Камю (1913—1960).*** Он родился и вырос в Алжире, в городе Мондови в семье сельскохозяйственного рабочего. Там же. он окончил лицей, а потом университет. Несмотря на философское образование, Камю не стремился стать профессионалом в этом деле. После окончания университета он становится писателем, позже пробует себя как актер и режиссер. В 1934-1937 годах он состоял во французской компартии, участвовал в Сопротивлении.

672

Наиболее известны такие работы Камю, как повесть «Посторонний» (1942) и роман «Чума» (1947). Кроме того, он написал ряд пьес, а также философские произведения, прежде всего «Миф о Сизифе» (1942) и «Бунтующий человек» (1951). Но и эти последние нисколько не похожи на философские работы Сартра. Камю даже не пытается выстраивать какую-то метафизику в традиционном смысле этого слова, хотя он и вводит такое понятие, как *метафизический бунт,* которое является центральным понятием «Бунтующего человека». Здесь нужно отметить, что сам Камю пытался отмежеваться от экзистенциалистов, называя экзистенциализм «философским самоубийством». Но история, как известно, расставляет свои акценты. В результате сегодня Камю признан одним из ярких представителей этого направления философии XX века.

Хотя и после своего выхода из компартии в 1937 году Камю продолжает сотрудничать с коммунистами, в целом он разочаровывается в мировом коммунистическом движении. Но в то же время он не переходит на позиции либерализма. Отсюда настроение *безысходности* и *бессмысленного протеста.* В результате бунт у позднего Камю превращается в непрерывную «аскезу отрицания», подготавливая тем самым нигилистический «Великий Отказ» Г. Маркузе. Но прежде скажем несколько слов о его работе «Миф о Сизифе».

Подзаголовок этой работы Камю — «Эссе об абсурде», и в центре внимания здесь все тот же киркегоровский *абсурд.* Камю, как и Киркегор, считает человеческую жизнь *онтологически* абсурдной: она абсурдна не здесь и теперь, а *всегда.* И единственный выход для человека — эту абсурдность жизни героически принять. Но это одновременно означает *бунт против всех богов.* Ведь Сизиф, как и Прометей, *богоборец.* У Сизифа, согласно Камю, уже нет никаких иллюзий. В трактовке Камю он вкатывает свой камень на гору в полном сознании бессмысленности этих действий. В свое время Ницше создал миф о пророке Заратустре, довольно вольно поступив с историческим материалом. Камю также наполняет известный

[24] См.: *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990. С. 29.

673

античный миф новым содержанием, важным для человека XX века Его Сизиф действует бесцельно, но он находит удовлетворение в *осознании* бесплодности своих усилий.

Все начинается с *осознания* абсурдности жизни в минуту, считает Камю, «когда пустота становится красноречивой, когда рвется цепь каждодневных действий, и сердце впустую ищет утерянное звено»[24] «Бывает, — пишет он, — что привычные декорации рушатся Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме — вот путь, по которому легко идти день за днем Но однажды встает вопрос «зачем?» Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки»[25]

Камю здесь совершенно прав, констатируя то состояние, которое в наши дни получило название «экзистенциального невроза». Современный человек при внешнем благополучии своего существования способен вдруг утратить смысл жизни и интерес к ней Он не хочет больше жить. И такой феномен характерен именно для современного человека Во-первых, потому что у него уже достаточно развитая *индивидуальность,* в сравнении, к примеру, с античным и средневековым человеком. А во-вторых, он острее переживает *отчуждение,* которое в нашу эпоху обрело вид господства над личностью безличных социальных сил Такого рода «беспричинное» расстройство случается чаще всего у людей, живущих в странах «золотого миллиарда». И как правило, оно воспринимается в качестве психического отклонения, требующего психиатрического или психоаналитического вмешательства. Но для Камю и других философов экзистенциалистского направления причины таких состояний лежат более глубоко и связаны с сутью человеческого бытия.

Указанное состояние, которое Камю определяет в работе «Бунтующий человек» как *скуку,* имеет разные последствия. Так положительное значение *скуки,* по Камю, состоит именно в том, что она может пробудить в человеке *сознание.* «Скука, — пишет

[25] *Камю А.* Указ. соч. С. 29-30

674

Камю, — пробуждает его и провоцирует дальнейшее. либо бессознательное возвращение в

привычную колею, либо окончательное пробуждение. А за пробуждением рано или поздно идут следствия: либо самоубийство, либо восстановление хода жизни. Скука сама по себе омерзительна, но здесь я должен признать, что она приносит благо. Ибо все начинается с сознания, и ничто помимо него не имеет значения. Наблюдение не слишком оригинальное, но речь как раз идет о самоочевидном. Этого пока что достаточно для беглого обзора истоков абсурда. В самом начале лежит просто «забота»[26].

Итак, хайдеггеровская «забота» — это тоже слабое проявление осознания абсурдности бытия, которое рано или поздно наступает. «Изо дня в день, — пишет Камю, — нас несет время безотрадной жизни, но наступает момент, когда приходится взваливать ее груз на собственные плечи. Мы живем будущим: «завтра», «позже», «когда у тебя будет положение», «с возрастом ты поймешь». Восхитительная эта непоследовательность — ведь в конце концов наступает смерть. Приходит день, и человек замечает, что ему тридцать лет. Тем самым он заявляет о своей молодости. Но одновременно он соотносит себя со временем, занимает в нем место, признает, что находится в определенной точке графика. Он принадлежит времени и с ужасом осознает, что время — его злейший враг. Он мечтал о завтрашнем дне, а теперь знает, что от него следовало бы отречься. Этот бунт плоти и есть абсурд»[27].

Камю не считает все это собственным открытием. С. Киркегор, Л. Шестов, М. Хайдеггер, К. Ясперс, М. Шелер, — вот тот перечень имен, которые, по Камю, имеют к этому отношение. Но всем им, согласно Камю, присущ один недостаток: они пытаются *объяснить* то, что сами считают *необъяснимым.* «Я хочу, — заявляет Камю, — чтобы мне либо объяснили все, либо ничего не объясняли. Разум бессилен перед криком сердца»[28]. Камю претит также интеллектуализм Гуссерля и феноменологов, которые стремятся превратить конкрет-

[26] Там же. С.30
[27] Там же.
[28] Там же. С.38

675

ное в абстракция. Истина, мог бы повторить Камю вслед за Гегелем, всегда *конкретна.* Но содержанием этой истины, с точки зрения Камю, является абсурд. Абсурд, однако, считает он, «имеет смысл, когда с ним не соглашаются»[29]. Абсурд имеет смысл, когда он переходит в *бунт.*

Итак, под «метафизическим бунтом» Камю имеет в виду *неприятие этого мира.* Я не Бога, а созданный им мир не принимаю, — заявлял в свое время Иван Карамазов. И Камю не случайно часто и много обращается к творчеству Достоевского, у которого тема *нигилизма* занимает одно из центральных мест. В своем «Бунтующем человеке» Камю не соглашается прежде всего с М. Шелером, у которого всякий вздох угнетенной твари есть *ressentiment,* т. е. озлобление и зависть. Отечественный политолог Л. Радзиховский построил на этом целую философию истории. Все освободительные движения у него есть выражение зависти бедных к богатым. У Камю совсем по-другому. «Озлобление, — пишет он, — всегда обращено против его носителя. Бунтующий человек, напротив, в своем первом порыве протестует против посягательств на себя такого, каков он есть. Он борется за целостность своей личности. Он стремится поначалу не столько одержать верх, сколько заставить уважать себя»[30].

Таким образом, бунт у Камю есть, прежде всего, борьба человека за свое человеческое достоинство. И это достоинство человек утверждает уже тем, что он *борется,* а не мирится со своим униженным положением. Здесь Камю развивает идею, которую можно было бы сравнить с известной ленинской сентенцией о том, что раб, который мирится со своим рабским положением, есть просто раб и холуй. А раб, который борется против своего рабского положения, становится революционером.

В бунте, согласно Камю, проявляется любовь и человеческая солидарность. «Следовательно, — пишет он, — вопреки Шелеру, я всячески настаиваю на страстном созидательном порыве бунта, который отличает

[29] См.: *Камю А.* Указ. соч. С. 40
[30] Там же. С. 130

676

его от озлобленности. По своей видимости негативный, поскольку ничего не создает, бунт в действительности глубоко позитивен, потому что он открывает в человеке то, за что всегда стоит бороться»[31].

Так что бунт у Камю получается не такой уж бессмысленный и беспощадный. Вместе с тем, он соглашается с Шелером в том, что мятежный дух находит свое наиболее характерное проявление в современном западном обществе, где формальное равенство и свобода резко контрастируют с *фактическим* неравенством и *фактической* несвободой. Но хотя Камю и пытается здесь встать на историческую почву, бунтарскую суть человека он в конечном счете трактует, подобно Сартру, как его *антропологическую* природу. Поэтому речь здесь идет прежде всего о «метафизическом бунте». Но что характерно, так это то, что в бунтарском порыве, согласно Камю, мы прорываемся в наше *коллективное* бытие: «Я бунтую, следовательно, мы существуем»[32].

Однако Камю говорит не только о «метафизическом бунте». В «Бунтующем человеке» речь идет также о бунте *историческом* и бунте в области *искусства.* Исторический бунт — это *революция.* Последняя отличается от простого бунта тем, что в результате революции, как считает Камю, завершается определенный исторический цикл и устанавливается новый общественный строй. Камю уделяет много внимания Великой Французской революции, и общей закономерностью революции считает то, что в ее ходе *свобода* приносится в жертву *справедливости.* «И тогда, — как пишет Камю, —

революция завершается большим или малым террором»[33].

Камю в общем разделяет *анархистскую* идею о том, что любая форма государственного господства есть насилие и ограничение свободы. Но ему хватает исторического чувства, чтобы не отождествить, как это часто делают в последнее время, немецкую и русскую революции. Здесь нужно пояснить, что свой приход к власти в Германии сами нацисты трактова-

[31] Там же. С. 132.

[32] Там же. С. 134.

[33] Там же. С. 199.

677

ли как *революцию.* «Несмотря на броскую внешность, — пишет Камю, — немецкая революция лишена будущего. Она была лишь первобытным порывом, чьи сокрушительные амбиции оказались сильнее ее реальных возможностей. А русский коммунизм взвалил на себя бремя описываемых в этом эссе метафизических устремлений, направленных к созданию на обезбоженной земле царства обожествленного человека. Русский коммунизм заслужил название революции, на которое не может претендовать немецкая авантюра, и, хотя в настоящее время он вроде бы недостоин этой чести, он стремится завоевать ее снова и уже навсегда. Это первое в истории политическое учение и движение, которое, опираясь на силу оружия, ставит своей целью свершение последней революции и окончательное объединение всего мира»[34].

Как мы видим, хотя Камю упрекает Сартра за схематизм и абстрактность, сам он тоже кладет в основу истории в духе французского структурализма «метафизические устремления». В его понимании это слишком просто, если революции совершают не ради метафизических принципов, а в силу того, что люди не могут и не хотят жить по-старому. Именно поэтому он и Маркса считает «буржуазным пророком». Как и многие другие, Камю не видит разницы между материалистическим пониманием истории и христианской эсхатологией. «Научное мессианство Маркса, — пишет Камю, — имеет буржуазное происхождение. Прогресс, будущее науки, культ техники и производительных сил — все это буржуазные мифы, ставшие в XIX веке настоящими догмами»[35].

Камю, конечно, прав в том, что идея исторического прогресса — идея по своему происхождению *буржуазная.* Но Маркс не просто филистерски разделял идею исторического прогресса, а, наоборот, стремился показать его *противоречия.* И здесь он был наследником идей Руссо и Гегеля, которые впервые указали на внутреннюю противоречивость «гражданского общества».

[34] *Камю А.* Указ. соч. С. 262-263

[35] Там же. С. 268.

678

Многие предрассудки относительно Маркса Камю просто повторяет. В том числе, вслед за Бердяевым он повторяет — и это единственное место, где он последнего вообще поминает, — что «диалектика и материализм несовместимы» и что возможна лишь «диалектика мысли»[36]. В результате, создается впечатление, что Камю так же, как и Поппер, знает диалектику только в пределах учебника по «диамату». Ему попросту неизвестно, что сам Маркс неоднократно заявлял о своей приверженности *гегелевской* диалектике, которая хотя и выступает как «диалектика мысли», но по существу является исторической диалектикой.

Бунт у Камю созидателен, а революция — нигилистична. Такова формула, выражающая суть его понимания того и другого. Что касается искусства, то его гуманистический смысл, согласно Камю, состоит в том, что это *воплощенное творчество,* которое неотделимо от свободы. Ведь творчество может быть только *свободным* творчеством. Творчество и рабство несовместимы. «Всякое творчество, — пишет Камю, — самим своим существованием отрицает мир господина и раба. Гнусное общество тиранов и рабов, в котором мы живем, обретает свою гибель и преображение только на уровне творчества»[37].

Взгляды Камю, безусловно, выходят далеко за пределы чисто экзистенциалистской философии. И прежде всего потому, что здесь нет того *крайнего индивидуализма,* который характерен для Хайдеггера и Сартра. У Камю есть попытка выйти в *реальную историю* и понять правомерность протеста как *социального протеста.* Тем не менее, все это у Камю, по большому счету, остается только попыткой.

Литература

1. *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990.
2. *Камю А.* Избранные произведения. М., 1993.
3. *Сартр Ж. - П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.

[36] См.: : Там же. С. 272.

[37] Там же. С. 333.

679

4. *Сартр Ж.-П.* Тошнота. Избранные произведения. М., 1994.
5. *Сартр Ж.-П.* Философские пьесы. М., 1996.
6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
7. *Хайдеггер М.* Время и бытие. Работы разных лет. М., 1993.
8. *Хайдеггер М.* Положение об основании. СПб., 1999.
9. *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998.
10. *Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс.* Переписка (1920 — 1963). М., 2001.

11. *Ясперс К.* Введение в философию. Минск, 2000.
12. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.
13. *Ясперс К.* Ницше и христианство. М., 1994.
14. *Ясперс К.* Философская автобиография и др. М., 1995.

Глава 13. ГЕРМЕНЕВТИКА В XX ВЕКЕ (ЕЕ ИСТОРИЯ И ОСНОВНЫЕ ИДЕИ)

Мы уже видели, что один из неявных выпадов Ясперса против Хайдеггера заключался в том, что у него философия замыкается в языке. Сегодня, пишет Ясперс, бытие подменяется языком, при этом избегают всех привычных слов, прежде всего высоких слов, которые имели и могли иметь содержание. «Непривычное слово и непривычное расположение слов должны стимулировать изначальную истину, способность быть новым в словах — глубину»[1].

Действительно, софистическая «умственность», как уже говорилось, более всего любит проявлять себя в разговорчивости. Мысль, лишенная своего предметного содержания, ищет опору только в словах, а главными философскими дисциплинами у софистов, как известно, *были грамматика, риторика, эристика (искусство спора) и диалектика.* Но герменевтика как современное течение в философии, берущее свое начало в экзистенциализме Хайдеггера, у которого язык есть дом бытия, понятно, софистикой себя не считает. Тем более, что само понятие герменевтики появляется только в *поздней античности,* т. е. значительно позже того, когда жили греческие софисты, и ведет свое происхождение от бога Гермеса — покровителя торговцев, путешественников, воров, а также посредника между людьми и богами-олимпийцами.

Дело в том, что именно в поздней античности развивается представление о *неизреченности* божествен-

[1] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М. 1991. С. 360.

681

ной мудрости. Поэтому она не может быть понятна обычным людям. Здесь необходимо объяснение и толкование. Вот таким истолкователем воли богов и был Гермес Триждывеличайший. А искусство (или «наука») *толкования слов* получило название герменевтики. «Как искусство передачи иноязычного высказывания доступным для понимания образом, — пишет основоположник современной герменевтической философии Х.-Г. Гадамер, — герменевтика не без основания названа по имени Гермеса, толмача божественных посланий людям»[2].

Эта «наука» была усвоена христианством, ведь именно здесь дистанция между Богом и людьми становится максимальной, а божественная мудрость менее доступной, чем в язычестве. Но христианство должно было претерпеть реформацию, чтобы эта «наука» появилась уже совершенно явным и оформленным образом. Как известно, первый протестант Мартин Лютер долгие годы переводил Библию на родной язык. Он хотел, чтобы каждый немец мог прямо и непосредственно приобщиться к Писанию, не впадая в зависимость от церковников, толкующих латынь. Но при этом протестантизм неотделим от мистицизма, подобно всему христианству. И эта сторона христианского вероучения постоянно провоцирует фигуру толкователя-посредника. А в Новое время на этой почве рождается целая *герменевтическая традиция в христианстве,* основоположником которой стал немецкий протестантский теолог и философ Шлейермахер.

1. Христианская «герменевтика» Р. Шлейермахера

Фридрих Шлейермахер (1768—1834)

Фридрих Шлейермахер (1768—1834) был современником Гегеля, который вошел в довольно острый конфликт с христианством, в том числе и с лютеранским. Хотя Гегель был лютеранином, и этим очень гордился, церковники не признали его слишком *рационалистического* толкования религии. Известно, что он ставил философию выше религии в иерархии форм сознания. Религия, как и искусство, по Гегелю, — это

[2] *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 260.

682

постижение Абсолюта в форме *чувства,* а не в форме *понятия,* на что способна только философия, или Наука, что для Гегеля одно и то же. Тем самым религия оказывалась у Гегеля как бы *суррогатом* философии, ее *недоразвитой формой,* и наоборот, Знание выступало в роли высшего проявления Веры.

Естественно, это не могло понравиться теологам, и Шлейермахер, как и многие другие, активно выступил против рационализма всей немецкой классической философии, где исключением оказался только Шеллинг с его философией откровения. Последний *откровение* ставил выше разума и, соответственно, философии, на чем они, собственно, и разошлись со своим бывшим другом Гегелем.

В настоящее время произведения Шлейермахера «Речи о религии к образованным людям ее презирающим» и «Монологи» переизданы на русском языке. Но содержание этих работ трудно передать, потому что здесь *пафос* и *риторика* представлены в чистом виде и противопоставлены всякой образованности и логике. Шлейермахер постоянно выступает против «ложной мудрости» и «игры пустыми понятиями» на пути постижения божества и ратует за простоту сердечную в делах веры. Но если философия — это ложный путь к Богу, то должен быть какой-то истинный путь постижения Слова Божия. Как лютеранин Шлейермахер понимает так, что откровение содержится в Писании. Но вот здесь-то и необходимы посредники-толкователи с их герменевтическим искусством. Причем для Шлейермахера это, так сказать, временная и вынужденная мера, необходимая до тех пор, пока люди не

«поумнеют». «О, если бы некогда это призвание посредников прекратилось, — восклицает Шлейермахер, — и человеческое священство приобрело назначение! О, если бы наступило время, которое древнее пророчество описывает так, что никто уже не будет нуждаться в поучении, ибо все будут научены Богом!»[3].

Почему Бог до сих пор людей не вразумил, и им пока что необходимы мудрые наставники, остается

[3] *Шлейермахер Ф* Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. М., 1994. С. 54.

683

неясным Собственно, весь текст книг Шлейермахера состоит из восклицаний, подобных только что процитированным. И Гегель, в общем-то, тоже большой мастер по части изящной словесности, дает очень короткую, но исчерпывающую характеристику этой «философии» в своих «Лекциях по истории философии» «Это лишенная понятия пророческая речь,— пишет он, — произносимая с треножника, уверяет нас в истинности того или сего своего утверждения относительно абсолютного существа и требует, чтобы каждый из нас находил в сердце своем эти утверждения истинными. Знание об абсолютном становится *делом сердца»*[4].

То, что раньше было делом ума, теперь становится делом сердца. И в столкновении Гегеля и Шлейермахера выразилось изменение характера философии, которое происходит уже в XIX веке, когда философия начинает превращаться в «литературу» По сути, уже здесь начинается *«деконструкция»* философии, потеря ею своей *сути* и собственного *образа.* И в этом явным образом выражается общий кризис европейской культуры.

Философия становится литературой уже в философии жизни. И не только у ее признанного основоположника Ницше, но уже у Фейербаха, который является ее реальным прародителем. Ведь именно он впервые заявил, что жизнь «первее» мышления Но тем самым впереди мышления оказывается и чувство, потому что живое чувствует раньше, чем думает Однако философия — это все-таки дело мышления, и там, где чувство сознательно пропускается вперед, неизбежно начинается литература. Ведь она является более адекватным средством для выражения человеческого чувства, чем философия И поэтому уже у Фейербаха философия во многом переходит в литературу, в декламацию, когда зачастую на разные лады повторяется одна и та же мысль. «Сущность христианства» сначала читать интересно, а потом становится скучно, потому что нет *развития идеи.* Оттого философия жизни рано или поздно начинает нуждаться в герменевтике И именно о ней заговорил немецкий историк культуры и философ В.Дильтей

[4] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии Книга третья М., 1994. С. 538

684

2. В. Дильтей о герменевтике «сочувствия»

Вильгельм Дильтей (1833—1911)

У ***Вильгельма Дильтея (1833—1911),*** хотя он и продолжает линию Ницше, «жизнь», которая является первичной, понимается совсем не так витально и зоологически, как у последнего. «Жизнь» у Дильтея — это, скорее, жизнь культуры, и прежде всего, духовной культуры Но она так же предшествует мышлению и науке, как у Ницше и Фейербаха. В результате у Дильтея мышление, как *вторичное* и *производное* духа, чувства понять не может. Чувство можно только чувствовать и переживать, и человеку, который чувствует, можно только *сочувствовать.* Причем Дильтей распространяет это сочувствие на «понимание» всех явлений духовной культуры и истории философии, религии, искусства, литературы.

Методу «объяснения» в естественных науках Дильтей противопоставляет метод «понимания» в «науках о духе». «Понимание» достигается путем *«вживания», «сопереживания», «вчувствования».* Но одно дело, «вжиться» в ныне живущую культуру, и совсем другое дело — проникнуть в культуру древних египтян или инков, и даже древних римлян. Отсюда необходимость в особом способе *приобщения* к «мертвой» культуре. По отношению к культуре прошлого, согласно Дильтею, должен применяться метод *интерпретации,* который он называет *герменевтикой* Герменевтика, таким образом, из метода «понимания» боговдохновенных текстов превращается у Дильтея в *метод «понимания» любого гуманитарного текста*.

«Философией жизни» Дильтей считает всякую попытку отойти от того, что он называет «систематической философией». Это литература такого типа, как у Марка Аврелия, Монтеня, Лессинга, Карлейля, Эмерсона, Ницше, Толстого. «Писательство этого рода, — замечает Дильтей, — постольку родственно античному искусству софистов и риторов, от которого так резко отмежевался Платон в сфере философии, поскольку здесь место методического доказательства занимает убеждение, уговаривание»[5].

[5] *Дильтей В.* Сущность философии М., 2001. С. 60

685

Понятно, что такая «философия» может быть убедительной и интересной. Ведь читать, допустим, Ницше в тысячу раз интереснее, чем какого-нибудь позитивиста, рассуждающего о «научной методологии». Но это, тем не менее, не отменяет разницы между *философией* и *литературой.* «Искусство уговаривания», как отмечает Дильтей, связано с «величайшей серьезностью и правдивостью»[6]. И это то, что мы называем *жизненной правдой* и что присуще хорошему реалистическому искусству. Прекрасное есть жизнь, говорил русский демократ Н.Г. Чернышевский. Но тогда его тоже можно назвать «философом жизни».

Дильтей пишет: «Жизнь должна быть истолкована из нее самой — такова та великая мысль, которая связывает этих философов жизни с мировым опытом и поэзией»[7]. Но почему эта «философия жизни» встает во *враждебное* отношение к «систематической философии»? Видимо, это происходит в такой период истории, когда жизнь покидает «систематическую философию», и от нее остается пустой сухой стручок. Однако это означает, что в то же время нечто происходит и в самой жизни. Да, жизнь должна быть объяснена из нее самой. Но именно для этого необходимо *систематическое мышление,* а не одна только риторика. Иначе сама «жизнь» приобретает мистический и призрачный характер.

Наверное, поэтому «философы жизни» сами часто как будто и не живут. «Я завидую каждому, кто *живет,* — писал «философ жизни» О. Шпенглер. — Я проводил свое время только в мечтательных раздумьях, и там, где мне выпадала возможность действительно жить, я отступал, давая ей миновать меня, чтобы уже позднее испытывать горчайшее раскаяние»[8]. А разве жил мизантроп Шопенгауэр? А у Ницше разве это жизнь? И здесь невольно возникает мысль о том, что назначение «философии жизни» не в том, чтобы сделать существование человека *действительной жизнью,* а в том, чтобы *компенсировать ее отсутствие.*

[6] См.: *Дильтей В.* Указ. Соч.

[7] Там же.

[8] См.: *Шпенглер О.* Закат Европы: в 2 т. М., 1993, 1998. Т. 1. С. 25.

686

Можно, конечно, сказать, что Гете — «философ жизни». Но специфическое направление, названное «философией жизни», возникает только тогда, когда появляется открытая *враждебность по отношению к «систематической философии».* У Гете этого еще не было. Все это начинается с Шопенгауэра. Именно у него мы встречаем мысль о превосходстве «жизни» над всяким систематическим мышлением. «Начиная с Шопенгауэра, — пишет Дильтей, — эта мысль развивалась в сторону все большей и большей враждебности к систематической философии; в настоящее время она образует центральный пункт философских интересов молодого поколения. В этих произведениях выражает себя весьма значительное самостоятельное литературное направление»[9].

Вместе с отказом от метафизики, согласно Дильтею, должен произойти и отказ от ее *метода.* И должен быть найден «независимый от нее метод установления определений ценностей, целей и правил жизни, и на основе описательной и аналитической психологии, исходящей из структуры душевной жизни, надо будет в рамках методической науки искать решение — может быть, более скромное и менее диктаторское — той задачи, которую себе поставили философы нового времени»[10]. Таким методом, по его мнению, и должна стать *герменевтика.* Но совершенно ясно, что это не просто претензия на иной *метод,* а это претензия на иную *философию,* сущность которой и составляет свойственный ей метод герменевтики. И такое превращение герменевтики из метода «понимания» в своеобразную *метафизику* и *самостоятельную философию* происходит в работах ученика Хайдеггера Х.Г. Гадамера.

3. Герменевтический круг Х.Г. Гадамера

Ханс Георг Гадамер (1900—2002)

Ханс Георг Гадамер (1900—2002) прославился тем, что попытался выйти за рамки «мыслящего *самого* себя мышления», которое он связывал со всей новоевропейс-

[9] *Дильтей В.* Сущность философии М., 2001. С. 60-61.

[10] Там же. С. 61.

687

кои рационалистической традицией, у истоков которой стоял Декарт. Свою задачу он видел в создании на основе герменевтики некоторой новой *«онтологии».* Но эта «онтология» должна отличаться от традиционной онтологии, которая считала основами мироздания Бога, материю, природу, пространство, время, бесконечность и т. д. У Гадамера онтология является *производной от языка. Понимание* текста, согласно Гадамеру, есть одновременно его *интерпретация,* а потому не только *открытие* скрытых смыслов, но и их *порождение.*

Гадамер здесь действительно схватывает важное свойство языка и речи. Вернее, это свойство человеческого мышления, суть которого в том, что человек что-то *понимает* только тогда, когда он *мыслит,* а значит, *активно строит воображаемый образ понимаемого.* И это было понято уже в немецкой классической философии. В особенности хорошо это понимал Фихте, который говорил о том, что понимание даже газетного текста требует того, чтобы мы *воображали* себе то, о чем идет речь.

Следовательно, слова говорят нам о чем-то только тогда, когда они *продуцируют* некоторое содержание. Здесь перед нами то же самое *единство продуктивного и репродуктивного воображения,* что и у Фихте, только перенесенное на единство продуктивной и репродуктивной функций языка, речи. Причем, если не выходить за пределы говорения, то продукция и репродукция замыкаются друг на друга, порождая новый вариант «проблемы» курицы и яйца. Та же самая проблема в связи с диалектикой продуктивного и репродуктивного стояла и перед Фихте. И он, по существу, несмотря на все героические усилия, не смог выйти из «заколдованного круга»: продукция возможна только на основе репродукции, а репродуцировать мы можем, как это подтверждает психология восприятия, только тогда, когда продуцируем. Но Гадамер, и в этом его отличие от Фихте, и не хочет выходить из подобного «круга». «... Бытие, которое может быть понято, — заявляет он, — есть язык»[11].

Традиция, внутри которой возникает герменевтика Гадамера, с самого начала, как мы видели, была

[11] *Gadamer H.G.* Warheit und Methode Tubingen, 1972 S XXII

688

антигегелевской. И странность заключается в том, что проклиная Гегеля за его «панлогизм», «историзм» и прочие «грехи», она, в лице Гадамера, вдруг опять обращается к Гегелю. Дело в том, что Гегель придавал особое значение языку. И творение этого мира у него, как и в Святом Писании, происходит посредством Слова. «Вначале было Слово...».

Но Слово здесь не просто «медь звенящая» и «кимвал бряцающий». Слово у Гегеля — это *Логос,* т. е. некоторое *упорядочивающее* начало в виде *категорий.* И в первоначальных набросках гегелевской «Феноменологии духа» мы можем встретить мысль о том, что дух «просыпается» в слове, или что творческая сила духа проявляется как namengebende Kraft (наименовывающая сила). И наконец, у него мы можем прочесть, что категория есть Вещь и Вещание одновременно, Sache и Sage.

Таким образом, мир слов и мир вещей здесь оказываются тождественными. Но принять это тождество у Гегеля за *абсолютное,* это значит подогнать его под современного герменевта. Гегель понимает, что слово — это тоже *дело.* Но он понимает также, что от одних только слов даже дети не родятся. А сделать орудие, считал он, гораздо труднее, чем ребенка. И благодаря орудию, говорит Гегель, мы овладеваем *всеобщим содержанием природы,* т. е. ее *законами.* Следовательно, знание существует не только в языке и посредством языка. Оно существует, по Гегелю, в *орудии,* в *организации государства, семьи* и *гражданского общества.* Поэтому попытка герменевтики опереться на авторитет Гегеля в трактовке языка как *единственной реальности* может обернуться против нее самой.

Другая проблема, связанная с Гегелем, это проблема *идеальных значений, идеального вообще.* У Гегеля источником идеальных значений, в том числе и значений слов, является объективно существующая Идея. По Гегелю, она существует независимо от того, говорим мы о ней или не говорим. Это можно считать остатком не преодоленной до конца метафизики у Гегеля. Но если ее отбросить, то чем тогда объяснить идеальные значения слов? Ведь когда я говорю «совесть», то я не называю некоторую вещь, типа «полено», а я выражаю некоторое *идеальное содержание.* Если такового не

689

существует, то тогда «совесть» есть то же самое, что и «полено», или ее вообще нет.

Но в чем исток такого идеального содержания? Он, безусловно, не в самом слове «совесть». Ведь тогда самыми совестливыми людьми были бы моралисты. Хотя чаще всего бывает совсем наоборот, и самыми бессовестными людьми оказываются как раз те, которые очень часто произносят это слово всуе. Таким образом, с данной проблемой герменевтика справиться не может. *Языковая стихия в герменевтике уже поглотила мир вещей, и ей не потребовалось особого усилия, чтобы растворить в этой стихии значения слов.*

По сути же с проблемой идеальных значений можно справиться двояким образом. Во-первых, указать некий *внеязыковый источник* идеальных значений. У Платона и у Гегеля им является некий особый идеальный мир, у Маркса — реальная предметная деятельность и практическое общение людей. Во-вторых, можно *«отменить» идеальное* и оставить одно только материальное. Иначе говоря, можно отбросить идеальное содержание слов, сохранив их материальную форму. И тогда «полено» и «совесть» ничем не будут отличаться по существу.

Обычное понимание речи таково, что всякая речь всегда *о чем-то.* Но о чем же речь, если эта речь и есть *единственное,* что существует на свете? В этом случае выход заключается в признании того, что *речь идет о речи, речь говорит о самой себе.* Язык, тем самым, превращается в своего рода спинозовскую субстанцию, которая есть causa sui, причина самой себя. Но тогда философия превращается в чистое говорение, в бесконечный шизофренический «дискурс», который никуда не ведет. И если Декарт заявил: мыслю, следовательно, существую, то теперь получается: *говорю, следовательно, существую.* Наверное, поэтому многие философы сегодня стремятся к тому, чтобы говорить как можно больше и дольше. И такая философия «говорения», для которой что «полено», что «совесть» — все одно, должна была появиться в наше время, и она появилась. Условное название этой философии *«постмодернизм».*

И еще. Позитивизм и экзистенциализм — крайности. И тем не менее, в конце XX века появились попытки их синтеза. Примером служит философия немецкого философа К.-О. Апеля, который стремится

690

совместить «линию» Витгенштейна с «линией» Хайдеггера. Но, по большому счету, сошлись эти «линии» на языке, который у постмодернистов оказывается и «смыслом», и «поверхностью», а выражаясь словами классической философии, и сущностью, и явлением. Но подробнее об этом далее.

Литература

1. *Гадамер Х. Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.
2. *Гадамер Х. Г.* Истина и метод. М., 1988.
3. *Дильтей В.* Описательная психология. СПб., 1996.
4. *Дильтей В.* Сущность философии. М., 2001.
5. *Шлейермахер Ф.* Речи о религии. Монологи. М. — Киев, 1994.

Глава 14. ПОСТМОДЕРНИЗМ: ФИЛОСОФИЯ КАК ЛИТЕРАТУРА

Постмодернизм является *завершением* современной неклассической философии. Эта философия не только не классическая, но она совершенно явно и откровенно является *анти*-классической. Более того, это крайнее вырождение всякой философии и всякой культуры вообще.

1. О понятиях «модерн» и «постмодерн»

Название «постмодерн», или «постмодернизм», достаточно условно и само по себе мало о чем говорит. Поэтому его анализ очень часто начинают с оговорки относительно неопределенности понятия «постмодерн» и непроясненности его истоков. И с этим нельзя не согласиться, хотя задача науки в том и состоит, чтобы неопределенное сделать все-таки определенным. А всякое правильное определение, как учит нас общая логика, состоит из двух частей: ближайшего рода (genus proximum) и видообразующего признака (differentia specifica). «Ближайший род» здесь «модернизм». И из него, понятно, и надо исходить. Но в определении «модернизма», оказывается, тоже нет никакой определенности. А определять через неопределенное мы не можем. Поэтому понять суть *постмодернизма* можно только тогда, когда мы разобрались с *модернизмом.*

«Несмотря на разночтения в понимании термина «постмодернизм», — читаем мы в одном авторитетном издании, — все его исследователи согласны в том, что он представляет собой реакцию на «модернизм» или

692

отход от последнего»[1]; т.е. «пост-модернизм» нужно понимать как «анти-модернизм». В чем же проявляется это «анти»? В том, отвечают нам, что постмодернизм отказывается от веры модернизма в линейный прогресс, абсолютную истину и разумное планирование идеальных общественных порядков. Иначе говоря, под «модернизмом» здесь имеют в виду *либерально-оптимистическую традицию,* ведущую свое происхождение от английских и французских просветителей XVII и XVIII веков. «Модернистами», таким образом, оказываются А. Смит, Дж. Локк, Вольтер, П.А. Гольбах, Д. Дидро и др.

Конечно, если исходить только из перевода французского слова «moderne», что означает «новый», «современный», то перечисленные выше просветители действительно были «модернистами», потому что все Просвещение было направлено против «старого режима», т. е. против абсолютизма, феодальных институтов, диктата церкви и всевозможных предрассудков. И главным оружием этого движения была Философия как воплощение Разума, в противоположность неразумию старого порядка.

У Просвещения всегда были свои критики, в том числе и маркиз де Сад, который бросил в лицо просветителям: если вы хотите освободить человека, то освободите и его половые инстинкты. Это вполне в духе «сексуальной революции» 60-х годов XX века. И современные постмодернисты могли бы признать де Сада своим «духовным» отцом и лидером.

Надо сказать, что наиболее последовательная и тотальная критика основных идей и культуры Просвещения содержится только в работе Т.В. Адорно и М. Хоркхаймера «Диалектика Просвещения» (1947). И главный смысл этой работы состоит в том, что «Просвещение тоталитарно как ни одна из систем»[2]. Более того, с точки зрения авторов данной работы, вера просветителей в Разум и рациональную организацию общества напрямую вела к рациональному порядку сжигания людей в

[1] Философия Учебник / Под ред В.Д Губина, Т.Ю. Сидориной, В П. Филатова М., 1997. С. 408

[2] *Хоркхаймер М., Адорно Т.В.* Диалектика Просвещения М — СПб , 1997. С. 40

693

крематории Освенцима. Отсюда получается, что вызов постмодерна модерну — это вызов, который свобода бросила *тоталитаризму.* При этом «тоталитаризмом» в конечном итоге оказывается всякое социальное ограничение поведения индивида, вплоть до запрета переходить улицу на красный свет. Ведь правила уличного движения по-своему тоже «тоталитарны».

Идеология германского национал-социализма, конечно, тоталитарна. Но сказать, что нацизм тоталитарен, потому что он разумен и рационален, и в силу этого ведет свое происхождение от идеалов Просвещения, — это более, чем натяжка. Больше правды в том, что идеология нацизма иррациональна. И Г. Лукач, который в работе «Разрушение разума» показал, как в фашизации западного общества участвовала авангардистская интеллигенция, не менее прав, чем Т.В. Адорно и М. Хоркхаймер.

Каждый имеет право определять как «модернизм» то движение, которое нашло свое выражение в идеалах Просвещения. Но тогда и происхождение постмодернизма логично вести от маркиза Де Сада. Однако постмодернизм обычно признают сугубо современным явлением. И очень часто датой рождения постмодернизма называют 1917 год, когда вышла книга Р. Панвица «Кризис европейской культуры». Именно в этой книге было впервые заявлено о «постмодернистском человеке» как «гибриде декадента и варвара, выплывшем из водоворота великого декаданса, радикальной революции, европейского нигилизма»[3].

Таким образом, оказывается, что «постмодерн» изначально соотносился с «декадансом». Более того, в культурной ситуации начала XX века термины «постмодерн», «модерн» и «декаданс» были связаны между собой.

На месте флигельков восстали небоскребы, И всюду запестрел бесстыдный стиль модерн...

Это поэт начала XX века Валерий Брюсов. И «модерном» в его время именовали прежде всего стиль в архитектуре. В Москве он представлен гостиницами

[3] Цит. по: Культура: теории и проблемы. М., 1995. С. 92.

684

«Метрополь» и «Националь», домом Морозовых на Воздвиженке и пр. Но модерн применительно к тому времени можно понимать и шире. Это не только новый стиль в архитектуре, где место строгих линий и правильных пропорций занял каприз и эклектика элементов самых различных стилей. Модернизм — это целое явление во всей культуре второй половины XIX и начала XX века.

«Речь идет, — читаем мы в «Малой истории искусств», — о крупном интернациональном идейно-художественном движении, возникшем в развитых странах, наделенных интенсивной и конфликтной духовной жизнью, нашедшем своих убежденных сторонников в национальных художественных школах многих народов Европы. Оно известно под названиями: «стиль модерн» в России, «ар нуво» в Бельгии и Франции, «сецессион» в Австро-Венгрии, «югендштиль» в Германии, «стиль либерти» в Италии, «модерн стайл» в Великобритании, «стиль Тиффани» в США и т. д. «Стиль модерн» поставил задачу создания нового большого стиля и предложил свой частичный, ограниченный в пространстве и времени опыт ее осуществления»[4].

Но в таком случае выходит, что модернизм как особое явление в культуре XIX и XX веков начинается не с Разума, а с его разрушения, когда разуму стали противопоставлять импрессию, затем экспрессию, восточную религию и древнюю мифологию, а, выражаясь языком Ницше, аполлоновскому началу стали противопоставлять начало дионисическое. Сам Ницше был современником и даже участником этого движения. Иногда указанное движение называют *культурным модернизмом,* который связан с именами Дж. Джойса, М. Пруста,. С. Малларме, Э. Мане, К. Писсаро и др.

Как бы это ни называлось, но в культуре, в том числе в искусстве, второй половины XIX века произошел заметный перелом, не оставшийся незамеченным почти у всех мыслящих современников. Вот как характеризует этот переломный момент в культуре религиоз-

[4] *Полевой В.М.* Малая история искусств. Искусство XX века. 1901-1945. М., 1991. С. 35.

695

ный философ С.Н. Булгаков применительно к творчеству Пикассо: «Впечатление от творчества Пикассо принадлежит к числу наиболее сильных, какие можно вообще иметь от искусства, хотя оно качественно иное, нежели получаемое от великих созданий древнего и нового искусства, наприм., от Венеры Милосской или от Сикстинской Мадонны. В нем есть нечто такое, что делает его «modern», характерным для нашей эпохи, потому оно так возбуждает мысль, волнует и тревожит, и нелегко разобраться в хаосе, поднимающемся со дна души, из ночного сознания»[5].

Примерно так же оценивал модернистское искусство и другой русский философ И. Ильин. Такое искусство, считал Ильин, есть безответственная игра и пошлое кокетство. «Никогда еще оно не создавало истинного и великого искусства, никогда еще ему не удавалось узреть глубину жизни и высоту духовного полета... Фантазия, лишенная любви, есть не что иное, как разнуздавшееся естественное влечение, не способное творить культуру, или же изобретательный произвол, не имеющий никакого представления о художественном совершенстве. Поэтому безлюбовное воображение есть не дух, а подмена духовности, ее суррогат. Его «игры» — то похотливы и пошлы, то конструктивны, беспредметны и пусты. Это воображение, которое разрешает себе все, что доставляет ему удовольствие, и которое готово на всякий, и даже самый гнусный заказ, диктуемый ему хозяйственной или политической «конъюнктурой». Именно оно, духовно слепое, формальное и релятивистическое, породило в истории искусства современный «модернизм», со всем его разложением, снижением и кощунством...»[6].

Итак, то, что, в первую очередь, отличало новое модернистское искусство от классики, — это нарочитость и вызов. А потому критика этого искусства оказалась возможной со стороны самых разных людей с противоположными философскими и политическими убеждениями. С. одной стороны, его критиковали такие аристократы духа, как О. Шпенглер, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, И. Ильин, а с другой стороны, это были марксисты

[5] *Булгаков С.Н.* Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 531.

[6] «Слово», № 1-2, М., 1993. С. 20.

696

Г.В. Плеханов, В.И. Ленин, Г. Лукач, М.А. Лифшиц, Э.В. Ильенков.

У Шпенглера, в частности, первыми *философскими модернистами* оказываются именно А. Шопенгауэр и Ф. Ницше. С.Киркегора он, видимо, не знал. Шпенглер связывал указанный перелом с переходом культуры в цивилизацию, в которой культура окостеневает и умирает. Такое умирание в живописи, по мнению Шпенглера, начинается с импрессионизма. Тот же процесс в философии, как было сказано, он связывает с именами Шопенгауэра и Ницше. С. них у Шпенглера начинается «философия цивилизации». А «философия культуры» у него заканчивается Кантом.

Итак, «культурный модернизм» можно определить как широкое и пестрое направление в европейском искусстве и культуре последней четверти XIX и первой половины XX века, которое началось во Франции с так называемого импрессионизма. А в философии его преддверием стали учения А. Шопенгауэра,. С. Киркегора и Ф. Ницше. Суть этого направления состоит в явном, а иногда не вполне

явном, отрицании классического искусства и классики вообще, которое сначала производило крайне эпатирующее впечатление на добропорядочную буржуазную публику, но очень быстро было интегрировано официальным обществом и государством. И те же люди, которые когда-то возмущались «Олимпией» Мане, теперь восторгались синими треугольниками кубистов и «Черным квадратом» К. Малевича.

Этот сдвиг в духовной культуре стал выражением общего кризиса европейского общества, связанного с колоссальным ростом отчуждения. Кризис и спровоцировал тот вызов, который бросил модернизм конца XIX-начала XX века всем традиционным идеалам, и прежде всего Истине, Добру и Красоте. «На место мещанской морали, — писал в свое время М.А. Лифшиц, — становится декадентский аморализм, на место эстетики бесплотных идеалов, извлеченных из художественной культуры античности и Возрождения, — эстетика безобразия. Прежняя вера в «вечные истины» сменяется релятивизмом...»[7].

[7] Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 382.

697

Как мы видим, такой «модерн» — никак не продолжение Просвещения, а его прямая противоположность. А это значит, что за этим словом в современной культуре скрываются два противоположных смысла. У идеологов постмодерна принято считать «модерном» идеалы Просвещения, утвердившиеся в XVIII веке, и в этом случае постмодерн — это, конечно, радикальное отрицание модерна. Но если оценить ситуацию по-другому, и модерн — это сдвиг в культуре на рубеже - XIX и XX веков, то постмодерн — это не отрицание, а продолжение модерна.

Ситуацию не проясняет, а наоборот, усугубляет известный историк культуры Дж.А. Тойнби, который пишет, что modern times в 1875 году переходит в post modern times. Иначе говоря, то, что до этого характеризовалось как «культурный модернизм», Тойнби оценивает как постмодернизм

Но суть дела конечно же, не в словах То, что Тойнби называет переходом «модерна» в «пост-модерн», у других авторов представляется как переход к «модернизму», а у Шпенглера — как переход «культуры» в «цивилизацию». Указанную ситуацию можно характеризовать еще как-нибудь, но главное в том, что все вдумчивые историки культуры так или иначе отмечают мощный перелом в европейской культуре примерно за четверть века до конца XIX столетия. И в свете этого перелома нет оснований противопоставлять модернизм постмодернизму. Отказ от идеалов Просвещения произошел задолго до современных поисков постмодернистов Конечно, в современном постмодернизме имеется ряд новаций, связанных с обстоятельствами конца XX века. И тем не менее, логичнее всего рассматривать культуру модерна и постмодерна не в качестве противоположностей, а как две исторические формы одного и того же. В них следует видеть следующие друг за другом этапы «кризиса безобразия».

Среди «теоретиков» постмодернизма, который, среди прочего, отрицает всякую теорию, принято выделять такие фигуры, как *Р. Барт, Ж. Бодрийар, Ф. Гваттари, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ю. Кристева, Ж.Ф. Лиотар, Ж. Лакан, М. Фуко.* Что касается понимания ими культуры, то для прояснения этого аспекта мы сделаем акцент на двух фигурах — Р. Барте и Ж. Делезе.

698

2. Философия как «письмо»

Ролан Барт (1915—1980)

Одним из основоположников современного постмодернизма считается французский литературовед ***Ролан Барт (1915—1980),*** работы которого часто относят ко «второй волне структурализма» или, что то же самое, к так называемому «постструктурализму». Структурализм в языкознании знаменит в целом тем, что он доказал: язык обладает определенной *субстанциальностью.* Иначе говоря, язык не просто пассивно отражает некоторую внеязыковую реальность, а живет своей собственной жизнью, является причиной самого себя, говорит о самом себе.

Фердинандом де Соссюром (1857—1913).

Это собственно и было открыто основоположником структурной лингвистики ***Фердинандом де Соссюром (1857—1913).*** Согласно его концепции, слово не только что-то *означает,* но и *со-означает,* т. е. значит не только отдельное слово, но и слова в их взаимной связи. А потому каждое слово как бы тяготеет к другому слову.

Это самодвижение языка Барт называет *«письмом»,* в противоположность *«нарации» —* повествованию о чем-то. В своем повествовательном, нарративном модусе язык связан с предметной практикой, а потому идеологически нейтрален. Ведь когда один первобытный охотник сообщает другому о том, что справа от него появилось какое-то животное, то это сообщение ничего, кроме этого сообщения, т. е. его чисто предметного значения, в себе не несет и не заключает. Другое дело — «письмо».

Дело в том, что для человека, в особенности в развитой культуре, когда появляется письменность, имеет значение не только то, *что* сообщают, но и то, *как* сообщается. Ведь дело не в том, что Ромео любит Джульетту, а дело в том, *как* это описывает Шекспир. Именно «письмо» ставит мыслящего человека в совершенно иную ситуацию, чем ситуация до «письма». Всегда оказывается, что очень трудно выразить в «письме» то, что, казалось бы, понято. И всегда получается, что удачно начатое «письмо» само себя начинает *продолжать.* И уже не ты пишешь, а тобой пишется «письмо». «Письмо» как бы превращается в своего рода спонтанный процесс самоопределения не только слов, но и *смыслов.*

И тогда происходит то, что Барт назвал *«смертью автора».*

То, что слова не являются пассивными обозначениями понятий и вещей, понял уже средневековый
699
схоласт Пьер Абеляр, который сказал, что «речь порождается мышлением и порождает мышление». Но речь порождает мышление только благодаря *идеальным* значениям и смыслам. И благодаря этим идеальным значениям речевая деятельность становится *«письмом»,* а благодаря ему мышление обретает *свободу,* и благодаря им же «письмо» сохраняет *предметный смысл.*

Однако все это создает почву для злоупотреблений, что собственно и составляет характерную черту схоластики, которая «недочет в понятиях» заменяет словом. «Для мудрых людей, — писал в связи с этим Т. Гоббс, — слова лишь марки, которыми они пользуются для счета, для глупца же они полноценные монеты, освященные авторитетом какого-нибудь Аристотеля, Цицерона или Фомы»[8].

Но Гоббс, выступив против схоластического словотворчества и превратив слова в «марки», упразднил тем самым и идеальные значения слов, а тем самым и связь слов с вещами. Ведь слова относятся к вещам только посредством идеальных значений, а идеальное значение есть не что иное, как *способ обозначения,* т. е. способ отнесения данного слова к данной вещи. Слова, лишенные идеального значения, теряют связь с вещами, и сами превращаются в вещи или, как выражаются постмодернисты, в *«тела».* И тогда или слова становятся частью физического мира, или весь физический мир превращается в слова. У постмодернистов происходит скорее первое, чем второе. И если Д. Беркли говорил, что мир — это мое восприятие, а А. Шопенгауэр утверждал, что мир — это представление, то постмодернисты считают, что *мир — это говорение, «письмо».*

Язык, будь то речь или «письмо», и это не является открытием постмодернистов, обладает, как было уже сказано, некоторой степенью свободы, которая делает его независимым от объективной логики. Эта свобода от объективной логики есть свобода от причинности. «В игре слов причинные связи распадаются, — замечает один из исследователей постмодернизма М. Саруп, — и изобилуют ассоциации»[9]. И это действительно так. Например, круглая форма какого-то предмета

[8] *Гоббс Т.* Избранные произведения в 2 т. М., 1964. Т. 2. С. 71.

[9] *Sarup M.* An introductory guide to poststructuralism and postmodernism. N.-Y., 1988 — VIII. P. 171.

700
может навести меня на воспоминание о коллеге, который является в философии «круглым дураком». Понятно, что переход от геометрического круга к «круглому дураку» не является логическим ни в содержательном (причинно-следственном), ни в формальном смысле. Это переход чисто «письменный», а попросту сказать, литературный, где в основе лежит *творческая фантазия, воображение.*

3. «Ризома» вместо логики

Ж. Делёза (1925-1995) и Ф. Гваттари (1930-1992)

Характерно, что у истоков постмодернистской философии находится работа двух французских авторов ***Ж. Делёза (1925-1995)*** и ***Ф. Гваттари (1930-1992)*** под названием «Кафка» (1975), где, в частности, вводится термин *«ризома»,* заимствованный из ботаники и означающий такую форму корневой системы, когда отдельные волокна ветвятся совершенно беспорядочно, образуя причудливое переплетение, напоминающее «мочалку». У древних греков «ризотомами» называли собирателей кореньев. А в постмодернизме этим термином уже обозначают *способ, каким строится текст, «письмо».* В таком «письме» переходы как раз и строятся не по *логике,* а по *ассоциациям,* т. е. согласно некоторому сцеплению образов, которое достаточно произвольно.

Произвольные ассоциации, правда, могут помочь выявить такую внутреннюю логику вещей, которая недоступна никакому здравому рассудку. И тогда это уже не произвольные, а *свободные* ассоциации. Если же они просто произвольны, то тогда это *«шизофренический дискурс»* — термин, введенный Делёзом. Например, тот же самый круг может вызвать у меня не образ моего коллеги — «круглого дурака», а, скажем, понятие знаменитого числа пи, которое выражает соотношение между длиной окружности и ее диаметром или радиусом. И тогда мы уже имеем дело не с «шизофреническим дискурсом», а с математической логикой. Одна и та же способность творческой фантазии, как это было давно замечено, лежит и в основе искусства, в том числе литературы, и в основе науки.

Итак, сам язык дает формальную возможность двигаться в совершенно разных направлениях. Например, слово «пастель» может по ассоциации вызвать
701
слово «пастораль», а это последнее — образ изящных майсенских фарфоровых пастушек. Но то же слово может стать началом совсем другой «серии»: «постель» и т.д., следовательно, формальные свойства языка можно использовать очень по-разному. На одном и том же греческом языке говорили Сократ, Платон и Аристотель, с одной стороны, и софисты — с другой. На эту *«амбивалентность»* языка указывал знаменитый Эзоп. Язык, согласно Эзопу, и величайший лгун, и выразитель истинного и прекрасного.

Характерно, что постмодернисты и в античной философии интересуются не классической традицией, т. е. не Сократом, Платоном и Аристотелем. О софистах они тоже молчат. А вот к циникам, стоикам и эпикурейцам они обращаются. Что же их здесь привлекает?

Диоген-Циник в свое время подначивал Платона: «Чашку я вижу, а чашности не вижу». Платон отвечал ему: «Для того, чтобы видеть чашку, у тебя есть глаза, а для того чтобы видеть чашность, у тебя

нет ума». Понятно, что «чашка» и «чашность» — не такие уж важные вещи, чтобы ради этого ссориться с друзьями. Но если нельзя видеть обыкновенными глазами «чашности», то нельзя видеть и совести. Ведь совесть — это не полено, из которого можно сделать Буратино. Известный русский и советский хирург Воиново-Ясенецкий, он же православный священник, на замечание своих оппонентов-атеистов о том, что бога нет, потому что его никто не видел, отвечал, что он каждый день делает операции на мозге, но ни разу не видел там совести. Иначе говоря, есть вещи, которые нельзя видеть, но которые не менее реальны, чем полено...

4. Телесное "событие" как антипод идеи

Сократа и Платона заботила не «чашность» сама по себе. Их заботили прежде всего такие вещи, как Истина, Добро и Красота. И именно из этого вырос весь их философский идеализм, над которым потешались Диоген и стоики. Для циников, и Диогена в частности, важна была тоже не «чашность», а им было важно разрушить представление об абсолютном Добре, отнять у людей Идеал или, иначе говоря, стереть всякую грань между Добром и Злом, Истиной и Ложью, Красотой и Безобразием.

702

Это и есть, собственно, то, что на современном языке называется *цинизмом.* Таким откровенным циником в новейшее время явился Ницше. Он пророк новой философии — философии «по ту сторону Добра и Зла». А потому он, наряду с Диогеном и стоиками, — любимый герой постмодернистов. И наоборот, Гегель в качестве правопреемника идеалиста Платона — их главный противник. Отсюда же их сугубо отрицательное отношение к диалектике. Ведь главная форма диалектического мышления — это противоречие, предполагающее единство и борьбу противоположностей. Добро борется со Злом, Истина с Ложью, а Красота с Безобразием. И если этой борьбы нет, то нет и *нравственности.* «Налицо, — пишет в связи с этим Ж.Делез, — переориентация всей мысли и того, что подразумевается под способностью мыслить: *больше нет ни глубины, ни высоты.* Не счесть насмешек в адрес Платона со стороны Киников и Стоиков. И всегда речь идет о том, чтобы низвергнуть Идеи, показать, что бестелесное пребывает не в вышине, а на поверхности и что оно — не верховная причина, а лишь поверхностный эффект, не Сущность, а событие»[10].

Место сущности занимает «событие». Постмодернисты стремятся уйти от традиционной философской терминологии. И это понятно, ведь если сказать не «событие», а «явление», то пришлось бы поставить вопрос о том, *что* является, т. е. вопрос о *сущности.* Место идеального и материального занимает «тело». Место отдельного и всеобщего занимает «сингулярность», а место истины и лжи — «смысл». «Смысл — это то, что выражается»[11]. Он отличается «от физических объектов, от всего психологического или жизненного, от ментальных представлений и от логических понятий»[12]. Смысл — это то, что имеет место независимо от истинности и ложности.

К проблеме смысла у постмодернистов мы еще вернемся, а здесь уместно закончить с проблемой «тела». Если есть только «тело» и его «поверхность» и нет ни глубины, ни высоты, то особое внимание, и это понятно, начинают привлекать всякие дырки на поверх-

[10] *Делез Ж.* Логика смысла. М., 1995. С. 161.

[11] Там же. С. 36.

[12] Там же.

703

ности. И у постмодернистов мы находим целую *анально-оральную метафизику.* Пересказать ее крайне трудно, потому что здесь мы имеем выворачивание наизнанку всех привычных слов и представлений. Вот пример. «Естественным продолжением оральности, — читаем мы у Делеза, — является каннибализм и анальность, В последнем случае частичные объекты — это экскременты, пучащие тело матери так же, как и ребенка. Частицы одного всегда преследуют другое, и в этой отвратительной смеси, составляющей Страдание грудного ребенка, преследователь и преследуемый — всегда одно и то же. В этой системе рот-анус, пища-экскременты тела проваливаются сами и сталкивают другие тела в некую всеобщую выгребную яму. Мы называем этот мир интроецированных и проецированных, пищеварительных и экскрементальных частичных внутренних объектов миром *симулякров»*[13].

Иной читатель может подумать, что его мистифицируют, или что у него «крыша поехала». По большому счету это, наверное, так и есть. Но очевидное сознательное намерение и цель заключаются здесь в том, чтобы истребить последние остатки традиционных нравственных, эстетических и философских *понятий.* Отсюда совершенно ни на что не похожий язык: «Глубже всякого дна — поверхность и кожа. Здесь формируется новый тип эзотерического языка, который сам по себе модель и реальность»[14].

«Эзотерика» — это буквально то, что *внутри.* Эзотерическим знанием древние называли *потаенное* знание, знание недоступное для непосвященных. Здесь все наоборот: «эзотерическим языком» называется язык «поверхности» и «кожи». И не надо в словах искать потаенного смысла: язык сам по себе *модель* и *реальность* т. е., кроме слов нет ничего на свете.

Понятно также, что если нет ни глубины, ни высоты, а есть только «тело», а у него «поверхность» и «кожа», то предметом нашего внимания окажутся не только дырки на «поверхности», но и некоторые, скажем так, неровности. Дело в том, что необходимым атрибутом человеческого тела является *пол,* т. е. мужские и женские гениталии. И таким образом, проблема «тела» здесь переходит в проблему

сексуальности.

[13] *Делез Ж.* Указ. соч. С. 224

[14] Там же. С. 172

704

Этой проблеме Делез специально посвящает двадцать восьмую «серию» своей «Логики смысла», хотя об этом речь идет не только здесь.

Зигмунд Фрейд в свое время рассматривал всю человеческую культуру, с одной стороны, как результат «сублимации», т. е. направления в иное русло сексуальной энергии, а с другой — как нечто «репрессивное» по отношению к проявлениям человеческой сексуальности. Понятие «репрессивной культуры» появилось в неомарксизме. Его не было ни у Фрейда, ни у Ницше, ни у Диогена-Циника. Но сама проблема пола и культуры и раскрепощения человеческой сексуальности у них уже имеется. Уже Диоген прилюдно делал то, что делать считается глубоко постыдным. Но Диоген считал всякий человеческий стыд ложным и подавляющим человеческое «естество»: что естественно, то не позорно. Это и есть то, что называется цинизмом.

5. Цинизм против нравственного закона

Но цинизм приобретает для нас отрицательный смысл только тогда, когда мы ставим нравственный закон выше «естества». Именно он является *естественным* для человека. И этим человек отличается прежде всего от животных: животные не знают стыда, а человек его имеет. Сведение человеческой сущности к естественно-природной организации его тела называется *натурализмом.* И натурализм и цинизм оказываются, по существу, синонимами, потому что «естественный» человек отрицает духовного человека, а следовательно, все нормы морали, права, вкуса и т. д. «Как можно осуждать инцест и каннибализм в той области, где страсти сами являются телами, пронизывающими другие тела, и где каждая отдельная воля является радикальным злом?»[15]

Если человек — это *тело среди других тел,* в том числе и живых тел, то его движение должно подчиняться законам физики и биологии. И по законам биологии он должен пожирать других, в том числе и себе подобных. Английский утилитаризм сводил понятие «хороший» к понятию «полезный», «целесообразный». Тог-

[15] Там же. С. 162

705

да почему есть других «нехорошо», если это полезно моему организму?

Но в том-то и дело, что людей нельзя есть не потому, что они невкусные или вредные для здоровья, а их нельзя есть потому, что это *безнравственно.* Мотив тут сугубо *идеальный,* а не *материальный,* и потому если мы отрицаем идеальное вообще, то мы отрицаем и нравственный мотив, а с ним и *нравственный закон* — основной закон, который управляет человеческим поведением и который радикальным образом отличается от законов физики и биологии. А если такого закона нет, то тогда «все позволено»..

Согласно постмодернистам, такого закона нет «Что действительно аморально, — пишет Делез, — так это употребление этических понятий типа справедливое-несправедливое, заслуга-вина» [16]. Нет ни заслуги, ни вины, ничего этого нет, есть только «воля к событию». Постмодернизм, по сути, возвращается к точке зрения Шопенгауэра мир есть мое представление, а мое представление есть мир. Здесь только представление заменяется *говорением.* О соответствии того и другого, а потому и об истине, речи быть не может. Для этого надо, во-первых, отделить одно от другого, а во-вторых, сравнить и сопоставить. А это уже предполагает *рефлексию,* которую невозможно свести только к представлению или к говорению.

Отрицание рефлексии, в свою очередь, есть отрицание *идеального,* а отсюда отрицание всяческих идеалов. И здесь мы уже возвращаемся на точку зрения Ницше. История еще раз повторилась: если *древний цинизм* явился результатом *отрицания идеализма Платона,* то *новейший цинизм* Шопенгауэра и Ницше явился *отрицанием идеализма Гегеля и Маркса.* И Маркс в данном случае идеалист в том изначальном смысле этого слова, который связан с верой в идеалы. Но в настоящее время история как бы повторяется в третий раз. На этот раз результатом этого отрицания оказывается не просто цинизм, а *похабщина.* «Все, что пишется — ПОХАБЩИНА» (то есть, всякое зафиксированное или начертанное слово разлагается на шумовые, пищеварительные или экскрементальные куски)»[17].

[16] *Делез Ж* Указ. соч. С. 181

[17] Там же. С.114

706

И это понятно. Когда из мира удаляется идеальное, он неизбежно превращается в кучу дерьма. Позитивизм на место «метафизики» поставил «науку». Постмодернизм отрицает и «науку», в «науке» он видит ущербную форму сознания. Но по логике отрицательности — двойное отрицание есть утверждение — он возвращается к метафизике. Только это уже не *классическая метафизика мира, души и Бога,* а метафизика экскрементальная, переходящая в своеобразную *мифологию.* Это *метафизика «тела»,* анально-оральных выделений, кожи, гениталий и шизофрении. В свое время различение субъективного и объективного привело от мифа к логосу, от мифологии к философии. Слияние объективного и субъективного в постмодернизме совершенно неизбежно приводит обратно к мифологии. Но, в отличие от мифологии древней, наивной и непосредственной, эта *мифология*

нарочитая и несущая в себе солидный элемент *софистики.* Это своего рода философский изыск, что-то вроде редкой породы собачек или однополой любви. Платон, Спиноза и Гегель здесь третируются как слишком обыкновенные и банальные.

Возникнув в русле критики западноевропейской культуры как «репрессивной», подавляющей человеческую свободу, постмодернизм, опять-таки по логике отрицательности, доводит эту «свободу» до крайности, и, как и всякий миф, оказывается на поверку жестко *авторитарным.* Освободив человека от объективной логики, постмодернизм производит такую «авторитарную ритуализацию дискурса», которая загоняет человека в жесткие рамки, когда он на каждом шагу должен делать всякие ритуальные приседания, и если чуть не так присел, то ты уже не вписываешься в «современную философию». И эта «современность» тоже есть не что иное, как *средство террора.* Раньше ценилась «железная логика», теперь ценятся «неясная логика» и «слабое мышление». Всякое проявление логики объявляется «лого-фаллоцентризмом»: логика считается проявлением мужского начала. Но если я должен отказаться от логики, то, значит, я должен отказаться от своего мужского естества. И если мне запрещается быть мужчиной, разве это не крайняя степень деспотизма и «репрессивности»?
707

Литература

1. *Барт Р.* Избранные работы. М., 1989.
2. *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998. (zip)
3. *Делез Ж.* Фуко. М., 1998.
4. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993.
5. *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2000.
6. *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб., 2000.
7. *Фуко М.* Археология знания. Киев, 1996
8. *Фуко М.* Слова и вещи. СПб., 1994.
9. *Фуко М.* Рождение клиники. М., 1998.

Глава 15. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОГО ФИЛОСОФСКОГО РАЗВИТИЯ

Начало русской философии относят к разным эпохам. Одни связывают его с крещением Руси и развитием *богословской мысли* под влиянием Византии, другие — с приходом в Россию *светской философии* из Европы. Каждый раз начало русской философии определяют, исходя из заранее принятых критериев философского развития и оригинального философствования, в частности.

Подобно другим европейским достижениям, развитая философия пришла в Россию благодаря реформаторской деятельности Петра Великого. Но это еще не означало рождения *оригинальной* философской мысли. «Русская философская мысль, — писал в начале XX века философ Л.М. Лопатин, — с тех пор, как впервые возникли ее первые проблески в XVIII веке и в продолжение очень долгого периода, влачила существование несчастное и скудное. Ее главным недостатком было полное отсутствие оригинальности — самобытного умозрительного творчества, которое выразилось бы в литературной форме и привело бы к определенным и систематическим результатам. Русские философы были только последователями западноевропейских и притом последователями второстепенными»[1].

Как и во многом другом, русские подражали здесь немцам, а затем французам. «Нет такой мысли, — писал выпускник Славяно-греко-латинской академии профессор Н.Н. Поповский, — кою бы по-российски изъяснить было невозможно»[2]. И тем не менее, в XVIII в.

[1] *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 107

[2] Русская философия второй половины XVIII века. Хрестоматия. Свердловск, 1990. С. 11

709

русская философская терминология только начала формироваться. А в содержательном плане русская университетская и академическая философия долгое время была всего лишь пересказом метафизики немца Х Вольфа, у которого учился М.В. Ломоносов. Даже известный русский просветитель А.Н. Радищев как философ был всего лишь подражателем французу Гельвецию, или Гельвецкому, как его называли в то время в России.

Именно поэтому в качестве первого оригинального русского философа чаще всего называют П. Я. Чаадаева, родившегося в самом конце XVIII века. В его «Философических письмах» была поставлена проблема «Россия и Европа», которая на сто лет вперед определила основную направленность русской философской мысли. Но даже он, будучи современником Пушкина, писал свои «Философические письма» по-французски. А сам А.С. Пушкин, от которого идет русский литературный язык, позволял себе следующие замечания· «У нас еще нет ни словесности, ни книг, все наши знания, все наши понятия с младенчества почерпнули мы в книгах иностранных, мы привыкли мыслить на чужом языке; просвещение века требует важных предметов размышления для наших умов, которые уже не могут довольствоваться блестящими играми воображения и гармонии, но ученость, политика и философия еще по-русски не изъяснялись — метафизического языка у нас вовсе не существует»[3].

Тем значительнее выглядит та работа, которую осуществили русские философы в XIX веке — «золотом веке» *всей* нашей культуры. Осознавая сложность вопроса о начале русской философии, мы будем исходить из того, что философия в России долгое время была *заимствованной,* и только в XIX веке она обрела свою *оригинальную проблематику* и собственное лицо. А со второй половины XIX века отечественная философская мысль уже была в состоянии повлиять на развитие мировой философии.

1. Об основных этапах русской философской мысли

Сказать, что философии до Петра I у нас вообще не было, конечно же, нельзя. Само появление государственности у восточных славян неизбежно стимулиро-

[3] *Пушкин А.С.* ПСС в Ют 3-е изд Т. 7 М, 1964. С. 18

710

вало развитие общественно-политической мысли. Но это была именно *общественно-политическая* мысль, примерами которой являются «Повесть временных лет», «Поучение» Владимира Мономаха, «Сказание о князьях Владимирских». Что касается собственно философии, то она стала развиваться в связи с принятием христианства в Киевской Руси и поначалу выражалась в заимствовании болгарской богословской литературы, в частности «Шестиднева» Иоанна Экзарха Болгарского и так называемого «Симеонова сборника». Таким образом, *начальный этап* распространения философии на Руси связан с христианской философией. Как и в западноевропейском средневековье, философия здесь выступает в роли «служанки богословия». Первым богословским произведением, написанным митрополитом из русичей, принято считать «Слово о законе и благодати» Иллариона (XI век). Вторым митрополитом из негреков был Климент Смолятич — автор «Послания к пресветеру Фоме». В этот ряд можно поставить «Притчу о человеческой души и теле», написанную св. Кириллом в XII веке.

Максим Грек (ок. 1470—1556

Но *расцвет* «русского средневековья» приходится на XV-XVI вв , когда строятся крупные *монастырские комплексы,* в которых важную роль играют иконописные и книгописные мастерские, религиозные учебные заведения. В это же время активизируется деятельность по переводу на церковно-славянский язык многих философских книг. Значительную роль в этом деле сыграл монах ***Максим Грек***

(ок. 1470—1556), в миру носивший имя Михаил Триволис. Проведя юные годы в возрожденческой Италии, этот незаурядный человек одно время был монахом доминиканского ордена. Но затем он принял постриг на Афоне, а настоящую славу обрел в России, где удостоился высокого имени Философа. Многочисленные произведения Максима Грека вместе с переводами насчитывают свыше 150 названий. Они пестрят ссылками на Пифагора, Сократа, Платона. Максимом Греком переводились некоторые логические сочинения античных авторов, прежде всего Аристотеля. Но несчастная судьба Максима Грека — большую часть жизни он провел в тюрьме — показывает, насколько тяжело шло даже *христианское просвещение* на Руси.

Система образования начала меняться лишь в XVII веке. Открылись училища, в том числе при Андре-
711

евском монастыре, где преподавали приглашенные киевские монахи. В Киеве и в Москве появились духовные академии, в которых были кафедры философии. Примерно в это же время в Москве было открыто первое российское высшее учебное заведение — Славяно-греко-латинская академия. Она была создана по образцу Киево-Могилянской академии, основанной в начале века украинским деятелем Петром Могилой. Основой преподавания в Славяно-греко-латинской академии стали греческий и латинский языки. Благодаря изданию латинско-славянского словаря оказалось возможным знакомство с европейской философией и европейской культурой. Но светской европейской философии, которая уже существовала в Европе, на Руси в это время еще нет. Она появится примерно на сто лет позже.

Второй этап в истории русской философии, как уже говорилось, связан с реформами Петра I. Эти реформы способствовали *секуляризации,* т. е. освобождению культурной жизни России от церковной опеки. Значительную роль в распространении светской культуры и философии сыграло открытие в 1755 году Московского университета, оттеснившего Славяно-греко-латинскую академию, и поездки выпускников университета за границу. Сам основатель этого университета М.В. Ломоносов, как уже отмечалось, учился в Марбурге у немецкого метафизика Вольфа. Для второй половины XVIII века характерно *переложение* классической европейской метафизики на русский язык в основном выходцами из Московского университета и Петербургской академии.

Среди представителей русской философской мысли XVIII века стоит выделить именно ***Михаила Васильевича Ломоносова (1711—1765).*** Он был ученым-энциклопедистом, много способствовавшим развитию науки в России. Но М.В. Ломоносов был, прежде всего, естествоиспытателем, физиком и химиком, и в философии оригинальных идей не имел. Мировоззрение Ломоносова формировалось на основе естествознания и по своему типу относилось к тому, что позже будет названо *естественно-научным материализмом.* Большинство естествоиспытателей стихийно тяготеют к этому типу мировоззрения, поскольку самой своей деятельностью они вынуждены подтверждать *объективную реальность* природы и ее законов. А понимание природы такой, какова она без всяких посторонних прибавлений, и есть *материализм.*
712

Но во времена Ломоносова материалисты еще допускали бытие Бога. А потому в плане общего мировоззрения естественно-научный материализм Ломоносова оборачивается *деизмом,* когда за Творцом мира признают первотолчок, после которого природа живет по своим собственным законам. И независимость научного исследования Ломоносов отстаивает, подобно мыслителям Возрождения и Нового времени, опираясь на теорию *двойственной истины.* «Правда и вера, — пишет он, — суть две сестры родные, дщери одного всевышнего родителя, никогда между собою в распрю придти не могут...»[4]. При этом наука и религия, согласно Ломоносову, отличаются между собой не только по предмету, но и по методу. «Не здраво рассудителен математик, — пишет он, — ежели он хочет божескую волю вымерять циркулом. Таков же и богословия учитель, если он думает, что по псалтире научиться можно астрономии или химии»[5].

Стоит подчеркнуть, что Ломоносов придерживался атомистического учения, согласно которому все материальные вещи состоят из атомов. Но в понимании соотношения материи и движения Ломоносов был типичный *механицист.* Он признает только такое движение, которое сообщается одному телу другим телом посредством толчка. Ломоносов сформулировал закон сохранения вещества и развивал молекулярно-кинетическую теорию теплоты. Он также разделял идеи эволюционной теории, согласно которой вещи не оставались неизменными от сотворения мира. В науке Ломоносов демонстрировал широту и глубину познаний, подобную титанам Возрождения. И в то же время он писал торжественные оды, в которых воспевал величие Бога-творца.

Среди философов XVIII века обычно называют выходца из Украины ***Григория Саввича Сковороду (1722—1794).*** Но это, скорее, связано с «национальной гордостью великороссов», чем с действительным содержанием его учения. Сковорода учился в Киево-Могилянской академии, через которую шло влияние на Русь католичества («латинства») из Польши и Литвы. Во время учебы он пел в хоре и, вообще, был натурой

[4] *Ломоносов М.В.* Избр. филос. произв. М., 1950. С. 356.

[5] Там же. С. 357.

713

художественно-поэтической Почти всю жизнь Сковорода странствовал с сумой, в которой лежали сухарики и Библия, из которой он в основном и черпал свою «философскую» мудрость. Он отличался большой начитанностью. Сковорода побывал во многих странах Европы и познакомился с наиболее

известными людьми того времени.

«Философия» Сковороды сводилась в основном к *аллегорическому толкованию* Священного писания. В этом случае библейские сюжеты понимаются как аллегории, несущие в себе морально-этические поучения. Тем не менее, для своего времени Сковорода был выдающейся личностью и внес вклад в христианское просвещение на Руси.

Одной из важнейших вех в развитии светской философской мысли, безусловно, является эпоха Екатерины II, когда в Россию из Европы стали проникать идеи *Просвящения.* Это направление общественной мысли и соответствующее умонастроение в России называли «вольтерьянством». Екатерина состояла в переписке с французскими просветителями, в частности с Вольтером, а Дидро некоторое время гостил у нее в Петербурге. Впоследствии Екатерина купила для России библиотеку Дидро. По договоренности с князем Голицыным группа тамбовских помещиков перевела на русский язык и издала Вольтера.

Но заигрывание Екатерины II с «вольтерьянством» резко прекратилось в связи с началом Великой Французской революции. Этому способствовал и пугачевский бунт 1773 — 75 гг. Свободомыслие, к которому призывали просветители, стало опасным для империи. В результате, бюст Вольтера, стоявший в Зимнем дворце, был отправлен в подвал, а его книги изъяты из книжных магазинов.

Видным деятелем русского Просвещения был ***Александр Николаевич Радищев (1749—1802).*** Он родился в семье помещика, учился в Москве, а затем уехал в Германию, прожив, в частности, пять лет в Лейпциге. Радищев много читал, в основном французских философов. Как уже было сказано, он увлекался сочинениями Гельвеция, которые фигурируют в его собственных произведениях. Радищев развивал идеи естественного права Мабли, Гельвеция, Дидро, Руссо. Он интересовался сенсуализмом Локка. Но наибольшую

714

известность Радищев получил благодаря своей книге «Путешествие из Петербурга в Москву» (1790).

Книга «Путешествие из Петербурга в Москву» была издана автором небольшим тиражом за свой счет и быстро разошлась. Но настроения Екатерины к тому времени уже переменились. Прочитав эту книгу, она вынесла вердикт: рассеивание французской заразы. Имелась в виду идеология просветителей, которая повлияла на начавшуюся Французскую революцию. Екатерина сделала на полях книги Радищева девяносто замечаний, одно из которых таково: «...Не любит царей... надежду полагает на бунт от мужиков». Против Радищева было возбуждено уголовное дело, его приговорили к смертной казни, но Екатерина оказала ему милость, заменив смертную казнь ссылкой в Сибирь на десять лет.

Критика российских порядков, которая содержалась в книге Радищева, к тому времени уже выражалась неоднократно и, в общем-то, терпелась властями. Но в судьбе Радищева и его книги роковую роль сыграли, как уже отмечалось, революция во Франции и восстание Пугачева, что резко настроило Екатерину против всякой «крамолы». Сосланный в Сибирь Радищев занимается философией и пишет философское сочинение «О человеке, его смертности и бессмертии», опубликованное затем в 1809 году. Некоторые исследователи изменение акцентов в творчестве Радищева связывают с душевным потрясением, вызванным смертным приговором, который заменили ссылкой. Проводится параллель с тем потрясением, которое при аналогичных обстоятельствах переживет Ф.М. Достоевский.

Не вдаваясь в эти психологические тонкости, отметим, что позиция Радищева по вопросу о смертности души *двойственна. С.* одной стороны, в первой и второй книгах указанного сочинения он доказывает единство души и тела и, опираясь на естествознание, делает вывод о том, что она умирает вместе с телом. С. другой стороны, в третьей и четвертой книгах этого сочинения Радищев приводит аргументы в пользу автономии души и ее бессмертия у человека, поскольку человеческая душа неразложима на части, а ее содержание — разум и нравственное начало — имеют вне-телесное метафизическое основание. Тем самым Радищев в целом склоняется к христианской точке зрения.

715

Но стоит отметить, что сама постановка вопроса и анализ, предложенный Радищевым, уходят своими истоками в античность — к учению Аристотеля. Аристотель первым предложил аналогичное двойственное решение проблемы души в классической философии.

В 1796 году Павел I освобождает Радищева из ссылки, и он возвращается в свою деревню. В дальнейшем Радищев принимает участие в законодательной комиссии, но попытки содействовать реформам обернулись неудачей. В результате разочарованный Радищев покончил жизнь самоубийством

Н.И. Новиков (1744—1818),

Достоин также упоминания известный просветитель ***Н.И. Новиков (1744—1818),*** который сотрудничал с Александром I в области законодательства Эти мероприятия должны были санкционировать послабления крепостного права. Но император Александр после войны 1812 года и участия в создании Священного союза резко «поправел». В результате проект не прошел, и просветитель Новиков окончил свою жизнь в опале.

Н.И. Новиков много способствовал развитию издательского дела в России и среди прочих периодических изданий издавал «Магазин натуральной истории, физики и химии». В этих изданиях преобладает философская и этическая проблематика. В них были опубликованы переводы многих европейских мыслителей — Бэкона, Локка, Вольтера, Дидро, Руссо, Монтескье, Лессинга, Юма, Паскаля и др. В вопросе устройства мира Новиков придерживался точки зрения деизма. Человек, считал он, обладает бессмертной душой и создан не для «скотских сладостей», а для добродетели, нравственного и

разумного совершенствования. Задачу воспитания людей Новиков видел в том, чтобы «образовать детей счастливыми людьми и полезными гражданами», привить им скромность, любовь к труду, к родине, уважение к личности[6]. Исходя из таких философских представлений он и создавал свои законодательные проекты.

Третий этап в истории русской философии обычно относят к началу XIX века. Именно в это время в России зарождается *оригинальная русская философия.* Оригинальна эта философия уже по *проблематике,*

[6] *Новиков Н.И.* Избр. соч. М., 1951. С. 422

716

поскольку в ней впервые поставлен вопрос об исторических судьбах России. Понятно, что этот вопрос может и должен волновать, прежде всего, русских людей. Изгнание Наполеона и поход русской армии в Европу в 1813—14 гг. пробудили русское национальное самосознание. Но рост национального самосознания сопровождался в России, с одной стороны, осознанием русской *самобытности,* а с другой — признанием нашей *отсталости* в сравнении с передовыми странами Европы.

Молодое русское офицерство во время военной кампании могло сравнить европейские и русские порядки. Отсюда критическое отношение к последним и желание общественного переустройства. Главной проблемой для России того времени, как известно, было *крепостное право.* Но Александр I дальше закона, разрешавшего помещикам отпускать крестьян на волю, в своих реформах не пошел. Как мы знаем, под конец жизни он впал в мистицизм и умер при загадочных " обстоятельствах.

Здесь следует отметить, что в конце XVIII века в Россию было занесено не только просвещение, но и *масонство,* которое также способствовало проникновению западноевропейской философии. Известный масон Шварц, который, в качестве гувернера, был вывезен из Европы и навсегда остался в России, превратился в главу русского масонства. И именно он познакомил русских дворян с натурфилософией Шеллинга. В результате в Москве появляется кружок молодых людей, которые ставили своей целью изучение западноевропейской философии, прежде всего Шеллинга.

Это был кружок «московских любомудров». Иначе этих молодых людей называли «архивными юношами», поскольку они служили в архиве Министерства иностранных дел. Во главе кружка стояли князь ***В.Ф. Одоевский (1803-1869)*** и ***Д.В. Веневитинов (1805-1827).*** Последнему было суждено прожить только 21 год. Веневитинов ценил в философии Шеллинга ее эстетическую направленность. Он первым заговорил о насущной потребности в самостоятельной русской философии. Что касается князя Одоевского, то он прославился не столько на философской, сколько на литературной ниве. Его перу принадлежит множество сочинений: от публицистических статей до детских сказок и работ по педагогике. Указанный кружок про-

717

существовал с 1823 по 1825 гг. и самораспустился после известия о восстании декабристов. В России началась николаевская эпоха.

Можно констатировать, что оригинальная русская философия оформилась именно в николаевскую эпоху. Период реакции делал невозможной открытую политическую жизнь, публичную политику. Но, как и через сто лет в советскую эпоху, цензура будет *провоцировать* расцвет «подцензурной» духовной жизни. Нерешенные экономические и политические проблемы стали обсуждаться в иной — *философской* форме. А трибуной такой духовной жизни стала *литература* и *журналистика.*

Итак, в центре философских споров XIX века — вопрос о самобытности России, об общем и особенном в ее развитии. Понятно, что обсуждение таких проблем не могло не затрагивать реформаторской деятельности Петра и ее последствий для России. Для XVIII века в целом было характерно положительное отношение к петровским реформам. Но вследствие засилья немцев в государственной жизни, а также после войны с Наполеоном в XIX веке появляется оппозиция к петровским реформам. В роли такой оппозиции выступили так называемые *славянофилы.* Их оппонентами стали *западники.* Но тем и другим предшествовал П.Я. Чаадаев — первый русский философ, который поставил вопрос об *исторических судьбах* России.

Еще раз подчеркнем, что русская философия XIX в. развивалась совсем не так и не там, где развивалась западноевропейская философия. Как известно, Гегель был не только профессором, но и ректором Берлинского университета. Философия в Западной Европе развивалась в основном в *университетах.* Но в России в XIX веке университетская философия влачила жалкое существование и даже тогда, когда она была высочайше разрешена. Приглашенных профессоров-немцев часто изгоняли по подозрению в различных «ересях». Их третировали студенты, которые про известнейшего в то время историка философии Буле говорили: есть у нас профессор Буле, строит нам он черта в стуле. Своих профессоров почти не было. А в последний период николаевского правления философия была просто напросто запрещена для преподавания в университетах и оставалась только в духовных академиях. Естественно, что в духовных ака-

718

демиях философия была лишь религиозного направления.

Вполне закономерно, что в такой ситуации В. Соловьев ездил за философской мудростью из Московского университета в Троице-Сергиеву лавру. Кафедру философии в Московском университете возглавлял М.М. Троицкий — воинствующий позитивист и, по словам Е. Трубецкого, «невежественный в истории философии человек», а в его лекциях главным было «дешевое и плоское глумление над

германскими философами»[7]. Сам философ Е. Трубецкой учился на юридическом факультете, посчитав бессмысленным переходить на историко-филологический факультет, который в конце

XIX века, по сути, заменял философский. Но и там он не посещал занятий из-за плохого преподавания его любимой философии. Кстати, философский факультет в Московском университете бы открыт только при Советской власти в период Великой Отечественной войны.

Однако, как говорится, нет худа без добра: не имея возможности развиваться под эгидой самодержавного государства, философия в России XIX века получила развитие благодаря людям свободных профессий. Ведь П. Чаадаев, А. Хомяков, И. Киреевский, В. Белинский, А. Герцен, Н. Чернышевский и другие были свободными писателями, не повязанными в своих воззрениях казенной службой по ведомству министерства народного просвещения. Философы в России XIX века не преподавали, а занимались литературой. Но и литераторы, в свою очередь, в силу особых обстоятельств русской жизни, создавали произведения с философским смыслом и подтекстом. И наиболее яркая фигура в этом плане Ф.М. Достоевский, которого на Западе привычно считают наиболее оригинальным русским «философом».

В последующем подробном анализе *русской* философии мы ограничимся периодом с XIX по начало

XX вв., от П.Я. Чаадаева до мыслителей «серебряного века». Что касается развития русской философии в XX веке, то на этом четвертом *этапе* она делится на два течения — философию «русского зарубежья» и советскую философию. Первая стала продолжением, главным образом, русской религиозной философии. Что касается советской философии, то она сформировалась

[7] *Трубецкой Е.* Воспоминания. София, 1921. С. 73 —74.

719

на почве марксизма и в этом качестве не отделяла себя от западноевропейской и мировой философии. Советская философия претендовала не столько на оригинальность, сколько на *всеобщность* своих выводов. Как и в XIX веке, она имела не только официальное догматическое лицо, но и собственное критическое направление. И ход развития этой философии еще ждет своего серьезного осмысления.

2. П.Я. Чаадаев как основоположник оригинальной русской философии. Славянофилы и западники

П.Я.Чаадаев был современником славянофилов и западников. Но хотя он жил рядом с ними, а значит *исторически* является их современником, *логически* Чаадаев, безусловно, оказывается их предшественником. Дело в том, что в его воззрениях представлено то *главное противоречие,* из которого как раз и произошла известная полемика о судьбах России. Чаадаев обозначил оба полюса в споре о взаимоотношениях России и Европы и о том, культивировать или изживать России свою самобытность. В отличие от Чаадаева, славянофилы и западники заняли в этих вопросах противоположные позиции.

Духовная эволюция П. Чаадаева и главное противоречие русской жизни

Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856)

Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) был сыном богатого помещика. Как и многие современники, он получил хорошее домашнее образование, в частности под руководством профессоров Мерзлякова и Буле. В 1809 году Чаадаев поступил на словесное отделение Московского университета. Именно там он близко сходится с Грибоедовым, Якушкиным, многими будущими декабристами. Во время войны с Наполеоном Чаадаев поступает в армию и проходит через все крупные сражения Отечественной войны и европейской кампании, закончившейся в Париже.

С войны Чаадаев, как и многие другие молодые офицеры, вернулся с либеральными и революционными настроениями. О его республиканско-демократических убеждениях говорит, к примеру, стихотворение Пушкина, относящееся к 1817—1820 гг.:

720

Он вышней волею небес
Рожден в оковах службы царской,
Он в Риме был бы Брут,
В Афинах Периклес,
А здесь он — офицер гусарский.

Он же написал известное «Послание к Чаадаеву»:

Мы ждем, с томленьем упованья,
Минуты вольности святой

По некоторым сведениям в 1820 году Чаадаев вошел в «Союз благоденствия», а позже стал членом «Северного общества». Можно предположить, что в отношении планов преобразования России он держался наиболее радикальных взглядов. Но, судя по письму к брату, Петр Чаадаев предпочитал ненасильственную революцию. В этом же письме он комментирует военный переворот в Испании: «Целый народ восставший, революция, завершенная в 8 месяцев, и при этом ни одной капли пролитой крови, никакой резни, никакого разрушения, полное отсутствие насилий, одним словом, ничего, что могло бы запятнать столь прекрасное дело, что вы об этом скажете? Происшедшее послужит отменным доводом в пользу революций»[8].

После восстания Семеновского полка Чаадаев подает в отставку и уезжает за границу для лечения и пополнения своего образования. Там он знакомится с Шеллингом и вступает с ним в переписку. Вернулся он на родину только в январе 1826 года. По возвращении Чаадаев был арестован, но вскоре его отпустили, и он смог вернуться в Москву. Восстание декабристов произошло без него Но царское правительство все же установило за Чаадаевым негласный надзор. «Когда Чаадаев возвратился, — вспоминал Герцен, — он застал в России другое общество и другой тон. Как молод я ни был, но я помню, как наглядно высшее общество пало и стало грязнее, раболепнее с воцарением Николая. Аристократическая независимость, гвардейская удаль александровских времен — все это исчезло с 1826 годом». И далее Герцен продолжает: «Друзья его были на каторжной работе, он сначала оставался совсем один в Москве, потом вдвоем с Пушкиным; наконец, втроем с Пушкиным и Орловым»9.

[8] *Чаадаев П.Я.* Сочинения и письма в 2 т. М., 1991 Т. 2. С. 53

[9] *Герцен А. И.* Собр. Соч. в 30 Т. Т. IX. С. 145-146

721

Чаадаев жил уединенно на Старой Басманной. Взгляды, которые он вынашивает в это время, Герцен назвал *«революционным католицизмом».* Эти взгляды Чаадаев изложил в 1829 году в своих знаменитых *«Философических письмах»,* адресованных Е.Д. Пановой. По другой версии госпожой NN, которой адресованы письма, является сама Россия. Указанное произведение, написанное по-французски, состояло из восьми писем. «Письма» стали известны в литературных кругах, а в 1836 году первое из них, по предложению Станкевича и Белинского, было опубликовано в журнале «Телескоп», который издавал в Москве Н.И. Надеждин.

Публикация «Письма» произвела огромное впечатление. О своих впечатлениях Герцен, находившийся в то время в вятской ссылке, писал так: «Со второй, третьей страницы меня остановил печально-серьезный тон: от каждого слова веяло долгим страданием, уже охлажденным, но еще озлобленным. Эдак пишут только люди, долго думавшие, много думавшие и много испытавшие; жизнью, а не теорией доходят до такого взгляда... Читаю далее — «Письмо» растет, оно становится мрачным обвинительным актом против России, протестом личности, которая за все вынесенное хочет высказать часть накопившегося на сердце» [10]. И дальше: ««Письмо» Чаадаева было своего рода последнее слово, рубеж. Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь; тонуло ли что и возвещало свою гибель, был ли это сигнал, зов на помощь, весть об утре или о том, что его не будет, — все равно надобно было проснуться... «Письмо» Чаадаева потрясло всю мыслящую Россию»[11]. В свою очередь, Г.В. Плеханов замечает, что Чаадаев «одним *«философическим письмом»...* сделал для развития нашей мысли бесконечно больше, чем сделает целыми кубическими саженями своих сочинений иной трудолюбивый исследователь России «по данным земской статистики» или бойкий социолог фельетонной « *школы* »»[12].

После публикации первого из писем Чаадаева «Телескоп» был закрыт, его редактор профессор Московского университета Надеждин сослан, а цензор,

[10] *Герцен А.И.* Указ. соч. С. 139-140.

[11] Там же. С. 139.

[12] *Плеханов Г.В.* Соч. Т. X. С. 135-136.

722

разрешивший это письмо, уволен. Что касается самого Чаадаева, то он был объявлен Николаем I сумасшедшим и подвергнут домашнему аресту. Всю оставшуюся жизнь он был под жандармским надзором. Остальные письма, сочиненные Чаадаевым, были опубликованы только в XX веке.

Реакцию властей и общества на свое произведение Чаадаев переживал довольно болезненно. В ответ на многочисленные упреки в отсутствии патриотизма он пишет в 1837 году «Апологию сумасшедшего», опубликованную лишь в 1862 году в Париже князем Гагариным. В ней Чаадаев объясняет свое отношение к России в духе библейского «кого люблю, того и порицаю». Россия ему дорога, подчеркивает Чаадаев, а поэтому язвы российской действительности вызывают его искреннюю боль. Любить свою родину, считает он, это не значит не замечать ее недостатков. Какой же философией руководствовался Чаадаев, утверждавший, что Россия призвана дать урок другим народам, как не нужно жить?

Чаадаев писал в своих письмах: кто их прочтет, найдет их парадоксальными. И его творчество действительно воспринималось как парадоксальное. Чаадаев удивил соотечественников уже тем, что впервые в истории русской общественной мысли поставил вопрос об *отсталости* России, в сравнении с передовыми странами Западной Европы. Россия, утверждает Чаадаев, *выпала* из мировой цивилизации. «Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего, — пишет он, — среди плоского застоя»[13]. В России нет прошлого, нет у нее и собственной идеи. А значит, русская идея только будет выработана. Чаадаев пишет резко, часто утрирует — например, относительно *кочевого образа жизни* россиян.

Уже в «Философических письмах» Чаадаева мы находим нечто, подобное *философии истории.* Если говорить о содержании первого письма, то оно делится на три части. Письмо начинается с религиозных наставлений, обращенных к некой даме, и разговор о судьбе России здесь заводится лишь по поводу. Во второй части письма речь идет о прошлом и настоящем России, которые характеризуются однозначно

[13] *Чаадаев П.Я.* Сочинения в 2 Т. М., 1991. Т. 2. С. 325.

723

отрицательно. «Его обвинение-приговор России, — пишет исследователь русской философии П.

Сапронов, — исходит из глубокой убежденности в том, что в родной стране не за что зацепиться. Все в ней происходившее и запечатлевшееся на ее пространствах лишено всякого смысла. Россия — это странным образом бытийствующее небытие...»[14]. Наконец, в третьей части этого письма Чаадаев излагает собственно историческую доктрину, в которой особое значение отводится христианству.

Чаадаев хорошо знал европейскую философию. И в этом, как и в других письмах, чувствуется влияние на Чаадаева со стороны Гердера и других немецких философов. Культура, утверждает он, есть цельное образование. Целостность западноевропейской культуры связана с тем, что страны Западной Европы явились наследниками греко-римского мира. Но европейская культура есть также продукт христианства. Чаадаев указывает, что европейская культура сложилась в результате *перехода* от язычества к христианству.

То, что христианство оказывается здесь определяющим, позволяет В.В. Зеньковскому говорить о *теургическом* понимании истории Чаадаевым. История по сути своей оказывается у него возвращением человечества к Богу. И на этом пути главная цель — прийти от раздробленности и разделенности к *единению.* Уже в «Философических письмах» угадываются истоки идеи *всеединства* как цели человечества, которой посвятит свою философию В.Соловьев.

Другой вопрос: кто ближе к заветной цели? В «Философических письмах» Чаадаев уверен, что Запад лидирует в этом движении. Современники были правы, утверждая, что в «Философических письмах» Чаадаев отдает предпочтение католицизму, по сравнению с православием. Восприняв восточный обряд, пишет он, русские отгородили себя от Западной Европы. Но дело не в догматике, а в том идейном общественном содержании, которое связано с католичеством. Из «Философических писем» следует, что католицизм лучше выражает *вселенскую миссию* христианства. И отгораживаясь от мира на основе православия, мы не только

[14] *Сапронов П.А.* Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб., 2000. С. 45

724

обрекаем себя на отсталость, но и оказываемся значительно дальше от конечной цели исторического движения.

У Чаадаева в том же ряду оказывается и идея правового государства, идущая от Локка. Именно в ней, считает Чаадаев, находит свое конкретное воплощение всеобщее равенство и справедливость, братство и свобода. Но идея правового государства, доказывает он, рождается на почве философии как развитого «мыслительного органа». Западное христианство впитало в себя античную мудрость и стало синтезом откровения и разума. Поэтому Россия должна выработать аналогичный мыслительный орган и идеи или же взять их у

Запада.

Итак, Чаадаев не выступает против национальных русских традиций, но ясно видит, что идеализация национальной самобытности бесплодна и даже порочна. Известны насмешки Чаадаева над славянофилами К.С.Аксаковым и А.С.Хомяковым, которые настаивали на возврате к русской национальной одежде. Чаадаев говорил о них, как о «заскорузлых тирольцах в зипунах». По словам Чаадаева от Аксакова, обряженного в допотопные русские одежды, даже крестьяне шарахались, принимая его за «персиянина».

Чаадаев отвергает *национальную* идею, если она означает призыв к самобытной и неповторимой жизни. В этом он видел признаки *ограниченности,* несовместимой с христианством, для которого «нет ни эллина, ни иудея». Истинной идеей каждого народа, по его мнению, должно стать *единение* всех во Христе. И поначалу Чаадаев считал, что наилучшим образом эту идею выражает католицизм.

Иначе выглядит эта ситуация в «Апологии сумасшедшего», где не католицизм, а именно православие выражает вселенскую миссию христианства. В этой неоконченной работе Чаадаев кается в прежних «преувеличениях» и говорит о великой миссии русского народа, способного возглавить христиан на путях единения. Выходит, что самобытность и отсталость России как раз и позволит ей в будущем объединить народы, предложив им забытые общие ценности.

Таким образом, духовная эволюция Чаадаева от «Философических писем» до «Апологии сумасшедшего» позволяет найти в его воззрениях начала и славянофильства, и западничества. Ясно обозначив главное

725

противоречие русской жизни, Чаадаев склоняется к западничеству, а затем формулирует мысль о *мессианской роли* России, в русле которой и оформилось славянофильство.

Философско-социологические воззрения славянофилов: И.В. Киреевский, А.С. Хомяков

Русские славянофилы имели предшественников в лице так называемых «самобытников». Это были литераторы и историки, входившие в редакцию журнала «Москвитянин» и выступавшие с критикой европеизации России. Славянофилы отличаются от них тем, что именно они подвели под идею самобытного русского пути *философскую основу.* К основателям славянофильства обычно относят братьев Киреевских, А.С. Хомякова, Ю.Ф. Самарина и К.С. Аксакова. Но оригинальными теоретиками и идейными вдохновителями в этом кругу, безусловно, были И.В.Киреевский и А.С. Хомяков, о взглядах которых и пойдет речь дальше. «Славянофильство, — писал Н.А. Бердяев, — первая попытка нашего

самосознания, первая самостоятельная у нас идеология. Тысячелетие продолжалось русское бытие, но русское самосознание начинается с того лишь времени, когда Иван Киреевский и Алексей Хомяков с дерзновением поставили вопрос, что такое Россия, в чем ее сущность, ее призвание и место в мире»[15].

Иван Васильевич Киреевский (1806—1856)

Иван Васильевич Киреевский (1806—1856) принадлежал к старинному дворянскому роду и, подобно Чаадаеву, первоначальное образование получил у домашних учителей. Его отец умер рано, и воспитанию детей посвятила себя мать Киреевского, состоявшая в близком родстве с поэтом Жуковским. Ее вторым мужем стал некто Елагин — поклонник философии Канта и Шеллинга. Работы последнего он переводил на русский язык.

Может быть, именно под его влиянием в юности Иван Киреевский очень заинтересовался философией и всей культурой Западной Европы. В Московском университете он прослушал курс философии у извес-

[15] Цит. по: *Хомяков А.С.* Соч. в 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 7.

726

тного в то время профессора Павлова, благодаря которому в России стала популярной классическая немецкая философия. «Германская философия, — отмечает Герцен,— была привита Московскому университету М.Г. Павловым. Павлов преподавал введение к философии вместо физики и сельского хозяйства. Физике было мудрено научиться на его лекциях, сельскому хозяйству — невозможно, но его курсы были чрезвычайно полезны»[16]. Польза от этих лекций была огромной, поскольку поступавшая в университет молодежь не имела никаких философских знаний. Понятие о философии в это время имели только семинаристы, но это понятие, по замечанию Герцена, было совершенно превратным[17].

Но вернемся к Киреевскому. Поступив на службу в архив Министерства иностранных дел, он сближается с «архивными юношами» и позже становится членом «общества любомудрия», прекратившего свое существование, как было сказано, после восстания декабристов. Надо сказать, что Киреевский от декабристов отмежевался, хотя еще некоторое время и оставался «западником». В 1831 году он предпринимает поездку в Германию, где лично знакомится с Гегелем, слушает лекции Шлейермахера и специально посещает Шеллинга в Мюнхене. Но в Москве начинается эпидемия холеры, и Киреевский срочно возвращается, обеспокоенный здоровьем своих близких.

По возвращении Киреевский начинает издавать журнал с характерным названием «Европеец». Главную задачу этого журнала он видит в *сближении* русской и западной культуры. Его волнует тема *универсального синтеза* эстетического, этического и религиозного начал, которую он заимствует в немецком романтизме. Здесь нельзя не вспомнить о том влиянии, которое оказали на творчество раннего Киреевского его мать и поэт Жуковский, увлекавшиеся немецкими романтиками. Его брат Петр Киреевский, подобно немецким романтикам братьям Гримм, был известным «собирателем» народного творчества.

Именно в журнале «Европеец» Киреевский помещает свое первое известное произведение — статью

[16] *Герцен А.И.* Соч. в 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 189.

[17] См.: Там же.

727

«XIX-ый век», которая вызвала неудовольствие властей откровенно прозападной позицией.. В этой статье Киреевский воспринимает Россию как благодатную почву, жаждущую европейского просвещения. В результате, журнал был закрыт, а Ивана Киреевского официально объявили неблагонадежным. От более строгих мер его спасло заступничество Жуковского.

Аналогичную реакцию вызвала статья Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России», опубликованная в «Московском сборнике». Дальнейшие выпуски этого издания были запрещены. Характеризуя эту ситуацию, Зеньковский пишет о Киреевском: «Обладая живым литературным дарованием, он почти был лишен возможности печатать свои статьи: три раза пытался он начать литературную работу, и три раза журнал, в котором он печатался, закрывали — из-за его статей. Это действовало на Киреевского угнетающе, он по целым годам не писал ничего или ограничивался набросками»[18].

Как мы видим, цензура трагически сказалась не только на творчестве Чаадаева. Наследие Киреевского в силу указанных обстоятельств также довольно скудно. И все же его философскую эволюцию возможно реконструировать. Причем существенную роль в этой эволюции сыграла женитьба Киреевского в 1834 году на женщине очень религиозной и хорошо знавшей религиозную литературу — духовной дочери Серафима Саровского. Именно жена способствовала сближению Киреевского со старцами Оптиной Пустыни, которая находилась неподалеку от их имения.

Поначалу горячая религиозность жены была неприятна Киреевскому. Она, в свою очередь, не разрешала ему в своем присутствии «кощунствовать». Именно «кощунство» Вольтера отвратило ее от чтения его произведений. А при совместном чтении Шеллинга она указала мужу на то, что написанное Шеллингом ей давно известно из творений «святых отцов». В итоге, в поисках нового синтетического знания Киреевский постепенно сдвигается от немецких романтиков и Шеллинга, которого считал самой удобной ступенью к самостоятельному философствованию, к святоотечес-

[18] *Зеньковский В.В.* История русской философии в 4 кн. Ч. 2. Л , 1991. Кн 1. С. 6.

728

кой литературе и принимает участие в издании произведений «святых отцов». Характеризуя эту

ситуацию, Герцен пишет: «Киреевский, расстроивший свое состояние «Европейцем», уныло почил в пустыне московской жизни ... И этого человека, твердого и чистого, как сталь, разъела ржа страшного времени. Через десять лет он возвратился в Москву из своего отшельничества мистиком и православным»[19].

Свои основные философские идеи Киреевский изложил в последней статье «О необходимости и возможности новых начал для философии», опубликованной уже посмертно в журнале «Русская беседа». Новым началом для философии Киреевский теперь считает «любомудрие Св. Отцов», простое развитие которого соответствует новейшим тенденциям и может составить «новую науку о мышлении». В этой статье в соответствии со святоотеческой литературой, Киреевский противопоставляет не веру разуму, а *разум самому себе.* Есть разум, утверждает он, который противопоставил себя вере под влиянием греховной жизни, а есть разум, который един с верой, а значит с добродетелью. Иначе говоря, он различает разум *частичный* и разум *целостный.* На этом основании его считают создателем учения о *«цельном знании».*

Пользуясь староотеческой терминологией, Киреевский соотносит указанные разновидности разума с *«внешним человеком»* и *«внутренним человеком».* Западное просвещение, доказывает он, под опекой католичества сделало ставку на «внешнего человека», в котором все раздроблено, а православное просвещение стремится соединить все силы человека и всю его личность вокруг некоего скрытого ядра.

Таким образом, Запад, по мнению Киреевского, вполне сознательно и целенаправленно культивирует *сухой формализм* и *холодный рассудок.* А в итоге «рациональный анализ» западной философии и науки упускает из виду и убивает что-то главное и субстанциальное в человеке. Идти вслед за Петром по этому пути, считает Киреевский, это значит утратить то наиболее ценное, что сохранилось в русском человеке. Ведь в глубине нашей души еще есть «живое общее средоточие для всех сил разума, сокрытое от обыкно-

[19] Там же. С. 389.

729

венного состояния духа человеческого». А значит необходимо «поднять разум выше его обыкновенного уровня» и «искать в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение разума»[20].

Единство разума Киреевский не противопоставляет чувству, и прежде всего, *нравственному чувству.* Одно из проявлений болезни западной культуры он видит в том, что западное просвещение, будучи основано на распавшихся силах разума, не имеет отношения к нравственности человека. Более того, мышление, отделенное от сердечного стремления, становится игрой, «развлечением для души». И чем «глубже» такое мышление, тем легкомысленнее делает оно человека[21].

«Длинный разговор о философии с Ив. Киреевским, — писал в связи с этим Герцен. — Глубокая, сильная, энергическая до фанатизма личность. Наука, по его мнению, — чистый формализм, самое мышление — способность формальная, оттого огромная сторона истины, ее субстанциальность, является в науке только формально и, след., абстрактно, не истинно или бедно истинно. ... Слово есть также формальное выражение, не исчерпывающее то, что хочешь сказать, а передающее односторонно... А Киреевский хочет спасения старого во имя несостоятельности науки»[22].

Надо сказать, что феномен, над которым размышляет Киреевский, был хорошо известен европейской философии XVIII — XIX века. Это *атомизация* индивидов в гражданском обществе. Уже Руссо фиксирует преимущества патриархальной жизни и коллективистского сознания, в сравнении с индивидуализмом и аморализмом «гражданского общества». У Гегеля этот феномен впервые был определен как «отчуждение». И метаморфозы духа в условиях отчуждения, в том числе различие между рассудком и разумом, им были показаны довольно полно.

Но Киреевский не просто фиксирует пороки Западной Европы, но тут же указывает на их антитезу в лице России. По сути, Киреевский *противопоставляет* Россию и Европу, а вернее, он противопоставляет

[20] *Киреевский К.В.* Соч. Т. I-II. М., 1911. Т. I. С. 250.

[21] См.: Там же. С. 249.

[22] *Герцен А.И.* Соч. в 2 т. М., 1985. Т 1. С. 446

730

то, что было принято называть «азиатчиной» или «китаизмом», цивилизованному «гражданскому обществу». И если в последнем, как он пишет, сплошные раздвоения, а именно «раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение ... общественного и частного», то в России, напротив, «преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного»[23].

Здесь нужно подробнее рассмотреть историософские воззрения Киреевского, поскольку он критикует не просто католицизм и западное просвещение, но, подобно другим славянофилам, критически воспринимает *весь строй западной жизни,* что специально оговаривается Зеньковским. Соответственно Киреевский предлагает не только новый тип философии или просвещения, но говорит о новом фундаменте для *всей системы культуры.* И об этих планах славянофилов Зеньковский пишет с большим воодушевлением. «Это рождало и рождает некое *ожидание*, — отмечает он, — можно сказать,

пророческое устремление к новому «зону», к эпохальному пересмотру всей *культуры*»[24].

Далее Зеньковский говорит, что пафос нового пути, указанного Хомяковым и Киреевским, неотделим от пафоса отказа от старого пути, по которому шла Западная Европа. Под «новым» здесь имеется в виду *проникновение* православия во всю культуру, а под «старым» — *секуляризм,* отделивший, к примеру, церковь от школы и государства. Таким же «новым» у славянофилов является *патриархальный уклад жизни,* в отличие от «старого» буржуазного уклада, т. е. *гражданского общества.*

Как мы видим, все тут с точностью до наоборот. После Великой Французской революции упраздненные феодальные порядки стали именовать «старым режимом». Но для славянофилов «старый режим» — это то,

[23] *Киреевский И.В.* Критика и эстетика М., 1979. С. 290

[24] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Кн. 1. Ч. 2. С. 5.

731

что утвердилось в Европе в ходе буржуазных революций. А «новое» — как раз то, что тогда упраздняли. Указанное противоречие не стоит воспринимать как простую нелепость. За ним стоит уверенность в том, что в утраченной патриархальной жизни было мощное жизненное начало, которому уступает западная формальная демократия. И те же славянофилы, а за ними Достоевский, будут говорить о духовной мощи восточного христианства, которому, безусловно, уступает современное позитивно-научное мышление.

«Все, что есть существенного в душе человека, — писал Киреевский, — вырастает в нем общественно»[25]. И это общественное, а точнее *общинное начало,* которое в дальнейшем будут именовать «соборностью», еще не погибло в русской жизни. Киреевский скептически относился к формальному римскому праву. По его мнению, собственность — это «только случайное выражение отношений личных». В основе всех взаимоотношений, по его мнению, должны быть не формальные связи, а *личные отношения.* Для него абсолютное право собственности на землю — абсурд. Помещик владеет землей на основе *личных* отношений с царем. А крестьянин владеет ею на основе личных отношений с помещиком.

Киреевский не представляет, каким образом общественные отношения людей могут устанавливаться не прямо, а косвенно. Для *него общественное* означает *общинное.* Поэтому он искренне выступает за сохранение общины, но не силой, а опираясь на *традицию.* Киреевский, как и другие славянофилы, не видит ничего плохого в крепостном праве. Крепостничество «взаимовыгодно», доказывает он. Со стороны помещика крестьянин имеет отеческую опеку. А подневольный труд крестьянина позволяет помещику создавать высокую культуру. Дворянство, которое невозможно без крепостного права, считал Киреевский, является самым передовым и прогрессивным сословием России. И дворянские гнезда нужно сохранить именно как центры высокой культуры.

Понятно, что Киреевский, подобно своим единомышленникам, отрицательно оценивал реформы Петра. Накануне петровских преобразований, считал он,

[25] *Киреевский И.В.* Соч. Т. I-II, М, 1911 Т. I. С. 254

732

жизнь России достигла внутреннего единства и цельности, у нее были блестящие перспективы. Но в результате преобразований Русь была онемечена. И нетронутыми остались лишь *православие* и *община.*

Здесь стоит отметить, что Киреевский не относил себя к истинным «славянофилам». В одном из писем он признавался, что «славянофильский образ мыслей» он разделяет лишь отчасти. В других же вопросах ему ближе мнение западника Грановского. Можно предположить, что с наиболее последовательными славянофилами он мог расходиться в вопросах подражания старине во всем — одежде, манерах и пр. Именно к этому стремился Хомяков, который строго соблюдал все обряды православной церкви, отрастил себе бороду и носил старинное русское платье. К рассмотрению его философских взглядов мы и переходим.

Алексей Степанович Хомяков (1804—1860)

Алексей Степанович Хомяков (1804—1860) родился в семье помещика. Его мать была урожденной Киреевской. Подобно своему дальнему родственнику Ивану Киреевскому, он учился и воспитывался в основном дома. Уже в раннем детстве выявились многочисленные таланты Хомякова: он с одинаковым успехом занимался иностранными языками, фехтованием, математикой, словесностью, сочинял неплохие стихи. В 1819 Хомяков пишет свой первый литературный труд — перевод тацитовой «Германии».

В этом человеке органично сочетались таланты мыслителя и практика, жаждущего активных действий. Уже в 17 лет он попытался убежать из дома, чтобы принять участие в войне за освобождение Греции. В 1822-м Хомяков поступил на военную службу, которая продолжалась до 1825 года. Затем Хомяков увольняется и едет в Париж «для усовершенствования в живописи». Вторично Хомяков служил уже в 1828 — 29 гг. в звании штаб-ротмистра Белорусского гусарского полка и участвовал в Балканской войне. За участие в боевых действиях он получил Анну в петлице, Анну с бантом и Владимира IV-й степени.

Окончательно выйдя в отставку, Хомяков становится, по его же собственным словам, «частным» человеком и посвящает оставшуюся жизнь философскому и литературному творчеству. Хомяков много ездил по Европе, встречался в Баден-Бадене с Шеллингом, был знаком с другими европейскими знаменитостями. Умер

733

он неожиданно, подобно Киреевскому, от приступа холеры.

Свои философские воззрения Хомяков изложил в работе «Семирамида», название которой возникло довольно случайно. Поначалу Хомяков задумал собственное историософское учение, которое он не рассчитывал когда-нибудь закончить и опубликовать. Он писал его для собственного удовольствия, показывая написанное друзьям и знакомым. Но однажды Гоголь, прочитав в рукописи имя Семирамиды, возвестил всем: «Алексей Степанович Семирамиду пишет!». Так возникло название этого произведения, которое было даже не столько философским, сколько историческим и богословским. Другим его известным произведением была статья с характерным названием «О старом и новом», в которой, по сути, высказаны все основные идеи Хомякова и славянофильства в целом.

Обычно А.С. Хомякова представляют как мыслителя, продолжавшего и развивавшего философские идеи Киреевского. Но на деле его взгляды сложились задолго до того, как Киреевский обратился к староотеческой традиции. И в отличие от Киреевского, он не пребывал в долгих духовных поисках. Он не пережил периода «увлечения» Западом, как Киреевский, или увлечения позитивной наукой, как В.Соловьев.

С юности будучи человеком очень религиозным, Хомяков последовательно противопоставлял православие католицизму, древнерусские порядки «загнивающему» Западу. «По всему обществу распространяется характер отчуждения людей друг от друга; — читаем мы у Хомякова. — ... Гражданин, забывая отечество, жил для корысти и честолюбия; христианин, забывая человечество, просил только личного душеспасения; государство, потеряв святость свою, переставало представлять собою нравственную мысль; церковь, лишившись всякого действия и сохраняя только мертвую чистоту догмата, утратила сознание своих живых сил и память о своей высокой цели»[26].

Творчество Хомякова — воплощенная антитеза исходному тезису Чаадаева. Всем, включая образ жизни, он стремился доказать: Россия призвана дать урок другим народам, *как нужно жить. С.* этой целью он и создавал свою «Семирамиду», в которой история раз-

[26] *Хомяков А.С.* Соч. в 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 465.

734

ных народов объясняется, исходя из различий религиозного порядка.

Оригинальность позиции Хомякова в том, что он делит все религии на две основные группы: *кушитскую и иранскую.* Существенное различие между этими группами религий, по его мнению, определяется не количеством богов или особенностями культов, а соотношением в *них свободы и необходимости.* «Кушитство» строится на принципах необходимости, обрекая его последователей на бездумное подчинение, и тем самым превращает людей в исполнителей чуждой им воли. Напротив, «иранство» является религией свободы, поскольку обращается к внутреннему миру человека и требует от него сознательного выбора между добром и злом.

Уже из этого понятно, что Хомяков не занимается исследованием *реальной истории* с ее противоречивыми тенденциями и фактами, а строит *историософскую схему* с заранее заданным итогом. Как во всякой историософии, здесь каждый факт занимает заранее намеченное ему место, а если он не вмещается в изначальную схему, тем хуже для факта.

Итак, христианство, согласно учению Хомякова, наиболее полно выразило сущность иранства. Но после его разделения на три конфессии «начало свободы» уже не принадлежит всей церкви. В разных направлениях сочетание свободы и необходимости представлено по-разному. Католиков Хомяков обвиняет в отсутствии церковной свободы, поскольку там существует догмат о непогрешимости Папы Римского. А протестантизм, по его мнению, впадает в другую крайность — в абсолютизацию человеческой свободы и индивидуального начала, которые разрушают церковность. Только православие, считает он, *гармонически сочетает* свободу с необходимостью, индивидуальную религиозность с церковной организацией.

Истоками «загнивания» западного христианства Хомяков считал *житейский практицизм, индивидуализм* и *рационализм,* взятые на вооружение католичеством. Вот что он пишет о Западной церкви, пытавшейся двигаться по пути прогресса. «Связанная с бытом житейским и языческим на Западе, она долго была темною и бессознательною, но деятельною и сухо-практическою; потом, оторвавшись от Востока и стремясь пояснить себя, она обратилась к рационализму, утра-

735

тила чистоту, заключила в себе ядовитое начало будущего падения, но овладела грубым человечеством, развила его силы вещественные и умственные и создала мир прекрасный, соблазнительный, но обреченный на гибель, мир католицизма и реформатства»[27].

Спасением от указанных напастей, согласно Хомякову, может быть *консерватизм.* И преимущество православия он видит именно в том, что оно смогло *законсервироваться.* «Иная была судьба, — пишет он, — у церкви восточной. Долго боролась она с заблуждениями индивидуального суждения, долго не могла она успокоить в правоте веры разум, взволнованный гордостью философии эллинской и мистицизмом Египта или Сирии. Прошли века, уяснилось понятие, смирилась гордость ума, истина явилась в свете ясном, в формах определенных; но Промысл не дозволил Греции тогда же пожать плоды своих трудов и своей прекрасной борьбы»[28].

Но на почве византийской, или «греческой», как выражается Хомяков, православное христианство не смогло полностью выразить свою суть. «Христианство жило в Греции, — пишет он, — но Греция не жила христианством»[29]. Свою истинную почву, утверждает он, христианство обрело именно там, где

царит «русский дух».

Совершенно верным, заметим, во всей этой критике является только то, что «гражданское общество» возникло раньше всего на Западе и что для него действительно характерны индивидуализм, черствый эгоизм, рассудочность и прочее, одним словом — *отчуждение.* Но этому обществу всеобщего отчуждения более соответствует «реформатство», т. е. *протестантизм,* да и сам католицизм вынужден был приспосабливаться к нуждам этого нового общества, а потому он и смог пережить все общественные трансформации последних столетий. На этом фоне православие и сейчас привлекает своей *первозданностью,* своим византивизмом, своей пышной атрибутикой, блеском золота, серебра и всяческих самоцветов.

Но Хомяков видел достоинство русского православия в первую очередь в строгом следовании Никео-

[27] *Хомяков А. С.* Указ. соч. С. 464

[28] Там же.

[29] Там же.

736

царьградскому символу веры, т. е. тем 12 догматам и 7 таинствам, которые были утверждены на первых семи Вселенских соборах. Именно там, считал он, были заложены основы *соборности,* в которой и выражена подлинная *гармония личного и общего начала.* Хомяков был уверен, что такая гармония может быть достигнута только тем, кто живет в православной «церковной ограде», т. е. для членов православных общин, а для «чуждых и непризнанных» она недоступна.

Православное богослужение, утверждал Хомяков, на практике реализует принцип «единства во множественности». Именно через крещение, причащение, миропомазание, исповедь и брак верующий приобщается к Богу, и только в единстве с другими членами общины он может получить «спасение». С. другой стороны, каждый член церкви, находясь в ее «ограде», по-своему переживает религиозные действия, в силу чего в указанном единстве присутствует и «множественность».

Итак, соборность, с точки зрения Хомякова и других славянофилов, — это *единство во множественности.* Собор — это не просто место собрания разных людей, а место их *духовного и социального единения.* И в этом качестве соборность противоположна как абсолютному тождеству людей без индивидуальных различий, так и откровенному индивидуализму, попирающему всякое единство.

В рассуждениях Хомякова о церкви как «духовном организме» чувствуется влияние Шеллинга. Но в трактовке ее как единства многообразия Хомяков демонстрирует знание гегелевской диалектики. Тем не менее, как и Киреевский, он не приемлет Гегеля за отрыв его философии от реальной жизни, т. е. за ту самую *спекулятивность,* с которой будут не согласны самые разные европейские мыслители — Фейербах, Киркегор, Маркс...

Диалектика единства во множественности выступает у Хомякова не только принципом религиозной жизни. Соборность, утверждает он, разворачивает и утверждает себя во всех областях жизни христиан: в семье, в общественных отношениях, в отношениях между государствами и прочее. Органичное развитие России объясняется у него тем, что православие здесь породило специфическую социальную организацию — сельскую общину, по-другому, *«мир».* В общинном ус-

737

тройстве русской жизни он видит следующую важную черту русского народа, определяющую его особый путь в истории. Сельская община, доказывал он, сочетает в себе два начала: хозяйственное и нравственное. В хозяйственной области община, или «мир», выступает организатором сельскохозяйственного труда: решает вопросы вознаграждения за работу, заключает сделки с помещиками, несет ответственность за исполнение государственных повинностей и т. д. И та же «круговая порука» гарантирует членов общины от морального разложения, прививает им готовность постоять за общие интересы, честность и патриотизм, которые проявляются не столько сознательно, сколько инстинктивно, путем следования древним религиозным обычаям и традициям.

Хомяков, безусловно, идеализирует русскую общину. Но это не значит, что он был безусловным сторонником крепостного права. Предполагая возможность отмены крепостного права, он желает сделать общинный принцип всеобъемлющим, т. е. перенести его в сферу городской жизни, в промышленность. Общинное устройство, по мнению Хомякова, должно быть положено и в основу государственной жизни, должно сменить «мерзость административности в России».

Сам «русский народ» в этом контексте оказывается неким *неизменным набором идеальных качеств,* «духовная сущность» и субстанция которого — православие и общинность. А предназначение великих личностей — быть представителями такого народного духа. Их величие, у Хомякова, как и в философии истории Гегеля, зависит от того, насколько эти личности сумели выразить чаяния народа.

Хомяков согласен с тем, что монархия — лучшая форма правления для России. В то же время, по его мнению, царь должен получать власть от народа путем избрания его на царство, как был избран Михаил Романов. Для того, чтобы оправдать свое предназначение, самодержец должен действовать в интересах всей земли русской. В этом часто усматривают сходство позиции Хомякова с принципом народного суверенитета Ж-Ж. Руссо.

В историософском обосновании принципа соборности — главное достижение Хомякова, подобно тому, как основное достижение Киреевского выражается в учении о цельном знании. Вся философия Хомякова

738

была связана с идеей соборности. Но продолжая разговор об историософских построениях Хомякова, нужно заметить, что «сражаясь» с западной философией, и, прежде всего, с Гегелем, он не преодолевает главного недостатка его философии истории — *произвольности конструирования.*

С.М. Соловьев недаром считал «историю» Хомякова чистым *любительством.* Все его построения, как уже говорилось, это не реальная история, а *историософия,* т. е. выдуманная из головы доктрина. Хомяков проявлял необыкновенную ловкость ума и силу памяти для обоснования *наперед принятых* положений. Соответственно, диалектика у него не *имманентная,* т. е. содержательная, а чисто внешняя, *софистическая.* И здесь он уже уступает Гегелю, диалектика которого позволяла гениально угадывать и анализировать объективную логику истории.

Герцен отнюдь не зря назвал Хомякова «бретером диалектики». «Вчера, — писал он в своих дневниках, — продолжительный спор у меня с Хомяковым о современной философии. Удивительный дар логической фасцинации, быстрота соображения, память чрезвычайная, объем пониманья широк, верен себе, не теряет ни на минуту arriere-pensee [задней мысли], к которой идет»[30]. Все это свидетельствует о том, что Хомяков был прекрасным спорщиком. Но такими же блистательными полемистами были древнегреческие софисты.

Здесь главное — как мы относимся к диалектике. Для одного диалектика — набор внешних приемов, а для другого — объективный путь познания, когда способ мышления отражает устройство самого мира. Хотя Хомяков, как и Киреевский, обвиняет Гегеля в спекулятивности и отрыве мышления от жизни, но у него самого диалектика, безусловно, означает первое.

Герцен приводит примеры хода мыслей Хомякова, который любил опровергать Гегеля, признавая его, тем не менее, вершиной философского развития. Суть его критического метода заключалась в том, что разум сам по себе не может дойти до истины, т. е. до идеи Бога-Творца и идеи бессмертия. Даже Гегель логическим путем дошел лишь до представления о Боге в духе пантеизма и спинозизма. Бог у Гегеля имманентен и

[30] *Герцен А.И.* Соч. в 2 т. М., 1985. Т. 1. С. 443.

739

совпадает с миром Но такую «свирепейшую имманенцию» Хомяков оценивает как нелепость А значит, нужно или довериться логике, ведущей к материализму и атеизму, или, отказавшись от нее, следует обратиться к религиозному откровению и традиционному, *персоналистскому,* пониманию Бога как *абсолютной трансценденции.*

«Философские споры его, — пишет Герцен, — состояли в том, что он отвергал возможность разумом дойти до истины.. Если же разум оставить на самого себя, то, бродя в пустоте и строя категорию за категорией, он может обличить свои законы, но никогда не дойдет ни до понятия о духе, ни до понятия о бессмертии и пр. На этом Хомяков бил на голову людей, остановившихся между религией и наукой. Как они ни бились в формах гегелевской методы, какие ни делали построения, Хомяков шел с ними шаг в шаг и под конец дул на карточный дом логических формул или подставлял ногу и заставлял их падать в «материализм», от которого они стыдливо отрекались, или в «атеизм», которого они просто боялись. Хомяков торжествовал!»[31]

Здесь стоит заметить, что Хомяков так и не смог привести в систему свои собственные взгляды, и прежде всего это касается философии Хомяков занимался всем сразу. И даже весьма благожелательно настроенный Зеньковский при этом замечает, что «была какая-то хаотичность в самой его цельности»[32]. Но такого рода логическая культура как раз и освобождает с необходимостью место вере. И русские философы в этом смысле не были первооткрывателями.

«Киреевские, Хомяков и Аксаков, — писал Герцен в некрологе, посвященном Аксакову, — *сделали свое дело;* долго ли, коротко ли они жили, но, закрывая глаза, они могли сказать себе с полным сознанием, что они сделали то, что хотели сделать, и если они не могли остановить фельдъегерской тройки, посланной Петром и в которой сидит Бирон и колотит ямщика, чтоб тот скакал по нивам и давил людей, то они остановили увлеченное общественное мнение и заставили призадуматься всех серьезных людей»[33]

[31] *Герцен А. И.* Соч. в 2 Т. М., 1986 Т. 2. С. 236-237

[32] *Зеньковский В. В.* История русской философии в 4 кн Л , 1991 Кн. 1 Ч. 1. С. 196

[33] *Герцен А. И.* Былое и думы в 2 Т. М., 1988 Т. 1. С. 397

740

Далее Герцен пишет о том, что у них со славянофилами была одна любовь, но она была не одинаковой. По-разному они видели пути развития России. Славянофилов по праву относят к родоначальникам русской религиозной философии XIX века Но это была совсем не та религиозная философия, которую мы находим в Средние века. Взаимоотношения между философией и религией здесь меняются буквально на противоположные, что проявило себя в оценках этой философии со стороны Церкви.

Славянофилы Киреевский и Хомяков просто отбрасывают диалектику там, где не справляются с ней, и апеллируют к Богу и откровению. У Хомякова в силу цельности натуры это своеобразие русской религиозной философии не так явно видно. Но ее дальнейшее развитие проясняет указанную особенность все сильнее Киреевский, Соловьев, Бердяев, отказавшись от Шеллинга, оказались его прекрасными учениками В этом смысле русская философия идет вровень с европейской

Исток русской религиозной философии XIX века в критике *рационализма* с помощью религии. *И*

здесь не религия берет взаймы у философии, а наоборот, философия — у религии. В этом смысле русская философия действительно шла вровень с Киркегором и зарождавшимся европейским экзистенциализмом. Но удержаться между двух стульев, между наукой и религией, как показал весь опыт европейского философского развития, невозможно. Поэтому Киреевский, в конце концов, и оказался в обществе старцев Оптиной пустыни.

А впервые всерьез этот ход был опробован Шеллингом Идея *религиозной* философии после двух столетий господства секуляризма впервые четко обозначилась именно у Шеллинга. «Подлинно решающее в моей философии, — писал он, — определяется словами *христианская философия,* и к этому решающему я подхожу со всей серьезностью. Христианство, таким образом, есть подоснова философии — в том, однако, смысле, в каком оно существовало от века: не как учение, но по своей сути; в определенном смысле христианство существовало уже тогда, когда не было еще самого мира»[34]

741

Как видим, христианство интересует Шеллинга не в лютеранской или деистической версии, в которых оно подверглось определенной рационализации. Его интересует христианство *первозданное,* т. е. по сути *католическое* с его *откровением,* с поклонением мощам, иконам, святым, с его чудесами и всем остальным. Шеллинг не говорит, как «отцы церкви», что философия должна стать служанкой *богословия.* Это было бы слишком откровенным возвратом к Средневековью. Наоборот, он хочет религию поставить на службу философии, привнося в философию мистический элемент.

Таким образом, «религиозная философия» — это отнюдь не российское, а европейское изобретение. Русское здесь только то, что Шеллинг ориентировался на *католичество,* а наши философы — на *православие,* а в результате они явно преувеличивали разницу между тем и другим. Если тяга к католичеству у Шеллинга была выражением его романтических настроений, то тяга славянофилов к православию была тоже своего рода *романтической реакцией на те «мещанские» исторические процессы, которые медленно, но верно, нарастали в России.* Но были люди в России, которые рассматривали эти процессы как *позитивные.* И эти люди получили свое общее название — «западники».

Русский «гегелизм» и западничество: либеральное и революционное направление

Начнем с того, что западники поначалу выступили единым фронтом, а потом разделились на *либеральное* и *революционное* направление. У либеральных западников по-настоящему оригинальных идей не было, может быть, только в философии права. А потому, обозначив их общее основание, мы затем остановимся на позиции представителей революционного направления.

Если славянофилы в лице И.Киреевского вышли из кружка «любомудров», то русские западники — из кружка Станкевича. Этот кружок сформировался уже после восстания декабристов, которое стало своеобразным рубежом в русской социальной и духовной жиз-

[34] *Шеллинг Ф.В.Й.* Система мировых эпох. Томск, 1999. С. 52.

742

ни. Он просуществовал с 1831 по 1839 гг., объединяя людей, которые затем разошлись по разным сторонам баррикад идейно и политически. В кружок Станкевича, к примеру, в свое время входили Белинский, Бакунин и Катков.

Николай Владимирович Станкевич (18Î3—1840)

окончил в 1834 году словесное отделение Московского университета. Под влиянием профессоров Павлова и Надеждина он занялся изучением немецкой философии. В Шеллинге Станкевича привлекло целостное восприятие мира, природы и истории. Но от этой точки зрения он идет не к мистицизму, как сам Шеллинг, а за ним славянофилы, а к Гегелю. Несмотря на достаточно большую религиозность, Станкевич в философии развивался в направлении рационализма.

В своей «Истории русской философии» Зеньковский отмечает внешний парадокс в философской эволюции Станкевича и всей его группы: «к Гегелю они приходят от Шеллинга через фихтеянство»[35]. Этот путь от Шеллинга к Канту и Фихте, а затем к Гегелю Зеньковский объясняет поиском достойного объяснения природы личности. Причем и у Гегеля Станкевич якобы не принимал «растворения личности во всеобщем»[36].

Изучение Гегеля Станкевич продолжил в 1837 году в Германии. В последний год жизни он обратил внимание на творчество Фейербаха, изучал работы польского гегельянца Цешковского. Из-за слабого здоровья Станкевич был вынужден переселиться в Италию, где и скончался, не дожив до 30 лет.

Этот мыслитель не успел создать серьезных завершенных работ по философии, хотя подавал большие надежды. Его статья «О возможности философии как науки» почему-то не была опубликована, а рукопись утеряна. О философских взглядах Станкевича можно судить по сохранившейся довольно обширной переписке. В целом его философскую позицию можно охарактеризовать как объективный идеализм гегелевского типа, но, так сказать, не «переваренный» до конца. Усвоить гегелевскую диалектику удалось друзьям и последователям Станкевича Бакунину, Белинскому и,

[35] *Зеньковский В.В.* История русской философии в 4 кн. Л., 1991. Кн. 1. Ч. 2. С. 44.

[36] Там же.

743

в особенности, Герцену. Сюда же можно отнести и талантливого историка Грановского.

Тимофей Николаевич Грановский (1813—1855)

окончил в 1835 году юридический факультет Петербургского университета. После этого он учился в Германии и в течение четырех лет готовился к профессорской должности, которую и получил в Московском университете. Эту должность он занимал до конца жизни. Незадолго до того, как он получил место профессора, Грановский сблизился со Станкевичем. В кружке Станкевича он подружился с Белинским и Герценом. «В лице Грановского, — писал впоследствии Герцен, — московское общество приветствовало рвущуюся к свободе мысль Запада, мысль умственной независимости и борьбы за нее. В лице славянофилов оно протестовало против оскорбленного чувства народности бироновским высокомерием петербургского правительства»[37].

Влияние Грановского на молодое поколение было огромным. По общему мнению, он был одним из тех, кто мощно двинул Московский университет по пути просвещения. Нередко после лекции собравшаяся публика устраивала ему овации. Чернышевский отмечал глубокий ум и обширные познания Грановского, удивительную привлекательность его характера. «Все замечательные ученые и писатели нашего времени, — писал он, — были или друзьями, или последователями его»38. Большинство современников отмечали нравственные качества профессора Грановского, умение примирить в симпатии к себе целые круги, враждовавшие между собой.

Не только его слова действовали, отмечал Герцен, но и его молчание. Сила Грановского была не в настрое бойца и полемиста, а в положительном нравственном влиянии, в безусловном доверии, которое он вселял, в ровности и чистоте его характера при резкой критике существующих порядков. Благодаря своим качествам, в мрачную пору гонений между 1848 годом и кончиной Николая I он сумел сохранить не только кафедру, но и независимость мысли. Умер

[37] *Герцен А.И.* Былое и думы в 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 385.

[38] *Чернышевский Н.Г.* Избр. филос. соч. М., 1950. Т. II. С. 17.

744

Грановский неожиданно, довольно молодым, в самом начале правления Александра II.

Что касается воззрений Грановского, то тут стоит воспроизвести оценку Н.А.Бердяева, который писал: «Грановский был наиболее законченным типом гуманиста-идеалиста. Он был прекрасный человек, он очаровывал и влиял, как профессор, но мысль его была малооригинальной»[39]. Действительно, в отличие от своего друга Станкевича, Грановский не питал склонности к отвлеченному мышлению, не высказывал оригинальных философских идей, а отдавал все свои силы исторической науке. Но Герцен увидел у Грановского интерес к логике *истории.* И в этом, по его мнению, сказалось влияние Гегеля и его философии в лучшем проявлении. «И разве история — не та же мысль и не та же природа, выраженные иным проявлением; — писал Герцен, — Грановский думал историей, учился историей и историей впоследствии делал пропаганду»[40].

Философ-педант, который каплями пота и одышкой измеряет труд мысли, отмечает Герцен, усомнится в том, что историк, подобный Грановскому, — последователь Гегеля. «Ну, а как же..., — пишет он далее, — Прудон и Белинский, неужели они не лучше поняли — хотя бы методу Гегеля, чем все схоласты, изучавшие ее до потери волос и до морщин? А ведь ни тот, ни другой не знали по-немецки, ни тот, ни другой не читали ни одного гегелевского произведения, ни одной диссертации его *левых* и *правых* последователей, а только иногда говорили об его методе с его учениками»[41].

Как мы видим, Герцен ставит Грановского и Белинского в один ряд русских гегельянцев, несмотря на различие в их интересах и занятиях. И здесь вполне естественно перейти к рассмотрению взглядов последнего.

Виссарион Григорьевич Белинский (1811 — 1848)

был первым разночинцем среди представителей русской философской мысли. Он родился в г. Свеаборге, где его отец служил военным лекарем. Окончив Чембарское уездное училище и Пензенскую гимназию, Бе-

[39] О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 92.

[40] *Герцен А.И.* Былое и думы в 2 т. М., 1987. Т.1. С. 365.

[41] Там же.

745

линский в 1829 году поступает в Московский университет, где обучается за казенный счет. Но в 1832 году из университета его отчисляют с официальной формулировкой: «по причине слабого здоровья и ограниченных способностей». По словам самого Белинского, причиной исключения были «отчасти собственные промахи и нерадение, а более всего долговременная болезнь и подлость одного толстого превосходительства»[42]. Еще одной причиной для исключения Белинского стала написанная им драма «Дмитрий Калинин», о которой стало известно начальству. Охранители почувствовали антикрепостнический пафос этого незрелого опуса. Пьесу признали «безнравственной» и «бесчестящей университет».

Духовную эволюцию Белинского можно понять, исходя из той среды, в которой формировалась его личность. Герцен в своих воспоминаниях пишет, что нервный и болезненный Белинский о своей семье бедного провинциального чиновника не хранил ни одного светлого воспоминания. «Его родители были черствыми, некультурными людьми, как и все представители этого растленного класса. Однажды, когда

Белинскому было десять или одиннадцать лет, его отец, вернувшись домой, начал его бранить. Мальчик хотел оправдаться. Взбешенный отец ударил его и сбил с ног. Мальчик поднялся совершенно преображенный: обида, несправедливость сразу порвали в нем все родственные связи. Его долго занимала мысль о мести, но чувство собственной слабости превратило ее в ненависть против всякой власти семьи; он сохранил эту ненависть до самой смерти»[43].

У несправедливо обиженных в детстве людей развивается острое чувство справедливости, которое может потом перейти в идею *социальной справедливости.* Именно таков был путь развития Белинского. «Семья, — пишет Герцен, — привела его к независимости дурным обращением, а общество — нищетой»[44].

С 1833 года Белинский начинает работать критиком в журнале Надеждина «Телескоп». В это же время он входит в кружок Станкевича. Статья «Литературные мечтания» (1834) приносит Белинскому извест-

[42] Цит. по: *Плеханов Г.В.* Соч. М.-Л., 1926. Т. 23. С. 122

[43] *Герцен А.И.* Соч. в 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 141.

[44] Там же.

746

ность критика и публициста. В своих статьях он борется против официальной народности и немецкой романтической эстетики. После закрытия «Телескопа» в 1836 году Белинский возвращается к литературной работе только в 1838-м, возглавив «Московский наблюдатель», который стал органом кружка Станкевича.

Здесь следует напомнить, что философия после 14 декабря 1825 года оказалась в России в очень стесненном положении. А после революции 1848 года она вообще была фактически запрещена. Ее гонитель Ширвинский-Шихматов в связи с запретом философии высказывался вполне «философски»: польза сомнительна, а вред возможен. В силу указанных обстоятельств философия в России закономерным образом «ушла» в литературу, и в особенности, в литературную критику. «Подавленность всех других сфер человеческой деятельности, — отмечал Герцен, — бросала образованную часть общества в книжный мир, и в нем одном действительно совершался, глухо и полусловами, протест против николаевского гнета, тот протест, который мы услышали открытее и громче на другой день после его смерти»[45].

Журнал в этих условиях стал заменой философского трактата, а журналист — властителем дум. И талант Белинского соответствовал этой роли. «Белинский, — писал о нем Бердяев, — был самым значительным русским критиком и единственным из русских критиков, обладавшим художественной восприимчивостью и эстетическим чувством. Но литературная критика была для него лишь формой выражения целостного миросозерцания, лишь борьбой за правду»[46]. Белинский был не просто литературным критиком, но публицистом. И его публицистика пронизана философскими идеями.

Белинский вошел в историю XIX века как «неистовый Виссарион». В письме к другу Боткину он писал: «Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фантастическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только при обществе, основанном на праве и доблести. ... Личность человеческая сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти

[45] Там же.

[46] О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 93

747

с ума. Я начинаю любить человечество маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную»[47].

Человеческая личность и ее духовное совершенствование становится главным пунктом в философских воззрениях Белинского благодаря общению с Бакуниным, который познакомил его с учением Фихте. Увлечение Шиллером и Шеллингом, а затем Фихте, как уже говорилось, было характерно для духовной эволюции большинства членов кружка Станкевича.

Что касается Белинского, то любая идея, не теряя своего теоретического достоинства, приобретала у него характер *страсти.* Он был так горяч, что однажды, когда во время спора его позвали обедать, воскликнул: «Как вы можете говорить о каком-то обеде, когда мы еще не решили вопроса — есть ли Бог или нет?» Это выражение как будто списано из произведений Достоевского.

Воззрения Белинского во время увлечения философией активизма Фихте он сам определял как *«абстрактный героизм»* и *«прекраснодушную войну с действительностью».* Все упиралось, однако, в то, что в условиях николаевской России не было сил для общественных преобразований в направлении тех просветительских идеалов, которые разделял в то время Белинский. Его идеал человека изначально не имел никакого отношения к действительности. И это вынуждало Белинского, по словам Плеханова, мириться «не с действительностью, а с печальной судьбой своего абстрактного идеала»[48].

Тема примирения возникает в творчестве Белинского в конце 30-х годов уже под влиянием философии Гегеля. Мириться с существующей действительностью или ниспровергать ее — вот главный вопрос для интеллигенции того времени. И здесь следует сразу же обозначить разницу между либеральным и демократическим отрицанием существующих порядков, которая и развела русских гегельянцев-западников по разным сторонам баррикад. Ведь одно дело, как показывает Плеханов, гегелевское *примирение* с действительностью и другое дело — позиция *примиренчества.*

[47] *Белинский В.Г.* Собр. соч. М., 1982. Т. 9. С. 468-469

[48] *Плеханов В.Г.* Избр. филос. произв. в 5 т. Т. 4. С. 438

748

Либерал осуждает наличную действительность, но он не видит ее реальных причин, а значит, и подлинных перспектив упразднения. Так нынешние либералы «критикуют» Ивана Грозного, обзывая его «большевиком», но совершенно не учитывают той *исторической необходимости,* которую он осуществлял своей жестокостью. Подобно этому, либерал времен Добролюбова «страстно» критиковал чиновников за взятки, но совершенно не касался всей той бюрократической системы, которая породила это зло. В сравнении с Белинским, такие критики выглядят более революционно. Но это только внешнее впечатление. На деле перед нами то самое пустое отрицание действительности, которое разоблачал Белинский в период своего увлечения Гегелем.

Символом такого отрицания у Белинского в это же время стал Чацкий из комедии Грибоедова «Горе от ума». Для него Чацкий — образ как раз голого и бесполезного отрицания, не нужного, по большому счету, ни самой действительности, ни Чацкому, ни окружающим. Обычно из этой крайности либерал кидается в другую крайность и становится банальным «примиренцем», мол, общественный прогресс все равно приведет нас к лучшему.

Напомним, что Белинский не читал Гегеля, так как не владел немецким языком. Гегеля ему пересказывали друзья и, прежде всего, Михаил Бакунин. Но несмотря на такое косвенное знакомство с идеями Гегеля, можно согласиться с В.Арслановым: в вопросе примирения с действительностью Белинский понял Гегеля лучше, чем Гегель понимал себя сам. Примирение с разумом Истории у Белинского — это не то же самое, что примирение с наличным бытием. Это попытка *опереться* в действительности как раз на то, что ведет к развитию человеческой индивидуальности[49].

В конце 1939 года Белинский был приглашен в «Отечественные записки» и переехал в Петербург. Здесь под влиянием новой обстановки и споров с Герценом во взглядах Белинского совершился перелом. Это был переход на позиции *материализма и революционного демократизма.* В Петербурге, как отмечал в свое

[49] См.: Краткая история философии. М., 2001. С. 479.

749

время Чернышевский, жизнь не позволяла обманываться относительно ее сущности, поэтому там трудно было оставаться идеалистом.

Если путь от Фихте к Гегелю был связан у Белинского со своеобразным отрезвлением и возвращением из мира *романтических грез* к *исторической реальности,* то на следующем этапе своего творчества он критикует уже Гегеля за *принижение роли личности в истории.* Проблема личности встает перед Белинским во всей своей остроте и в связи с кончиной Станкевича. Узнав о его смерти в Италии, Белинский пишет в письме: «Вопрос о личном бессмертии — альфа и омега истины... Я не отстану от Молоха, которого философия называет «Общее», и буду спрашивать у него, куда она дела его (Станкевича)»[50].

С присущей ему склонностью все заострять и доводить до яркого художественного образа Белинский так характеризует свое теперешнее отношение к гегелевской системе в знаменитом письме к Боткину: «Субъект у Гегеля не сам по себе цель, но средство для мгновенного выражения общего... Смейся, как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира.... и гегелевской Allgemeinheit. Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом... Кланяюсь покорно, Егор Федорович .., но если бы мне удалось влезть на высшую ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах живой жизни и истории... иначе я с верхней ступени лестницы бросаюсь вниз головой»[51].

«Егором Федоровичем» в русских кружках того времени именовали Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Но главное то, что перед нами здесь та же позиция, что и у Достоевского с его знаменитой «слезинкой ребенка» и возвращенным «билетиком» в Царство Божие. А это значит: хотя Достоевского как «почвенника» привычно сближают со славянофилами, его связь с революционными демократами *через* Белинского не менее тесная. Белинский недаром с восторгом принял «Бедных людей» Достоевского. Если в утопии славянофилов на первый план выходит соборность, т. е. *об-*

[50] Цит по· *Зеньковский В.В.* История русской философии Л , 1991. Кн. 1 Ч 2. С. 69

[51] Там же. С. 69-70.

750

щее, то у почвенника Достоевского и демократа Белинского целью общества будущего должна быть *личность* и только она. И эта разница в акцентах отнюдь не второстепенная.

В конце концов от примирения с действительностью в духе Гегеля Белинский пришел к идее *революционного преобразования* этой действительности. И это стало сутью его социалистической позиции в последние годы жизни. Что касается славянофилов, то при всей их религиозной нетерпимости они были вполне терпимы в отношении царизма и его насилия над личностью. И лучше всего указанную разницу выразил опять же Герцен: «Мы могли бы не ссориться из-за их детского поклонения детскому периоду нашей истории; но принимая за серьезное их православие, но видя их церковную нетерпимость в обе стороны, в сторону науки и в сторону раскола, — мы должны были враждебно стать против них. Мы видели в их учении новый елей, помазывающий царя, новую цепь, налагаемую на мысль, новое подчинение совести раболепной византийской церкви»[52].

Социалистические идеи Белинского в этот период неотделимы от потребности освобождения

личности от существующего строя и образа жизни. И здесь уже видна разница между *атеистическим социализмом* Белинского и *религиозным социализмом* Достоевского. Достоевский, подобно славянофилам, связывает преображение жизни индивида с православной церковью. Белинский под влиянием Герцена видит перспективу в развитии промышленности и даже в борьбе с капиталом, а слова «Бог» и «религия» означают для него только «тьму, мрак, цепи и кнут». Известно, что Белинский был также знаком с ранними работами К. Маркса.

После сотрудничества с «Отечественными записками» (1840—1846) Белинский вырос в центральную фигуру русской общественной мысли и идейного вдохновителя антикрепостнического движения. «Появление этого борца во главе «Отечественных записок», — писал Герцен, — не предвещало больших успехов славянофилам. Это был даровитый и энергичный человек, преданный своим убеждениям так же фанатически —

[52] *Герцен А.И.* Былое и думы в 2 т. М., 1988 Т. 1. С. 372.

751

человек смелый, нетерпимый, горячий и раздражительный: Белинский»[53].

В 1847 году Белинский переходит в «Современник», приобретенный Некрасовым и Панаевым. Но состояние его здоровья ухудшается. Весной 1847 года друзья отправляют Белинского лечиться от туберкулеза заграницу. В Зальцбурге он пишет свое знаменитое письмо к Гоголю, которое становится известным всей России. В нем ярче всего выражены антикрепостнические и демократические убеждения Белинского. Но несмотря на лечение, по возвращении домой Белинский умирает, не дожив до 38 лет.

3. Философские основания идей русских революционеров-демократов

Белинский дружил с Боткиным, а Герцен — с Грановским. Но Боткин и Грановский являлись типичными гегельянцами-западниками. Это были лучшие представители либерального крыла западнического направления. Что касается Белинского и Герцена, то от западничества они двинулись в сторону революционного демократизма и социализма. И первым этот путь проделал Герцен. В этом плане он — наиболее характерная и значительная фигура.

А.И. Герцен и идея революции

«А.И. Герцен, — писал СН. Булгаков в статье «Душевная драма Герцена», — принадлежит к числу тех наших национальных героев, от одного имени которого расширяется грудь и учащенно бьется сердце»[54]. Герцен — это наша национальная гордость. И раньше это знал каждый школьник. Теперь же некоторые ухитряются писать о русской философии так, будто бы Герцена и на свете не было.

Александр Иванович Герцен (1812—1870)

Александр Иванович Герцен (1812—1870) был незаконным сыном русского дворянина И.Я. Яковлева,

[53] *Герцен А.И.* Соч. в 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 141.

[54] *Булгаков СИ.* Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 95.

752

прижитого им от немки, о чем и говорит искусственная фамилия «Герцен». Хотя воспитывался ребенок в доме отца и получил хорошее образование, он стал рано ощущать свое не совсем «законное» положение. Наверное, поэтому в нем рано пробудилось чувство отзывчивости к любой несправедливости. Отсюда острое переживание и сочувствие декабристам, которые, по известному выражению Ленина, «разбудили Герцена».

В данном случае Ленин лишь повторяет слова самого Герцена, который впоследствии писал: «Рассказы о возмущении, о суде, ужас в Москве сильно поразили меня; мне открывался новый мир, который становился больше и больше средоточием всего нравственного существования моего; не знаю, как это сделалось, но, мало понимая или очень смутно в чем дело, я чувствовал, что я не с той стороны, с которой картечь и победы, тюрьмы и цепи. Казнь Пестеля и его товарищей окончательно разбудили ребяческий сон моей души»[55]. Когда в Москву пришло известие об этой казни, двенадцатилетний подросток вместе со своим юным другом Николаем Огаревым поклялся отомстить за повешенных.

В 1833 году Герцен окончил физико-математическое отделение Московского университета. Естественно-научное образование в то время было формой оппозиции по отношению к официозной христианско-идеалистической философии. «Без естественных наук, — напишет затем Герцен в «Былом и думах», — нет спасения современному человеку, без этой здоровой пищи, без этого строгого воспитания мысли фактами, без этой близости к окружающей нас жизни, без смирения перед ее независимостью — где-нибудь в душе остается монашеская келья и в ней мистическое зерно, которое может разлиться темной водой по всему разумению»[56].

Вся последующая история, к сожалению, показала, что самая точная и фактическая наука вполне может сочетаться с самой что ни на есть мистикой. Но все-таки серьезное занятие наукой действительно способствует трезвому взгляду на вещи. И прежде всего, это возможно при правильном *методе* мышления.

[55] *Герцен А.И.* Былое и думы в 2 кн. М., 1988. Т. 1. С. 63.

[56] Там же. С. 97.

753

При подобных взглядах Герцен не мог не примкнуть к революционому кружку. Именно за участие в университетском кружке революционного направления в июле 1834 года он был арестован и выслан. Ссылку Герцен отбывал в Перми, а затем в Вятке и во Владимире. Именно во время ссылки Герцен женился на некой Н. Захарьиной, сыгравшей противоречивую роль в его судьбе. В 1840 году он вернулся в Москву, а вскоре переехал в Петербург, где за резкий отзыв о действиях полиции по доносу был вновь арестован и выслан в Новгород.

После возвращения из ссылки в 1842 году Герцен жил в Москве, участвовал в философских дискуссиях, сотрудничал в «Отечественных записках», выступал с критикой славянофилов и идеологии официальной народности, выраженной в формуле «Самодержавие, православие, народность». К славянофилам, однако, он относился вполне дружески. Об этом можно прочесть в его замечательных мемуарах «Былое и думы», где Герцен живописует идейно-философскую жизнь Москвы в те годы. Вокруг Герцена постоянно были люди, он стал центром самостоятельного кружка, аналогичного кружку Станкевича.

В период с 1834 по 1840 гг. он изучает философию Гегеля. Именно в это время была написана его известная работа «Дилетантизм в науке» (1842—1843). Духовная эволюция Герцена была, как и у Белинского, интенсивной. То же самое, как мы знаем, происходило в эти годы у Маркса и Энгельса в Германии. Уже вскоре после «Дилетантизма в науке» Герцен переходит под влиянием Фейербаха на позиции материализма и пишет «Письма об изучении природы» (1845—1846). Затем в 1947 году он уезжает заграницу.

Революция 1848 года стала своеобразным рубежом в личной и творческой биографии Герцена. При этом не только богослов СН. Булгаков, но и марксист Ф. Меринг делают вывод о том, что в результате этой революции он пережил душевную драму и утратил веру в революцию. «Говорили, что перед лицом революции он совершенно утратил свою революционную веру,— писал Меринг, — на самом же деле стало лишь очевидно, что он был неспособен к какому бы то ни было революционному мышлению и пониманию. Его мечта рассеялась, столкнувшись с жестокой действительностью, и на его грубой почве он остался беспомощным в своих блужданиях. «Ужасная печаль», «невыразимая уста-

754

лость» становятся главным аккордом всей его жизни; силы до конца оставили его»[57].

Все это несправедливо и неточно. Если бы силы действительно покинули Герцена, и он опустил руки, то как объяснить то, что после поражения революции, Герцен вынужден был оставить Францию: для новых французских властей он стал persona non grata. Впоследствии Герцен участвует в газете Прудона «Голос народа». В 1850 году он поселяется в Ницце, где сближается с деятелями итальянского освободительного движения. В 1852 году Герцен переезжает в Лондон — место всей революционной эмиграции, где создает Вольную русскую типографию для борьбы с царизмом и крепостничеством. В 1855 году вышел альманах «Полярная Звезда», в 1857 году — газета «Колокол», издаваемая им совместно с Огаревым.

Эта газета издавалась вплоть до 1867 года. Программа «Колокола» до 1861 года содержала только общедемократические требования: освобождение крестьян с землей, общинное землевладение, уничтожение цензуры и телесных наказаний. Но после реформы 1861 года Герцен резко выступает против либерализма, публикует статьи, разоблачающие грабительский характер крестьянской реформы, издает революционные прокламации. В период Польского восстания 1863 — 64 гг. Герцен встает на защиту Польши, тратит свои деньги на поддержку революционеров разных стран.

Даже православный философ В.В. Зеньковский в оценке деятельности Герцена более объективен, чем марксист Ф. Меринг. «Вся заграничная эпоха жизни Герцена (1847 — 1870) была посвящена журнальной работе, — читаем мы у Зеньковского, — Герцен издавал один за другим журналы свободной русской мысли. Он был близок ко всем выдающимся политическим деятелям того времени, стоял в самом центре международной революционной деятельности»[58].

Здесь будет к месту напомнить и тот факт, что после революции 1848 года Николай I приказал всем российским подданным вернуться из Европы в Россию. Что касается Герцена, то возвращение «блудного сына» не состоялось, и в результате, как остроумно заметил те-

[57] Цит. по: *Лифшиц М.А.* Читая Герцена // Лифшиц М.А. Собр. соч. в 3 т. М., 1988. Т. 3. С. 60.

[58] *Зеньковский В.В.* История русской философии в 4 кн. Кн. 1. Ч.2. С. 81.

755

лежурналист Л. Парфенов, Герцен стал нашим первым «невозвращенцем». Именно после революции 1848 года Герцен переходит на положение политэмигранта, ведь уехал он из России в 1847-м под предлогом лечения. И Чернышевский не к кому-либо, а именно к Герцену ездил в Лондон за советами. Но, при всем этом, остается какая-то неясность в отношении Герцена к революции 1848 года, которую обозначают одной общей абстрактной фразой: Герцен революции 1848 года не *понял.*

Да, «ужасная печаль» и «невыразимая усталость», по поводу которых иронизирует Ф. Меринг, выражают то душевное состояние, которое испытал Герцен в злопамятные июньские дни в Париже. И если быть элементарно честным, то надо признать, что у него была причина, от которой можно прийти в невыразимую тоску. Для сравнения представьте себе такую картину: простой советский лейтенант, который «родом из народа», стреляет из танковой пушки по «народным депутатам», засевшим в «Белом доме». А основная масса «народа» с любопытством наблюдает всю эту картину со стороны, кто в телевизор, кто воочию, и ждет, чем дело кончится... Вас это радует? — Меня нет. Значит, я «не понял»

того, что у нас произошло в октябре 1993 года.

Но то, что произошло в октябре 1993 года в Москве, все-таки больше похоже на фарс, по сравнению с тем, что происходило в июне 1848 года в Париже. Ведь народная революция была подавлена руками... *самого народа.* И пресловутые «мобили», руками которых расстреливали восставших парижских рабочих, тоже были «родом из народа». Они ведь не во дворцах росли. Именно от этого можно прийти в самое настоящее отчаяние.

Впрочем, Герцен не был всего лишь очевидцем происходящего. Он *письменно* свидетельствует об указанных событиях в своих мемуарах «Былое и думы», которые, кстати, относятся к лучшим образцам этого жанра. Послушаем его самого. «Вечером 26 июня мы услышали после победы «Насионаля» над Парижем, правильные залпы с небольшими расстановками... «Ведь это расстреливают», — сказали мы в один голос и отвернулись друг от друга. Я прижал лоб к стеклу окна. За такие минуты ненавидят десять лет, мстят всю жизнь. *Горе тем, кто прощают такие минуты!»*[59].

[59] *Герцен А.И.* Былое и думы в 2 т. М, 1988. Т. 2. С. 32.

756

Нет, это не похоже на слова человека, разочаровавшегося в революции. А это похоже на ту клятву, которую двенадцатилетний Герцен давал со своим другом Огаревым, когда они решили отомстить за повешенных декабристов. Как и в юности, Герцен в 1848 году оказывается не на той стороне, с которой картечь и победы, тюрьмы и цепи. И в чем разочаровался Герцен, так это в парижском мещанстве, в европейском мещанстве вообще.

Слово «пессимизм» не совсем верно передает настроения Герцена в этот период — лучше, в данном случае, сказать *горечь поражения.* Всякая революция оборачивается революционной фразой, если она не решает никаких социальных вопросов. И в результате она гибнет. Революция во Франции кончилась режимом личной власти племянника Наполеона Луи Бонапарта. Все это означает, что Герцен разочаровался не в революции, а в *насильственной* революции, т. е. в возможности *насильственно* установить социализм, сторонником которого он был еще со студенческих лет, когда познакомился с социалистическими идеями Сен-Симона. И не в социализме вообще разочаровался Герцен, а в социализме европейском, т. е. социализме *мещанском* по сути и по духу, каким был социализм его друга и соратника Прудона.

Жертва во имя справедливости может быть слишком велика и в результате способна обесценить и самое идею справедливости. Но в чем выход? Герцен не отказывается от социализма. Но социализм должен быть другой. И его прообраз должен существовать уже в каких-то формах, потому что из ничего ничего не бывает. Новую общественную форму невозможно просто выдумать из головы. И здесь взор Герцена обращается к России, которую он считал отсталой, по сравнению с передовой Европой. Но именно поэтому Россия еще не обмещанилась окончательно. В ней еще сохранились здоровые силы в народе.

Отсюда идея «русского социализма» у Герцена, которая происходит из той же основы — из 1848 года. «Такова была причина, — пишет он Э. Кинэ, — которая побудила меня в 1851 г. обратиться к... Ж. Мишле с длинным письмом «о русском народе и социализме»[60].

[60] *Герцен А.И.* Соч. в 2 Т. М., 1986. Т. 2. С. 556-557.

757

Здесь имеется в виду статья «Русский народ и социализм». И при этом важно не только то, какова суть «русского социализма» Герцена, а и то, *что* Герцена-«западника» побудило к этой идее перейти. Внешне Герцен возвращается к идеям своих бывших противников — славянофилов. «По странной иронии, — пишет он, — мне пришлось на развалинах французской республики проповедовать на Западе часть того, что в сороковых годах проповедовали в Москве Хомяков, Киреевские... и на что я возражал»[61].

В Москве Герцен был «западником», а в Европе стал как будто бы «славянофилом». «Когда я спорил в Москве с славянофилами (между 1842 и 1846 годами), — пишет Герцен, — мои воззрения в основах были те же. Но тогда я не знал Запада, т. е. знал его книжно, теоретически, и еще больше я любил его всею ненавистью к николаевскому самовластью и петербургским порядкам. Видя, как Франция смело ставит социальный вопрос, я предполагал, что она хоть отчасти разрешит его, и оттого был, как тогда называли, *западником.* Париж в один год отрезвил меня, зато этот год был 1848. Во имя тех же начал, во имя которых я спорил с славянофилами за Запад, я стал спорить с ним самим»[62].

После революции 1848 года Герцен начинает спорить с самим Западом, но не совсем так, как славянофилы. «Мы представляем собой, — пишет Герцен Э. Кинэ, — почин *иного* отношения человека к почве, наша задача состоит в опыте развития личной свободы без потери *права на землю,* в опыте ограничения суверенного права недвижимой собственности суверенным правом каждого человека на поземельное владение, — словом, в опыте сохранения общинной собственности рядом с личным пользованием»[63].

В это время Герцен видит преимущество русской действительности в том, что в ней сохранились старинные формы землепользования, еще не разъеденные ржавчиной индивидуализма. Но он не видит никакой органической связи между этими формами жизни и православием, на чем настаивали славянофилы. «Иное отношение» человека к почве, по его

[61] *Герцен А.И.* Указ. соч. С. 417.

[62] Там же. С. 416.

[63] Там же. С. 555-556.

758

мнению, должно вырасти из *крестьянской общины* и *русской артели.* И тем не менее, русский социализм Герцена в корне отличен от *христианского* русского социализма того же Хомякова. Крестьянская община, считает Герцен, может стать ячейкой будущего социалистического общества. Но это общество *будущего,* а не прошлого. Для Герцена «человек будущего в России — мужик, точно так же, как во Франции работник»[64].

Герцен отчасти строил иллюзии о возможном некапиталистическом развитии России. Здесь он выступил как один из родоначальников *народнического движения* в России, делавшего ставку на крестьянство. «У русского крестьянина, — писал Герцен, — нет нравственности, кроме вытекающей инстинктивно, естественно из его коммунизма»[65]. Тем не менее, указанный строй, согласно Герцену, способен максимально развить человеческую личность.

В определенном смысле его суждения перекликаются с известным ответом Маркса Вере Засулич по поводу использования русской крестьянской общины в социалистических преобразованиях: «Разумное и свободное развитие русского народного быта, — уточняет Герцен, — совпадает со стремлениями западного социализма». Маркс полагал, что при определенных обстоятельствах, в том числе при условии поддержки революции в России со стороны европейского рабочего движения, русская община может стать ячейкой будущего социализма. Так думал и Герцен. «Будущее России, — отмечал он, — зависит не от нее одной. Оно связано с будущим Европы. Кто может предсказать судьбу славянского мира в случае, если реакция и абсолютизм окончательно победят революцию в Европе?»[66].

Тем не менее, события середины 60-х годов XIX века все больше убеждали Герцена в том, что и Россия заражается «буржуазной оспой». И он, в отличие от многих других народников, не продолжал упорствовать и настаивать на «особом» пути революционного развития России. В последние годы Герцен все больше и больше поворачивается в сторону Международного

[64] *Герцен А.И.* Собр. соч. М., 1956. Т. 7. С. 326.

[65] Там же. С. 167.

[66] *Герцен А.И.* Соч. в 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 177.

759

товарищества рабочих — I Интернационала, руководимого Марксом и Энгельсом.

Своего рода завещанием Герцена стала его последняя работа «К старому товарищу». Это письма, адресованные Бакунину, в которых он критикует крайности его революционной теории. Герцен видит опасность призывов к немедленному уничтожению государства, опасность требования не «учить народ», а «бунтовать его». «Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри» — пишет он[67].

Революция должна не просто до основания разрушить старый мир, считал Герцен, но и сохранить все действительные достижения человечества. «Новый водворяющийся порядок, — пишет он, — должен являться не только мечом рубящим, но и силой хранительной. Нанося удар старому миру, он не только должен спасти все, что в нем достойно спасения, но оставить на свою судьбу все не мешающее, разнообразное, своеобычное. Горе бедному духом и тощему художественным смыслом перевороту, который из всего былого и нажитого сделает скучную мастерскую, которой вся выгода будет состоять в одном пропитании, и только в пропитании»[68].

Герцен исходил из того, что буржуазный мир, который идет к концу так же, как пришел к концу мир феодальный, внутри себя *себя еще не изжил.* Поэтому насильственный переворот, считал он, не может привести к положительному результату. «Петр I, Конвент, — подчеркивает он, — научил нас шагать семимильными сапогами, шагать из первого месяца беременности в девятый и ломать без разбора все, что попадется на дороге»[69].

«Новый мир», построенный одним только насилием, оказывается удивительно похожим на старый. Об этом Герцен писал в «Былом и думах», критикуя того же Прудона. Что увидел Герцен в социалистическом идеале, который выходил из-под его пера? «Чувство изгнано, все замерло, цвета исчезли, остался утомительный, тупой, безвыходный труд современного пролетария — труд, от которого, по крайней мере, была сво-

[67] *Герцен А.И.* Указ. соч. 544

[68] Там же. С. 536.

[69] Там же. С. 532.

760

бодна аристократическая семья Древнего Рима, основанная на рабстве; нет больше ни поэзии церкви, ни бреда веры, ни упованья рая, даже и стихов к тем порам «не будут больше писать», по уверению Прудона, зато работа будет «увеличиваться». За свободу личности, за самобытность действия, за независимость можно пожертвовать религиозным убаюкиванием, но пожертвовать всем для воплощения идеи справедливости — что это за вздор!»[70]

Каждая историческая форма, считает Герцен, имеет свои сроки созревания, и переступить их невозможно, как невозможно человечеству вернуться в прошлое. «Из нашего мира, — писал он, — не сделаешь ни Спарту, ни бенедиктинский монастырь. Не душить одни стихии в пользу других следует грядущему перевороту, а уметь все согласовать — к общему благу...»[71]. Герцен понимает, что все «коммунистические» эксцессы есть ничто иное, как продолжение эксцессов мещанского общества.

«Крайности Бабефа, — писал он, — утопии почти всех социальных учений нисколько не опровергают сути дела. Напротив, сила бреда свидетельствует о силе болезни»[72].

Герцен не был марксистом, хотя, по существу, к марксизму он ближе, чем многие официальные «марксисты». В течение почти всего эмигрантского периода он враждовал с Марксом и «марксидами», и история эта до конца еще не понята. В свои последние годы он разошелся по ряду принципиальных вопросов с молодой революционной эмиграцией. А в результате Герцен подвергался критике не только «справа», но и «слева».

В личной жизни Герцен был человек несчастливый: измены жены, ранняя смерть детей. Умер Герцен в 1870 году в Париже.

Как мы видим, биографию Герцена нельзя изложить, отделяя ее от его социалистических убеждений. А в результате, уже ознакомив читателя с социально-политическими взглядами Герцена, мы только теперь переходим к освещению его собственно философской позиции, которую традиционно оценивают как проявление позитивизма.

[70] *Герцен А.И.* Былое и думы в 2 т. М., 1988. Т 1. С. 588-589.

[71] Там же.

[72] *Герцен А.И.* Собр. Соч. М., 1956. Т. 2. С. 556.

761

«Сам Герцен, — писал о нем СН. Булгаков — не причислял себя к сторонникам какой-либо определенной философской доктрины, но его воззрения можно характеризовать всего скорее как философию позитивизма, — не в том смысле, чтобы Герцен был почитателем (или даже читателем) О. Конта (симпатии его принадлежали скорее вульгарному естественно-научному материализму Фогта), но в смысле отрицания всякой метафизики и признания права лишь одного эмпиризма. Позитивизм в этом смысле — это бессознательная философия всех чуждых философии людей, философия «здравого смысла», который вполне справедливо так недолюбливал Гегель. Основные положения позитивизма — отрицание прав метафизики и религиозной веры — вполне разделял Герцен»[73]. Как «позитивизм» характеризует философию Герцена и Зеньковский[74].

Герцен действительно критически оценивал философскую метафизику и религиозную веру. Но дело в том, что в XIX веке их отрицали не только позитивисты, а и такие мыслители, как Фейербах, Маркс, Энгельс. Мало того, что касается Маркса и Энгельса, то у них было однозначно отрицательное отношение и к позитивизму Конта. Но при этом Маркс считал, что без указания на differentia specifica, т. е. специфическое отличие, не может быть никакого объяснения.

Из всего этого следует, что для объяснения *своеобразия* философской позиции Герцена, надо обязательно указать на то, чем она отличалась от позитивизма, а не только на то, в чем Герцен и позитивисты сходны. Ведь Герцен, в отличие от Конта, отказываясь от метафизики, не отбросил разработанную в ее рамках науку о мышлении — *логику* и *диалектику.* И именно потому ему дорог был Гегель, который эту науку развил до такой степени, что она *изнутри* взорвала метафизическую оболочку, в которую Гегель пытался ее втиснуть. А потому заслуга Герцена состоит как раз в том, что, отбросив *ложную форму* гегелевской диалектики, он сумел удержать ее *положительное содержание.*

Здесь, как и во многом другом, Герцен идет тем же путем, которым шли Маркс и Энгельс. И надо сказать,

[73] *Булгаков С.Н.* Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 98.

[74] См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии в 4 кн. Л , 1991. Т. I. Ч. 2. С. 95.

762

что Булгакову это ясно. «Герцен, — пишет он, — прошел хорошую философскую школу, ибо, будучи некоторое время гегельянцем, прилежно изучал Гегеля. Но влияния этой школы, кроме чисто внешних особенностей стиля, совершенно не чувствуется в Герцене, и та прямо компрометирующая легкость, с которой Герцен сбросил с себя влияние Гегеля за чтением «Wesen des Christenthums» Фейербаха (любопытно, что совершенно то же самое произошло и с Марксом и Энгельсом), красноречиво свидетельствует о поверхностном характере этого влияния»[75].

В данном случае говорить о поверхностном влиянии Гегеля на Герцена можно с тем же успехом, как и говорить о поверхностном влиянии Гегеля на марксизм. Не от Гегеля отказался Герцен, а от его *идеализма* и связанной с ним *метафизики.* Что же касается *диалектики,* то ее влияние не только чувствуется во всей философии Герцена, но оно чувствуется и в его практических действиях, в его революционной стратегии и тактике. Недаром Герцен называл диалектику «алгеброй революции».

Булгаков пишет также о связи воззрений Герцена с вульгарным материализмом Фогта. Фогт, действительно, был довольно близким его другом, и Герцен даже поручил ему опекать своего сына. Но вот что он писал своему сыну в связи с этим: «Насчет занятия, разумеется, надобно слушать Фогта, но о философии он говорит все же вздор»[76]. И это понятно, если учесть, что Герцен действительно прошел хорошую философскую школу. Ведь изучение Гегеля способствует формированию культурно-исторического взгляда на мышление, который прямо противоположен вульгарно-материалистической позиции Фогта.

Позитивизм — это культ естественной науки и отрицание «метафизики». У Герцена действительно есть и то, и другое. И о пристрастии Герцена к естествознанию было уже сказано: он совсем не зря поступал на естественный факультет Московского университета. Но весь философский пафос Герцена направлен на то, что естествознание для того, чтобы дать истинную картину действительности, должно

опереть-

[75] Там же.

[76] *Герцен.* Соч. в 2 т. М., 1986 Т. 2. С. 554

763

ся на правильный метод, разработанный в области философии. И здесь главное расхождение его с позитивизмом. Не естествознание должно осчастливить философию своей методологией, а, наоборот, философия должна поделиться с естествознанием своими методологическими достижениями. И странно то, что Булгаков, обвиняя Герцена в позитивизме, совершенно не входит в рассмотрение этого вопроса. А ведь этому вопросу, по существу, посвящены основные философские работы Герцена, написанные еще в России.

Работы Герцена «О месте человека в природе» (1832), «Дилетантизм в науке» (1842 — 43) и «Письма об изучении природы» (1845 — 46) посвящены как раз методологии и теории познания. Хотя само слово «гносеология» он еще не употребляет. Ведь оно было запущено в оборот значительно позже неокантианцами.

В работе «Дилетантизм в науке» Герцен выступает в защиту науки, имея в виду всякое знание, обладающее достоинствами всеобщности, необходимости и достоверности. У науки, как считает Герцен, два рода врагов: *дилетанты* и *романтики.* Дилетанты «чувствуют потребность пофилософствовать, но пофилософствовать между прочим, легко и приятно, в известных границах; сюда принадлежат нежные мечтательные души, оскорбленные — положительностью нашего века; они, жаждавшие везде осуществления своих милых, но несбыточных фантазий, не находят их и в науке, отворачиваются от нее и, сосредоточенные в тесных сферах личных упований и надежд, бесплодно выдыхаются в какую-то туманную даль»[77].

Такие люди не понимают всей серьезности науки, что она приносит не только сладкие, но и горькие плоды, а труд добывания истины — труд тяжкий и требующий отказа от некоторых радостей жизни. И такие люди только мешают и вредят. Сюда же, т. е. к дилетантам, относятся, как замечает Герцен, и «истые поклонники позитивизма, потерявшие дух за подробностями и упорно остающиеся при рассудочных теориях и аналитических трупоразъятиях»[78]. Вот оно — отношение Герцена к позитивизму.

[77] *Герцен А. И.* Соч. в 2 т. М., 1985 Т. 1. С. 86

[78] Там же.

764

Дилетанты очень любят научный прогресс, все передовое и новое. И это в противоположность романтикам, которые тяготеют к прошлому. «Возле дилетантов доживают свой век романтики, — пишет Герцен, — запоздалые представители прошедшего, глубоко скорбящие об умершем мире, который им казался вечным; они не хотят с новым иметь дела иначе как с копьем в руке: верные преданию средних веков, они похожи на Дон-Кихота и скорбят о глубоком падении людей, завернувшись в одежды печали и сетования. Они, впрочем, готовы признать науку, но для этого требуют, чтобы наука признала за абсолютное, что Дульцинея Тобозская — первая красавица»[79].

Дилетанты ищут легких путей в науке. Они жаждут немедленных успехов и свершений. Легко хватаются за всякий суррогат. А в философии им больше всего нравится то, что «все относительно». «У всякого своя философия, свой вкус. Добрым людям в голову не приходит, что это значит самым положительным образом отрицать философию и эстетику. Ибо что же за существование их, если они зависят и меняются от всякого встречного и поперечного?»[80]

Такая философская вкусовщина, замечает Герцен, связана с самым вопиющим эгоизмом, с заботой только о себе. «К философии приступают со своей маленькой философией; в этой маленькой домашней, ручной философии удовлетворены все мечты, все прихоти эгоистического воображения. Как же не рассердиться, когда в философии-науке все эти мечты бледнеют перед разумным реализмом ее!»[81]

Итак, хуже всего от дилетантов достается философии. В науке предполагается, что нельзя науку дать раньше науки. «Что сказали бы о том человеке, который, собираясь заняться математикой, потребовал бы вперед ясного изложения дифференцирования и интегрирования и притом на его собственном языке? В специальных науках редко услышите такие вопросы: страх показаться невеждой держит в узде. В философии дело другое: тут никто не женируется (не стесняется)! Предметы все знакомые — ум, разум, идея и

[79] Там же.

[80] Там же. С. 90-91

[81] Там же. С. 91

765

прочее. У всякого есть палата ума, разума и *не одна,* а *много* идей»[82].

Дилетантизм всегда сочетается с резонерством, с рассудочностью. А поэтому он не способен справиться с диалектикой жизни. «Рассудочные теории, — пишет Герцен, — приучили людей до такой степени к анатомическому способу, что только неподвижное, мертвое, т. е. не истинное, они считают за истину, заставляют мысль оледениться, застыть в каком-нибудь одностороннем определении, полагая, что в этом омертвелом состоянии легче разобрать ее»[83].

Что касается «Писем об изучении природы», то их главная идея — это *единство и борьба противоположностей.* Но Герцена интересует не абстрактная диалектика. Его волнует состояние современного ему естествознания, его ползучий эмпиризм и отсутствие правильной «методы».

Обретение естествознанием этой «методы» и ликвидация разрыва между философией и естествознанием составляют, по Герцену, единый процесс. Решение обеих задач возможно лишь на почве метода, который может и должна дать философия, потому что она — всеобщая наука о *мышлении*[84]. А всякая наука — это *приложение* мышления, *прикладная логика,* как иногда говорят.

Соотношение науки и философии, по Герцену, это то же самое, что соотношение опыта и умозрения. «Опыт, — пишет он, — есть хронологически первое в деле знания, но он имеет свои пределы, далее которых он или сбивается с дороги, или переходит в умозрение. Это два магдебургские полушария, которые ищут друг друга и которых после встречи лошадьми не разорвешь» [85].

Антагонизм между философией и естествознанием, по его мнению, возник в Новое время, т. е. в эпоху возрождения наук. «В древнем мире, — замечает Герцен, — беззаконной борьбы между философией и частными науками вовсе не было»[86]. Но в Новое время наука стала освобождаться из-под ярма схоластики и схоластической метафизики. Именно тог-

[82] *Герцен А.И.* Указ. соч. С. 92.
[83] Там же. С. 93-94.
[84] См.: Там же. С. 228.
[85] Там же. С. 226.
[86] Там же. С. 228.

766

да и прозвучал известный клич Ньютона: физика, бойся метафизики. И это было справедливо. «Восстание против Аристотеля, — пишет Герцен, — было началом самобытности нового мышления. Не надобно забывать, что Аристотель средних веков не был настоящий Аристотель, а переложенный на католические нравы; это был Аристотель с тонзурой. От него, канонизированного язычника, равно отреклись Декарт и Бэкон»[87].

Ошибка эмпириков, согласно Герцену, была в том, что к «метафизике» они приравняли всякую философию. Они не знали и не знают *диалектической* философии.

Таким образом, только в первой своей философской работе «О месте человека в природе» Герцен пытается обосновать единство человека и природы еще на базе естественно-научного материализма. И это понятно, поскольку другого он просто пока не знает. Но уже в этой первой работе он понимает, он чувствует ограниченность такого материализма, в том числе и ограниченность французского материализма XVIII в. И впоследствии Герцен преодолевает эту ограниченность через историческую диалектику Гегеля.

Дойти до материализма в духе Маркса Герцену помешало только то, что он не дошел до материализма *в понимании истории.* Но это не значит, что в своем отношении к истории он остался гегельянцем. Его позицию здесь даже трудно выразить. Он хочет оставаться верным факту и ничем не грешит против факта. Но при этом Герцен не всегда понимает *связь* фактов. И для такого непонимания была объективная почва: сама история еще не до конца себя поняла.

Герцен не мог понять, как могла потерпеть поражение революция 1848 года во Франции. Почему одно из самых демократических правительств, которое пришло к власти в итоге Февральской революции, в июне того же года послало «мобилей» расстреливать парижских рабочих? На этот вопрос Герцен так и не нашел ответа. Но на него не дала ответа и историй... Поэтому Герцену после всего произошедшего стал свойственен исторический *пирронизм,* как называл эту позицию Вольтер, т. е. *воздержание от определенного суждения.* И это оправданная позиция, она оправдана там, где у

[87] *Герцен А.И.* Соч. в 2 т. М., 1985. Т. 1. С. 226.

767

человека еще нет оснований для определенного суждения

В работе «Дилетантизм в науке», где Герцен трактует диалектику Гегеля как «алгебру революции», он пытается обосновать закономерное движение общества к состоянию, в котором не будет социальных антагонизмов. Это должно быть воплощением лучших помыслов и завоеваний человечества античное реалистическое преклонение перед природой, принципы суверенной личности, свободы духа, развитые, по мысли Герцена, в раннем христианстве. Последнее представление, похоже, возникло под влиянием Сен-Симона. Именно на почве таких представлений сформировался социалистический идеал Герцена. Способом движения к такому новому миру Герцен считал *соединение философии с жизнью, науки с массами.* Когда произойдет такое слияние духа и материи, доказывал он, начнется пора «Сознательного деяния».

Герцена всерьез волновала проблема единства бытия и мышления, жизни и идеала. И историческое развитие философии он понимал именно как развитие принципа *единства бытия и мышления.* «История, — пишет Герцен, — связует природу с логикой: без нее они распадаются»[88]. Иначе говоря, природа поднимается к сознанию только через историю. «История, — подчеркивает он, — эпопея восхождения от одной к другой, полная страсти, драмы»[89].

Итак, сам процесс развития мышления и познания, хотя он и осуществляется отдельными людьми, по убеждению Герцена, есть *исторический* процесс. «Историческое мышление, — читаем мы у Герцена, — родовая деятельность человека, живая и истинная наука, то всемирное мышление, которое само перешло всю морфологию природы и мало-помалу поднялось к сознанию своей самозаконности: во всякую эпоху осаждается правильными кристаллами знание ее, мысль ее в виде отвлеченной теории, независимой и безусловной: это формальная наука; она всякий раз считает себя завершением ведения человеческого, но

она представляет отчет, вывод мышления данной эпохи — она себя только считает абсолютной, а абсолютно то движение,

[88] *Герцен А. И.* Соч. в2т М., 1985 Т. 1. С. 253

[89] Там же.

768

которое в то же время увлекает историческое сознание далее и далее. Логическое развитие идеи идет теми же фазами, как развитие природы и истории»[90].

Но это и есть то, что называется *единством логического и исторического.* Оно означает, как замечает Герцен, что «в сущности все равно, рассказать ли логический процесс самопознания или исторический»[91]. Однако такое безразличие не может быть абсолютным: в конечном счете все равно встает вопрос, что было в начале, логика или история И вот здесь Герцен совершенно определенно отдает предпочтение *истории.* И в этом его позиция кардинальным образом отличается от гегелевской. У Гегеля в конечном счете история является производной от Логики, у Герцена — логика производна от Истории.

Отсюда вытекает необходимость истории для всякого понимания. «Ничего не может быть ошибочнее, — пишет Герцен, — как отбрасывать прошедшее, служившее для достижения настоящего, будто это развитие — внешняя подмостка, лишенная всякого внутреннего достоинства. Тогда история была бы оскорбительна, вечное заклание живого в пользу будущего; настоящее духа человеческого обнимает и хранит все прошедшее, оно не прошло для него, а развилось в него; былое не утратилось в настоящем, не заменилось им, а исполнилось в нем; проходит одно ложное, призрачное, несущественное; оно, собственно, никогда и не имело действительного бытия, оно мертворожденное — для истинного смерти нет. Недаром дух человеческий поэты сравнивают с морем: он в глубине своей бережет все богатства, однажды упавшие в него; одно слабое, не переносящее едкости соленой волны его, — распускается бесследно»[92].

Герцен, можно сказать, был первый из русских философов, который основательно изучил историю европейской философской мысли от Декарта и Спинозы до Гегеля и Фейербаха. И он дал блестящие характеристики всем основным европейским мыслителям. И главное: он понял Гегеля как конец всей классической европейской философии. Оценка гегелевской философии у Герцена удивительным образом совпада-

[90] Там же.

[91] См.: Там же.

[92] Там же. С.253-254

769

ет с той, какую давал ей Маркс. «Он, — пишет Герцен, — раскрыл, что природа, что жизнь развивается по законам логики; он фаза в фазу проследил этот параллелизм — и это уж не Шеллинговы общие замечания, рапсодические, несвязанные, а целая система, стройная, глубокомысленная, резаная на меди, где в каждом ударе отпечатлелась гигантская сила. Но Гегель хотел природу и историю как *прикладную логику,* а не логику как отвлеченную разумность природы и истории»[93].

Вышесказанное доказывает, что Герцен *преодолевает* идеализм гегелевской философии. Он эту философию «переворачивает», подобно тому, как это делали Маркс с Энгельсом. Но делает он это, скорее, по-фейербаховски, чем по-марксовски. Он, правда, не отбрасывает диалектику. В отличие от Фейербаха, Герцен диалектику сохраняет. Однако, как и Фейербах, он пытается найти опору в *физиологическом* материализме. «Меня беспрестанно влечет жизнь, — пишет он, — физиология и история — единственное конкретное достояние науки; но только для полной живости их физиология должна начаться в химии, а история — в физиологии»[94].

История, таким образом, не находит опоры внутри себя, а потому у Герцена она не является единственной наукой, как это утверждали Маркс и Энгельс. У Герцена она, как и в советской философии, *дополняется* «диаматом». И тем самым у Герцена проявляется вопиющий дуализм. «Логика, — пишет он, имея в виду гегелевскую «Логику», — хвастается тем, что она a priori выводит природу и историю. Но природа и история тем велики, что они не нуждаются в этом, еще более — они сами выводят логику a posteriori»[95]. И это очень верно и справедливо: логика не может предшествовать природе и истории, ей просто *негде быть.* Но именно история переводит природу в мышление и сознание, в логику. И не через физиологию, потому что физиология — та же природа, а через *практику,* через *труд.*

Этого последнего звена в философии Герцена как раз и не хватает. И потому он хватается то за физиоло-

[93] *Герцен А.И.* Указ. соч. С. 245.

[94] Там же. С. 432.

[95] Там же.

770

гию, то за химию. «Я мало знаю химию, — пишет он — что знал некогда — перезабыл, но прочтенное мной в Либихе точно удостоверяет, что химия скорее что-нибудь объяснит, нежели первые главы Гегелевой энциклопедии, т. е. II части»[96]. Пожалуй, только отчаяние может заставить искать реальную опору для логики мышления в области химии.

Герцен читал «Сущность христианства» Фейербаха. И она на него подействовала так же, как и на

Маркса и на Энгельса. Это было время новгородской ссылки, куда, будучи проездом, книгу привез ему Огарев. «Прочитав первые страницы, — пишет Герцен в «Былом и думах», — я вспрыгнул от радости. Долой маскарадное платье, прочь косноязычье и иносказания, мы свободные люди, а не рабы Ксанфа, не нужно нам облекать истину в мифы!»[97]

Приняв фейербаховскую критику христианства и гегелевского идеализма, Герцен не утрачивает полностью, как это получилось у Фейербаха, гегелевского исторического понимания человеческой сущности. «Человек отличается от животных *историей,* — способен написать Герцен, — характер ее, в противоположность животному развитию, состоит в преемственности больше или меньше сознательных усилий для устройства своего быта, в наследственной, родовой усовершимости инстинкта, пониманья, разума при помощи памяти»[98]. Не физиология, а история, хочет сказать Герцен, есть основа сознания. «Задача физиологии, — пишет он — исследовать жизнь, от клетки и до мозговой деятельности; кончается она там, где начинается сознание, она останавливается на пороге истории»[99].

Но в чем *начало* самой истории? Здесь Герцен колеблется между историческим и антропологическим пониманием человеческой сущности. Иногда он хватается за «социологию». Иногда он начало истории относит к началу того, что называется «цивилизацией». «Начало истории, — пишет он, — непокорность лица поглощающей его семье, стремление стать на свои ноги и невозможность на них удержаться. Племенным

[96] *Герцен А.И.* Соч. в 2 т. М., 1985. Т. 1. С. 433.
[97] Там же. М., 1986 Т. 2. С. 198.
[98] Там же. С. 485.
[99] Там же. С. 527.

771

безразличием замыкается животный мир»[100]. Выходит, племенной человек — еще животное?

Герцен не знает *труда* как субстанции истории, а через нее и человека. В понимании истории Герцен не гегельянец и не марксист, здесь он застрял между Гегелем, Фейербахом и Марксом. История, по Герцену, не является производной ни от Логики, ни от Бога. Она довлеет сама себе. Она есть *субстанция,* а не *акциденция.* Она причина самой себя, она есть *взаимодействие* внутри себя. «Личность создается средой и событиями, но и события осуществляются личностями и носят на себе их печать — тут взаимодействие»[101]. Но это взаимодействие должно происходить на какой-то реальной почве. Вот этой-то почвы Герцен не находит.

Антропологическая философия Н.Г. Чернышевского

Н.Г. Чернышевский (1828—1889)

Н.Г. Чернышевский (1828—1889) был сыном священника. В 1842 году он поступил в Саратовскую семинарию, а в 1846-м, не окончив курса, переезжает в Петербург и поступает в столичный университет на историко-филологический факультет. Его взгляды формировались под влиянием французских просветителей XVIII века, а также Гегеля, Сен-Симона, Фурье, Фейербаха. Переломным в духовном развитии Чернышевского, как это было и у Герцена, явился 1848 год. В это время Чернышевский знакомится с петрашевцами. Арест последних помешал самому Чернышевскому стать петрашевцем, но его республиканские убеждения и социалистические идеалы продолжали укрепляться, а его религиозность под действием политического радикализма постепенно угасает.

После окончания университета Чернышевский возвращается в Саратов и начинает преподавать в Саратовской гимназии. Некоторые из его учеников впоследствии становятся участниками освободительного движения и пропагандистами его идей. Один из них Н.П. Турчанинов в 1856 году познакомил Чернышевского с Н.А. Добролюбовым.

[100] *Герцен А.И.* Указ. Соч.
[101] Там же. С. 542

772

Еще в студенческие годы Чернышевский начал изучать работы Гегеля и Фейербаха. К сожалению, политический консерватизм Гегеля не позволил Чернышевскому в полной мере оценить революционный характер его диалектики. В этом смысле Чернышевский не поднялся до уровня осмысления Гегеля Герценом. Самым великим мыслителем XIX столетия Чернышевский считал Фейербаха и, по его собственным словам, в молодости знал из Фейербаха целые страницы наизусть.

Научная и политическая деятельность Чернышевского началась в 1853 году. В мае этого года он возвращается в Петербург, вскоре знакомится с Н.А. Некрасовым и становится сотрудником журнала «Современник». На страницах журнала Чернышевский с самого начала выступает как революционный демократ и материалист. В середине 1853 года Чернышевский приступает к работе над диссертацией «Эстетические отношения искусства к действительности», а в 1855 году ее защищает. Но магистерскую степень по результатам защиты из-за различных проволочек Чернышевский получил лишь в 1858 году.

«Случай Чернышевского,— писал Бердяев, имея в виду также его диссертацию, — поражает несоответствием между довольно жалкой материалистической и утилитарной его философией и его подвижнической жизнью, высотой его характера»[102]. И здесь с Бердяевым приходится согласиться. Если выразить общую идею диссертации Чернышевского, то она, в общем, сводится к следующему: *прекрасно то, что целесообразно* с *утилитарной точки зрения.* В женщине-крестьянке, например, красиво то, что отвечает той жизнедеятельности, которую ей приходится осуществлять. Совсем иное понятие о женской

красоте имеет представитель нетрудящихся классов.

Ясно, что это очень наивная точка зрения. В особенности, если учесть, что в немецкой классике к тому времени уже было разработано учение о прекрасном, связанное не с внешней, а с *внутренней целесообразностью.* Преимущество точки зрения Чернышевского состоит лишь в том, что она выглядит очень демократической и по-своему доводит до предела утилитарную

[102] О России и русской философской культуре. М, 1990. С. 136

773

философию, обнаруживая ее внутреннюю несостоятельность. Эта философия отрицает *идеальную* красоту или, что то же самое, *идеальность* красоты, которая заключается в том, что материальное в ней *снято.*

Прекрасное, по Чернышевскому, есть «полнота жизни». И с этих позиций он выступает против теории «чистого искусства». «Искусство для искусства, — писал он, — мысль такая же странная в наше время, как «богатство для богатства», «наука для науки» и т. д. Все человеческие дела должны служить на пользу человеку... искусство также должно служить на какую-нибудь существенную пользу, а не на бесплодное удовольствие»[103].

Свою материалистическую философию Чернышевский развернуто излагает в работе «Антропологический принцип в философии» (1860). В этой работе он пытается соединить антропологическое понимание человека у Фейербаха с принципом «разумного эгоизма» английского утилитаризма.

Всю существующую действительность Чернышевский называет природой, которая существует независимо от сознания. При этом на природу, по мнению Чернышевского, надо смотреть как «велят смотреть химия, физиология и другие естественные науки». «В природе, — пишет он, — нечего искать идей, в ней есть разнородная материя с разнородными качествами; они сталкиваются — начинается жизнь природы»[104]. Эту позицию можно отнести к тому, что позднее будет названо *естественно-научным материализмом.*

Что касается теории познания, то здесь Чернышевский выступает как сенсуалист фейербаховского толка. «Ощущение, — пишет он, — по самой натуре своей непременно предполагает существование двух элементов мысли, связанных в одну мысль: во-первых, тут есть внешний предмет, производящий ощущения; во-вторых, существо, чувствующее, что в нем происходит ощущение; чувствуя свое ощущение, оно чувствует известное свое состояние, а когда чувствуется состояние какого-нибудь предмета, то, разумеется, чувствуется и самый предмет»[105].

[103] *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. в 15 т. Т. II. С. 271.

[104] Там же. Т. II. С. 154

[105] Там же. Т. VII. С. 280

774

Далее Чернышевский рассуждает о том, что на определенной стадии жизни ощущение переходит в сознание. На этой стадии чувства, соединяясь с рациональным познанием, дают верное представление о мире. Истинность этих представлений подтверждается практикой. ««Практика», — пишет Чернышевский, — этот непреложный пробный камень всякой теории, должна быть руководительницею нашею и здесь»[106].

Диалектику Гегеля Чернышевский толкует только в смысле диалектики природы, в частности, как борьбу «полярностей». Жизнь в его учении характеризуется «поляризацией, раздвоением сил, и это раздвоение выступает источником движения и развития». Иначе говоря, в понимании диалектики Чернышевский не продвигается дальше Герцена, и даже наоборот: сдает здесь уже завоеванные позиции.

Что касается его представлений об обществе, то здесь нужно учесть: Чернышевский писал свои произведения в эпоху огромной популярности позитивизма. И обойти вопрос о влиянии на него позитивной философии никак нельзя. Философские воззрения на общество во времена Чернышевского уже было принято называть *социологией.* Хотя социология — это совершенно определенное понимание общества, связанное с именем О. Конта.

Но Чернышевский часто склоняется именно к социологическому пониманию общества вследствие недостатка историзма. И это — наиболее слабое место Чернышевского. Не социология Чернышевского — слабое место в социологии, а социологическая точка зрения — слабое место в понимании общества. И слабость такого *социологизма* связана со слабостью антропологического понимания человеческой сущности.

Чернышевский, подобно Фейербаху, исходит из того, что в основе всех форм общества лежит неизменная человеческая «природа». «Основанием всему, — пишет он, — что мы говорим о какой-нибудь специальной отрасли жизни, действительно должны служить общие понятия о натуре человека, находящихся в ней побуждениях к деятельности и ее потребностях»[107].

[106] Там же. Т. II. С. 102

[107] *Чернышевский Н.Г.* Соч. Т. IX. С. 829

775

У Чернышевского получается, что человек имеет заранее заданные свойства, потребности и побуждения к деятельности. Именно это и есть «натура человека». И если такая натура первична, то история вторична. Таким образом, в «споре» Маркса с Фейербахом о том, неизменная родовая или историческая сущность у человека, Чернышевский, безусловно, встает на сторону Фейербаха.

Под влиянием модного в то время позитивизма и утилитаризма находится Чернышевский и в области этики. Теория «разумного эгоизма» Чернышевского парадоксальным образом сочетает эгоизм и альтруизм, частную выгоду и самоотречение. Он пытается дать революционную интерпретацию бентамовской этике пользы: даже революционное самопожертвование у него оборачивается удовольствием, которое оно доставляет человеку. Современная наука, считал Чернышевский, сумела наконец-то доказать, что самоотречение есть высшая форма эгоизма, а героический поступок может быть результатом трезвого расчета. И надо сказать, что преимущества подобного «разумного эгоизма» он демонстрировал не только на примере героев своего программного романа «Что делать?», но и собственной, по сути, мученической жизнью.

Герои его романа «Что делать?»— люди необыкновенно благородные — постоянно толкуют о своем эгоизме. «И не думал жертвовать, — говорит студент Д. Лопухов, отказываясь от ученой карьеры для того, чтобы помочь Вере Павловне выбраться из ее домашнего подвала. — Не был до сих пор так глуп, чтобы приносить жертвы. Да их не бывает, никто их и не приносит; это фальшивое понятие: жертва — сапоги всмятку. Как приятнее, так и поступаешь». Самые героические и самоотверженные поступки Чернышевский объясняет стремлением к собственной выгоде.

Но одно дело — реальная жизнь, и другое дело — те аргументы, которые приводит человек, объясняя свои поступки. В случае с Чернышевским перед нами явная несовместимость одного и другого. А в основе этой несовместимости и парадоксальности «разумного эгоизма» Чернышевского — его настойчивое стремление «поверить алгеброй гармонию», т. е. дать естественнонаучное объяснение *природы нравственности.*

Начиная со второй половины 50-х годов Чернышевский — вождь революционно-демократического лаге-

776

ря Ему удалось сплотить вокруг себя группу публицистов, офицеров и учащейся молодежи. Идейное влияние этой группы испытывали нелегальные" революционные организации. В 1859 году Чернышевский тайно едет в Лондон для встречи с Герценом с целью координации сил русского освободительного движения.

Относительно будущего России Чернышевский также, как и Герцен, полагал, что страна может, минуя капитализм, встать на путь социалистического развития. Этот путь возможен на основе сохранившейся в России крестьянской общины, которая исключает внутри себя частную собственность и эксплуатацию. Но такая возможность может стать действительностью лишь при благоприятных внешних обстоятельствах — если русский народ будет иметь передовых соседей и испытывать их влияние.

Чернышевский был уверен, что при опоре только на собственные силы Россия в середине XIX века не совершит перехода к социализму. Ей нужна поддержка уже вступившего на путь социализма Запада. Но не придется ли России ждать слишком долго? Учитывая все возможные трудности, Чернышевский все же не разделял исторического пессимизма относительно победы революции на Западе, который был характерен для Герцена. Как на обнадеживающие факты Чернышевский указывал на рост численности пролетариата и прогресс в деле его просвещения.

Программа Чернышевского стала известна Марксу и Энгельсу, к которой они отнеслись с одобрением, о чем не раз заявляли публично. Но 7 июля 1862 г. Чернышевский был арестован и отвезен в Петропавловскую крепость. Серьезных улик против него не оказалось. Почти два года Чернышевского продержали в крепости, надеясь сломить его. Но этого не случилось: Чернышевский ни в чем не признавался. Наоборот, именно в крепости он написал свой знаменитый роман «Что делать?».

По подложному обвинению Чернышевский был осужден на 7 лет каторги и последующее поселение в Сибири. 19 мая 1864 года перед отправлением на каторгу Чернышевский был подвергнут гражданской казни. Вопреки расчетам правительства публичного осуждения не получилось. 19 лет он провел в Сибири. Литературная деятельность ему была запрещена. Многое из того, что он писал, он сам же и сжигал. Немно-

777

гое сохранилось, в том числе роман «Пролог», написанный на каторге.

Было несколько попыток вызволить Чернышевского из Сибири. Все они окончились неудачей. Во время одной из таких попыток, И.Н. Мышкин, переодетый жандармским поручиком, был арестован у самой цели — уже в Вилюйске, куда он прибыл с подложным предписанием выдать ему Чернышевского.

Возвратиться из Сибири Чернышевскому помогла организация «Народная воля». Это была плата за отказ от террора при коронации Александра III. Местом новой ссылки для Чернышевского была назначена Астрахань. Лишь незадолго до смерти ему разрешили переехать в Саратов. Чернышевского не стало в октябре 1889 года.

4. Учение В.С. Соловьева как вершина русской религиозной философии

Собственно русскую религиозную философию обычно связывают с именем В.С. Соловьева. Но при этом сама идея *религиозной философии,* как правило, остается не проясненной. Один только Л. Шестов дал что-то похожее на определение этой философии. Оно звучит так: «Религиозная философия не есть разыскание предвечно существующего, неизменного строя и порядка бытия, не есть оглядка (Besinnung),

не есть также постижение различия между добром и злом, обманно сулящее успокоение измученному человечеству. Религиозная философия есть рождающееся в безмерных напряжениях, через отврат от знания, через веру, преодоление ложного страха перед ничем не ограниченной волей Творца, страха, внушенного искусителем нашему праотцу и переданного нам всем. Иначе говоря, она есть **великая и последняя борьба** за первозданную свободу и скрытое в свободе «добро зело», расщепившееся после падения на наше немощное добро и наше всеуничтожающее зло»[108].

«Определение» это слишком длинное и не совсем ясное. А вернее, совсем неясное. Потому что неясным остается главное — почему это *философия.* Впрочем,

[108] *Шестов Л.* Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 355.

778

требовать ясности от философии, которая сама возводит в принцип неясность, это все равно, что спрашивать у больного здоровья. Долгое время философия считалась или проявлением Разума, или ее инструментом. У Шестова задача состоит в том, чтобы *бороться с разумом,* опорочившим в наших глазах веру. Но тогда это *борьба с философией,* а не сама философия. «До того, как Шестов успевает выстроить минимальное необходимое, — пишет в связи с этим П.А. Сапронов, — он окончательно погружает в непроясненное уже сказанное. В результате мы еще как-то можем понять, чем занимается религиозная философия, на что она устремлена, но что в этих занятиях и в этой устремленности собственно философского ... разобраться решительно невозможно»[109].

Поскольку представители религиозной философии не могут объяснить толком, чем они занимаются, мы вынуждены искать ответ сами. Анализируя позицию славянофилов, мы уже начали разговор о своеобразии религиозной философии XIX века. И уже тогда пришли к выводу, что религиозная философия — это то же самое, что средневековая схоластика, только наоборот. В средние века философия была «служанкой» богословия, а теперь философия, запутавшись в своих собственных вопросах, зовет на помощь религию и теологию. Философия здесь отводит им *служебную роль,* на что традиционное христианство, естественно, согласиться не может. А отсюда непреодолимый антагонизм между русской религиозной философией и Русской Православной Церковью (РПЦ) в лице ее официальных представителей. В результате этот прожект уже в лице выдающегося философа Вл. Соловьева кончился полнейшей конфузней.

Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900)

Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900) родился в семье известного русского историка, профессора Московского университета Сергея Михайловича Соловьева. По материнской линии он — родственник Григория Сковороды. Владимир был одним из девяти детей и, судя по собственному позднему признанию, очень впечатлительным ребенком. «Странным ребен-

[109] *Сапронов П.А.* Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб., 2000. С. 299-300.

779

ком был я тогда, странные сны я видал». «Странным ребенком», можно сказать, он оставался всю жизнь.

В 11 лет Соловьев был отдан в гимназию, в которой он провел 7 лет. В 14 лет, как и многие его сверстники, Владимир испытал влияние нигилизма и атеизма. Под их влиянием он выбросил в окошко иконы, но потом раскаялся и уверовал. В 16 лет Соловьев увлекся Спинозой. Это, по его словам, была «первая философская любовь». Затем эта «любовь» сменится на увлечение Э. Гартманом и Шопенгауэром, и в конечном счете, он остановился на позднем Шеллинге с его философией *откровения.*

В 1869 году Соловьев поступает в Московский университет на историко-филологический факультет. На этом настаивал его отец. Но вскоре он переводится на физико-математический факультет. Затем, разочаровавшись в естествознании и понапрасну загубив, как он сам будет вспоминать, несколько сотен пиявок для гистологических опытов, Соловьев снова переходит на историко-филологический факультет. В 1874 году он сдает экстерном государственный экзамен, а затем год проводит в Московской Духовной Академии.

Разочарование в естествознании обернулось для Соловьева разочарованием в науке вообще. «Наука не может быть последнею целью жизни, — пишет он своей кузине Кате Романовой. — Высшая истинная цель жизни другая — нравственная (или религиозная), для которой и наука служит одним из средств». На языке классической немецкой философии это означает приоритет *практического разума* над *теоретическим.* «...Философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания, — пишет Соловьев, — окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего» [110].

Вместе с тем такие суждения можно расценить также как реакцию на позитивизм, который абсолютизирует естествознание и отрицает науку как научное знание «о духе». Результатом такого поворота в воззрениях Соловьева явилась кандидатская диссертация «Мифологический процесс в древнем язычестве». Но был ли защищен в качестве диссертации именно этот текст, точно не установлено. В конце концов, в 1874 году

[110] *Соловьев В.С.* Собр. соч. в 8 т. Т. II. С. 5.

780

Соловьев публикует магистерскую диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивистов». Защита состоялась в Петербургском университете. В это время Соловьеву был только 21 год. Уже в следующем году он стал читать лекции в Московском университете и на Высших женских курсах.

Следующая веха в личной и творческой биографии Соловьева связана с его командировкой в 1875 году в Англию — для изучения мистической и гностической литературы. В это время его очень интересуют Беме, Парацельс, Сведенборг, каббала, оккультизм и спиритизм. В этот же период у него формируется общий замысел софиологии.

Именно в Англии Соловьеву явилась София и позвала его в Египет. Здесь стоит еще раз напомнить о чрезвычайной впечатлительности Владимира Соловьева. Известно, что первое явление Софии было ему в 10-летнем возрасте в период безответной любви (во время богослужения). Можно предположить, что в дальнейшем по причине романтической натуры женский *образ* стал впечатлять его больше, чем реальные женщины. То же, как мы помним, было у Киркегора. Можно также предположить, что Соловьев страдал галлюцинациями. Впрочем, все это — только догадки.

Что касается реальных фактов, то доподлинно известно, что Соловьев вдруг неожиданно отправился из Лондона в Каир и там пешком пошел в древнюю Фиваиду, находящуюся за 200 км от Каира. В пальто и цилиндре он шел пешком по пустыне, подчиняясь зову Софии. По счастливой случайности философ остался жив. Дело кончилось лишь тем, что в 20 км от Каира его ограбили бедуины.

Один среди пустыни он лежал на земле, и ему явился образ Софии, который Соловьев затем описал в стихотворении «Три свидания»:

Все видел я, и все одно лишь было, —
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, —
Передо мной, во мне — одна лишь ты.

Осенью 1876 года Соловьев возвращается в Москву и продолжает читать лекции в Московском университете. Но вскоре из-за раздоров в профессорской среде он покидает университет, а в 1877 году его при-

781

глашают в Петербург на службу в Ученом Комитете Народного Просвещения.

Весной 1880 года Соловьев защитил докторскую диссертацию под названием «Критика отвлеченных начал». Но кафедры после этого он так и не получил, оставшись приват-доцентом. Лекции его пользовались огромной популярностью, особенно «Чтения о богочеловечестве». На этих лекциях и на защите докторской диссертации Соловьева присутствовал Достоевский. Но в 1881 году лекции Соловьеву пришлось прервать. Причиной стало его публичное обращение к Александру III с призывом помиловать революционеров, убивших Александра II. На это последовало соответствующее внушение, после чего Соловьев подал в отставку и уже нигде не служил до самой своей кончины.

80-е годы были очень трудными для Соловьева. Его здоровье ухудшается, возникают проблемы с любимой женщиной — С.П.Хитрово. Кроме того, активно работая в этот период над проектом вселенской теократии, Соловьев расходится во взглядах со многими друзьями, и прежде всего, с критиком Н.Н. Страховым. В споре о судьбах России Страхов переходит на позиции Н.Данилевского и становится противником Соловьева.

В 90-е годы интерес Соловьева к проблеме теократии ослабевает. Он посещает Швецию, Шотландию и Францию, живет в Финляндии, где начинает работать над своей большой книгой «Оправдание добра». Последняя работа, которую успел написать Соловьев, — «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

Не будучи аскетом, внешне Соловьев, по воспоминаниям Е.Н. Трубецкого, представлял собой живые мощи, и с этим контрастировал его звучный голос. Ему нравились дружеские сборища и красное вино. Соловьев говорил Е.Н. Трубецкому, что вино обнаруживает человека: кто скот, тот в вине станет совершенной скотиной, а кто человек, тот станет выше человека[111]. Если его просили, отдавал последнее. Если не было денег, отдавал вещи. Соловьев часто останавливался в гостиницах и у друзей. Умер он летом 1900 году в возрасте 47 лет в подмосковном имении князей Трубецких Узкое (ныне район Москвы).

[111] См.: *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.С. Соловьева. М., 1913. Т. 2. С. 16-17.

782

Философская система на основе «цельного знания»

Принято считать, что с учения Соловьева в истории русской философии начинается *период философских систем.* Учение Соловьева действительно являет собой некоторого рода систему, без которой дальнейшее развитие русской религиозной философии непонятно. Каково же содержание этой системы?

Здесь нужно опять вернуться к своеобразию русской религиозной философии, которое было связано, прежде всего, с тем, что Россия отстала от Запада лет эдак на пятьдесят, а потому была вынуждена и в своем философском развитии повторять «зады» западноевропейской философии. С. другой стороны, Россия имела перед собой опыт западноевропейского развития, которое к концу XIX века в культурном отношении обнаружило явный тупик.

Последнее и нашло выражение в творчестве Соловьева, которое имело явную *критическую* направленность. Об этом говорят даже названия его произведений — «Критика отвлеченных начал», «Кризис западной философии». Эта направленность проявляется не только в творчестве Соловьева. В конце XIX века разговоры о кризисе европейской культуры становятся общим местом. И основной

признак этого кризиса, по общему убеждению, — *распад культуры* на ее составляющие, которые у истоков европейской истории составляли некоторое *органическое единство.*

Европейские критики кризиса культуры под истоками имели в виду эпоху Возрождения. В России Возрождения не было, а потому Соловьев, как и другие представители русской религиозной философии, свой идеал «цельного знания» искали и находили в более раннем состоянии европейской культуры — в Средневековье. Возрождение с его титанизмом и богоборчеством было для них уже началом «грехопадения». Отсюда центральная идея Соловьева — идея *всеединства.* И это единство должно охватывать все формы отношения человека к действительности — науку, опыт, знание, веру.

Европейская философия оказалась «отвлеченной». Но «отвлеченной» от чего? Обычно в таких случаях имеют в виду *жизнь, практику.* У Соловьева ответ на этот вопрос иной: европейская философия оказалась отвлеченной *от религии.* Следовательно, необходимо

783

снова вернуться к средневековому, по сути, *единству религии и философии* Двести с лишним лет европейского философского развития, таким образом, оказались пустой страницей.

Несогласными с предыдущим развитием философии были также современники Соловьева — позитивисты, которые, перефразируя несколько известное замечание Энгельса в адрес Фейербаха, вместе с грязной водой умозрительной метафизики выплеснули и ребенка. Таким «ребенком» Маркс с Энгельсом считали науку о мышлении — логику и диалектику. Что касается Соловьева, то у него таким «ребенком» оказывается идея *религиозной философии.*

Ленин, по его собственным словам, когда читал Гегеля, всегда старался вынести за скобки «боженьку» и вычитать у немецкого философа прежде всего рациональное содержание, связанное с диалектикой как логикой развития мышления и всей действительности Соловьева у Гегеля, наоборот, интересует прежде всего «боженька». И Соловьев критикует Гегеля не за то, что в основе его философии «боженька», а за то, что это какой-то слишком *логизированный* «боженька)· И весь «кризис» западной философии, по Соловьеву, состоит в том, что эту самую идею западноевропейская философия утратила. И утратила в лице *позитивизма.* А поскольку «позитивизмом» у русских религиозных философов оказывается *всякое* отрицание религиозной идеи в философии, то «позитивистами» у них оказываются все материалисты и атеисты, включая Маркса, Энгельса и Герцена, о котором уже шла речь.

Но несмотря на критику Соловьевым философии Гегеля, она оказала на него определенное влияние. Это влияние чувствуется прежде всего в *диалектических приемах конструирования,* которые Соловьев использует в построении своей системы. Правда, эти приемы им усваиваются чисто внешним образом. И так же внешне сочетаются у него с мистицизмом в духе философии откровения Шеллинга. Сходство во взглядах немецкого философа Шеллинга и русского философа Соловьева специально анализирует П.П. Гайденко в ее книге о Соловьеве в главе «Соловьев и Шеллинг»[112].

[112] См.: *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 69.

784

Но здесь было бы интересно показать не только сходство, но и *отличие.* А вот с этим, оказывается, дело обстоит сложнее.

Уже в первой крупной работе «Кризис западной философии», написанной довольно рано, Соловьев выносит приговор новоевропейской философской традиции». Ничего положительного из этой традиции Соловьев для себя не находит и не удерживает. «Уже в своей первой крупной философской работе «Кризис западной философии», — пишет П.А. Сапронов, — написанной, по существу, в юношеском возрасте, Соловьев выносит безапелляционный приговор всей новоевропейской философской традиции»[113]. Все нужно строить заново и совсем не так.

Но хотя Соловьев открещивается от «западной» философии, истоки его собственной философии оказываются во многом «западными». Во всяком случае, среди тех философов, которые оказали на него влияние, можно назвать Лейбница, Спинозу, Канта, Шопенгауэра, Фихте, Эдуарда фон Гартмана, Шеллинга.

Гегель был вершиной европейского рационализма. И как раз у него, считает Соловьев, обнаруживается *ограниченность* этого рационализма. Одновременно рождается требование иной «положительной» философии, ответом на которое стала, согласно Соловьеву, прежде всего «философия бессознательного» Эдуарда фон Гартмана. При этом Соловьев достаточно подробно анализирует философию Гартмана и находит, что она предъявляет нам общие результаты всего западноевропейского философского развития. И эти результаты следующие:

«1. *По логике* или учению о познании: *признание односторонности и потому неистинности обоих направлений философского познания* на Западе, а именно направления *чисто рационалистического,* дающего только *возможное* познание, и направления чисто *эмпирического,* не дающего *никакого* познания, и тем самым *утверждение истинного философского метода.*

2. *По метафизике: признание в качестве абсолютного всеначала* — вместо прежних абстрактных сущностей и ипостасей — *конкретного всеединого духа.*

[113] *Сапронов П.А.* Русская философия Опыт типологической характеристики. СПб., 2000. С. 161.

785

3. *По ифике:* признание, что *последняя цель и высшее благо достигаются только совокупностью существ посредством необходимого и абсолютно целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной*

розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного»[114].

Таков, по Соловьеву, *положительный* итог европейского философского развития. Но дело в том, что этот «положительный» итог возвращает философию к тем допотопным временам, когда, по сути, никакого философского развития еще не было. И сам Соловьев констатирует, что *западное* философское развитие утверждает в *рациональной* форме то, что в свое время в форме *веры* и *духовного созерцания* утверждалось великими теологическими учениями *Востока* (отчасти древнего, а в особенности христианского). А значит, новейшая философия должна с необходимостью подать руку *религии.* И отсюда вытекает положительная программа: соединить Восток и Запад. «Осуществление этого *универсального синтеза* науки, философии и религии, первые и далеко еще не совершенные начала которого мы имеем в «философии сверхсознательного», должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития»[115].

Выходит, от чего ушли, к тому и пришли. В чем же тогда положительный результат западного развития, если мы снова вернулись на Восток? Получается, что это результат не положительный, а самый что ни на есть *отрицательный.* И надо сказать, что к этому результату приходит уже Шеллинг. А потому его философия была расценена демократической общественностью в самой Германии как *ретроградная.* Сам же он был вынужден прекратить свои лекции по философии откровения в Берлинском университете и ретироваться к себе в католический Мюнхен. Что касается Соловьева, то он предпринимает в том же самом направлении еще одну попытку и затевает создание философии *всеединства,* в которой бы соединились собственно философия, наука и религия.

[114] *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 121.

[115] Там же. С. 122

786

Дать миру философию всеединства, по мнению Соловьева, и есть историческая миссия России. «Великое историческое призвание России, — пишет он, — от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова»[116]. Это и есть то, что получит потом название «русская идея». И эта идея, как уже говорилось, состоит у Соловьева в том, чтобы осуществить *синтез философии, теологии и науки.*

«Синтез этот, — пишет Соловьев, — чтобы быть таковым, должен исключать простое, безусловное равенство сфер и степеней: они не равны, но равноценны, т. е. каждая из них одинаково необходима для всецельной полноты организма, хотя специальное значение их в нем и различно, поскольку они должны находиться между собою в определенном отношении, обусловленном особенным характером каждой. Общечеловеческий организм есть организм сложный. Прежде всего, три высшие степени его общего или идеального бытия, а именно, мистика в сфере творчества, теология в сфере знания и церковь в сфере общественной жизни, образуют вместе одно органическое целое, которое может быть названо старым именем *религии* (поскольку оно служит связующим посредством между миром человеческим и божественным)»[117].

Итак, указанный синтез можно представить в виде некоего единого ствола, хотя совсем непонятно, почему он единый. И этот ствол в учении Соловьева начинает ветвиться, и от каждого из трех перечисленных элементов — от мистики, теологии и церкви — отрастает своя собственная ветвь и своя собственная организация.

«Так, во 1-ых, мистика во внутреннем соединении с остальными степенями творчества, именно с изящным искусством и с техническим творчеством, — пишет Соловьев, — образует одно органическое целое, единство которого, как и единство всякого организма, состоит в общей цели, особенности же и различие — в средствах или орудиях, служащих к ее достижению»[118]. Эту мистическую сферу деятельности Соловьев называет «свободной теургией» или «цельным творче-

[116] *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 173.

[117] Там же. 173-174.

[118] Там же. С. 174.

787

ством». Сюда включаются «истинное искусство» и «истинная техника». И это помимо «прямых средств мистического характера»[119]. Что это за «средства», не совсем понятно.

Второй член религиозного целого касается процесса познания и здесь теология, согласно Соловьеву, «в гармоническом соединении с философией и наукой образует *свободную теософию* или *цельное знание»*[120]. Соловьев ссылается на то, что в первобытном обществе философия и наука не существовали самостоятельно и потому не могли служить средствами для теологии. Значение появления самостоятельной философии и самостоятельной науки, по Соловьеву, состоит именно в том, что они позволяют достичь высшей цели познания, которая задается теологией. Но для этого и сама теология должна, считает Соловьев, отказаться «от незаконного притязания регулировать самые средства философского познания и ограничивать самый материал науки, вмешиваясь в частную их область, как это делала средневековая теология»[121].

Иначе говоря, философия в области познания не должна быть «служанкой теологии», как это было в Средние века. Между той и другой должно быть нечто вроде равноправного сотрудничества. «Только такая теология, — заключает Соловьев, — которая имеет под собою самостоятельную философию и науку, может превратиться вместе с ними в свободную теософию, ибо только тот свободен, кто дает свободу другим»[122]. Но обратим внимание на то, что вторая «ветвь» — это все же *тео*-софия, а не

философия. И это при всем их равноправии.

Наконец, третья «ветвь», связанная с церковной жизнью. Здесь идеалом является «свободная теократия» или «цельное общество». И здесь так же предполагается равноправное сотрудничество. «Церковь, — пишет Соловьев, — как таковая не вмешивается в государственные и экономические дела, но дает государству и земству (так в России называлось «гражданское общество») высшую цель и безусловную норму их деятельности. Другими словами, государство и земство

[119] См.: *Соловьев В.С.* Указ. соч.

[120] Там же. С. 175.

[121] См.: Там же.

[122] Там же.

788

совершенно свободны в распоряжении всеми своими собственными средствами и силами, если только они имеют при этом в виду те высшие потребности, которыми определяется духовное общество, которое, таким образом, подобно божеству, должно все двигать, оставаясь само недвижимым»[123].

Обратим опять же внимание, что все-таки «двигать» государством и земством должны «высшие потребности», которые не в компетенции государства и земства. И опять-таки все это называется *тео*-кратия, а не *демо*-кратия. Такова цель человечества, такова цель мировой истории. «Мы получили теперь, — констатирует Соловьев, — ответ на поставленный нами вначале вопрос о цели человеческого существования: она определилась как образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества, или свободной теургии, цельного знания или свободной теософии и цельного общества, или свободной теократии»[124].

Что касается «свободной теократии», то это «contradictio in adjecto», т. е. «противоречие в определении», потому что если теократия, то она несвободна, а если свобода, то не должно быть никакой «кратии», кроме той, которая исходит от самих управляемых, т. е. от народа. Но Соловьев тем и оригинален, что искажает не только обычные философские понятия, но самое христианство, вводя в него одну «ересь» за другой.

И последнее замечание относительно «системы» Соловьева. Система по своему определению — это такое образование, где все *взаимосвязано, взаимообусловлено.* Следовательно, чтобы раскрыть систему, нужно проследить все *переходы* одного в другое. А это значит, что Соловьеву нужно было бы показать, *как* теология переходит в науку, наука — в теологию и т. д. Но ничего подобного у Соловьева нет, и вся его «система» оказывается всего лишь формальной систематизацией налично имеющегося на основе принципа триадичности. Саму триаду он берет у Гегеля. Но систему выстраивает по типу кантовской.

Иначе говоря, философская система Соловьева очень рассудочная, и идея всеединства в ней представ-

[123] Там же.

[124] Там же. С. 177.

789

лена очень формально. И это при явной склонности Соловьева к мистицизму. Рассудок и мистика в его учении оказываются двумя разными, никак не связанными между собой опорами т. е. на уровне *философского метода* задуманного всеединства, как и единства, у Соловьева явно не получилось.

Философия всеединства и начала софиологии

В своем стремлении соединить философию и религию, науку и теологию и, тем самым, создать *философию всеединства* Соловьев отказывается, по существу, от догмата *креационизма,* т. е. творения мира из ничего. Бытие Бога, согласно Соловьеву, не нуждается в рациональных доказательствах, которыми занимались схоласты, включая Фому Аквинского. Бытие Бога дано нам непосредственно в мистическом опыте. И в этом самом опыте, по его мнению, мы постигаем единство двух начал в Боге — *Единого* и *первой материи. С.* одной стороны, Бог или Абсолют представлен Единым, которое *свободно* от каких-либо форм и проявлений. С. другой стороны, в Боге представлена производящая сила, *творящая* многообразное бытие.

По сути, стремясь к всеединству, Соловьев *объединяет* катафатическое богословие с апофатическим. При этом *«объясняя»* то, что нам дано мистическим образом, Соловьев не может обойтись без гегелевской диалектики. Первая материя оказывается у него «своим иным» Единого. И одновременно, будучи *потенцией* бытия, она предстает у него, на манер Мировой воли Артура Шопенгауэра — как слепое и неразумное *стремление* воплотиться и самоутвердиться. А надо сказать, что в юности, по свидетельствам Л.М. Лопатина, Соловьев был большим поклонником Шопенгауэра[125]. Как известно, Шопенгауэр поставил на место Бога слепую витальную силу. Этот витальный мотив присутствует в Боге и у Соловьева, а в результате, образ Бога у него постоянно двоится, предстает то в позитивном, то в негативном виде.

Понять диалектику Бога как всеединого у Соловьева чрезвычайно трудно. Одно здесь постоянно обо-

[125] См.: *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 111.

790

рачивается другим. Так Бог, как *сущее* всеединое, оборачивается творящей природой. А Бог, как *становящееся* всеединое — *сотворенной* природой. «Главный тезис состоит в том, — пишет по поводу этой диалектики П.П. Гайденко, — что абсолютное не может существовать иначе, чем осуществленное в другом. Такое понимание отношения между Богом и миром существенно отличается от христианской

идеи творения мира»[126].

Как мы видим, Соловьев высказывает по поводу Бога идеи, близкие к *пантеизму* неоплатоников Кузанского, Бруно и Спинозы. Но при этом он хочет остаться правоверным христианином. Иначе говоря, неудача Соловьева заключается в том, что он хочет быть и как бы обутым, и как бы босиком. Но этого даже гегелевская диалектика вынести не может.

Нововведения Соловьева касаются и догмата о Троице, который он толкует в духе гегелевского *саморазличения* Бога внутри себя. Таково саморазличение на Бога-Отца и Бога-Сына. Последний, в качестве действующего начала, предстает как *Логос.* Но воплощаясь в мироздании, тот же Логос оборачивается *душой мира.* Причем, подобно Абсолютному духу Гегеля, мировая душа, будучи потенцией природного мира, только в человеке достигает актуальности и *осознает* саму себя.

Именно мировую душу Соловьев отождествляет с третьей ипостасью Бога — Святым Духом. Одновременно мировая душа предстает у него как София — *вечная божественная женственность.* Что касается Христа, то в нем представлены и Логос, и София. Первое как действующее мужское начало, а второе как начало воплощенное и женское.

У Соловьева, как и у Шопенгауэра, в существующем мире преобладает призрачный, иллюзорный момент. Но если Шопенгауэра не устраивал диктат скрытой реальности в виде Мировой воли, то у философии Соловьева иной пафос. Его учение о всеединстве вырастает из стремления вернуть мир к его началу, т. е. к Богу. И при этом свобода как Бога, так и человека оказывается только *видимой* свободой. Иначе говоря,

[126] *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 50

791

встав на путь пантеизма, Соловьев должен пожертвовать индивидуальной свободой во имя необходимого самодвижения субстанции на манер Спинозы.

По сути, Соловьев сближает человека и Бога. Бог у него является не только «своим иным» природы, но и самого человека. Как бы *превосходя* существующие формы пантеизма, Соловьев говорит не только о совечности Бога и природы, но и о *совечности Бога и человека.* Бог не мог сотворить человека, утверждает Соловьев, потому что это делает существование человека случайным.

Соответственно, у Соловьева трансформируется и христианская идея бессмертия души. Подобно Шопенгауэру, он считает, что личная душа, которая связана с принципом индивидуации, а значит с эгоизмом, борьбой и страданиями, не заслуживает спасения. Выходом из положения для Шопенгауэра стала нирвана как растворение личного Я в мироздании. У Соловьева индивидуальная душа после смерти растворяется в *единой идеальной сущности человека,* из которой она и возникла. И такое игнорирование идеи бессмертия души послужило поводом для острой полемики Соловьева с другим его близким другом — философом Л.М. Лопатиным.

Мы уже говорили, что нечто вроде Мировой воли Шопенгауэра оказывается в учении Соловьева *внутри* самого Бога. Но тем самым внутри Бога оказывается и дьявольское начало. Но если оно внутри Бога и человека, то исчезает «нужда» в совращении Адама и Евы. И действительно, Соловьев приходит к тому, что убирает, а точнее переосмысляет, еще одну основу христианства — *грехопадение первых людей.* Отпадение людей от Бога происходит у Соловьева с необходимостью и по воле его самого, поскольку, не отделив людей от себя, Бог не может проявить в полной мере свою к ним Любовь. Для Бога необходимо, пишет Соловьев, «чтобы множественные существа получили свою собственную реальную особость, ибо иначе силе божественного единства или любви не на чем будет проявиться... во всей полноте своей»[127].

Здесь опять напрашивается параллель с Абсолютным Духом Гегеля, который, только полагая себя в качестве *иного,* может познать себя. Путь к абсолют-

[127] *Соловьев В.С.* Собр. соч. в 8 т. Т. III. СПб., без года. С. 124.

792

ной любви и добру, согласно логике Соловьева, с необходимостью пролегает через ненависть, зло и отчуждение. Позиция Соловьева, однако, отличается от тех древних восточных учений, в которых Добро и Зло являются разными и равными основами мироздания. Соловьев бросает вызов и Блаженному Августину с его тезисом о зле как простом недостатке добра. Бог у Соловьева сам оказывается *творцом зла* и *носителем дьявольского начала.* И как раз это соловьевское мэонического начало в Боге станет истоком будущей философии Бердяева.

До отпадения от Бога, согласно Соловьеву, люди были только умами, созерцавшими само Божество. В результате отпадения они обрели волю и желание. Но каждый человек отпал от Бога и обрел волю не сам по себе, а благодаря мировой душе как субъекту этого глобального действия. Надо сказать, что в Библии образ Софии представлен эпизодически. У Соловьева же София оказывается в центре его религиозных исканий. Она у него и вечная Женственность, и божественная Премудрость, а также Церковь — невеста божественного Логоса, земным воплощением которой является Святая Дева Мария. И тем не менее, София имеет у Соловьева двойственный смысл. С. одной стороны, она мировая *душа,* а с другой — *тело* Христово. С. одной стороны, она *идеальна,* а с другой — *материальна. С.* одной стороны, она — *положительная,* жизнеутверждающая сила, а с другой — сила *отрицательная,* демоническая. Можно предположить, что именно так Соловьев и представлял себе женщин, спасительниц и искусительниц в одном лице.

Имея в виду эту двойственность и неортодоксальность трактовки Соловьевым мировой души —

Софии, А.Ф. Лосев пишет: «Здесь у нас возникает вопрос: если душа является третьим лицом Пресвятой Троицы, то каким же это образом она вообще может грешить и отпадать от Божественного Ума? ... Христианский теолог при таком учении о падении Духа Святого может только ужаснуться. Далее Душа, ставшая теперь Душой мира, квалифицируется как Сатана. И если под Сатаной понимать предельное обобщение мирового зла, то

превращение Души, т. е. Духа Святого, в Сатану тоже

становится не очень понятным»[128].

[128] *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С.216-217.

793

Мы знаем, что Соловьев своим учением о Софии основал целую традицию русской *софиологии.* И именно в этом учении Соловьева наиболее силен мистический момент. Естественно, что поэтому оно плохо поддается рациональному выражению. «Научиться *методу* у Соловьева невозможно, — замечает Г. Флоровский, — но от него можно загореться *вдохновением*»[129]. И София у Соловьева — плод его поэтического вдохновения. Может быть, этот образ навеян каббалой, может быть, образом Вечной Женственности Гете. Но он, безусловно, имеет мало общего с традиционным христианством.

Можно, конечно, заключить, что все это пантеистическая *ересь* в ее гегелевской форме. Но мотивы, которые за этой ересью кроются, вполне «прогрессивные» — ликвидировать непреодолимую дистанцию между небесным и земным, божественным и человеческим. Человеческое у Соловьева оказывается *заключенным* в самом божественном. Таким образом проявляются гуманистические устремления Соловьева. Но гуманизм и традиционное христианство, по большому счету, несовместимы, потому что гуманизм означает человеческое достоинство, а с точки зрения христианства, оно есть «гордыня».

В христианстве человек унижен уже фактом своего рождения, он *низкое* существо по определению Соловьев хочет вернуть человеку человеческое достоинство, не покидая при этом почвы христианства. Но это невозможно сделать, не реформируя христианства как минимум в направлении пантеизма Тогда вся божественная сущность достается человеку, как это было у Николая Кузанского. Но это уже «латинская ересь» И Соловьев движется в эту же сторону

Проект вселенской теократии и идея Богочеловечества

Соловьев — идеалист. Он, как и Платон, считает, что главное — хорошая *идея.* А хорошая идея не может не пробить себе дорогу в жизни. Платон чуть было не стал жертвой своего идеализма, когда его едва не

[129] Прот. *Георгий Флоровский.* Пути русскаго богословия Париж, 1937. С. 318

794

продали в рабство. Соловьева не продавали в рабство, но к концу жизни он сам понял, что идея, если она расходится с материальным интересом, посрамляет себя. Его идея вселенской теократии оказалась такой же утопией, как и коммунизм Платона.

Соловьев хочет быть прогрессистом и гуманистом, но путь революционного насилия он отрицает. Отрицает он, так сказать, и материальный интерес, и либеральную идею гармонии «интересов». Но тот, кто не делает ставку на революционные преобразования снизу, тот апеллирует к «верхам» и отрицает идею народовластия вообще. Так именно и произошло с Соловьевым, который, будучи в духе времени прогрессистом и гуманистом, запутался в своих исканиях и в конце жизни надеялся только на Бога. А начинал он в надежде на добрую волю людей и властей.

«Сознательное убеждение в том, — писал Соловьев, — что настоящее состояние человечества не таково, каким быть должно, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано... Сознавая необходимость преобразования, я тем самым обязываюсь посвятить всю свою жизнь и все свои силы на то, чтобы это преобразование действительно было совершено. Но самый важный вопрос: где средства?.. Я знаю, что всякое преобразование должно делаться изнутри, из ума и сердца человеческого. Люди управляются своими убеждениями, следовательно, нужно действовать на убеждения, убедить людей в истине. Сама истина, т. е. христианство... — истина сама по себе ясна в моем сознании, но вопрос в том, как ввести ее во всеобщее сознание, для которого она в настоящее время есть какой-то monstrum, нечто совершенно чуждое и непонятное...»[130]. Почему же истина христианства до сих пор оказалась непонятной и чуждой людям?

Если попытаться ответить на этот вопрос, как, в общем-то, отвечает на него сам Соловьев, то вывод таков: христианство разошлось с идеей социального прогресса. И это касается, прежде всего, православного христианства. Католичество в какой-то степени сумело «оседлать» идею социального прогресса. Католическая церковь признала права человека и граж-

[130] *Соловьев В. С.* Собр. соч. Письма и приложения. Т.3. Брюссель, 1970. С. 88-89

795

данина. Отсюда определенные симпатии Соловьева к католичеству точно так же, как это было в свое время у Чаадаева.

Соловьев различает христианство *по сути,* и христианство *историческое,* т. е. *форму его проявления.* И как раз *форма* христианства, согласно Соловьеву, является неистинной, не соответствующей своему содержанию. Естественно, задача состоит в том, чтобы все это в соответствие привести. «Спрашивается прежде всего, — ставит вопрос Соловьев, — от чего происходит это отчуждение современного ума от христианства? Обвинять во всем человеческое заблуждение или невежество — было бы очень легко, но и

столь же легкомысленно... Дело в том, что христианство, хотя безусловно истинное само по себе, имело до сих пор вследствие исторических условий лишь весьма одностороннее и недостаточное выражение.

За исключением только избранных умов, для большинства христианство было лишь делом простой полусознательной веры и неопределенного чувства, но ничего не говорило разуму, не входило в разум. Вследствие этого оно было заключено в несоответствующую ему неразумную форму и загромождено всяким бессмысленным хламом... Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловно форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию. Это я делаю и еще буду делать ..»[131]

Заметим, что, в отличие от славянофилов и западников, Соловьев не идеализирует одну из форм религиозного сознания — западную или восточную. Западные народы, по его мнению, славят «безбожного человека», а восточные — «бесчеловечного Бога». Поэтому он не противопоставляет православие католичеству, а выступает за *синтез* между ними.

По большому счету, христианство для Соловьева не просто религия, вера, культ, а оно для него *идея, социальная доктрина,* которая должна быть приведена в соответствие с формой своего выражения и осуще-

[131] *Соловьев В. С.* Указ. соч

796

ствлена в жизни Это для него то же самое, что идеи раннего христианства, под влиянием которых шло движение Реформации в Европе.

Прожект, который пришел в голову двадцатилетнему Соловьеву, мог прийти, как замечает П.А. Сапронов, в не совсем здоровую голову. «Это надо представить себе, — пишет он, — во всей непреложной ясности, двадцатилетний юноша вознамерился не только сделать веру разумом, представление — понятием, снять религию философией или каким-то другим всеобъемлющим знанием, он еще предполагал преобразовать самое христианство, а вместе с ним и человечество, сделать, наконец-то, что не удалось (получается именно так) его Основателю и его апостолам. Постановка такой задачи отдавала бы безумием, манией величия, если бы Соловьев был религиозно вменяем. Впрочем, и философская вменяемость Соловьева также под вопросом»[132].

Что же предлагает конкретно Соловьев? Во-первых, объединить все христианские церкви, и прежде всего, католическую и православную. Во-вторых, соединить светскую власть с духовной. Платон, как социальный реформатор, апеллировал к тирану Дионисию. Пророк Магомет должен был сам встать во главе вооруженных людей, чтобы ввести не только новую религию, но и новые социальные порядки. И арабский халифат стал первой в истории *теократией.*

Конт, как социальный реформатор, который тоже был сторонником своего рода теократии, писал русскому царю-самодержцу, чтобы тот использовал свою власть для преобразования общества на «разумных началах», а когда тот, как умный человек, промолчал, обратился с аналогичным предложением к турецкому султану... Не избежал этой логики и Соловьев: чтобы внедрить в жизнь «разумные начала», необходима неограниченная власть. Кто такой властью обладает? — Естественно, русский царь и папа римский. Но, как говорится, бог троицу любит. Поэтому «вселенская теократия», в конечном счете, у Соловьева выглядит так: Богу-Отцу соответствует римский первосвященник, Богу-Сыну — христианский царь, а Богу-Духу

[132] *Сапронов П. А.* Русская философия Опыт типологической характеристики СПб , 2000. С. 110-111

797

Святому — философствующий пророк (тут Соловьев, видимо, имеет в виду самого себя).

Что касается цели «вселенской теократии», то она, судя по всему, у Соловьева самая благородная, Т. е. та самая, которая выражена словами Шиллера — «обнимитесь миллионы» — и положена на музыку великим Бетховеном. Это идея *всеобщего человеческого братства* «Вселенская церковь» должна объединить все нации и народы на Земле, ликвидировать эгоизм и вражду между ними, устранить все социальные противоречия Иначе говоря, это проект *Царства божия на Земле,* о котором мечтали (и мечтают) христиане, но здесь он соединен с модными в XIX веке идеями социализма и коммунизма. И в таком виде он воплощает идею Богочеловечества.

Но при этом «богочеловечество» Соловьева до боли напоминает «коммунизм» Платона с его сословиями и четким разделением «функций» и «полномочий» Сословно-классовое деление и общественная иерархия в «идеальном» обществе Соловьева сохраняются. И он говорит именно о *трех* — опять-таки Бог (и Гегель) троицу любит — «основных классах» общества· «народ в тесном смысле — класс сельский или земледельческий по преимуществу, затем класс городской и, наконец, класс лучших людей, общественных деятелей и вождей народа, показателей пути; иначе: село, город и дружина»[133].

Маркс в свое время говорил, что «идеальное государство» Платона есть идеализация египетского кастового строя. Что же идеализирует в своей «вселенской теократии» Соловьев? На этот вопрос трудно ответить определенно Но российская буржуазно-помещичья самодержавная монархия здесь явно угадывается. И угадывается здесь О. Конт с его «лучшими людьми» и «мудрыми начальниками», которым так радостно подчиняться. Недаром в 1988 году в докладе, прочитанном по поводу столетнего юбилея Конта, Соловьев выразил свое согласие с основами его «позитивной религии».

Общий ход человеческой истории, по Соловьеву, такой, что начинается она с *родового* общества, затем переходит к *национально-государственной* форме, а должна закончиться формой *универсальной.*

Родовая

[133] *Соловьев В. С.* Собр. Соч. в 10 т. СПб, 1911-1914, Т. 3. С. 413

798

форма, это понятно. «Национально-государственная» форма — это то, что называется *цивилизацией.* А вот «универсальная» — это уже *коммунизм, Царство божие на земле,* или, по Соловьеву, *вселенская теократия* «Нравственное содержание родовой жизни вековечно, — пишет он, — ограниченная форма родового быта неизбежно расторгается историческим процессом при деятельном участии личности»[134]

В философии Соловьева угадываются контуры философии «общего дела» Н. Федорова человечество может объединиться только сознательно и только ради значимого для всех людей дела. В противном случае их объединение будет только формальным «Задача, — писал он, — не в простом соединении всех частей человечества и всех дел человеческих в одно общее дело Можно себе представить, что люди работают вместе над какой-нибудь великой задачей и к ней сводят и ей подчиняют все свои частные деятельности, но если эта задача им навязана, если она для них есть нечто роковое и неотступное, если они соединены слепым инстинктом или внешним принуждением, то, хотя бы такое единство распространялось на все человечество, это не будет истинным всечеловечеством, а только огромным «муравейником» Образчики таких муравейников были, мы знаем, в восточных деспотиях — в Китае, в Египте, в небольших размерах они были уже осуществляемы коммунистами в Северной Америке. Против такого муравейника со всей силою восставал Достоевский, видя в нем прямую противоположность своему общественному идеалу. Его идеал требует не только единения всех людей и всех дел человеческих, но главное — человеческого их единения. Дело не в единстве, а в свободном согласии на единство. Дело не в великости и важности общей задачи, а в добровольном ее признании»[135].

Правда, под конец жизни Соловьев приходит к осознанию утопичности своей «вселенской теократии». В предисловии к «Трем разговорам о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой Повести об антихристе и с приложениями» он пишет: «остающиеся у нас ограничения религиозной свобо-

[134] *Соловьев В. С.* Соч. в 2 Т. М., 1990 Т. 1. С. 289

[135] Там же. Т. 2. С. 306

799

ды — одна из самых больших для меня сердечных болей, потому что я вижу и чувствую, насколько все эти внешние стеснения и вредны и тягостны не только для тех, кто им подвергается, но главным образом для христианского дела в России, а следовательно, для русского народа, а следовательно, и для русского государства»[136].

Утопизм Соловьева заключается в том, что его «вселенская теократия» замешана на идеях либерализма, в том числе и на идее религиозной свободы. Но, простите, какая может быть религиозная свобода в условиях *теократии?* Христианство, как только оно конституировалось в церковь и стало официальной религией Римского государства, из гонимого тут же превратилось в гонителя и преследователя всяких «ересей». То же было и с исламом. И в последнем случае сложилась самая настоящая теократия. А разве не теократией является государство, где царь — «помазанник», а церковь превращена в государственный департамент?

Все это можно расценить только как реакцию на подъем демократии в России. И именно у Соловьева берет свое начало критика «народолюбия», которая достигнет своего апогея в «Философии неравенства» Бердяева. Причем истоки этого антидемократизма Соловьев находит у Достоевского. «Достоевский, — пишет он, — никогда не идеализировал народ и не поклонялся ему как кумиру»[137]. Это было бы понятно, если бы это было в духе «не сотвори себе кумира». Но Соловьев только тем и занимается, что хочет сотворить себе кумира из христианской церкви. «Уже в «Бесах», — пишет Соловьев, — есть резкая насмешка над теми людьми, которые поклоняются народу только за то, что он народ, и ценят православие как атрибут русской народности. Если мы хотим одним словом обозначить тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, то это слово будет не народ, а *Церковь»*[138].

Иначе говоря, Церковь затем и нужна, чтобы «спасти» народ. Но это и означает, что народ сам спастись не может: народ греховен, порочен и низок. И это ста-

[136] *Соловьев В.С.* Указ. соч. С. 638

[137] Там же. С. 304.

[138] Там же. С. 300

800

рая, как само христианство, идея «отцов церкви», которую отстаивал одним из первых блаженный Августин.

Проект «вселенской теократии» — это конкретизация идеи Богочеловечества, которой Соловьев занимался в 80-е годы. А в общем виде это идея мировой истории как некоего *восхождения.* И целью такого восхождения является не отдельный совершенный человек, а некий «всечеловеческий организм». Здесь, еще раз напомним, чувствуется влияние на Соловьева со стороны Конта, у которого человечество, а не человек — подлинная реальность, достигающая состояния абсолюта посредством всеобщего прогресса.

Разница, однако, в том, что «всечеловеческий организм» у Соловьева — это нечто материальное и идеальное одновременно. Здесь опять проявляет себя его мистическая диалектика и стремление свести все воедино. Сравнивая Соловьева с представителями немецкой классики, следует сказать, что,

отождествляя идеальное с материальным в идеале Богочеловечества *напрямую,* он продолжает следовать Шеллингу в противовес Гегелю, у которого связь идеального с материальным всегда *опосредована,* в частности процессом развития. Именно с этим связаны и главные трудности в трактовке соловьевского *идеала,* где все со всем сходится, но неизвестно как.

Надо сказать, что и в Христе как цели развития человечества Соловьев сочетает Логос как мужское начало и Софию (Христово тело) как начало женское. И здесь не обойти тему пола, которая играет значительную роль в учении Соловьева в соответствии с настроениями его эпохи. «Тут, — пишет Соловьев по поводу тела и пола, — есть какое-то великое противоречие, какая-то роковая антиномия, которую мы должны во всяком случае признать, если бы даже и не имели надежды разрешить ее. *Деторождение есть добро;* оно добро для матери, которая, по слову апостола, спасается деторождением, и конечно, также добро для отца, участвующего в этом спасительном деле, добро, наконец, для получающих дар жизни. А вместе с тем также несомненно, что есть зло в плотском размножении...»[139].

Указанная противоречивость Соловьева не случайна. В ней выражается то неустойчивое положение

[139] *Соловьев В.С.* Соч. в 2 Т. М., 1990. Т. 1. С. 228.

801

переформированного православия, из которого в конце XIX века было два пути. Один путь — к пантеизму, деизму, лютеранству, т. е. к реформации и, в конечном счете, к атеизму. Другой путь — назад, к язычеству. Второй путь предполагал спасение христианства за счет его частичной самоутраты, и прежде всего, утраты чисто *христианского аскетизма* с его презрением к телу и полу. Понятно, что в условиях, когда все люди хотят иметь и то, и другое, сохранить верность заветам св. отцов и апостолов уже невозможно.

Характеризуя соловьевское решение проблемы пола, стоит напомнить, что сексуальная озабоченность почти как эпидемия распространилась среди российской интеллигенции. Это знамение времени, когда в начале XX века в России всем захотелось «тела». И все указанное происходило на фоне утраты традиционных нравственных ценностей, освященных христианством. Поэтому почти святого В. Соловьева София интересует не только как Мудрость, но и как *женщина.* И все творчество В. Розанова вертится вокруг этого. А чем занимались Д.Мережковский с З. Гиппиус? Их интересовало языческое, опять же, священное скотоложество. И такова, можно сказать, вся культура, а точнее, *контр-культура* так называемого «серебряного века».

Но нужно все-таки видеть разницу между Мережковским с Гиппиус и их предшественником Соловьевым, у которого апофеоз половой страсти в трактате «Смысл любви» сочетается с крайним аскетизмом. Недаром К.В. Мочульский по этому поводу отмечал: «Любовь должна быть половой, но одновременно бесплотной»[140]. Такого рода идеальный Эрос, по убеждению Соловьева, как раз и должен преобразить нашу телесность.

В соловьевской *теургии,* преображающей нашу телесность, как и во всем его учении о Богочеловечестве, есть свои шокирующие моменты. Например, мысль о будущем воссоединении мужчины и женщины в *андрогина* как некое двуполое существо, в котором идеальное будет преобладать над материальным. Для обычных людей двуполый человек — урод, а для Соловьева — предел мечтаний и переход к Богочеловеку. В этом,

[140] *Мочульский К.В.* Гоголь, Соловьев, Достоевский. М., 1955. С. 180.

802

конечно, выражается буйство воображения и даже экзальтированность его натуры. Но, будучи восприимчивым к новациям, Соловьев все же оставался человеком классической эпохи, беззаветно преданным *идеальному.* Иными оказались его последователи.

Теперь уже ясно, что вся религиозная философия «серебряного века» вышла из Соловьева и Достоевского, как русская литература из гоголевской «Шинели». Но шли они, при всех своих субъективных заявлениях, *в обратном направлении* от христианства к гностицизму, зороастризму, иудаизму и прочее. При этом их поиск «Третьего Завета» и «нового религиозного сознания» не понять без ницшеанства.

Развитием соловьевской софиологии, идей всеединства и Богочеловечества в начале XX века занимались Д. Мережковский, Л. Карсавин,. С. Франк, П. Флоренский,. С. Булгаков, Н. Бердяев, Л. Шестов и др. Мы остановимся на творчестве двух последних, у которых наиболее явно видна *взаимообусловленность* русской и европейской философии в XX веке.

5. Русская философия «серебряного века» и персонализм Н.А. Бердяева

Николай Александрович Бердяев (1874—1948)

Николай Александрович Бердяев (1874—1948) родился в Киеве в семье потомственных военных. Его дед был кутузовский генерал. Мать — урожденная княгиня Кудашева. По семейной традиции Бердяева отдали в Киевский кадетский корпус. Но военная карьера его не прельстила, и окончив корпус, он в 1894 году поступил на естественный факультет Киевского университета, а в 1895 году перешел на юридический.

Судьба Бердяева очень похожа на судьбу горьковского Клима Самгина. В студенческие годы он

втянулся в революционное движение, увлекся марксистской литературой. В 1898 году за участие в акциях студенческой социал-демократии его даже арестовывают, исключают из университета и ссылают в Вологду, где он проводит три года в обществе таких людей, как А. Луначарский, Б. Савинков, Б. Кистяковский, А. Богданов и др. Вот здесь-то Бердяев и понял, что это все не для него. Ведь он —· слишком индивидуалист и совершенно не способен к революционной дисциплине и самопожертвованию.

803

Но марксизм в то время был распространенной модой среди российской интеллигенции. В марксизме либерально настроенные молодые люди видели радикальное средство против российских самодержавно-феодальных порядков и путь к буржуазно-демократическим реформам. Ведь марксизм стоит на точке зрения «прогрессивности» капитализма, по сравнению с феодализмом. Между тем, чисто либеральные идеи в России уже не имели широкого влияния в массах и выродились в пресмыкательство перед самодержавием.

Своеобразным «синтезом» марксизма и либерализма в России явился так называемый *легальный марксизм,* к которому и примкнул Бердяев. Но говорить о марксизме Бердяева всерьез не приходится. Ни одной из философских идей Маркса он толком не усвоил, кроме той, что капитализм «прогрессивнее» феодализма. Однако марксизм состоит не только в этом, но и в том, что капитализм тоже не идеал. О «марксизме» Бердяева можно сказать примерно то же самое, что он сам сказал о СН. Булгакове, который поначалу также увлекался легальным марксизмом. «Он никогда не был ортодоксальным марксистом, в философии он был не материалистом, а кантианцем»[141].

Бердяев, в свою очередь, пытался соединить идеалистическую этику Канта с «историческим материализмом», но очень скоро от этой затеи отказался. Его суждения о марксизме поспешны, поверхностны и в сущности неверны. Например, в работе «Смысл творчества» он заявляет: «Маркс окончательно отрицает самоценность человеческой личности, видит в человеке лишь функцию материального социального процесса и подчиняет и приносит в жертву каждого человека и каждое человеческое поколение идолу грядущего zukunftstaatza (т. е. государства будущего. — СМ.:) и блаженствующего в нем пролетариата»[142].

Это было обычным в то время пониманием Маркса в духе так называемого экономического материализма и позитивистской социологии. К этому месту издатели Бердяева, а это было еще в советское время, вы-

[141] *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 255

[142] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества М., 1989. С. 322.

804

нуждены были дать примечание: «Это описание сущности марксизма свидетельствует о том, что с наследием К Маркса Бердяев был недостаточно глубоко знаком. В «государстве будущего», по Марксу, уже нет классов и, разумеется, пролетариата, который является классом, освобождающим себя и одновременно все человечество от эксплуатации и социального неравенства»[143]. Все это свидетельствует о крайней научной недобросовестности Бердяева, которую вынуждены признавать даже его адепты.

В последней работе Бердяева «Царство Духа и царство кесаря», за рукописью которой он скончался, мы находим специальный раздел «Противоречия марксизма», и здесь его суждения о марксизме более адекватны: видимо, к этому времени Бердяев кое-что прочитал из Маркса. Здесь он вынужден говорить о «гуманизме» в философии Маркса. «Маркс, — пишет Бердяев, — постоянно подчеркивает активность человека, т. е. субъекта, его способность изменять так называемый объективный мир, подчинять его себе. Он обличает ошибочность сознания, которое считает человека совершенно зависимым от объективного мира»[144].

Это, как заметит любой непредвзятый читатель, есть нечто прямо противоположное тому, что говорилось о Марксе раньше. Но Бердяева, судя по всему, такие вещи нисколько не смущали. Он может, например, в одном месте говорить о «пользе» социального неравенства, — об этом разговор еще предстоит, — а в другом писать: «Человек не должен быть рабом других людей, но не должен быть и господином других людей, ибо тогда будут рабы, но другие»[145]. Но разве рабство не есть крайняя форма неравенства? Так что, когда сегодня противники Маркса пишут о том, что Бердяев от марксизма отказался, то при этом не надо забывать о том, *от какого* марксизма отказался Бердяев. И потом, если Бердяев от марксизма отказался, то это совсем не значит, что марксизм «плохой», а Бердяев — «хороший».

Русская революция 1905—1907 гг. произвела переворот в настроениях интеллигенции. Это было, прежде всего, разочарование в революции как таковой и в рево-

[143] Там же. С.594.

[144] *Бердяев Н.А.* Судьба России М., 1990. С. 303.

[145] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 134.

805

люционных идеях, в частности. Люди, типа Бердяева, убеждаются в том, что народная революция может зайти гораздо дальше, чем они хотели бы. Отсюда их антинароднические, антидемократические настроения. В 1907 году выходит работа Бердяева «Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные, литературные. 1900 — 1906». Затем в 1910 году работа «Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии 1907—1909 гг.». Идеи последней работы

представлены Бердяевым также в статье для сборника «Вехи» — своего рода манифеста российской либеральной интеллигенции, которая отрекалась от прошлых революционных «заблуждений» и возвращалась в лоно самодержавного государства и православной церкви. В своих работах времен Первой русской революции и после нее Бердяев обличает «народопоклонство» интеллигенции. «Интеллигенция, — пишет он, — стала поклоняться народу как идолу, а под народом понимала исключительно простонародье, крестьян и рабочих»[146].

Бердяев не говорит, как это делают нынешние интеллигенты, что они «тоже народ». Бердяев пытается выработать какое-то совершенно мифическое понятие народа, такого «народа», которого нет нигде на свете. «Русская революция, — заявляет Бердяев вопреки очевидным фактам, — конечно, не может быть названа ни крестьянской, ни пролетарской, ни буржуазной, ни дворянской, хотя классовая злоба отравляет страну»[147]. То, что мужики громят помещичьи усадьбы, по мнению Бердяева, совсем не говорит о том, что эта революция крестьянская. «И вся надежда русского освободительного движения в том, — пишет далее Бердяев, — что скажет наконец свое слово *народ,* внесословный и внеклассовый, народ, не «третий элемент», не пролетариат, не крестьянство, не буржуазия, не дворянство, не бюрократия, а народ, охваченный единой великой идеей, сверхчеловеческое единство нации, всегда предполагающее самоотречение отдельных групп, ограничение аппетитов»[148].

Бердяев почти всегда во всем простодушно проговаривается, только в другом месте. Из того, что уже

[146] *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции М., 1998. С. 93

[147] Там же. С. 74.

[148] Там же. С.74-75

806

сказано, ясно, что бердяевский «народ», который не крестьянство и не пролетариат, это чистейший миф. Так вот, в другом месте Бердяев уже прямо пишет о том, что это миф, и, как всякий миф, не может сказать «свое слово» в реальной борьбе. «Давно уже у нас в России, — пишет он в другом месте, — ищут *народа* как некоей реальности, и с его волей, его духом хотели бы согласовать общественное устройство. Но эмпирически нам не дано народа как реальности, такой факт не воспринимается в опыте, это факт умопостигаемый. Народ — мистическая реальность, реальность эта — предмет веры...»[149].

Хорошо, народ это то, во что можно только верить... Но тогда как можно упрекать народническую интеллигенцию, что постоянно делает Бердяев, за то, что она верила в народ. Скорее всего, упрек его состоит не в том, что народники *верили* в народ, а в том, что они *ходили* в народ, а потом шли за это на каторгу и в ссылку. До этого народа Бердяеву дела нет. «Пусть, — писал по этому поводу Андрей Белый, — *хулиганское* поколение переполняет университеты, сидит в библиотеках; пусть оно мучается сложнейшими произведениями жизни; пусть отправляется на фабрики, в тюрьмы, на тот свет... Оно вовсе не нужно Бердяеву, как не нужен ему Бердяев»[150]. В общем, что он Гекубе, что ему Гекуба...

На место классовой идеи Бердяев хочет поставить мифическую *национальную идею.* Но национальная идея в данном случае только прикрывает интерес национальных верхов, которые призывают низы умерить свои «эгоистические интересы» и терпеть классовый гнет во имя все той же святой «национальной идеи». «Национальная идея» — это очень обманчивая вещь, это очень опасная иллюзия. Во имя этой идеи господствующие верхи гнали народ — не мифический «народ», а вполне реальных крестьян и рабочих —- на империалистическую бойню. А вся «национальная идея» состояла только в том, чтобы отжать японцев от китайской, в общем-то, Манчжурии и отнять у турок Дарданеллы, которые России никогда не принадлежали.

Идея нации занимает очень значительное место в политической философии Бердяева. Он ставит нацию

[149] Там же. С. 95

[150] Там же. С. 329.

807

выше государства. «Нация, — пишет он, — соборная личность, государство же — лишь подчиненная функция этой соборной личности. Нация — живой организм, существо; государство — функция существа, его состояние, или идол, ложный бог»[151].

На первый взгляд это напоминает руссоистскую идею суверенитета народа: народ есть источник государственного закона. И все это выглядит будто бы так. «Нация, — пишет Бердяев, — а не государство, делает революции, свергает правительства, и она же свергает революции, если они противны верховному закону ее бытия, если мешают его органическому совершенствованию»[152]. Но почему же тогда Бердяев против народной революции? Да просто потому, что «нация», как и «народ», у него чисто мифическая вещь. По сути, это почвеннический миф о народе-богоносце, о нации как живом организме, из которого нельзя вынуть никакую его часть, никакой орган. И главное: помимо православия, он невозможен без самодержавия.

Против покушения на самодержавие Бердяев определенно возражает. У него получается следующее: одна нация, одна вера, один царь. Но тогда о каком же праве на революцию может идти речь? Бердяев все время правой рукой отнимает то, что дает левой. «По своим верованиям, — пишет Бердяев, — я... не демократ, так как религиозно отвергаю принцип народовластия, ищу гарантии прав личности не в народной воле, не в человеческой воле, а в воле Божьей»[153]. Правда, к этому месту он тут же делает примечание: «Всего менее это значит, что демократии я противопоставляю классовые и сословные привилегии»[154]. Но ведь это ничего не меняет по сути. Если вы не хотите дать привилегии народу, то тем

самым уже сохраняете свои привилегии.

Во время Первой мировой войны Бердяев отдал дань патриотизму и русскому национализму. В захвате Россией Константинополя и Дарданелл он видел необходимый духовный синтез Запада и Востока. Ради этих «высоких» целей он не жалел народной крови. «Самые страшные жертвы, — считал он, — могут быть даже

[151] *Бердяев Н.А.* Духовный кризис. С. 126.

[152] Там же.

[153] Там же. С. 49

[154] Там же. (прим.)

808

нужны народу, и через великие жертвы возможны достижения, которые невозможны были для самодовольного и благополучного прозябания»[155].

Позже, уже в эмиграции Бердяев стал оценивать войну иначе. «Государство порождает войны, — писал он в работе «О назначении человека», — держится военной силой и не хочет знать высшего нравственного трибунала, предупреждающего войны. Во имя своего сохранения, своего расширения, своего могущества государство считает все дозволенным. И совершенно оказывается невозможным применять к государству, как к нравственному субъекту, ту мораль, которая применяется к отдельной личности. То, что в отдельной личности почитается злым, безнравственным и заслуживающим осуждения, в государстве почитается не только дозволенным, но высоким и доблестным»[156].

Февральскую революцию Бердяев сначала приветствовал и готов был в ней участвовать. Но очень быстро разочаровался в ней. Октябрь 1917 г. он встретил резко враждебно. В 1919 году в революционном Петрограде Бердяев в своих публичных лекциях практически призывал к непримиримой борьбе с большевизмом. Правда, несмотря на враждебное отношение к большевикам, в голодные годы Бердяев получал высокий паек, поскольку был включен в список крупнейших ученых страны. Но он был из тех людей, которые считают, что им при любой власти принадлежит лучший кусок.

В 1920 году Бердяев был арестован и доставлен в ВЧК лично к Ф.Э. Дзержинскому. Дзержинский, как вспоминал потом сам Бердяев, произвел на него впечатление фанатика, но человека искреннего и убежденного в своей идее[157]. После этого он не отказался от враждебного отношения к Советской власти. В 1922 году Н. Бердяев вместе с другими представителями русской религиозной философии был выслан за границу.

С 1922 по 1924 год Бердяев жил в Берлине. Именно здесь выходит его «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии». Здесь же он встречается с Максом Шелером. Самое интерес-

[155] *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990. С. 128.

[156] *Бердяев Н А* О назначении человека М., 1993. С. 175 — 176

[157] См.:. *Бердяев Н.А.* Самопознание М. 1991. С. 240

809

ное в этой встрече то, что русский националист и германский националист нашли друг в друге родственную душу.

Можно сказать, что Бердяев противопоставляет демократии нациократию Его идея нации очень смахивает на нацизм. Только это, конечно, не германский нацизм, а русский. Что такое нацизм, мы теперь уже знаем. В литературе можно встретить намеки на то, что некоторые идеологи национал-социализма ценили Бердяева как человека, близкого им по духу. И не в этом ли секрет того, что Бердяев нигде в своих работах, в том числе и послевоенных, прямо не осудил нацизма, который он благополучно пережил с женой еврейкой, принявшей еще до Первой мировой войны католичество, в оккупированном немцами Париже. Умер он в Париже в 1948 году, на три года пережив свою супругу Лидию Юдифовну Трушеву (1874—1945).

Переосмысление христианской эсхатологии

Две работы Бердяева «Философия свободы» и «Смысл творчества» концентрируют в себе все его основные философские идеи. Кроме того, они чисто текстуально включают в себя содержание более ранних работ Бердяева. Говорить о систематическом изложении философских воззрений самим Бердяевым не приходится. Это отмечают почти все, кто всерьез изучал его творчество. Вот что, например, писал по данному поводу В.В. Зеньковский: «Литературная плодовитость неизбежно отразилась у Бердяева на том, что в его книгах очень много повторений, но это не должно закрывать глаза на то, что в каждой книге Бердяева есть как бы свой особый акцент. В литературной манере Бердяева есть некоторые трудности — часто читателю трудно уловить, отчего данная фраза следует за предыдущей: порой кажется, что отдельные фразы можно бы легко передвигать с места на место — настолько неясной остается связь двух рядом стоящих фраз»[158]. А это значит, что изложение и анализ его взглядов можно, по большому счету, начи-

[158] *Зеньковский В. В.* История русской философии в 4 кн Л , 1991, Кн 2 Ч 2. С. 61-62

810

нать с любого места. И мы начнем его с идеи *кризиса культуры.*

Бердяев, как и его предтеча Ницше, и как многие другие их современники, исходит из того факта, что современная культура находится в безнадежном кризисном состоянии. *«Культура,* — пишет Бердяев, —

по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача. Философия и наука есть неудача в творческом познании истины; искусство и литература — неудача в творчестве красоты, семья и половая жизнь — неудача в творчестве любви; мораль и право — неудача в творчестве человеческих отношений; хозяйство и техника — неудача в творческой власти человека над природой. Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преображения бытия»[159].

В общем, не только европейская культура, как на этом настаивали Шопенгауэр, Ницше и Шпенглер, но любая культура, культура в принципе, включая сюда и религию, находится в кризисном состоянии. «Культ, — пишет Бердяев, — религиозная неудача, неудача в богообщении. Культ был лишь символическим выражением последних тайн. Церковь в своих видимых воплощениях имеет культурную природу и разделяет судьбу культуры и все ее трагические неудачи»[160]. Т.е. современная культура, по сути, есть гигантский выкидыш.

Если Ницше из этой в принципе порочной культуры видел выход, так сказать, в «натуре», т. е. в возвращении к здоровым биологическим началам в человеке, то Бердяев видит выход из этой ситуации не в «натуре» и не в культуртрегерстве, а во внутреннем *преображении* человека *«Третье творческое откровение в Духе,* — пишет он, — *не будет иметь священного писания, не будет голосом свыше: оно совершится в человеке и человечестве, это откровение антропологическое, раскрытие христологии человека»*[161].

Иначе говоря, перед нами все та же соловьевская идея *Богочеловечества.* Если Ницше провозгласил, что

[159] *Бердяев Н А* Философия свободы Смысл творчества М, 1989. С. 521

[160] Там же.

[161] Там же. С.337

811

«Бог умер», то, по Бердяеву, он должен возродиться в человеке так же, как человек должен возродиться в Боге. И здесь Бердяев, как и Соловьев, пытается соединить христианскую эсхатологию с либеральной и социалистической идеей *прогресса.* В центре всей религиозной философии Бердяева *эсхатология,* т. е. идея «конца света». И под эту идею он подверстывает все, даже русскую революционную интеллигенцию. Эсхатологическая устремленность, считает он, принадлежит к структуре русской души.

Есть русская пословица: чужая душа — потемки. Еще есть шутка насчет того, что нельзя найти черную кошку в темной комнате. На деле в темной комнате можно найти все, что душе заблагорассудится. Поэтому там, где отсылают к «русской душе» и к другим таким же темным инстанциям, всегда есть основания подозревать, что хотят найти что-то такое, чего найти вообще невозможно. Естественно, что и Бердяев находит в «русской душе» все, что ему хочется, в том числе и коммунизм.

Эсхатология для Бердяева — удобная палочка-выручалочка. Он не хочет идти с революционной интеллигенцией — от этого наследства он отказывается. С. реакцией ему тоже не по пути. — Что делать? Чай пить? — Нет, отвечает Бердяев, надо уповать на второе пришествие. И не просто уповать. Здесь с традиционным христианским квиетизмом Бердяев решительно не согласен: необходимо активно этому второму пришествию содействовать. Чем раньше человек преобразится здесь на Земле, тем скорее наступит царствие небесное. «Только христианская эсхатология, — заявляет Бердяев, и это центральная, можно сказать, идея всей его философии, — разрешает проблему прогресса и проблему страдания»[162].

Единственный смысл исторического прогресса *эсхатологический:* история готовит человечество ко второму пришествию. В русском языке «ждать до второго пришествия» означает: не дождешься никогда. Поэтому очень удобно отсылать ко второму пришествию. Человек жалуется, что его обижают, его угнетают. А ему говорят: вот вернется Христос на землю,

[162] *Бердяев Н.А.* Философия свободы Смысл творчества. С. 191-192

812

устроит страшный суд и накажет всех злодеев, и гореть им вечно в геенне огненной, а праведники унаследуют жизнь вечную, где нет ни печали, ни воздыхания, а одна только радость бесконечная...

На этом пути Бердяев различает богословие и религиозную философию. И суть религиозной философии, как она сформировалась в России, и как это в особенности проявляется у Бердяева, заключается в том, что если в Средние века философия была превращена в «служанку богословия», то теперь, наоборот, религия превращается в служанку философии. Иначе говоря, Бердяев хочет решить свои собственные философско-идеологические проблемы за счет религии. У него вообще чисто *потребительское* отношение к религии, что и вызывало нарекания со стороны Русской Православной Церкви.

Итак, идея эсхатологии, заимствованная Бердяевым у Соловьева, призвана заменить идею социального прогресса и социальной революции, которые должны решить все социальные проблемы. И это, по сути, попытка эксплуатировать христианскую идею в либеральных и даже в ретроградных целях. Поэтому и свобода оказывается у Бердяева не формой исторического прогресса, а сугубо *антропологической* характеристикой, не имеющей никаких реальных исторических оснований. И такое понимание свободы сродни волюнтаризму и иррационализму Шопенгауэра.

Философия свободы

Эпиграфом ко всей философии Бердяева могло бы послужить изречение из посланий апостола Павла, которое он приводит в «Философии свободы»: «Мудрость мира сего есть безумие перед Богом». И здесь же Бердяевым развивается тема, явно навеянная «Идиотом» Достоевского — тема «малого» и «большого» разума. Речь идет о том, что обычная человеческая «мудрость» не способна схватить и выразить самые важные, смысложизненные, или, как принято сейчас выражаться, экзистенциальные проблемы. Отсюда у Бердяева критика философии «передней».

Последнюю, под именем «гносеологии» Бердяев характеризует следующим образом: «Роль гносеологии в последних плодах новейшей философии свелась к

813

функциям лакейским и полицейским. Встречает вас критическая гносеология в передней и не пускает в жилые комнаты. Новейшая гносеология слишком долго держит в передней и в конце концов заявляет, что хозяев видеть нельзя и что даже их совсем нет. Это — философия передних. Пора перейти к философии жилых комнат. В то же время роль гносеологии можно сравнить с функцией полицейской. Она составляет протоколы, следит, чтобы не был нарушен философский порядок, не пускает, тащит в участок»[163].

«Гносеология», по убеждению Бердяева, не отвечает на самые важные вопросы человеческого бытия. Мы знаем, что кантовская *трансцендентальная* философия *ограничивает* разум, чтобы дать место *вере.* Именно там прячутся проблемы свободы, Бога и бессмертия человеческой души. Бердяев был бы по существу прав в своем протесте против кантианства и позитивизма, если бы он показал, как расширить границы философии, чтобы она могла вместить в себя указанные проблемы и решить их. Но Бердяев идет, по существу, тем же путем, что и Кант, решая эти проблемы не за счет философии, а за счет веры. «В конце концов, — пишет он, — власть гносеологии есть порождение скепсиса. Живая и сильная вера исключает возможность болезненной рефлексии, а следовательно, и разъедающей волю гносеологии. Вечно рефлектирующая гносеология есть безволие, и воля должна положить этому предел»[164].

Как говорил Достоевский, «рефлексия заела». Чисто рассудочная рефлексия действительно лишает человека воли к действию, через которое и осуществляется свобода. Но если «рефлексия» не дает никаких оснований для свободного решения, то это не значит, что надо отбросить всякую «рефлексию» и действовать, как бог на душу положит. Можно так зарефлектироваться, что лишишь себя воли. Но можно и наоборот — за счет необузданного волюнтаризма лишить себя ума. Именно до полного умопомрачения и доводит свою «философию» Бердяев.

Бердяева часто называют «философом свободы». Бердяев действительно не устает повторять это «слад-

[163] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 31

[164] Там же. С.31-32

814

кое слово». Но он ни разу, даже ради приличия, не сказал о свободе народа, вообще — о свободе кого бы то ни было, хотя бы негров в Америке или евреев в России. Создается впечатление, что у Бердяева все время речь идет о *его собственной свободе.* Но что есть свобода?

Исторически известны два понимания свободы: свобода как *произвол* и свобода как *познанная необходимость.* Против второго Бердяев возражает самым решительным образом. Но тогда свобода оказывается произволом, под каким бы благовидным соусом он ни подавался. Бердяев здесь повторяет ход мысли Шопенгауэра: если свобода — произвол, то она не подчиняется никакому основанию. И Бердяев, вслед за Шопенгауэром, подменяет принцип достаточного основания «принципом достаточного желания», как назвал его американский философ Марвин Фарбер, имея в виду принцип любого *верования.*

Даже Богу, согласно Бердяеву, предшествует некая творческая сила, которую он, вслед за немецким мистиком Беме, определяет как Ungrund. У В. Соловьева аналогичное мэоническое начало заключено в самом Боге и носит *безличный* характер. Бердяева часто именуют *персоналистом.* И он оправдывает это определение в характеристике Ungrund как некой силы, деятельность которой сопоставима с личной (персональной) свободой. Но это свобода скорее негативная, которая не терпит каких-либо ограничений. Именно такая негативная сила стоит за спиной Создателя. И именно в этом направлении «развивает» философию Соловьева в условиях «серебряного века» религиозный философ Бердяев.

Нельзя соединить две несовместные вещи: христианское смирение и ницшеанское богоборчество. И что касается самого Бердяева, то в его характере нет даже намека на смирение. Ему прямо можно приписать то, что Флоровский говорит о Скрябине: «Острым эротизмом пронизано все творчество Скрябина. И чувствуется у него эта люциферическая воля властвовать, магически и заклинательно овладевать»[165]. Но ведь это буквально о Бердяеве, который в Скрябине усматривал черты «упадочничества». Многие исследователи

[165] Там же. С. 487.

815

творчества Бердяева отмечают его почти сатанинскую гордость. Однако тут все надо понимать по Фрейду. Ведь воспевая свободу, Бердяев отказывает в самостоятельности народу.

При всем пафосе свободы, который питает Бердяев, человек не может стать свободным *сам.* «Свобода, — пишет он, — должна быть возвращена человечеству и миру актом божественной

благодати, вмешательством самого Бога в судьбы мировой истории. Промысел Божий и откровение Божие в мире — не насилие над человечеством, а освобождение человечества от рабства у зла, возвращение утерянной свободы... В высшем смысле свободна лишь человеческая природа, соединенная с божеской и обожествившая себя —· она порабощена необходимости естественного порядка и обессилена. Может ли дитя смерти спастись и спасти мир собственными силами?»![66]

Человек бессилен сам себя освободить. Поэтому он должен молиться, ждать и надеяться. Но народ устал ждать и надеяться. И когда он сам попытался освободить себя, Бердяев, надо сказать, очень обиделся и окончательно перешел на антидемократические позиции. Когда русский народ умирал под немецкими снарядами в окопах Первой мировой войны, не имея возможности отвечать немецкой артиллерии, потому что снарядов не подвезли, Бердяев призывал этот самый несчастный народ к творчеству свободы. Бюрократическая государственность, писал он в годы войны, рождается из анархизма. Но и анархизм порождается бюрократической государственностью. «Из этого безвыходного круга, — утверждает Бердяев, — есть только один выход: раскрытие внутри самой России, в ее духовной глубине мужественного, личного, оформляющего начала, овладение собственной национальной стихией, имманентное пробуждение мужественного, светоносного сознания. И я хочу верить, что нынешняя мировая война выведет Россию из этого безвыходного круга, пробудит в ней мужественный дух, покажет миру мужественный лик России, установит внутреннее должное отношение европейского востока и европейского запада»[167].

В общем, Бердяев в годы мировой войны явно разделяет империалистические притязания российских

[166] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 143

[167] *Бердяев Н.А.* Душа России // Русская идея М., 1992. С. 305

816

верхов Мало того, в войне он видит средство «канализации» недовольства низов. Но это тема особого разговора. Что же касается отмеченного периода, то именно в эти годы выходит еще одна работа Бердяева, которая, как уже говорилось, примыкает к «Философии свободы». Полное название этой работы — «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (М., 1916).

Смысл творчества

«Вышла книга Бердяева «Смысл творчества», — писала в своих воспоминаниях Е.К. Герцык. — Толстый том. Сотни пламенных, парадоксальнейших страниц. Книга не написана — выкрикнута. Местами стиль маниакальный: на одной странице повторяется пятьдесят раз какое-нибудь слово, несущее натиск его воли: человек, свобода, творчество. Он бешено бьет молотком по читателю. Не размышляет, не строит умозаключений, он декретирует» [168].

Это пишет женщина, которая, по всему видно, была очень даже не равнодушна к Бердяеву. Но даже приязнь не делает ее слепой: она очень хорошо поняла характер «письма» Бердяева. «Открываю наугад, какие сказуемые, т. е. какая структура словесного древа: мы должны... необходимо... надо, чтобы... возможно лишь то-то, а не то-то... Повеления. Это утомляет и раздражает читателя. Не меня. Посягательства на *мою* свободу я в этом не вижу. Вижу, т. е. слышу, другое. *Голос* книги многое говорит мне о судьбе ее автора...»[169].

Да, перенести все это может только тот, кто его очень любит или, наоборот, кто читает его исключительно *из принципа:* надо же разобраться, ведь все кричат «великий», «гениальный»..., а может, и впрямь так оно и есть, может я чего-то не увидел, не понял, не усмотрел. Вот и приходится нам прибегать к свидетельствам других людей, современников Бердяева, которые знали его лично, питали к нему явное расположение. Но нормальный человек может увидеть только то, что там действительно есть. А что там есть? Сплошной Ungrund, т. е. ничто, бездна, ужас, тьма...

[168] Н А Бердяев pro et contra Кн. 1 СПб., 1994. С. 48

[169] Там же.

817

В «Философии свободы» Бердяев доказывает, — вернее, *уверяет* — что философия *ни в коем случае* не наука. Здесь же он «объясняет», чем философия должна быть: она должна быть *эротикой* «Философское познание, — пишет Бердяев, — невозможно без Эроса Пафос философии — эротический пафос Философия критическая, раздвоенная, сомневающаяся не знает философского Эроса, не имеет пафоса познавательной любви Философия потому есть искусство, а не наука, что она предполагает Эрос, любовь избирающую Эротическая, брачная окраска философских постижений и прозрений радикально отличает философию от науки. Философия — эротическое искусство» [170]

Философия, по его мнению, есть свободное творчество И она в этом отношении — полная противоположность науке. Поэтому критика науки и связанной с ней техники занимает особое место в творчестве Бердяева Кстати, марксизм, который претендует на статус научного мировоззрения, по Бердяеву, не творчество. «Марксизм, — заявляет он, — не только не в творчестве, но и не в искуплении, он в Ветхом Завете, в язычестве»[171].

Творчество, по Бердяеву, *безусловно.* Оно есть созидание из ничего. И поэтому оно тождественно по своей внутренней природе *божественному сотворению мира из ничего.* Творчество — чудо! И поскольку необузданная творческая фантазия проявляется более всего в мифологии, то последняя и оказывается у Бердяева эталоном и идеалом творчества, к которому должна стремиться философия. «Сама философия, — заявляет Бердяев, — свободно признает, что мир постижим лишь

мифологически»[172].

Бердяев принципиально против применения в философии основного метода науки — *доказательства.* «Доказательство, — подчеркивает он, — есть необходимость в дискурсивном мышлении — приспособление к необходимости в мировой данности. В доказательстве нет прорыва творческого акта. Доказательство есть послушание, а не творчество. Зависимость от доказательств есть рабская зависимость. Вечное требование

[170] *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. С. 284

[171] Там же. С.333

[172] Там же. С.290

818

доказательств — требование пониженного духовного общения, внутренней разобщенности, при которой все ощущается как необходимость, а не как свобода»[173].

В общем, как понимается свобода, так понимается и творчество. Гете говорил, что творческий гений есть талант, зажатый в тиски необходимости. Именно острое ощущение необходимости — должно быть только так, а не иначе — делает продукт творчества истинным произведением искусства Не произвол, а свободное следование необходимости, с точки зрения философской классики, есть истинное творчество. Но Бердяев думает иначе и провозглашает: долой всякую необходимость. Однако он непоследователен и потому критикует модернистское искусство как раз за *произвол.*

В ответ на такую критику модернизма художник мог бы сказать Бердяеву, что *ему так хочется,* вот и все Произвол потому и произвол, что он не имеет под собой никакого разумного основания. А потому все тирады Бердяева в адрес модернистов подобны той морали, которую читает повар коту Ваське в известной басне Ивана Крылова. Произвол есть по сути проявление естественно-природной необходимости. В соответствии с такой необходимостью кот Васька и уплетал цыпленка. Кот *по своей кошачьей природе* должен есть цыпленка. И упрекать его в этом все равно, что упрекать рыбу в том, что она дышит жабрами.

У Бердяева выходит, что творчество модернистов в идеале подобно естественно-природной неуправляемой стихии. А потому, сводя свободу к произволу, он, по сути, *оправдывает* модернистское «творчество». Ведь для произвола есть только один «резон»: моя левая нога так хочет. И потому «живописцу», который изображает человека с тремя глазами на затылке, возразить нечего, как и коту Ваське. И надо сказать, что Бердяев здесь ничего и не возражает, а выражает моральное и эстетическое неприятие данного факта, которое в обычном случае оснований и не требует.

Но все это возможно только в случае, если мы не претендуем на философско-теоретический анализ. А Бердяев в этом вопросе, как и во многих других, противоречив. С. одной стороны, он философствует, а с другой стороны — его философия не может быть инст-

[173] Там же. С.285

819

рументом теоретического анализа, а она, как выражается Бердяев, является «эротическим искусством».[174] Но разве можно от искусства апеллировать к искусству, тем более «эротическому»? Здесь, чтобы не оказаться в порочном круге, нужна какая-то иная инстанция.

В философии Бердяев критикует «рационалистов и позитивистов», отождествляя тех и других по существу их взглядов. Но это очень серьезное заблуждение. Позитивизмом, наравне с Шопенгауэром, Киркегором и Ницше, открывается неклассическая и иррационалистическая философия. Бердяев иногда называет ее «модернистской философией». И это вполне законно и удачно, ибо она соответствует тому этапу развития европейской культуры, который называется «модернизмом». И это название, как увидим, Бердяев также употребляет для обозначения определенного направления в искусстве конца XIX — начала XX столетий, начиная с французских импрессионистов и пр.

«Рационализм» позитивистов — это очень узкий, рассудочный и инструменталистский рационализм, который мог быть и оставаться таковым только за счет того, что он оставлял за скобками все традиционные классические философские вопросы, и прежде всего, *основной вопрос всякой философии* — об отношении идеального и материального, духа и природы.

В трактовке Бердяевым творческой мощи человека явно сказывается ницшеанское влияние. Но Бердяев не хочет следовать за Ницше, потому что так можно дойти до открытого богоборчества и антихристианства. Он хочет примирить ницшеанство с христианством за счет *модернизации* последнего. Бердяев, как и Соловьев, претендует на роль пророка *нового христианства.* Он приписывает христианскому богу замыслы и помыслы, которые не прописаны ни в каких книгах. «Бог, — заявляет, например, Бердяев, — премудро сокрыл от человека свою волю о том, что человек призван быть свободным и дерзновенным творцом, и от себя сокрыл то, что сотворит человек в своем свободном дерзновении»[175].

Конечно, надо обладать истинно бердяевским окаянством, чтобы писать такое. Но Бердяев заявляет:

[174] См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 143.

[175] Там же. С. 331.

820

христианство не догма, а руководство к действию. «...Новозаветное христианство, — пишет он, — не есть полная и завершенная истина»[176]. Оно нуждается в развитии, и именно в направлении *оправдания* творческих возможностей человека. «Новозаветная, евангельская истина, — пишет Бердяев, — есть

лишь часть христологической истины, обращенная к искуплению и спасению, — в ней нельзя искать прямого оправдания творческих целей человека. В Евангелии раскрывается лишь один аспект Христа, Абсолютного Человека, искупающего и спасающего человеческую природу»[177].

А дальше у Бердяева начинается именно «творческое развитие» христианства. И это развитие идет в направлении *пантеизма* в духе Николая Кузанского с его пониманием человека как «микрокосма». Вся божественная сущность, с этой точки зрения, воплощена в мире и в человеке. Но к этому у Бердяева добавляется своеобразный историзм: божественная сущность человека раскрывается самому человеку в *историческом процессе самопознания.* Через этот процесс и происходит слияние божеского и человеческого. А посредствующим звеном здесь оказывается *церковь.* «Церковь, — пишет Бердяев, — душа мира, и лишь в премудрой душе мира, в премудрой женственности Софии оба Космоса — малый и большой — брачно сливаются в познании»[178].

Но такое самораскрытие божественной сущности человека не есть просто познание того, что есть. Оно предполагает творческое созидание нового мира, где и небо и земля будут другими. В этом и состоит суть и назначение творчества. И для такого дела не годится обычная наука и «гносеология», потому что это сугубо формальные и нетворческие вещи, как не годится для этого и православное сознание. «Ортодоксальное православное сознание, — пишет Бердяев, — так же не допускает творчества и боится его, как и ортодоксальное научное сознание»[179].

Но кроме науки, философии и религии есть еще одна форма культуры и творчества — *искусство.* И Бердяев

[176] Там же. С. 326.
[177] Там же. С. 327.
[178] Там же.
[179] Там же. С. 365.

821

уделяет ему достаточно много внимания, проявляя при этом не только великолепную осведомленность, но и безупречный вкус. Первое, что он отмечает здесь, конечно, *кризис* современного ему искусства, который является составной частью общего кризиса культуры вообще. «Ныне, — пишет Бердяев, — в недрах самой культуры и всех ее отдельных сфер зреет кризис творчества. Культура на вершинах своих приходит к самотрицанию»[180].

Как и Ницше, Бердяев усматривает в кризисе современной культуры не признак конца определенной *исторической формы* культуры, а конца культуры *вообще.* Вся существовавшая и существующая культура есть *болезнь.* А потому новый мир, который появится в результате творческого преображения мира и человека, не будет знать вообще никакой культуры. То же самое касается, естественно, и искусства. В результате преображения оно должно стать *теургическим творчеством.* И здесь Бердяев повторяет формулу В. Соловьева: «Искусство переливается в теургию, философия — в теософию, общественность — в теократию»![81].

Если подвести итог обсуждению темы творчества у Бердяева, то суть и назначение творчества — в созидании Нового Мира. Что же касается природы творчества и его законов, то здесь ответ Бердяева везде и всюду один и тот же: тайна сия великая есть. Это человеческому уму непостижимо. И тем не менее, без природы творчества нельзя понять его понимание сущности человека. А потому тема творчества у Бердяева закономерно переходит в тему человека, в проблему антропологии. И это существенно для понимания сути антропологии в XX веке вообще.

Антропология - персонализм - экзистенциализм

Бердяева можно считать основоположником *христианской антропологии.* Подступаясь в работе «О назначении человека» вплотную к проблеме человека, Бердяев ссылается на Макса Шелера, который писал, что ни в какой период истории человек не был так проблематичен, как в настоящее время.[182] «Это зна-

[180] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 348 — 349.
[181] Там же. С. 349.
[182] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 54.

822

чит, — заявляет Бердяев, — что наступило время для философской антропологии, которой до сих пор не существовало»[183].

Что значит, антропологии «не существовало»? Не существовало учения о человеке? Не существовало такой проблемы? Но тогда почему мы говорим, что софисты и Сократ уже в античности осуществили *поворот к человеку?* А если вспомнить Фихте и его «Назначение человека»? Ведь даже название работы Бердяева «О назначении человека» повторяет название работы Фихте. Почему же тогда «философская антропология» — детище современности?

Ответ на этот вопрос один-единственный: философская антропология XX века — это действительно в определенном смысле нечто новое. Это попытка сконструировать человека из распавшихся его частей, когда исторически произошло его «распыление». Причем философская антропология воспринимает это распадение как факт и исходит из него как из непреложной данности. И это вместо того, чтобы проследить исторический процесс распада человека и понять сам процесс отчуждения человеческой сущности.

Так практически поступал и Фейербах, который вместе с грязной водой гегелевского идеализма выплеснул его историческую диалектику становления человека человеком. И здесь неважно, рассматривается ли человек в качестве природного существа, как это было у Фейербаха, или в качестве венца божественного творения, как у Бердяева. Главное, что *сущность человека остается неизменной,* и в этом суть философской антропологии. Таким образом, и философской антропологии, и всей философии жизни чужд историзм в понимании человека. Историзм они отождествляют с релятивизмом, противопоставляя ему точку зрения абсолюта. Именно в этом пункте они расходятся с Марксом и его пониманием человека, которое часто тоже именуют «антропологией». Хотя у Маркса понимание человека как раз историческое.

Материалистическая антропология Фейербаха оказалась не слишком подходящей для ситуации начала XX в. Хотя она по сути и была дуалистической, но сознательно Фейербах стремился к *материалистичес-*

[183] Там же.

823

кому монизму. Поэтому, если обозначать общую позицию Бердяева относительно антропологии, то в ней, можно сказать, представлен вывернутый наизнанку основной принцип антропологии Л.Фейербаха, который, по мнению Бердяева, был «религиозным атеистом и страстным глашатаем религии человечества»[184]. «Его гениальная «Сущность христианства», — писал Бердяев, имея в виду Фейербаха, — есть вывернутая наизнанку истина религиозной антропологии»![85]. Фейербах считал, что сущность религии есть *отчуждение человеческой сущности.* А значит, сущность религии коренится в антропологической природе человека. У Бердяева наоборот: *антропологическая сущность человека коренится в религии.*

«Антропологизм Л. Фейербаха и позитивизм О. Конта, — подчеркивает Бердяев, — философские вершины гуманистического сознания»[186]. При этом Бердяев прекрасно понимает, что гуманизм и теизм — вещи несовместные. Гуманизм родился в эпоху Возрождения из ограничения теизма в форме пантеизма. Гуманизм XIX века связан с атеизмом. Поэтому Бердяев против гуманизма: «Гуманизм отверг сыновность человека — отказался от его происхождения; отверг свободу человека и вину его — отказался от достоинства человека»[187].

Последнее, а именно то, что гуманизм отверг свободу и достоинство человека, фактически и по существу неверно. Здесь достаточно вспомнить «Речь о достоинстве человека» известного гуманиста Пико делла Мирандолы. А если уж говорить по сути, то гуманизм состоял только в том, что все атрибуты Бога — свобода, творчество, сила, ум и прочее — были приписаны человеку. Здесь стоит еще добавить, что вместе с гуманизмом Бердяев закономерно отрицает также демократию и социализм.

По Бердяеву, человека нельзя понять из того, что «ниже его», а можно понять лишь из того, что «выше его»[188]. Иначе говоря, человека невозможно понять из

[184] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества М., 1989. С. 39.

[185] Там же. С. 298.

[186] Там же. С.321.

[187] Там же.

[188] См.: *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 55.

824

природы, а можно понять только из Бога. Третьего, кроме Бога и природы, Бердяеву здесь не дано. «Человек, — пишет он, — есть принципиальная новизна в природе. Проблема человека совершенно неразрешима, если его рассматривать из природы и лишь в соотношении с природой. Понять человека можно лишь в его отношении к Богу»[189]. Поэтому и антропология, по Бердяеву, по существу, является не философской, а религиозной. «Антропология христианская, — пишет он, — учит о том, что человек есть существо, сотворенное Богом и носящее в себе образ и подобие Божье, что человек есть существо свободное и в своей свободе отпавшее от Бога и что, как существо падшее и греховное, он получает от Бога благодать, возрождающую и спасающую. Есть оттенки, различающие антропологию католическую, протестантскую и православную»[190].

Бердяев исходит из того, что христианство еще не раскрыло тайну божественной природы человека. «Святоотеческая антропология не раскрыла сколько-нибудь полно христологической истины о человеке, — пишет он. — Религиозная антропология отцов и учителей Церкви ограничена, она не вмещает творческой тайны человеческой природы. Антропология эта все еще слишком подавлена сознанием падения человека, она учит о страстях человека и об избавлении от греха. В сущности, святоотеческая антропология находится еще в зависимости от ветхой языческой антропологии»[191]. Интересно, что Бердяев, по существу, претендует на роль такого «антрополога», который призван раскрыть христологическую истину человека и развить христианскую антропологию в направлении реабилитации человека. Он хочет освободить человека от обвинения в низости, греховности и порочности его природы. И в этой связи Бердяев поднимает вопрос о «метафизике» пола. Он хочет доказать, что человеку иметь пол совсем не грешно. Но это тема для отдельного разговора.

В своей антропологии Бердяев отталкивается от классификации типов антропологических учений у своего берлинского друга М. Шелера. Это: «1) еврейско-

[189] Там же. С. 55.

[190] Там же.

[191] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества, М., 1989. С. 315.

825

христианский, творение человека Богом и грехопадение;

2) антично-греческий, человек, как носитель разума;

3) естественно-научный человек, как продукт эволюции животного мира; 4) теория декаданса, возникновение сознания, разума, духа как биологический упадок, ослабление жизни»[192]. Бердяев замечает, правда, что классификация Шелера неполная. «Есть, — пишет он, — еще самое распространенное в современной Европе антропологическое учение — понимание человека как существа социального, как продукта общества, а также как изобретателя орудий (homo faber). Это учение имеет сейчас больше значения, чем учение естественно-биологическое. Мы его находим у Маркса, у Дюркгейма»[193].

Это и есть то «третье» в понимании сущности человека, которое *дано.* Это марксистское учение о *социальной* сущности человека. Сущность человека, как учил Маркс, не есть абстракт, принадлежащий каждому отдельному индивиду, а в своей действительности она есть *ансамбль всех общественных отношений.* Но Бердяев не может принять это учение по двум причинам. Во-первых, это учение, при его вульгарном социологическом понимании, как будто бы исключает человеческую личность. И это при том, что личность отрицается казарменной формой коллективности, а по сути, понятие личности, так же как и понятие общества, сугубо *историческое понятие.* Во-вторых, если сущность человека заключается в другом человеке, то тогда не нужен, как показал Фейербах, Бог. Тогда Богом оказывается один человек для другого человека. Естественно, что Бердяев не может принять и этого. В результате, он пытается найти свое собственное решение проблемы соотношения индивидуального и коллективного в человеке.

Бердяев принадлежит к той традиции в русской философии, которая резко выступала против *индивидуализма,* именовавшегося, как правило, *западным* или *мещанским.* Но и социалистического, тем более коммунистического коллективизма он принять также не может. Решение, которое предлагает Бердяев, выражается понятием *персонализма.* Если Соловьев, по утверждению Гайденко, — имперсоналист и, вслед за Шопенгауэром и Контом, ставит общее выше отдель-

[192] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 56

[193] Там же. С. 57-58.

826

ного, то вышедший из соловьевской софиологии Бердяев — создатель философии персонализма. И в этом их принципиальное различие. «Моя философия, — заявляет Бердяев, — резко персоналистическая, и по ставшей модной ныне терминологии ее можно назвать экзистенциальной, хотя и совсем в другом смысле, чем, например, философию Гейдеггера»[194]. Но что такое «персоналистическая» философия и «персонализм»?

Бердяев исходит из существенного различия двух вещей: *индивидуализма* и *персонализма.* Первый связан с индивидом, второй — с персоной, т. е. личностью. И следовательно, прежде всего, нужно различать индивида и личность. «Индивидуум, — пишет Бердяев, — есть категория натуралистически-биологическая. Личность же есть категория религиозно-духовная»[195]. Индивидуум, как правильно замечает Бердяев, уместно соотносить с *родом.* Индивид биологически рождается. «Личность же не рождается, она творится Богом»[196].

Бог в данном случае оказывается у Бердяева на том самом месте, где в марксизме помещалось общество. В марксизме личность производна от общества, у Бердяева — от Бога. Первичность общества по отношению к личности Бердяев решительно отвергает. В центре всего помещается личность. «Центр нравственной жизни в личности, а не в общностях, — пишет он. — Личность есть ценность, стоящая выше государства, нации, человеческого рода, природы, и она, в сущности, не входит в этот ряд»[197].

Естественно, что никакие общественные преобразования, по Бердяеву, сами по себе ничего не могут изменить в положении личности. «Нельзя, — пишет он, — возлагать надежд ни на какой общественный слой или класс, ни на какую историческую силу, а лишь на личности в Духе возрожденные. Коренная ошибка всех исканий религиозной общественности — именно в этой надежде добыть новую общественность из старой»[198].

[194] *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. С. 258.

[195] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 62.

[196] Там же.

[197] Там же. С. 63.

[198] *Бердяев Н.А.* Философия свободы Смысл творчества. М., 1989. С. 497.

827

Личность, таким образом, у Бердяева есть нечто, из ряда вон выходящее. И звучит это все очень гуманно: личность выше государства, нации, общества. Ведь сколько было высказано упреков Гегелю и Марксу за их «тоталитаризм», когда личность оказывалась поглощенной обществом и государством. Но одно дело, когда мы ставим личность выше общества и государства, и совсем другое дело, когда *личность* ставит себя выше общества и государства.

В последнем случае, что бы мы там ни говорили о достоинстве и неповторимости личности, это все-таки самый настоящий *индивидуализм.* Вот этого-то Бердяев и не замечает. Он не замечает, что культ личности оборачивается у него *культом собственной личности.* Человек может пожертвовать собой, своей личностью ради других, ради общества, ради нации, ради государства, но может ли он

пожертвовать другими личностями? Ведь если личность ставит другие личности выше себя, то она не может не ставить выше себя «общность». Славянофилы с их «соборностью» считали, что община есть нравственный субъект, а не отдельная личность. У либералов — наоборот. Спора славянофилов с западниками Бердяев, по сути, не понял. И в этом слабое место его работы «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века»[1]". Бердяев со своим «персонализмом» хочет уйти от крайностей, но скатывается все-таки к индивидуализму.

«Персонализм» Бердяева — просто эвфемизм для того, что называется индивидуализмом. И это по-своему понимает Зеньковский, уточняя по поводу Бердяева, что его «персонализм *обособляет,* а не соединяет людей»[200]. Не спасает здесь Бердяева и вводимое им понятие «коммюнотарность», заменяющее более уместные русские слова «соборность» или «общность». У Бердяева здесь имеется в виду только общность и общение *в мистическом опыте.* Бердяев избегает простого, обыденного человеческого общения. «Страх перед обыденщиной, — как справедливо замечает Зеньковский, — делает, однако, мнимым «творческое» со-

[199] См.: . *Бердяев Н.А.* Русская идея Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. С. 74—105.

[200] *Зеньковский В.В.* История русской философии в 4 кн. Л , 1991, Кн. 2. Ч. 2. С. 79.

828

циальное общение, о котором написано много страниц у Бердяева. Персонализм у Бердяева, таким образом, становится самозамыканием, боится всяческого прикосновения к миру, чтобы не растерять «взлетов духа», т. е. фактически превращается в метафизический плюрализм и солипсизм»[201].

Когда Бердяев говорит о «социальности», то, по сути, имеется в виду форма социальности, прочно связанная с позитивистской социологией. Поэтому он часто говорит о «коммюнотарности» как антитезе позитивистской социальности. «... Русские, — пишет Бердяев, — коммюнотарны, но не социализированы в западном смысле, т. е. не признают примата общества над человеком»[202]. Но как раз русские-то и признают примат общества над «человеком», но примат «обчества», «мира», а не общества в смысле Gesellschaft, т. е. буржуазного или, что то же самое, гражданского общества. Бердяев далек от исторического понимания общественных форм. И уроки марксизма прошли для него здесь фактически даром.

Построить на этом этику, не только кантовскую, но и христианскую, просто невозможно. Если личность «первична», а общество «вторично», то Я prius по отношению к Ты, и Я — цель, а Ты — только средство. Поэтому Бердяев, как очень верно заметила П.П. Гайденко, «пишет не только *свое* — о чем бы он ни говорил, он пишет о себе»[203].

Бердяев пытается обосновать *индивидуальную* нравственность, что явный нонсенс, потому что нравственность — это прежде всего отношение человека к другому человеку, а потому и к самому себе. «Этика, — пишет Бердяев, — не только связана с социологией, но и подавлена социологией. И это совсем не есть порождение позитивизма XIX и XX веков, совсем не в О. Конте и Дюркгейме тут дело. В соотношениях этики и социологии отражается мировая подавленность жизни социальностью, социальной дисциплиной и социальными нормами. Террор социальности, власть общества царят над человеком почти во всю его историю и восходят к первобытному коллективизму»[204].

[201] Там же.

[202] *Бердяев Н.А.* Русская идея Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. С. 87

[203] *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С. 449

[204] *Бердяев Н.А.* О назначении человека М., 1993. С. 35

829

Принуждающая человека социальность, считает Бердяев, это хайдеггеровское das Man. В связи с этим он делает любопытное примечание: «Если принять во внимание различие, которое Тенниес делает между Gesellschaft и Gemeinschaft, то я здесь все время говорю о Gesellschaft»[205]. Не только сам Бердяев, но и издатели, которые к этому примечанию Бердяева дают свое примечание, не оговаривают того, что это различие впервые ввел вовсе не Теннис, а Маркс, который под Gesellschaft имеет в виду буржуазное, или гражданское, общество, в котором индивиды *отчуждены* друг от друга. Точно так же это общество характеризует и Гегель. Социология другого общества, по сути, не знает. У Бердяева это различение между «общиной» и «обществом» остается без последствий. Он, так же как и социологи, знает только одну форму социальности — отчужденную социальность гражданского общества. И он противопоставляет этой форме социальности *духовность.* Но это говорит только о том, что социальность гражданского общества этой духовности лишена.

Восставая против общественности, усматривая в ней как таковой подавление человеческой свободы и личности, Бердяев пользуется тем предлогом, что позитивистская социология действительно абстрагируется от свободы, от духовности, от индивидуальности, отрицает ее. Но позитивистская социальность — это *особая социальность.* И это не вся социальность. Это только та социальность, которая характерна для Gesellschft, для современного гражданского общества. Это только тот логический срез социальной действительности, где общество нас определяет и принуждает. Мы определяем и свободно созидаем общественную реальность в истории, от которой позитивистская социология абстрагируется. То, что мы приписываем себе как духовное (нравственное), есть социальное в нас, как показывал Л.С. Выготский.

Всякая социальность, по Бердяеву, отрицает личность. В том числе и самая совершенная. «Совершенная социализация человека, — пишет он, — связанная с идеей совершенного социального

строя, и совершенная регуляция всей человеческой культуры могут привести к новому и окончательному порабощению чело-

[205] *Бердяев Н. А.* Указ. соч.

830

веческой личности. И во имя личности и ее первородной свободы нужно будет бороться с этой совершенной социализацией»[206].

В общем, логика у Бердяева такая: пускай погибнет мир, а мне чаю пить. Но тогда было бы, по крайней мере, все ясно. И на этом можно было бы поставить точку. Однако он тут же оговаривается: «Отсюда, конечно, не следует, что не нужно бороться за осуществление социальной правды»[207]. Почему же «не следует»? Как раз следует: если совершенный социальный строй ведет к полному и окончательному порабощению человека, то во имя высшей человеческой ценности — свободы — бороться за него ни в коем случае не надо.

Так надо или не надо? И как только мы склонились к тому, что как будто бы надо, Бердяев снова сбивает нас с толку своей диалектикой. «Но социальная правда, — заявляет он нам, — немыслима без правды духовной, без духовного перерождения и возрождения. Для нравственного сознания всегда существует неизбывный трагический конфликт между личностью и обществом, между личностью и семьей, между личностью и государством, между личностью и личностью. И всегда происходит трагическое столкновение морали личной и морали социальной. Религиозная ценность сталкивается с ценностью государственной и национальной... Тут совершенно невозможны никакие гладкие нормативные, рационализированные разрешения конфликтов. Добро осуществляется через противоречия, через жертву, через страдание. Добро — парадоксально. Нравственная жизнь трагична»[208].

Мы уже говорили, что Бердяев стремится отмежеваться от «буржуазного» индивидуализма и именно для этого вводит понятие «персонализм». «Психологический индивидуализм, — пишет он, — столь характерный для XIX и XX веков, менее всего означает торжество личности и персонализма. Совершенное разложение личности, т. е. единства и цельности «я», мы видим в творчестве Пруста. «Я» разлагается на элементы, ощущения и мысли, образ и подобие Божье погибает, все погружается в душевную паутину. Утончение души,

[206] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 144

[207] Там же.

[208] Там же.

831

которая перестает нести в себе сверхличные ценности, божественное начало, ведет к диссоциации души, к разложению на элементы. Рафинированная душа нуждается в суровом духе, сдерживающем ее в единстве, целостности и вечной ценности»[209].

О непоследовательности и противоречивости Бердяева уже было неоднократно сказано. Вот и в связи с личностью у него получается непоследовательность. То у него личность вполне самодостаточна и не нуждается ни в какой другой личности. То он возражает Шелеру, что тот не прав, когда утверждает, что личность не предполагает ничего вне себя. «Личность, — утверждает Бердяев, — по существу, предполагает другого и другое, но не «не я», что есть отрицательная граница, а другую личность. Личность невозможна без любви и жертвы, без выхода к другому, другу, любимому. Закупоренная в себе личность разрушается. Личность не есть абсолютное»[210].

Бердяев противоречив по крайней мере в том плане, что, с одной стороны, он крайний индивидуалист и в этом смысле «закусивший удила мелкий буржуа». Но с другой стороны, он — либеральный барин и аристократ со всеми вытекающими отсюда последствиями. И эти две составляющие и определяют его философию. Тут невозможна однозначная оценка. И в этом отношении он разделяет судьбу Ф. Ницше, который оказал самое существенное влияние на Бердяева.

В советские годы в СССР была официальная отрицательная оценка философии Ницше, как обоснования идеологии и практики фашизма. Когда в постсоветский период вышел двухтомник сочинений Ницше, то в большой вступительной стать« К.Свасьяна доказывалось прямо противоположное, а именно то, что Ницше вообще никакого отношения к фашизму не имел. Но в том-то и дело, что неверно ни то, ни другое. А адекватную оценку философии Ницше впервые дал, пожалуй, В. Соловьев. «Одно и то же слово, — писал он, — совмещает в себе и ложь и правду этой удивительной доктрины»[211]. И таким словом является, прежде всего,

[209] *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 63.

[210] Там же. С. 64.

[211] *Соловьев В..* Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 628.

832

слово «Сверхчеловек». Оно *амбивалентно,* как и вся современная культура, которую подвергает беспощадному отрицанию Ницше.

Что касается Бердяева, то он не отвергает аморализма Ницше, а пытается его оправдать. И Ницше здесь откровеннее, а потому циничнее. Но это не значит, что Бердяев не является циником, он — стыдливый циник. И насколько более симпатичным в своем антидемократизме кажется Ницше, который не крутит и не юлит по поводу того, что Бердяев обставляет кучей всяких оговорок и условий.

«Никакого рационального понятия, — заявляет Бердяев, — о миротворении выработать нельзя. Это миф, а не понятие»[212]. И тем не менее, миротворение, грехопадение и т. д. занимают важное, даже

центральное положение в его философии. А в результате, вся его философия практически покоится на мифологии. При этом Бердяев дает совсем не ортодоксальную трактовку грехопадения, по сравнению с той, какую дает рациональная теология. «Миф о грехопадении, — пишет он, — есть миф о величии человека»[213]. Здесь Бердяев развивает странную диалектику добра и зла в духе известной пословицы: не погрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься. «Возможность зла, — отмечает он, — есть условие добра»[214]. И далее: «Такова парадоксия, диалектика и проблематика добра и зла»[215].

Мы уже видели, что Бердяев ставит персонализм и экзистенциализм в одну строку. Но если персонализм, как это получается по Бердяеву, снимает крайности индивидуализма и коллективизма, эгоизма и альтруизма, то экзистенциализм во всех его известных исторических формах, начиная с Киркегора, — это самый настоящий индивидуализм. И тем не менее, сам Бердяев считает свою философию *экзистенциальной.* «Экзистенциальная философия, — пишет он, — прежде всего определяется экзистенциальностью самого познающего субъекта. Философ экзистенциального типа не объективирует в процессе познания, не противополагает объект субъекту. Его философия есть экспрессив-

[212] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 43.
[213] Там же. С. 51.
[214] Там же.
[215] Там же. С. 52.

833

ность самого субъекта, погруженного в тайну существования»[216].

Можно спорить о том, кому принадлежит приоритет в формулировании основных принципов экзистенциализма, Бердяеву или «Гейдеггеру». Но бесспорно одно — у Бердяева мы имеем самый настоящий экзистенциализм, который заключается в трагическом разрыве индивида и общества, Я и Ты. Даже соборность славянофилов он, по сути, не принимает, хотя и пытается здесь как-то оговориться. «Соборность, — пишет он, — есть имманентное качество личной совести, стоящей перед Богом. Душа предстоит перед Богом в свободном соединении с другими душами и с душой мира. Но ее отношение к другим душам и к душе мира определяется ее свободной совестью. Свобода совести совсем не означает непременно изоляции души и индивидуализма»[217]. Да в том-то и дело, что означает. Ведь свободное соединение душ, по Бердяеву, совсем невозможно. И соборность есть все-таки форма социальности, а всякая социальность у него «искажает» совесть. «Нужно идти от духовности, как первичного, — пишет он, — к социальности, а не от социальности, как вторичного, к духовности»[218].

Но где и в чем коренится *духовность?* Она не в индивидуальности и не в коллективности. Она, следовательно, в Боге. Но Бог есть *общее* для всех для нас солнце. И все мы — братья во Христе. И потому обязаны любить друг друга, помогать друг другу и т. д., т. е. быть коллективистами и даже альтруистами. Вот поэтому *последовательный* экзистенциализм есть атеистический экзистенциализм. И если Ж.-П. Сартр определенно заявляет, что *другие это ад,* то для него и нет никакого Бога. В этом смысле, но только в *этом,* экзистенциализм есть полностью отвергаемый Бердяевым гуманизм.

Но с другой стороны, экзистенциализм совсем не гуманен, потому что гуманизм предполагает признание в другом *равного* мне, а не раба и не господина. Там где нет равенства, нет гуманизма. Поэтому Бердяев, отвергая гуманизм, отвергает и равенство, отвергает демократию.

[216] *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1991. С. 280-281.
[217] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 151.
[218] Там же.

834

Философия неравенства: критика демократии

В 1918 году Бердяев, полностью разочаровавшись в революции, пишет «Философию неравенства», которая вышла в Берлине в 1923-м, направленную против демократической идеи социального равенства, против народнической идеологии, против «народолюбия» русской интеллигенции, как выражается Бердяев.

«Философия неравенства» — это, по сути, апофеоз его творчества. Но тема социального равенства, человеческого равенства присутствует не только в «Философии неравенства», она проходит через все творчество Бердяева. Здесь Бердяев тоже последовательный ницшеанец. Эту же тему мы находим и у Ортеги-и-Гассета в его «Восстании масс». Именно восстание масс насмерть перепугало Бердяева в 1917 году и толкнуло его, по сути, в лагерь контрреволюции.

Дело в том, что Бердяев в этой работе явным образом обеспокоен состоянием культуры, хотя он и считает ее *неудачей.* Но когда восставшие мужики начали разорять «дворянские гнезда», в которых главным образом творилась высокая культура, то это вызвало неприязнь к «восстанию масс» не только у Бердяева. Даже большевик А.В. Луначарский готов был отойти от революции, когда в результате обстрела Московского кремля были повреждены некоторые его строения. В этом отрицательная сторона революции и вообще всякой вооруженной борьбы, — она всегда связана с определенными культурными потерями. Но дело не только в этом.

Еще Великая Французская Революция сделала своими лозунгами Свободу, Равенство и Братство. И в любом случае идея равенства присутствует во всякой революции. Но социальное неравенство, против которого направлена всякая революция, было всегда и *культурным* неравенством. Высокая культура

созидалась культурным меньшинством и ее плодами пользовалось тоже меньшинство. Ведь рабочие и крестьяне, а это подавляющая часть общества, в оперу не ходили. И именно поэтому против высокого искусства, в особенности против оперы, выступал мужицкий демократ Л.Н. Толстой, философия и творчество которого, в противоположность Достоевскому, никогда не вызывали симпатий у Бердяева.

835

Бердяев, в противоположность Толстому, был большой эстет, и не только в дурном смысле. Высокое искусство ему было дорого, хотя оно, как и вся культура, было неудачей, и ради этого он жертвует демократией и равенством. Главный тезис Бердяева: *«Неравенство есть условие развития культуры»*[219]. «Лишь в иерархии, — пишет он, — возможны разнокачественные индивидуальности»[220]. И далее: «Всегда остается противоположность между большинством и меньшинством, между духовными вершинами и материальными низинами жизни»[221].

Если бы Бердяев сказал, что *исторически* было всегда так, что социальное неравенство было условием развития культуры, то это было бы верно, потому что это просто констатация факта. Недаром аристократ крови и духа Платон на этом основании протестовал против демократии. Но когда исторический факт превращается в *антропологический* факт, то здесь можно и есть о чем спорить. Однако Бердяев идет дальше и данный исторический факт превращает в метафизический абсолют. «И в Царстве Божьем будет неравенство, — заявляет он. — С неравенством связано всякое бытие»[222]. Точно так же и существование «белой кости» Бердяев считает антропологическим фактом: «Существование «белой кости» есть не только сословный предрассудок, это есть также неопровержимый и неистребимый антропологический факт»[223]. Но если и в Царстве Божьем будет неравенство, то в чем, собственно, его преимущество перед этим безбожным царством, если и там одни будут ходить в оперу, а другие слушать одни только «серебряные ветры»?

Бердяев переводит проблему равенства в план метафизический, антропологический, даже психологический. «Пафос равенства, — пишет он, — есть зависть к чужому бытию, неспособность к повышению собственного бытия вне взгляда на соседа»[224]. Но при этом он избегает плана *социально-экономического* и *поли-*

[219] *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Русское зарубежье. Л., 1991. С. 167.

[220] Там же. С. 27-28.

[221] Там же. С. 30.

[222] Там же.

[223] Там же. С. ИЗ.

[224] Там же. С. 47.

836

тического. Он прекрасно сознает антидемократизм своих взглядов. «Я знаю, — пишет Бердяев, — все, что я говорю вам, вы назовете «реакционным» и увидите в мыслях моих оправдание социального зла»[225]. Но я плевал на всех вас, по сути, заявляет Бердяев. И опять переводит разговор в план метафизический и космический в духе известного «закона» Лейбница: не бывает двух абсолютно одинаковых листьев на одном и том же дереве.

Это типичный прием софистов всех времен и народов — всякий конкретный вопрос уводить в абстрактные метафизические дебри. Бердяев не настолько глуп, чтобы не понимать, что речь идет совсем не об *одинаковости* всех людей, а речь идет о *равенстве прав и обязанностей, о равенстве возможностей* для всех людей как членов общества и государства. Но существующее государство стоит на страже именно неравенства. Поэтому Бердяев горой стоит за *это* государство, подводя опять-таки под эти порядки философски-христианский фундамент: несть власти, аще не от бога. «Власть государственная, — пишет он, — имеет религиозную первооснову и религиозный исток»[226].

По сути, это возврат к средневековому пониманию государства, к Августину Блаженному. «Государство, — пишет Бердяев, — не может определяться никаким данным человеческим поколением. Государство поддерживает реальную связь времен в жизни народов, и потому оно не может стоять в такой зависимости от времени, какой хотят те, которые отдают его временному потоку. Государство не может быть создано и не может быть разрушено никаким человеческим поколением. Оно не является собственностью людей, живущих в каком-либо периоде истории. В этом смысле государство имеет сверхвременную и сверхэмпирическую природу»[227].

Государство создано людьми, говорил демократ Ж.-Ж. Руссо, и людьми оно может быть изменено. Бердяеву противно всякое поползновение со стороны народа в сторону государственной власти. «Последовательной демократии, низвергающей всякий иерар-

[225] Там же. С. 46.

[226] Там же. С. 56

[227] Там же. С. 55.

837

хизм, — считает он, — никогда не было и быть не может. Такая последовательная демократия и есть анархия»[228]. Поэтому ему ненавистно само понятие «народ». И он клеймит всех демократов за «народолюбие». Даже Достоевского, которого В. Соловьев похваливал за его недемократизм.

Бердяев ставит на место русского понятия «народ» немецкое понятие «нация». О «нации» у Бердяева речь шла уже в «Смысле творчества». В «Философии неравенства» этому посвящена уже целая глава. Бердяев сам понимает — он, вообще, всегда все сам понимает — неудобство, вытекающее из того, что

слово «нация» нерусское, в отличие от слова «народ». «На французском языке, — пишет он, — есть два слова для обозначения двух существенно различных понятий — nation и people. По-русски нет соответствующих хороших слов. Противоположение *нации* и *народа* звучит плохо, потому что противополагаются иностранное слово и русское»[229].

Чем же «хорошо» слово «нация»? Послушаем самого Бердяева. «Нация, — пишет он, — есть категория *историческая* по преимуществу, конкретно-историческая, а не абстрактно-социологическая. Она есть порождение совершенно своеобразной исторической действительности, и тайна ее недоступна тем, которые совершенно лишены чувства исторической действительности, которые пребывают целиком в абстрактных социологических категориях»[230].

Когда Бердяеву нужно, он может перейти и на почву конкретного историзма, и отказаться от своей любимой антропологии, и поругать ненавистную социологию. Все так: «нация», действительно, конкретно-историческая категория. Нация — это народ, объединенный в *государство.* И этот политический привкус слова «нация» отличает его от «народа»: народ, он всегда народ, и в государстве, и без государства. И раз Бердяев дорожит государством, то ему дорога также и «нация». Но «нация» хороша еще и другим. В понятии «нации» исчезают сословные, классовые, социальные и прочие различия. И немцы связывают понятие «на-

[228] *Бердяев Н.А.* Философия неравенства... С. 58.
[229] Там же. С. 82.
[230] Там же. С. 76

838

ция» с «общей исторической судьбой», с «кровью» и «почвой». Немцы долго бились за национально-государственное объединение немецкого народа. Поэтому понятие нации оказалось для них *священным* и даже окутанным некоторым мистическим туманом, «тайной», которая, по словам Бердяева, недоступна тупым социологам.

Именно все это и хотел бы Бердяев перенести в Россию: одна страна, один народ, один царь, одна историческая судьба. Тем более, что он возлагает на Россию особую историческую миссию. И тут уже начинает проглядывать не только национализм и великодержавный русский шовинизм, но и... нацизм. А как еще назвать идеологию, которая не только ставит определенную нацию выше других, но и предлагает решение национальных задач за счет других наций. Ведь Бердяев, как уже говорилось, выступал апологетом империалистической войны, он был не прочь отнять у турок проливы, объединить славянские народы под эгидой России, потеснить немцев и австрияков.

Понятно разочарование Бердяева, когда русские солдаты, вместо того, чтобы воевать за Дарданеллы, свергли царя и установили демократическую республику. И когда он убедился, что никакими силами загнать обратно в окопы эту сермяжную рать невозможно, он окончательно разочаровывается в «народе»: «нация» из него не получилась.

В 1917 г. выходит небольшая брошюрка Бердяева «Народ и классы в русской революции». Ее основная идея: классовая борьба — это плохо, и все классы российского общества должны сплотиться и довести войну с Германией до победного конца, ибо это в интересах всего «народа», так же как и завоевание у Турции проливов. «...Война нравственна выше, — заявляет Бердяев, и куда там до него какому-то Гегелю, — духовнее социальной борьбы, гражданской войны, которая не есть война. Война основана на признании реальности целости, общностей, духовных организмов... Империалистические войны по природе своей все-таки выше войн социальных»[231].

А это значит, что массы должны как тупое быдло воевать во имя чуждых и непонятных им интересов.

[231] Там же. С. 196.

839

«Массы, — утверждает Бердяев, — всегда должны участвовать в войне во имя непонятного, таинственного и иррационального. И чем непонятнее, таинственнее, иррациональнее цель войны, чем более священного трепета и священной покорности вызывает война, тем лучше организовано и дисциплинировано войско, тем лучше оно воюет. Человеческая масса может быть организована и дисциплинирована лишь иррациональными и непонятными Для нее началами, воспринятыми как святыня. Начала слишком близкие и понятные дезорганизуют»[232].

И Первая и Вторая мировые войны с обеих сторон оправдывались «спасением культуры». То же самое и у Бердяева: империалистическая война у него повышает культурный уровень, гражданская — понижает «Революционные демократические и социалистические движения, — пишет он, — отбрасывают назад в сфере культуры, понижают количественный уровень культуры и ослабляют интерес к проблеме культуры»[233]. Отсюда необходимость сохранения неравенства: «Культура — дело расы и расового подбора»[234]. В общем, Бердяев был за превращение во имя культуры войны гражданской в империалистическую. Но история рассудила иначе.

Как мы видим, за метафизическими рассуждениями Бердяева стоит вполне определенная социальная позиция. Это *аристократизм,* оправдываемый изначальной сутью культуры, свободы и творчества. О том, как выглядел экзистенциализм у другого отечественного философа — Льва Шестова, пойдет речь далее.

6. Лев Шестов и русский экзистенциализм

Лев Исаакович Шварцман (1866—1938),

Лев Исаакович Шварцман (1866—1938), писавший философские произведения под псевдонимом «Лев Шестов», родился в Киеве в семье крупного коммерсанта. Его отец был человеком образованным, знал древнееврейскую письменность. Но сам Шестов не интересовался ни коммерцией, ни иудейскими древностями и поступил на математический факультет

[232] *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. С. 194.

[233] Там же. С.227

[234] Там же. С.113

840

Московского университета, с которого затем перевелся на юридический. По окончании университета он занимается адвокатурой, служит присяжным поверенным. Уже в университете Шестов, подобно другим известным киевлянам — Н. Бердяеву и. С. Булгакову интересуется социальной проблематикой, изучает рабочий вопрос. Но его диссертацию по праву не утвердили, поскольку увидели в ней склонность к революционному марксизму.

В эти годы параллельно со службой Шестов занимается литературой, пишет рассказы и стихи. Но по-настоящему его талант развернулся в области философии, которой он занялся уже после 30-ти. Поначалу его философские сочинения вырастали на почве литературной критики. В русской литературе он видит тягу к разрешению метафизической загадки бытия. Уже в 1911 году издательство «Шиповник» издает шеститомное собрание сочинений Шестова.

Исследователи творчества Шестова фиксируют свое внимание на нервной депрессии, которую Шестов пережил в 1895 году. Его нервное заболевание было длительным, мучительным и, как считают некоторые, сказалось на восприятии мира и творчестве Шестова. Трагизм человеческой жизни становится его главной темой еще и потому, что в 1897 году он втайне от родителей — ортодоксальных иудеев — женился на православной женщине. С. этим во многом связан его отъезд за границу, где Шестов с перерывами будет жить долгие годы.

Возвращение Шестова в Россию было связано с началом Первой мировой войны. Революционный 1917 год он переживает в Москве, затем переезжает в Киев, где читает лекции по греческой философии. В 1919 году Шестов с семьей переселяется из Киева в Ялту, где становится приват-доцентом Таврического университета. А в начале 1920-го он покидает родину, теперь уже навсегда. Проторенной дорогой эмигрантов он перебирается из Севастополя в Константинополь, а оттуда через Италию в Париж.

В эмиграции Шестов читает философские курсы на Русском отделении Парижского университета, выступает с публичными лекциями во Франции и Германии. Конечно, его известность в Европе была не такой, как у Бердяева. Но в качестве признанного авторитета Шестова воспринимали многие европейские знамени-

841

тости, в том числе А. Камю. Шестов дружил и сотрудничал со многими европейскими учеными и философами: М. Хайдеггером, М. Бубером, К. Бартом, Л. Леви-Брюлем и другими. В 1928 году в Амстердаме он познакомился и подружился с Э. Гуссерлем. Дружба связывала их до самой смерти последнего, последовавшей в 1938 году. Последняя работа Шестова была посвящена именно памяти Гуссерля.

Как раз в этой работе незадолго до смерти Л. Шестов уточняет три источника, из которых последовательно питалась его мысль. В статье, посвященной памяти Гуссерля, он отмечает, что «первым учителем» у него был В. Шекспир, от которого он двинулся к философии И. Канта. «Но Кант не мог дать ответы на мои вопросы, — пишет Шестов. — Мои взоры обратились тогда в иную сторону — к Писанию»[235].

По неизвестной причине Шестов здесь не указывает еще на одну фигуру — Ф. Ницше, который определяет суть его учения не меньше, чем Писание. А между тем, о Ницше идет речь уже в первых оригинальных произведениях Шестова — «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)» и «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)». Именно книга о Достоевском и Ницше принесла Шестову мировую славу. Ее перевели на восемь языков, среди которых был даже китайский.

Наиболее радикально по поводу влияния Ницше на Шестова высказался его давний друг и вечный оппонент Н. Бердяев. «Ницше был ему ближе Библии, — пишет он о Шестове, — и остается главным влиянием его жизни. Он делает библейскую транскрипцию ницшеанской темы, ницшеанской борьбы с Сократом, с разумом и моралью во имя «жизни»[236]. «Транскрипция» в переводе с латыни означает «переписывание» или, другими словами, «буквальная передача». Но может ли Библия быть средством передачи атеистических воззрений Ницше? И какая вера рождается из такого синтеза?

К словам Бердяева стоит прислушаться. Он знал, о чем писал. Творческие биографии Бердяева и Шестова схожи. Получив первоначальное образование в Киеве, оба затем учились на юридическом факультете, Шестов

[235] *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 304.

[236] *Бердяев Н.* Лев Шестов и Киркегор // Н.А. Бердяев о русской философии в 2 ч. Свердловск, 1991. Ч 2. С. 98.

842

в Московском, а Бердяев в Киевском университете. Между ними было восемь лет разницы, при этом Шестов и Бердяев прошли один путь от увлечения социально-экономическими идеями до занятий религиозной философией. Правда, если Бердяев в юношеские годы считал себя марксистом, то Шестов не принадлежал к «бледным юношам, читающим Маркса». Другое дело — русская религиозная философия, которая на рубеже XIX-XX веков пережила подъем, охарактеризованный В. Зеньковским в его «Истории русской философии» как «религиозно-философское возрождение».

Значительная часть русской интеллигенции, пишет В. Зеньковский в этой работе, была охвачена в те годы «революционнно-мистическим возбуждением», которое как отдаляло, так и сближало этих людей с церковью и церковной традицией. Именно в таких мистических настроениях, по мнению Зеньковского, нужно видеть исток религиозности Бердяева и Шестова. Но Зеньковский в конце 40-х, когда он писал «Историю русской философии», был не только профессором Богословского Православного Института в Париже, но одновременно протоиереем отцом Василием. И этим определяется своеобразие его оценок творчества Бердяева и Шестова.

Главный критерий тех оценок, которые дает Зеньковский философским взглядам Бердяева и Шестова, — отношение к *секуляризму.* И это естественно для иерарха русской православной церкви, которой в XX веке был нанесен самый мощный удар за всю историю человечества со стороны светских властей и атеистической идеологии. Зеньковский оспаривает мнение, согласно которому Николай Бердяев — выразитель православного направления в религиозной мысли. «Бердяева на Западе часто считают представителем «православной философии», — пишет Зеньковский. — В такой форме характеристика Бердяева совершенно неверна, но, конечно, Бердяев глубоко связан с Православием, со всей его духовной установкой. К сожалению, однако, Бердяеву остался чужд богатейший мир святоотеческой мысли, хотя Бердяев одно время и интересовался им. Но, впитав в себя отдельные черты Православия, Бердяев не находил для себя нужным считаться с традицией Церкви...»[237].

[237] *Зеньковский В.В.* История русской философии в 4 кн. Л., 1991. Кн. 2. Ч 2. С. 80.

843

В последней фразе — ключ к тому резкому противопоставлению Шестова Бердяеву, которое мы обнаруживаем в работе Зеньковского. Бердяев, вслед за Д. Мережковским, открыто отказался от исторического христианства, призвав к его обновлению с помощью язычества. В поиске нового религиозного сознания Бердяев пребывал всю жизнь и этим действительно отличался от Шестова, предложившего не идти вперед, а, наоборот, возвратиться к истокам. У Бердяева задача философии — помочь созданию «неохристианства», соответствующего новой эпохе. Для Шестова назначение философии в возрождении прежней веры, утраченной в погоне за достижениями разума и прогресса. И эта разница в ориентирах очень значима для отца Василия Зеньковского.

В оценке учения Льва Шестова Зеньковский также предлагает отойти от устоявшихся представлений, согласно которым это учение принадлежит к экзистенциализму. «Кстати отметим, — пишет он в «Истории русской философии», — что сам Шестов (а за ним и некоторые его друзья) сближал свои построения с модной ныне «экзистенциальной» философией, но по поводу этого весьма сомнительного «комплимента» Шестову надо сказать, что, за вычетом нескольких мотивов, творчество Шестова уходит совсем в сторону от «экзистенциализма» (в обеих его формах — атеистического и религиозного). По существу же Шестов является религиозным мыслителем, он вовсе не **антропоцентричен**, а теоцентричен (как, может быть, никто в русской философии — кроме, конечно, религиозных философов школы Голубинского, вообще нашей «академической» философии)»[238].

Зеньковский признается в том, что нам очень мало известен религиозный мир Шестова. И тем не менее, для него аксиома — религиозное целомудрие этого мыслителя. «Мы не знаем достаточно содержания его верований, — отмечает Зеньковский, — хотя не будет большой ошибкой сказать, что он принимал и Ветхий и Новый Завет, — во всяком случае у него есть немало высказываний, говорящих о принятии им христианского откровения».[239] Зеньковский изо всех сил стремится представить Шестова ортодоксом и в этой

[238] *Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 82.

[239] Там же. С. 86

844

роли противопоставить религиозным романтикам начала XX века.

Налицо парадоксальное расхождение в оценках творчества этого философа. С. одной стороны, мнение Бердяева, согласно которому Шестов — религиозный реформатор, облекающий ницшеанство в библейские формы. С. другой стороны, точка зрения Зеньковского, у которого Шестов — религиозный ортодокс, возвращающийся к библейским основам. Выход один — обратиться к работам самого Льва Шестова. Мы последовательно рассмотрим вехи его духовной биографии, чтобы понять, как возможен путь от Ницше к библейской вере.

«Философия трагедии»: эгоизм против морали

Трагизм человеческой жизни — исходный пункт и главный мотив всего творчества Льва Шестова. Уже в начале своей творческой биографии Шестов заявляет о непримиримом отношении к жизни, которая наполнена «ужасами» и в которой бесконечно нагромождаются страдания. Молодого литератора Шестова преследует образ кирпича, который «сорвался с домового карниза, падает на землю — и уродует человека»[240]. В этом образе — зависимость судьбы человека от нелепого случая. Причем если

одни воспринимают власть случая над человеком со смиренным отчаянием, другие — с тихим недоумением, то Шестов непримирим. «...Со случаем жить нельзя» — пишет он в самой первой книге, посвященной Шекспиру[241].

Но если случай преодолеть нельзя, то он должен быть *оправдан.* Именно этим занимается Шестов в книге «Шекспир и его критик Брандес». Трагедии Шекспира помогают Шестову понять смысл и значение человеческого страдания в мировом устройстве. Как для молодого принца датского Гамлета, так и для 80-летнего короля Лира, считает он, страдания стали очищающей силой. До появления призрака отца Гамлет, согласно Шестову, не обладал какими-либо нравственными достоинствами. То же самое он говорит о

[240] *Шестов Л.* Собр. соч. в 6 т. СПб., 1911. Т. 1. С. 14.

[241] Там же. С. 283.

845

короле Лире, который до всех напастей любил охотиться, грозно всех окрикивал и гнал от себя лучших людей. И только в результате трагических событий Лир приходит к осознанию того, что искренняя любовь Корделии выше всех прежних радостей. Сравнив состояние духа у героев Шекспира до и после трагедии, Шестов делает вывод о возвышающей силе страданий. «В «Короле Лире», — отмечает Шестов, — Шекспир возвещает великий закон осмысленности явлений нравственного мира: случая нет, если трагедия Лира не оказалась случаем»[242].

Взгляды Шестова уже здесь являются *«философией трагедии».* В центре его внимания — страдания и ужасы жизни. Но в их оценке Шестов пока еще находится в границах классической философии и культуры. Обращаясь к Шекспиру, Шестов пытается выстроить некую *космодицею,* суть которой в том, что трагический случай, способствующий возвышению личности, уже не является случаем.

Понятно, что этим не оправдать всех трагедий, происходящих с людьми. И потому торжество Шестова по поводу победы над случаем здесь, конечно, преждевременно. Тем не менее, эта ранняя работа очень интересна для реконструкции его философской биографии. Ведь в работе «Шекспир и его критик Брандес» Шестов еще близок к стоикам с их известным тезисом об оправданности страданий человека космической гармонией. У страданий существует высший нравственный смысл! Но от этого пафоса не остается и следа в двух следующих работах Шестова, впервые подписанных известным нам псевдонимом. И такого рода перелом мог произойти только под влиянием Ф. Ницше.

Вспомним, что своим вторым учителем Шестов признал И. Канта. Но в работах «Добро в учении гр. Толстого и Ф.Ницше (Философия и проповедь)» и «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)», после которых Шестов стал широко известен, нет ничего кантианского. Наоборот, в этих произведениях Шестов порывает с классической традицией, связанной с именами Платона, Спинозы, Канта и Гегеля. Кант — дуалист, и в своем учении исходит из противостояния мира

[242] *Шестов Л.* Указ. соч. С. 245.

846

в качестве непознаваемого ноумена трансцендентальному субъекту. Но при этом законы разума и нормы морали, как и культура в целом, у Канта находятся на стороне субъекта. Главная проблема кантианства — откуда происходит объективная сторона субъективных действий человека. Вывод Канта в том, что все законы, правила и идеалы, которыми руководствуется человек, априорны, т. е. доопытны, а значит, по сути, врождены каждому из нас.

Признать любой закон, принцип и идеал враждебной силой — как раз и значит выйти за пределы философской классики. У Канта законы логики неотделимы от процесса познания, а моральные нормы от свободных поступков человека. Что касается Шестова, то уже в 1897 году он начинает свой поход против идеалов Истины и Добра как наиболее ярких выразителей «общего», противостоящего отдельному человеку.

Поначалу Шестов искал средство, способное *примирить* страдающего индивида с миром. В работе «Шекспир и его критик Брандес» этим средством оказалась нравственность. И в подобном решении многие усмотрели влияние Л. Толстого. Но после встречи с Ницше нравственные добродетели, как и сам Толстой, становятся главными оппонентами Шестова. Самые сильные страницы в указанных работах Шестова, как и у самого Ницше, связаны с критикой лицемерной морали сострадания, сводящегося к проповедям и бессильным словам. «Сострадать человеку, — пишет Шестов, — значит признать, что больше ему ничем нельзя помочь. Но отчего не сказать этого открыто, отчего не повторить вслед за Ницше: у безнадежно больного не должно желать быть врачом? Ради каких целей утаивается истина? Для Ницше ясно, что «добрые» сострадают несчастным лишь затем, чтобы не думать об их судьбе, чтоб не искать, чтоб не бороться...»243.

Шестов подчеркивает, что добро — это синоним человеческого бессилия. И его назначение в том, чтобы дать опору для жизни посредственному человеку. Проповедь сострадания, считает Шестов, оберегает людей от серьезных переживаний. *Сострадание — это суррогат страдания.* А философский идеализм выступает союзником

[243] *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Шестов Л. Избранные произведения. М., 1993. С. 312

847

этики сострадания, предлагая вместо решения реальных проблем свои метафизические построения. «Априорный человек» Канта — это посредственность, для удобства которой создаются философские теории о категорическом императиве и о Боге как Абсолютном Добре.

В работе о Толстом и Ницше Шестов так характеризует учение великого идеалиста Канта: «Пред ним стояло неоконченное здание метафизики, и его задача состояла лишь в том, чтоб, не изменяя раз задуманного и наполовину выполненного плана, докончить начатое. И явились категорический императив, постулат свободы воли и т. д. Все эти роковые для нас вопросы имели для Канта лишь значение строительного материала. У него были незаделанные места в здании, а ему нужны были метафизические затычки: он не задумывался над тем, насколько то или иное решение близко к действительности, а смотрел лишь, в каком соответствии находится оно с критикой чистого разума — подтверждает ли оно ее или нарушает архитектоническую гармонию логического построения»[244].

Эта большая цитата приведена нами для того, чтобы стало видно, как яркий образ и литературный прием на каждом шагу заменяет Шестову серьезную аргументацию. Но в этом заключена не просто слабость, а урок, усвоенный им у учителя Ф. Ницше. Логике оба осознанно противопоставляют художественный образ, способный пробудить *переживание.* В этом своеобразие «философии трагедии», в противоположность метафизике и умозрительной философии вообще.

Что касается религиозной позиции Шестова, то в этот период он еще не противопоставляет христианской проповеди веру, рожденную отчаянием одиночки. Рассуждая о бесплодности морали сострадания, Шестов, по сути, оставляет страдающего индивида один на один со своими муками. Более того, критика лицемерной морали означает у него констатацию того, что человек может *полагаться только на самого себя. С.* одной стороны, мир с его лицемерной религиозностью и моралью, а с другой — страдающий индивид. Вслед за Ницше, Шестов становится на позиции *крайнего индивидуализма.* Протест против лицемерной морали у того

[244] *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Избранные произведения. М., 1993. С. 71.

848

и другого оборачивается протестом против морали вообще, а борьба с несправедливым миром оказывается борьбой против самой справедливости.

Действенная мораль, по убеждению Ницше и Шестова, просто невозможна. А значит, имеет смысл лишь борьба за самого себя. И для этого необходимо покинуть тесные рамки культуры. Жизненная перспектива, как и истинная свобода, возможна лишь на пути *противостояния* традиционной западной морали и религиозности, миру культуры в целом. Иначе говоря, нужно оказаться «по ту сторону добра и зла».

Обратим внимание на то, что жизненные перспективы страдающего индивида Шестов здесь не связывает со спасением души в его традиционно-христианском духе. Весь пафос Шестова — в доказательстве того, что страдающий индивид выпадает из известной нам системы координат, а поэтому *имеет право* на крайние формы эгоизма. В этом свете он и разбирает творчество графа Льва Толстого, противопоставляя ему творчество Ф. Достоевского.

«Все действующие лица «Анны Карениной», — пишет Шестов в работе «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь)», — разделены на две категории. Одни следуют правилу, правилам и вместе с Левиным идут к благу, к спасению; другие следуют своим желаниям, нарушают правила и, по мере смелости и решимости своих действий, подпадают более или менее жестокому наказанию»[245]. Согласно Шестову, если бы Анна смогла пережить позор и отстояла свое право на счастье, то у графа Толстого исчезла бы точка опоры и духовное равновесие. Перед Толстым была альтернатива: Анна или он сам. И великий писатель пожертвовал счастьем отдельного человека, считает Шестов, во имя правила и закона. «Гр. Толстой отлично чувствует, — подчеркивает он, — что это за муж для Анны — Каренин; как никто, он описывает весь ужас положения даровитой, умной, чуткой и живой женщины, прикованной узами брака к ходячему автомату. Но узы эти ему нужно считать обязательными, священными, ибо в существовании обязательности вообще он видит доказательство высшей гармонии»[246].

[245] Там же. С. 50-51.

[246] Там же. С.50

849

По сути дела, Толстой жизненному эгоизму противопоставляет самоотречение. Но таким образом, утверждает Шестов, он совершает насилие над самим собой. Все свои великие произведения, считает он, Толстой писал не для других, а для себя. «Вся та огромная внутренняя работа, которая понадобилась для создания «Анны Карениной» или «Войны и мира», была вызвана назревшей до крайней степени потребностью понять себя и окружающую жизнь, отбиться от преследующих сомнений и найти для себя — хоть на время — прочную основу»[247]. Те сомнения, от которых пытается освободиться Толстой, убивая Анну Каренину, вызваны идущим из глубины стремлением жить в соответствии со своими личными желаниями и потребностями, а не согласно требованиям закона и предписаниям морали. Как тут не вспомнить о собственных коллизиях Шестова, поправшего волю отца и нормы иудаизма своим браком?

В «Анне Карениной» неестественные, фальшивые нормы культуры пытаются одержать победу над живой жизнью. Но их власть над человеком, замечает Шестов, даже в этом романе Толстого относительна. Тем более, это касается романа «Война и мир». Анализируя эпилог «Войны и мира», Шестов пишет: «Здоровый инстинкт должен подсказать истинный путь человеку. Кто, соблазнившись учением о долге и добродетели, проглядит жизнь, не отстоит вовремя своих прав, тот «пустоцвет». Таков вывод, сделанный графом Толстым из того опыта, который был у него в эпоху создания «Войны и мира».

В этом произведении, в котором автор подводит итог своей 40-летней жизни, добродетель an sich, чистое служение долгу, покорность судьбе, неумение постоять за себя — прямо вменяются человеку в вину»[248].

Приведенный нами вывод Шестов делает на основе разговора Наташи Ростовой и княжны Марьи, в котором идет речь о Соне. «Соня — пустоцвет; ей ставится в вину отсутствие эгоизма, — пишет Шестов, — несмотря на то, что она вся — преданность, вся — самоотвержение. Эти качества в глазах гр. Толстого не качества, ради них — не стоит жить; кто ими облада-

[247] *Шестов Л.* Добро в учении. С. 54

[248] Там же. С. 52.

850

ет — тот лишь похож на человека, но не человек»[249]. И далее Шестов отмечает: «Над Соней, как впоследствии над Анной Карениной, произносится приговор — над первой за то, что она не преступила правила, над второй — за то, что она преступила правило»[250].

Приведенные рассуждения и оценки Шестова очень важны для прояснения его позиции. Обратим внимание на то, что Соня из «Войны и мира», по словам Шестова, «лишь похожа на человека, но не человек». Другое дело — Наташа Ростова и княжна Марья, которые могут умиляться повествованиям странников и нищих, могут читать священные книги, но для них добродетель — лишь внешняя сторона или, как выражается Шестов, «поэзия существования». Они *стараются* «быть хорошими», но по сути своей не таковы. В решительную минуту обе героини романа, как считает Шестов, умеют «взять от жизни счастье». И именно этот жизненный эгоизм делает каждую из них человеком, в отличие от Сони, искренне следующей добродетели.

Итак, эпилог «Войны и мира», если согласиться с Шестовым, доказывает, что жизнь в соответствии с моральным законом не может быть настоящей жизнью. Мораль не органична человеческой сути. Настоящий человек лишь надевает маску добродетели, в отличие от сострадательных выродков, вроде толстовской Сони.

Но позвольте, где же те ужасы и неимоверные страдания, которые вытолкнули Наташу и княжну Марью за пределы морали? О них в данном случае не говорится ни слова. Наоборот, у Шестова в отношении Наташи речь идет о «здоровом инстинкте», а не о болезненном поиске выхода из тупика. Означает ли это, что «по ту сторону добра и зла» человек не *оказывается* в результате страданий, а изначально *находится* в силу здорового инстинкта?

Вспомним, что философия Шестова — это «философия трагедии». И право преступить закон Анна Каренина обрела в результате страданий, переносимых ею в браке с Карениным. Но образ Наташи Ростовой обнажает другой, скрытый смысл «философии трагедии» Шестова. Сопоставляя образы Карениной и Ростовой, Шестов, по сути, впервые заявляет, что про-

[249] Там же.

[250] Там же.

851

тивостояние Добру и Истине *изначально* присуще человеку.

Впоследствии Шестов уделит множество страниц объяснению того, как страдания Ницше спровоцировали его отказ от морали и мира культуры в целом. И несмотря на это, образ человека у Шестова двоится. Эгоизм то присущ ему изначально, то является результатом неимоверных страданий. Аналогичная двойственность — в его понимании сути человеческого существования, которое то с самого начала болезненно трагично, то в нем, наоборот, изначально царствует здоровая стихия жизни И надо сказать, что анализ творчества Достоевского не уменьшает, а усиливает эту двойственность позиции Льва Шестова.

Сравнивая Толстого с Достоевским, Шестов сопоставляет два взгляда на свободу. Для Толстого в его зрелые годы истинно классическое понимание свободы, связанное с ограничением себя в пользу другого, будь то человек, народ или Бог. И в этом, по его представлениям, смысл подлинной религиозности и морали. Иной вектор, согласно Шестову, был в духовной эволюции Достоевского. Опыт каторги, считает он, помог Достоевскому открыть противоположный смысл свободы. В обстоятельствах тюрьмы, каторги, когда человек опускается в «последние глубины», ему открывается, что свобода — не самоотречение, а произвол. А в самоотречении — смерть свободы.

Толстой и Ницше были антиподами, но оба видели в Достоевском великого учителя человечества. При этом, как считает Шестов, высоко ценили противоположные моменты его творчества. «Ницше близки были подпольные рассуждения первой части «Преступления и наказания», — пишет Шестов. — Он сам, с тех пор как заболел безнадежно, мог видеть мир и людей только из своего подполья и размышлениями о силе заменять настоящую силу. Он простил охотно Достоевскому вторую часть — наказание за первую — преступление. Гр. Толстой — обратно: за вторую часть — простил первую»251.

Напомним, что для самого Шестова, когда тот писал «Шекспир и его критик Брандес», природа, с ее случайностями и закономерностями, была самым

[251] *Шестов Л.* Добро в учении. С. 80

852

страшным врагом. Но в книге о Толстом и Ницше, он примиряется с природой, оставаясь врагом культуры. Шестов согласен с тем, что Соня — пустоцвет, поскольку живет согласно искусственным нормам морали. В противоположность ей, Наташа и княжна Марья живут полноценной естественной жизнью. Ведь они руководствуются эгоистическими целями, отгораживаясь от чужого горя общей

фразой и маской сострадания. И такая «философия обыденности» представляет собой неявную предпосылку «философии трагедии» Шестова.

Но все дело в том, что, с природной точки зрения, наши страдания и не страдания вовсе. Ведь, если один в жизненной борьбе победил, а другой оказался повержен, то его муки соответствуют естественному ходу событий. И в этом смысле они равноценны тихим радостям Наташи Ростовой. «Мир — сам по себе, человек сам по себе, как случайно выброшенная на поверхность океана щепка», — пишет Шестов. И далее: «Нет такой высшей силы, нет связи между движением вод океана и нуждами этой щепки. И если сама природа так мало заботится о том, чтобы охранять от погибели и крушения свои творения, если смерть, разрушение, уничтожение оказываются безразличными явлениями в массе других безразличных явлений, если — более того — сама природа пользуется для своих целей убийством и разрушением, то что дает нам право возводить в закон «добро», т.е. отрицание насилия?»[252]

Почему систематически практикуемую природой жестокость, спрашивает Шестов, мы в отношении человека воспринимаем как противоестественную и незаконную? «Грому — можно убивать, а человеку — нельзя, — продолжает он — Засухе можно обрекать на голод огромный край, а человека мы называем *безбожным,* если он не подаст хлеба голодному! Должно ли быть такое противоречие? Не является ли оно доказательством, что мы, поклоняясь противному природе закону, идем по ложному пути и что в этом — тайна бессилия «добра», что добродетелям так и полагается ходить в лохмотьях, ибо они служат жалкому и бесполезному делу?»[253]

Но тогда, вслед за Ницше, «возлюбив» природную необходимость, Шестов должен, последовательности

[252] Там же. С.147

[253] Там же.

853

ради, отказаться от самих понятий «страдание» и «отчаяние», «добро» и «зло». И главное — он должен отказаться от своей *«философии трагедии»,* в которой задана классическая система координат и оценок. Он должен отказаться от «философии трагедии», в которой уже присутствует идеал в качестве точки отсчета, в пользу той самой «философии обыденности», «философии обыденной жизни», где нет места ни идеалам, ни идеальному. Однако Шестов этого не делает. И тем самым более последовательному Фридриху Ницше он предпочитает непоследовательного Артура Шопенгауэра, у которого место Бога впервые заняла животная жажда самоутверждения. Но в своей «философии жизни» Шопенгауэр так и не смог избавиться от моральной системы координат, от осуждения страдания, от «вселенского пессимизма» и потому придумал в борьбе с пессимизмом грандиозный проект самоубийства Мировой Воли.

Осознание трагичности человеческой жизни, как мы видим, противоречит представлению о человеке как естественной части природы. Но противоречивость в воззрениях Шестова нарастает, когда он переходит к феномену «подпольного человека», который из опыта «униженного и оскорбленного» сделал самые крайние выводы. Шестов отмечает, что, осознав ложь жизни в соответствии с идеалами «высокого» и «прекрасного», этот человек пришел в ужас и нашел силы порвать с собственным прошлым. И Шестов, вслед за Достоевским, предлагает нам выслушать этого уединенного человека. «Нужно выслушать человека таким, каков он есть, — пишет он. — Отпустим ему заранее все его грехи — пусть лишь говорит правду. Может быть — кто знает? — может быть, в этой правде, столь отвратительной на первый взгляд, есть нечто много лучшее, чем прелесть самой пышной лжи?»[254]

Правда, которую сообщает нам о себе «подпольный человек», и вправду отвратительна. Это исповедь мизантропа, и даже более того. Обращаясь к Лизе, он произносит фразу, которая теперь широко известна: «я скажу, чтоб свету провалиться, а чтоб мне всегда чай пить». И это означает эгоцентризм, дальше которого уже идти просто некуда. Ведь «подпольный че-

[254] *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Шестов Л. Избранные произведения. М., 1993. С. 199.

854

ловек» противопоставляет себя не только культуре, но и природе. «Законы природы», по замечанию «подпольного человека», постоянно и больше всего обижали его. А потому он отрекается от мира, от всего мироздания. Но важно понять, что при этом остается на стороне индивида?

Эгоцентризм доводит мысль о человеке, как мере всех вещей, до ее логического предела. Человеческое Я здесь *мера самого себя,* и никто и ничто ему в этом не указ. Характерно, что такая позиция получает многообразные обоснования именно в XIX веке. Это время становления психологии и психопатологии, после чего наступает их бурное развитие.

Мы уже упоминали об историке культуры Л.М. Баткине, который во введении к своей книге о становлении индивидуальности отмечает, что именно в XIX веке жизнь и смерть человека начинает потрясать не повторяемостью, а своей уникальностью. Но у осознания неповторимости человеческого Я есть свои грани. И поначалу, замечает Баткин, единственность и неповторимость Я позволительна лишь «гению» или «демону», что демонстрирует вся романтическая поэзия, и лермонтовский «Демон» в частности. Но проходит время и, достигая зенита, идея уникальности личности обнаруживает другую сторону. «А может быть, *любое* Я — вселенная?»— цитирует Баткин писателя Ю. Олешу[255]. И, по сути, обозначает те рамки и то направление, в котором движется Достоевский, исследуя этот феномен.

Родион Раскольников решается на убийство, чтобы проверить, а точнее подтвердить, свою исключительность. Ведь как раз романтическая исключительность, или, другими словами,

неординарность, возвышает его над общим правилом. В противоположность ему, «подпольный человек» ординарен. И по причине своей *обыкновенности* противопоставляет правилам и всему миру не гордыню, а бытовую потребность. Протест здесь соответствует масштабам личности. И в центре пустой «вселенной», именуемой «подпольным человеком» стоит стакан горячего чаю.

Подчеркнем, что в книге о Достоевском и Ницше Шестов заявляет об эгоистической природе человека

[255] См.: Там же. С. 25-26.

855

более определенно, чем в книге о Ницше и Толстом. Все герои трагедий, о которых повествует Достоевский, по убеждению Шестова, — «эгоисты». И каждый из них по поводу своего несчастья зовет к ответу мироздание Ведь не только «подпольный человек», но и Иван Карамазов в последнем романе Достоевского прямо заявляет: «я мира не принимаю». Иван Карамазов, как и его отец, «эгоист до мозга костей» И потому, хотя и получил серьезное образование, не желает, пишет Шестов, поступиться своей личностью, растворяя ее в природе или высшей идее.

В *каждом* герое Достоевского, отмечает Шестов, живет «подпольный человек». «Соответственно этому все безобразное, отвратительное, трудное, мучительное — словом, все проблематичное в жизни находит себе страстного и талантливейшего выразителя в Достоевском»[256]. Но в этом всего лишь часть правды, потому что «подпольный человек», как подчеркивает Шестов уже в разговоре о Ницше, таится в *каждом* из нас Ссылаясь на произведение Ницше «Человеческое, слишком человеческое», он сравнивает эгоизм со «змеиным жалом», которое существует всегда, но заявляет о себе лишь в определенных обстоятельствах. Пока обстоятельства складывались благоприятно, пишет Шестов, мог ли кто-нибудь заподозрить в кротком и мягком профессоре Фридрихе Ницше «змеиное жало» — «ту крайнюю форму эгоизма, которая привела подпольного человека к дилемме: существовать ли миру или пить чай ему, подпольному герою?»[257] И мог ли кто-нибудь, глядя на его преданное служение науке и искусству, продолжает Шестов, предположить, что наступит момент, «когда волею судеб пред Ницше предстанет уже не теоретически, а практически вопрос — что сохранить, воспетые ли им чудеса человеческой культуры или его одинокую случайную жизнь. »[258]

В выраженной здесь антитезе личность вновь противопоставлена культуре. Но как раз масштаб личности Ницше позволяет взглянуть на его трагедию с другой стороны Неповторимая личность профессора Ницше — порождение не природы, а культуры XIX

[256] *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Шестов Л. Избранные произведения М, 1993. С. 252 — 253

[257] Там же. С.273

[258] Там же.

856

века И именно в ней — культуре XIX века — причина того, что, попав в беду, Ницше не нашел в ней для себя опоры. На разгадку этой тайны указывает сам Ницше. В предисловии к статье о Вагнере он пишет о самом себе: «я, так же, как и Вагнер, сын нашего времени, decadent. Только я понял это и боролся с этим, философ во мне боролся с этим»[259].

Декадентство, как известно, — упадок Ценой упадка в одном человечество до сих пор достигало прорыва в другом. И этот закон «предыстории» человечества заявил о себе уже в Древней Греции, где расцвет духовной культуры совпал с кризисом полисной организации. Что касается личности как неповторимого Я, то уже во времена Ницше эта идея превратилась в *позу* и в таком виде стала атрибутом современной культуры. Ницше был воспитан на классической культуре. Но даже она в ситуации, именуемой «отчуждением», начинает отгораживать людей друг от друга. Превратившись из формы *общения* в способ разделения людей, культура умирает, приходит в упадок, Т.е. становится той позой и внешней манерой, которую отвергает Ницше И он отрицает декадентскую культуру тем сильнее, чем отчаяннее нуждается в общении и содействии со стороны других людей.

К сожалению, Ницше нашел чисто декадентский выход из своей трагической ситуации Он был декадентом, и им остался. Его протест против кризиса культуры — это *отражение,* а не преодоление существующего положения дел. Ведь Сверхчеловек — это декадентская пародия на неповторимое человеческое Я, где суррогатом его идеального содержания является сугубо телесная мощь и телесное здоровье. И общение с себе подобными здесь низведено до той мизантропии и жажды самоутверждения *за счет другого,* которая встречается на каждом шагу в отчужденной культуре до и после Ницше.

Но характерно, что ту ненависть к культуре, которая рождается у Ницше в болезненной борьбе с самим собой, Лев Шестов принимает за чистую монету. И хотя ему свойственны углубленные экскурсы в историю вопроса, везде он видит то, что *хочет* видеть А потому культурно-историческому объяснению феномена Ниц-

[259] См.: *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Сочинения М., 1995. С. 121

857

ше Шестов последовательно противопоставляет объяснение *антропологическое.* Точнее говоря, никакого другого объяснения ницшеанства для него просто не существует В раскультуривании человека — основной пафос «философии трагедии» Шестова И он сохраняется там, где в книге о Достоевском и Ницше начинают прорисовываться контуры следующего этапа его эволюции — *«философии абсурда»*

В конце книги о Толстом и Ницше Шестов уточняет понятие «любви к необходимости» И приводит в

связи с этим дневниковую запись Ницше за 1888 год: «Моя формула человеческого величия — заключается в словах amor fati: не желать изменять ни одного факта в прошедшем, в будущем, вечно...»[260] Именно здесь, в этом пункте, и начинается расхождение Шестова с Ницше, который не желает менять однажды происшедшего. В противоположность ему, уже в работе о Достоевском и Ницше Шестов заводит разговор о превращении бывшего в небывшее, Т. е об упразднении *силой чуда* трагических обстоятельств. И на долгие годы это становится его «идеей фикс»

Данная тема в работе «Достоевский и Ницше (Философия трагедии)» еще звучит вполголоса. Так Раскольников, по убеждению Шестова, ищет надежду лишь в сказании о воскресении Лазаря, игнорируя и нагорную проповедь, и притчу о фарисее и мытаре — все то, что перенесено из Евангелия в современную этику. Уже на каторге, утверждает Шестов, Раскольникова волнует лишь воскресение Лазаря, знаменующее великую силу творящего чудеса. И еще загадочные слова: «претерпевший до конца спасется»[261].

Но тема чуда приобретает свойственное только ему, Шестову, звучание, когда он акцентирует внимание на словах из «Евангелия»: «блаженны нищие духом». Здесь намечаются контуры той *мистической* морали, которая была предложена им впоследствии. «Раскольников судил правильно: — пишет Шестов, — точно существуют две морали, одна для обыкновенных, другая для необыкновенных людей, или употребляя более рез-

[260] *Шестов Л.* Добро в учении гр Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Избранные произведения М., 1993. С. 145-146

[261] См.: *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Шестов Л. Избранные произведения М, 1993. С. 244-245

858

кую, но зато более выразительную терминологию Ницше — мораль рабов и мораль господ»[262]. Но господином человека делает, подчеркивает Шестов, не характер, а *ситуация,* в которой просыпается присущая каждому жажда жизни — эгоизм. И именно это «возвышающее свойство» превращает раба в господина.

Шестов определяет эгоизм именно так — «возвышающее свойство». «Это значит, — пишет он, оканчивая работу о Ницше и Достоевском, — что Ницше решается видеть в своем «эгоизме», который он когда-то называл «змеиным жалом» и которого так боялся, уже не позорящее, а возвышающее свойство»[263]. Таким образом, именно эгоизм превращает «подпольного человека» из посредственности в «высшую натуру» Более того, в мистической морали он становится той огромной силой, которая способна творить чудеса Вот что пишет Шестов об области новой морали «Сколько ни хлопочи Кант и Милль, *здесь* — подпольные люди в этом уже перестали сомневаться — их царство, царство каприза, неопределенности и бесконечного множества совершенно неизведанных, новых возможностей. Здесь совершаются чудеса воочию, здесь то, что было силой, сегодня становится бессилием, здесь тот, кто вчера еще был первым, сегодня становится последним, здесь горы сдвигаются, здесь пред каторжниками склоняются «святые», здесь гений уступает посредственности...»[264]

Итак, уже в «философии трагедии» Шестова заложены основы его «философии абсурда». А в «подпольном человеке» проглядывают черты «вопиющего в пустыне», который и вправду добился «повторения». Иов Шестова остался один на один с Богом, и его вера достигла цели. Но остается неясно, была преодолена необходимость силой Бога или эгоистической силой человека?

«Философия абсурда»: Шестов как экзистенциалист

Из высших побуждений Зеньковский оправдывает Шестова в глазах читателя и православной церкви, отделяя его от европейских экзистенциалистов. Но если

[262] Там же. С.307.

[263] См.: Там же. С.318

[264] Там же. С.305-306

858

прислушаться к тому, что говорит сам Шестов о вере, то его, конечно, можно признать представителем *русского экзистенциализма.*

Шестов повторяет слова Киркегора: если греческая философия начиналась с «удивления», то экзистенциальная философия начинается с отчаяния. Вера у Шестова неотделима от отчаяния, и только в акте безрассудной отчаянной борьбы человек способен *прорваться к истине.* «Вера начинается тогда, — пишет Шестов, — когда по всем очевидностям всякие возможности кончены, когда и опыт и разумение наше без колебаний свидетельствуют, что для человека нет и быть не может никаких надежд»[265].

И только когда разум погас, и силы исчерпаны, вера рождает истину — не в качестве знания, а в качестве *новой реальности.* И с этой реальностью имеет дело экзистенциальная философия. «*Экзистенциальная философия,* — подчеркивает Шестов, — *есть философия de profundis. Она не вопрошает, не допрашивает, а взывает, обогащая мышление совсем чуждым и непостижимым для философии умозрительной измерением. Она ждет ответа не от нашего разумения, не от видения — а от Бога.* От Бога, для которого нет ничего невозможного, который держит в своих руках все истины, который властен и над настоящим, и над прошлым, и над будущим»[266].

«De profundis» в переводе с латыни — «из глубины». А это значит, что экзистенциализм, по убеждению Шестова, есть философствование, соответствующее глубинным стремлениям человека. Это

философия, решающая кардинальные вопросы его существования, и именно тогда, когда никакими известными способами они не разрешимы.

Если же говорить простым языком, то речь идет о вере, способной вернуть человеку безвозвратно утраченное. При обсуждении этой темы Шестов постоянно обращается к датскому философу. С. Киркегору, которого принято считать «отцом» экзистенциализма. О его судьбе и творчестве Шестову стало известно лишь в 20-е годы, во многом благодаря Э. Гуссерлю.

[265] *Шестов Л.* Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Соч. М, 1995. С. 402.

[266] Там же. С. 402-403.

860

И, поразившись сходству их взглядов, он в дальнейшем стал выступать от их общего имени. «Он раньше никогда не читал его, — пишет в статье «Основная идея философии Льва Шестова» Н. Бердяев, — знал лишь понаслышке, и не может быть и речи о влиянии на его мысль Киркегора. Когда он прочел его, то был глубоко взволнован, потрясен близостью Киркегора к основной теме его жизни. И он причислил Киркегора к своим героям»[267].

В свое время Киркегор, которого Шестов именует Киргегардом, сам отказался от любимой девушки, а затем всю жизнь желал вернуть утраченное счастье. Исследователи творчества Шестова указывают на его собственную страшную муку, связанную с гибелью сына во время Первой мировой войны. В «Охранной грамоте» Б. Пастернак пишет по поводу своего желания идти на фронт добровольцем: «Меня заклял отказаться от этой мысли сын Шестова, красавец прапорщик. Он с трезвой положительностью рассказал мне о фронте, предупредив, что я встречу там одно противоположное тому, что рассчитываю найти. Вскоре за тем он погиб в первом же из боев по возвращении на позиции из этого отпуска»[268]. Шестов не мог примириться с гибелью сына. Но вернуть Киркегору невесту, а Шестову сына по законам природы и общества невозможно. Именно потому оба отчаянно вглядываются в библейского Иова, которому удалось своей верой свершить невероятное.

Согласно Писанию, Бог разрешил сатане испытать Иова, который, живя в достатке, был образцом праведности и благочестия. Вначале погибли его стада вместе с пастухами, затем умерли его дети. Невинно страдающий Иов не хулил за это Бога. И тогда Бог позволил сатане мучить Иова проказой, не лишая при этом жизни. Именно тут возникает конфликт между верой Иова в божественную справедливость и его знанием о собственной невиновности. Жена советует ему встать на путь разочарования в справедливости Бога. «Похули Бога и умри» — говорит она. Друзья требуют от Иова

[267] *Бердяев Н.* Основная идея философии Льва Шестова // Н.А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 104.

[268] Цит. по: *Виктор Ерофеев.* Одна, но пламенная страсть Льва Шестова / Шестов Л. Избран. соч. М., 1993. С. 34.

861

признаться в собственной виновности, за которую ему и ниспосланы все напасти. А мудрец Элиу предлагает воспринимать страдание не в качестве кары, а как средство духовного пробуждения.

Известно, что Иов не отказался от Бога и не признал своей виновности. В конце концов Яхве указал на его правоту. К Иову вернулось богатство, родились новые дети. А сам он стал символом смиренного терпения и бескорыстной веры, хотя сатана первоначально и предполагал, что благочестие Иова — лишь благодарность за процветание. То, что Иов — символ *смирения* и *бескорыстия* в отношениях с Богом, нужно подчеркнуть особо. Дело в том, что как раз здесь начинается своеобразие в трактовке книги Иова Шестовым. И важно определить истоки этой новой трактовки.

«Быть может, самое раздражающее и самое вызывающее, а вместе с тем наиболее влекущее и пленительное из того, что писал Киргегард, — отмечает Шестов, — мы находим в его размышлениях о книге Иова. ... Он просит Иова — и надеется, что Иов не отвергнет его просьбы — принять его под свое покровительство. Он хоть не имел так много, как Иов, и потерял только свою возлюбленную, но это было все, чем он жил, как у сказочного бедного юноши, влюбленного в царскую дочь, его любовь была содержанием всей его жизни»[269]. «Покровительство Иова» в данном случае означает возможность вернуть утраченное. Но вернуть вопреки законам земного мира силой чуда, доступного Богу. И это возвращение навеки утраченного есть та самая *истинная реальность,* которой, согласно Шестову, занята экзистенциальная философия.

Основной вопрос любой философии, и в этом он солидарен с Бердяевым, Шестов видит в том, как возможна свобода. Но умозрительная философия всегда стремилась *понять* свободу. А разум, изначально сориентированный на поиск общего и неизменного, предлагал относиться к свободе как к выбору в пределах действия необходимости. В низведении свободы к необходимости, согласно Шестову, состоит порок всей

[269] *Шестов Л.* Николай Бердяев Гнозис и экзистенциальная философия // Шестов Л. Сочинения М., 1995. С. 403.

862

классической философии, начало которой он видит в учении Сократа, и даже ранее — в учении Анаксимандра Бердяев, по убеждению Шестова, находится в пределах мыслительной традиции от Сократа до Гегеля. А это значит, что его *знание* о свободе неистинно, а его экзистенциальная философия неподлинна, поскольку даже не доходит до существа дела.

Подлинно экзистенциальный смысл появляется в философии лишь там, считает Шестов, где речь

идет о свободе как преодолении необходимости. А ее высшее и адекватное выражение — превращение бывшего в небывшее, т. е. *изменение прошлого.* Таким образом возникает реальность, которая невозможна с точки зрения разума и земных законов. И экзистенциальная философия не познает, а *способствует* этой реальной свободе.

Шестов много раз повторяет слова Киркегора об его отказе от спекулятивного философа Гегеля в пользу «частного мыслителя» Иова, о котором у Киркегора речь впервые заходит в работе «Повторение». Тема «повторения», согласно Шестову, как раз и является темой чудесного возвращения безвозвратно утраченного. Но при этом он задает новый угол зрения, который объединяет его и Киркегора во взгляде на библейского Иова.

В 1933—1934 годах Шестов пишет большую работу «Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)». И уже само название свидетельствует о том, что Иов здесь отнюдь не образец смирения и покорности Богу. «Глас вопиющего в пустыне» — это дикие вопли отчаяния, которые издает Иов, сидя на пепле и скребя черепками струпья на своем теле, в ответ на аргументы друзей, объясняющих ему закономерность божьей кары. «Друзья Иова в речах, обращенных к валявшемуся на навозе замученному старцу, оказываются не менее просвещенными, чем греческие философы, — пишет Шестов в указанной книге. — Если формулировать кратко их длинные речи, все сведется к тому, что говорил обыкновенно Сократ, или, если довериться Эпиктету, что сказал Зевс Хризиппу: раз нельзя преодолеть, стало быть — и людям, и богам — должно принять. И наоборот, если захотеть в коротких словах передать ответ Иова друзьям, — то получается,

863

что на свете нет такой силы, которая принудила бы его «принять» то, что с ним произошло, как должное и окончательное»[270].

Шестов уверен, что благодаря «новому зрению» ему с Киркегором открылся изначальный смысл библейской веры. Суть любой веры — безотчетная преданность, несовместимая с корыстью и расчетом. И в поведении Иова, каким его изображает Шестов, нет ни грана расчета. Но уверенный в своей невиновности Иов пребывает у Шестова не в смирении, а в отчаянии. Он не покорно терпит, а отчаянно сопротивляется постигшей его участи И, таким образом, вера Иова в трактовке Шестова из смиренной и терпеливой преданности превращается в *требовательный протест.*

Обратим внимание на то, что из состояния ужаса и отчаяния, в котором пребывает Иов у Шестова, вырастает протест, неотделимый от жажды «повторения». В отличие от Киркегора, Шестов всегда выражался эмоционально, но предельно ясно. И в криках вопиющего в пустыне Шестову слышится не только отчаянная вера в Бога, но и отчаянная уверенность в себе «Иов говорит: если бы мою скорбь и мои страдания положили на весы, то они были бы тяжелее песка морского. Даже Киргегард не решается повторить эти слова. Что сказал бы Сократ, если бы ему довелось такое услышать? Может ли «мыслящий» человек так говорить?»[271]

Шестов уверен в том, что крайние страдания освобождают человека от власти разума, морали и культуры в целом. Он часто использует выражение Киркегора о «выпадении из общего». «Общее» — это, в трактовке Шестова, как раз те законы логики и морали, из которых исходят друзья Иова, требуя от него признания своей вины. Но ужасы жизни уже вырвали Иова из общества. Он остался один на один со своей болью и богом. И только его отчаянный эгоизм может обернуться «повторением».

Крики вопиющего в пустыне — это никак не голос смиренного Иова. Те, кто читал ранние работы Шестова, без труда услышат в этих воплях голос «подпольного чело-

[270] *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) М., 1992. С. 45

[271] Там же. С.44

864

века». Но вера Иова, как и состояние «подпольного человека» — полная загадка без Ницше, творчество которого отразило глубинные процессы в культуре XIX и XX веков.

Здесь стоит опять вспомнить статью Шестова, в которой он указал на главные авторитеты и вехи своей философской биографии. В этом перечне нет не только Ницше, но и Киркегора. Но если Киркегор, по словам В. Ерофеева, оказался своеобразным двойником Шестова, то «встреча с Ницше была встречей ученика с учителем»[272]. О значении этих двух фигур для творчества Шестова можно судить и по его собственным замечаниям. Так в 1929 году Шестов пишет, что «Ницше много значительнее, чем Киргегард», и это несмотря на очень высокие оценки в отношении его со стороны немцев[273]. Этим подтверждается то фундаментальное воздействие, которое оказало на Шестова ницшеанство.

Таким образом, именно жажду жизни и самоутверждения Шестов кладет в основу библейской веры. И она же предстает у него в роли Божьей воли. Эгоистическая свобода человека, утверждает Шестов еще в книге о Достоевском и Ницше, близка божественной стихии. А мир, подчиненный законам, по его убеждению и так же, как у гностиков, — результат грехопадения, т. е. дьявольское создание.

Как мы видели, тема Бога и его присутствия в мире находилась на периферии первых работ Шестова, лейтмотив которых — учение Ницше. Взгляды Шестова органичны «философии жизни». А разговор о Боге возникает там, где Шестов хочет сказать: атеист Ницше ближе Всевышнему, чем лицемерные проповедники добра и сострадания. Вера для Шестова в эти годы — желаемое, а не действительное. О ней он говорит как о благодати, посещающей в наши дни немногих. И в свете этих *надежд* и *поисков* особый смысл обретают отдельные высказывания и намеки Льва Шестова.

Так в разговоре о своем «предтече» Достоевском, Шестов говорит о Н. Михайловском, который

почувствовал в великом русском писателе «жестокого» че-

[272] *Ерофеев В.* Одна, но пламенная страсть Льва Шестова / Шестов Л. Избр Соч. М., 1993. С. 34.

[273] См.: *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) М., 1992. С. 240

865

ловека», сторонника темной силы, искони считавшейся всеми враждебной»[274]. Шестов не называет Сатану по имени, но уточняет, что Михайловский не угадал всей опасности этого врага. «Не мог он думать двадцать лет тому назад, — пишет Шестов, имея в виду ницшеанство, — что подпольным идеям суждено вскоре возродиться вновь и предъявить свои права не робко и боязливо, не под прикрытием привычных, примиряющих шаблонных фраз, а смело и свободно, в предчувствии несомненной победы»[275].

Не нам судить, кто — Бог или Сатана — победил в конце концов в сердце Шестова, определив его трактовку библейской веры. Но ясно то, что такая вера была и есть — антипод любых идеалов. У этой «веры», несмотря на все симпатии к Шестову со стороны протоиерея Зеньковского, нет ничего общего ни с православной соборностью, ни с библейским смирением. Но главное, что Бог Шестова, признающий только веру «нищих духом», сам не есть *Дух.* Более того, Бог у Шестова не имеет отношения к вечности. И здесь Шестов, безусловно, превосходит своего единомышленника Киркегора.

В статье «Лев Шестов и Киркегор» Николай Бердяев замечает, что Шестов — враг вечности, поскольку она от змия. «Ну а как же быть с вечной жизнью конкретных живых существ, — задается он вопросом, — вечной жизнью Иова, Сократа, несчастного Ницше, и несчастного Киркегора, и самого Л.Шестова?»[276] При отсутствии вечности смыслом действий Бога становится исполнение человеческих желаний, преодоление земных несчастий, и не более. «Бог есть возвращение любимого сына Исаака Аврааму, — пишет Бердяев, — волов и детей Иову, возвращение здоровья Ницше, Регины Ольсен Киркегору. Бог есть то, что бедный юноша, мечтавший о принцессе, получил принцессу, чтобы подпольный человек «пил чай»...»[277]. И тогда мы в порочном круге. Бесконечные возможности Бога служат лишь тому, чтобы разрешать конечные проблемы земной жизни. При этом ему неподвластно самое ужас-

[274] *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. 243

[275] Там же.

[276] *Бердяев Н* Основная идея философии Льва Шестова // Н.А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 99.

[277] Там же. С. 100

866

ное несчастье человека — смерть, которой оканчивается любая жизнь...

Бердяеву ясно, что такого рода парадоксы возникают из несовместимости Библии с ницшеанством, из невозможности дать библейскую транскрипцию «философии жизни». Заметим, что, стремясь к обновлению христианства, Бердяев попадает в ту же ловушку. Его учение — это иная попытка соединить ницшеанство с христианством. Потому-то Бердяев и Шестов так хорошо подмечали недостатки друг друга.

Согласимся с Бердяевым и в том, что из Библии Шестов всегда брал то, что было нужно для его темы. «Он не библейский человек, — утверждает Бердяев по поводу Шестова, — он человек конца XIX и начала XX века»[278]. С. помощью Шестова трудно проникнуть в суть Библии, добавим мы, зато значительно легче понять эволюцию неклассической философии. И потому результат, достигнутый Шестовым в ниспровержении идеалов, отрицательный, но все же результат.

Прав Бердяев, когда утверждает, что устами Шестова говорит парадоксальная религиозность человека XX века. Не прав он тогда, когда ставит знак равенства между Шестовым и Киркегором, который так и не смог отречься от духа и истины, идеалов и классической культуры.

* * *

Завершая разговор о русской философии, еще раз напомним о ее своеобразии. Ведь философия оформилась и стала расцветать в России тогда, когда в Европе она уже переживала свой кризис. Самобытная русская философия развивается уже на волне *критики* философской классики с позиций марксизма и «предэкзистенциализма».

Соответственно, в ее развитии можно выделить множество направлений и тенденций. Но главная граница проходит между философией в ее *консервативно-охранительной* и *свободной светской* форме. Причем, если охранительная философия в условиях, когда церковь не отделена от государства, была только религиозной, то светская философия делилась на религиоз*ную* и *сугубо светскую.* А последняя, в свою очередь, делилась на *либерально-* и *революционно-демократическую.* Именно поиски «нового религиозного сознания» и «Третьего Завета» сформировали тот русский экзистенциализм, который сказался на развитии фи-

[278] Там же. С. 90.

867

лософии в XX веке. И такую же серьезную роль в мировой философии сыграло развитие в России марксизма, о чем нужно говорить отдельно.

Литература

1. *Величковской П.* Добротолюбие. Т. 1 - 4, М., 1881 - 1889.
2 *Ломоносов М.В.* Избр. филос. произв. М., 1950.
3. *Чаадаев П.Я.* Сочинения в 2 т.М., 1989.
4. *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. М., 1989.
5. *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1987.
6. *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 1 -8. М. 1900- 1909.
7. *Герцен АМ.* Сочинения в 2 т. М., 1985-1986.
8. *Чернышевский Н.Г.* Избр. филос соч. в 3 т. М., 1950—1951.
9. *Соловьев В.С.* Сочинения в 2 т. М., 1988.
10. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.
11 *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
12. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990.
13. *Шестов Л.* Избранные произведения. М., 1993.

Заключение. Можно ли говорить о «конце философии»?

Уже Гегелем был поставлен вопрос о «конце философии», которая в форме абсолютного идеализма достигла своей вершины. Философия, по Гегелю, не умирает, но она уже и не развивается. С. тех пор прошло около двух столетий, и тема «конца философии» за этот период поднималась неоднократно.

Иначе, чем у Гегеля, был поставлен вопрос о «конце философии» К. Марксом и основоположниками неклассической философии. Таких разных мыслителей, как К. Маркс, Л. Фейербах,. С. Киркегор, В. Дильтей, К. Ясперс сближает критика философии как *чистой теории,* оторванной от реальной человеческой жизни. Каждый раз философии как чистому умозрению противопоставлялась иная форма знания: от «науки будущего» до философствования, вплетенного в поток жизненных переживаний.

Все принципиально новое, что рождалось в XX веке, объявляло о себе как о *преодолении* классической философии. Но истекший век прошел под знаком *неклассического преодоления философии,* и круг, пройденный неклассической мыслью, привел к такой трактовке человека, когда личность фрагментирована, душа телесна, и нет и не может быть никаких идеалов. Как заявил один из отечественных постмодернистов, в XXI век мы войдем без идеи. Переход уже состоялся... Но если у древних греков аналогичное состояние означало *начало* культуры, то у современных интеллектуалов — итог *сознательного «раскультуривания».*

869

Неклассическая философия в итоге своего более чем полуторавекового развития трансформируется в очень специфическую литературу и мифологию, в которой много *позы* и мало реального содержания. Как все это понимать? И главное: что за этим последует? Если такое своеобразное *движение вспять* — один из симптомов все той же «болезни» культуры, то, как и всякая болезнь, она может окончиться выздоровлением. А может, напротив, наступить смерть культуры и окончательная деградация человечества.

Философская классика, как античная, так и новоевропейская, формировалась на почве *исторического оптимизма.* Неклассическая философия начинала и заканчивает на *пессимистической ноте.* Тем не менее, два этапа — классический и неклассический — в развитии философии пройдены. И философия сегодня на распутье.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение. Как изучать философию?..... 3
Глава 1. РОДИНА ФИЛОСОФИИ -ВОСТОК или ЗАПАД? 8
1. О путях развития Востока и Запада..... 9
2. Древняя Индия: от Упанишад к буддизму..... 18
3. Древний Китай: даосизм и конфуцианство.....36
Глава 2. АНТИЧНОСТЬ И РОЖДЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ 48
1. «Фисиология» ранних греческих философов.....49
2. Пифагор и пифагорейцы.....55
3. Парменид о Бытии и путях его познания.....58
4. Атомизм как вершина греческой натурфилософии ... 61
5. Софисты и первый опыт субъективизма.....68
6. Сократ о человеке и сути добродетели.....77
7. Философия Платона и проблема идеального.....87
8. Учение Аристотеля как энциклопедия античной философии.....98
9. Эллинизм и разложение античной классической традиции..... 123
Глава 3. СРЕДНЕ ВЕКА: ФИЛОСОФИЯ КАК «СЛУЖАНКА БОГОСЛОВИЯ» 152
1. Отражение кризиса римского общества в философии. Эпикуреизм и стоицизм..... 152
2. Филон Александрийский — «настоящий отец христианства» 159
3. О своеобразии христианского вероучения..... 164
4. Апологеты против языческой мудрости..... 171
5. «Отцы церкви» и основы христианской философии..... 179
6. Неоплатонизм как антитеза христианству..... 193

871

7. Боэций и наследие Аристотеля.....198
8. Схоластика как «школьная» философия средневековья 203
9. Фома Аквинский как великий систематизатор схоластики.....210
10. Средневековый номинализм и его вызов схоластике.....220
Глава 4. ГУМАНИЗМ И ПАНТЕИЗМ В ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ 226
1. Социокультурные основы философии Возрождения.....227

2. Возрожденческий гуманизм и флорентийская Академия.....234
3. П. Помпонацци: смертная душа
в присутствии Бога.....243
4. Учения Н.Кузанского и Д.Бруно.....260
Глава 5. НОВОЕ ВРЕМЯ: ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ 280
1. Ф. Бэкон: знание — сила.....282
2. Т.Гоббс: между эмпиризмом и рассудочным рационализмом.....292
3. Д. Локк: нет ничего в разуме, чего не было бы в чувствах.....298
4. Дж. Беркли: существовать — значит быть воспринимаемым.....318
5. Скептицизм Д. Юма: против религиозного и метафизического догматизма.....324
6. Р.Декарт и истоки новоевропейского рационализма.....339
7. Пантеизм Б. Спинозы: Бог как Природа.....349
8. Монадология Г.В. Лейбница.....362
Глава 6. ПРОСВЕЩЕНИЕ В ПРИРОДЕ, ЧЕЛОВЕКЕ И ПУТЯХ СОЦИАЛЬНОГО ПРОГРЕССА 381
1. Вольтер и Монтескье: «дух времени» и «дух законов».....383
2. Ж.-Ж. Руссо и проблема отчуждения.....391
872
3. Механистический материализм барона Гольбаха.....401
4. «Человек-машина» Ламетри.....406
5. Ощущение как основа познания.....410
6. Теория социальной среды: «воспитание
создает все» 412
7. Д. Дидро и парадоксы «разорванного сознания» 414
8. П.Ж.Ж. Кабанис и «вульгарный материализм».....418
Глава 7. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИКА КАК ВЕРШИНА КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ МЫСЛИ 421
1. И.Кант — основоположник классической немецкой философии.....423
2. И.-Г. Фихте и обоснование деятельной природы субъекта.....443
3. Философская эволюция Ф.В.Й. Шеллинга: натурфилософия — эстетический идеализм — философия откровения.....455
4. Система объективного идеализма Г.В.Ф. Гегеля .. 465
5. Антропологический материализм Л. Фейербаха... 491
Глава 8. К.МАРКС И «ОБМИРЩЕНИЕ ФИЛОСОФИИ» 501
1. Жизненный путь К. Маркса.....501
2. Становление философа: докторская диссертация.....506
3. Расставание с Гегелем.....510
4. Критика антропологизма Л. Фейербаха и историческое понимание сущности человека ... 513
5. Маркс об отчуждении труда.....517
6. Критика «казарменного коммунизма».....523
7. Материалистическое понимание истории.....529
8. Материалистическое понимание истории и диалектический метод.....538
9. Ф. Энгельс: от сражения с Шеллингом до «Диалектики природы».....541
10. О марксизме сегодня.....548
873
Глава 9. ФОРМИРОВАНИЕ НЕКЛАССИЧЕСКОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ (ПРЕЛЮДИЯ) 550
1. А. Шопенгауэр и зарождение неклассической традиции.....551
2. О. Конт и начало позитивизма.....558
3. С. Киркегор: первый опыт экзистенциализма.... 568
4. Ф. Ницше и «философия жизни».....585
Глава 10. ОТ ЛОГИЧЕСКОГО ПОЗИТИВИЗМА К АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ 594
1. «Логический атомизм» Б. Рассела.....596
2. «Языковая игра» Л. Витгенштейна.....608
3. «Критический рационализм» К. Поппера.....611
Глава 11. З.ФРЕЙД И ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА 623
1. Теория Фрейда: истоки и перспективы.....623
2. «Аналитическая психология» К.Г. Юнга.....631
3. «Фрейдомарксизм» Э. Фромма.....635
Глава 12. ЗКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ XX ВЕКА В РЕЛИГИОЗНОЙ И АТЕИСТИЧЕСКОЙ ФОРМЕ 642

1. М. Хайдеггер: экзистенция как «здесь-бытие» . 642
2. К. Ясперс: от экзистенциальной коммуникации к философской вере 651
3. Ж.-П. Сартр: «другие — это ад».....664
4. А. Камю: между метафизическим и историческим бунтом.....672
Глава 13. ГЕРМЕНЕВТИКА В XX ВЕКЕ (ЕЕ ИСТОРИЯ И ОСНОВНЫЕ ИДЕИ) 681
1. Христианская «герменевтика» Ф. Шлейермахера.....682
2. В. Дильтей о герменевтике «сочувствия».....685
3. Герменевтический круг Х.Г. Гадамера.....687
874
Глава 14. ПОСТМОДЕРНИЗМ: ФИЛОСОФИЯ КАК ЛИТЕРАТУРА 692
1. О понятиях «модерн» и «постмодерн».....692
2. Философия как «письмо».....699
3. «Ризома» вместо логики.....701
4. Телесное «событие» как антипод идеи.....702
5. Цинизм против нравственного закона.....705
Глава 15. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОГО ФИЛОСОФСКОГО РАЗВИТИЯ 709
1. Об основных этапах русской философской мысли.....710
2. П.Я. Чаадаев как основоположник оригинальной русской философии. Славянофилы и западники.....720
3. Философские основания идей русских революционеров-демократов.....752
4. Учение В.С. Соловьева как вершина русской религиозной философии.....778
5. Русская философия «серебряного века» и персонализм Н.А.Бердяева.....803
6. Лев Шестов и русский экзистенциализм.....840
Заключение. Можно ли говорить
о «конце философии»?.....869

Учебное издание
Сергей Николаевич Мареев Елена Валентиновна Мареева
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ (общий курс)
Компьютерная верстка А.С. Щукин Корректоры А.В. Майкова, Ю. В. Рудык
ООО «Академический Проект»
Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3, стр. 4
Санитарно-эпидемиологическое заключение
Департамента государственного
эпидемиологического надзора №77.99.04.953.П.002217.08.01от24.08.2001 г.
По вопросам приобретения книги просим обращаться
в ЗАО «Трикста»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3, стр. 4
Тел.: (095) 305 3702, 305 6092; факс: 305 6088.
E-mail: aproject@ropnet.ru
www.ropnet.ru/aprogest
Подписано в печать с готовых диапозитивов 28 03.2003
Формат 84Х108 $^{1}/_{32}$. Гарнитура Балтика Бумага газетная
Печать офсетная. Усл. печ. л. 46,2. Тираж 2000 экз.
Заказ № 232.
Отпечатано с готовых диапозитивов
на ГИПП «Уральский рабочий» 620219, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.
Качество печати соответствует качеству предоставляемых издательством диапозитивов.

Сканирование и форматирование: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || http://yanko.lib.ru || Icq# 75088656 || Библиотека: http://yanko.lib.ru/gum.html ||
Выражаю свою искреннюю благодарность Максиму Мошкову за бескорыстно предоставленное место на своем сервере для отсканированных мной книг в течение многих лет.
update 04.01.07

КНИГА—ПОЧТОЙ
ИЗДАТЕЛЬСКО-КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА
«ТРИКСТА»
предлагает заказать и получить по почте книги следующей тематики:
► психология
► философия
► история
► социология

► культурология
► учебная и справочная литература
по гуманитарным дисциплинам для вузов, лицеев и колледжей
Прислав маркированный конверт с обратным адресом,
Вы получите каталог, информационные материалы
и условия рассылки.
Наш адрес:
111399, Москва, ул.Мартеновская, 3, ООО «Трикста», служба «Книга — почтой».
Заказать книги можно также по тел.: (095) 305-37-02, факсу: 305-60-88,
или по электронной почте: ***e-mail:*** *aproject@ropnet.ru*
Просим Вас быть внимательными и указывать полный
почтовый адрес и телефон/факс для связи.
С каждым выполненным заказом Вы будете получать
информацию о новых поступлениях книг.
ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!
Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ» предлагает:
Разин А.В. ЭТИКА
Учебник для вузов.— 624 с, пер.
Учебник подготовлен профессором кафедры этики философского факультета Московского Государственного Университета А.В. Разиным. В нем отражается многолетняя практика преподавания курса этики в МГУ и в ряде других учебных заведений. Материал логически разделен на две части: историю этики и ее теорию. Историческая часть строится в логике рассмотрения того, как человек осознает сам себя в качестве личности через те нравственные проблемы, с которыми он сталкивается. Во второй части предлагаются ответы на те проблемные вопросы, которые формулируются в процессе исторического развития этической мысли.
ФИЛОСОФИЯ
Под ред. А.Ф. Зотова, В.В. Миронова, А.В. Разина
Учебник для вузов.— 656 с, пер.
Учебник подготовлен коллективом преподавателей Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова. Структура учебника максимально приближена к курсу философии, читаемому в настоящее время в большинстве вузов. В учебнике представлены: история философии, изложение философии в логическом плане — как системы идей, а также рассмотренны отдельные сферы философского знания, демонстрирующие, как философская методология может быть практически применена при исследовании специфических областей действительности.
Авторы стремились сохранить полемический характер изложения, раскрывая перед читателем многообразие подходов, представленных в различных философских школах и направлениях.
Для студентов высших учебных заведений.
Анурин В.Ф. ЭМПИРИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ
Учебное пособие для вузов. — 304 с, пер.
В учебном пособии рассматриваются типовые методы, приемы и организационно-технические процедуры проведения эмпирического (прикладного) социологического исследования. Структура учебного пособия выстроена в соответствии с общепринятым построением программы конкретного социального исследования. Приводятся многочисленные примеры из практики, основанные как на работах зарубежных авторов, так и на собственных эмпирических исследованиях автора.
Текстовый материал сопровождается многочисленными таблицами, отражающими данные реальных исследований, а также графическим отображением этих данных.
Учебное пособие предназначено для студентов, аспирантов, преподавателей высших учебных заведений, всех, интересующихся проблемами социологии.
Анурин В.Ф. ОБЩАЯ СОЦИОЛОГИЯ
Учебное пособие для вузов.— 496 с, пер.
В учебнике на основе широкого использования зарубежной и отечественной литературы рассматриваются исторические и методологические проблемы общей социологической теории. Отображаются основные теоретические подходы к анализу социальной структуры, социологические концепции социального взаимодействия, классические и современные модели социальной динамики.
Текстовый материал иллюстрируется графическими схемами, таблицами. Учебник снабжен терминологическим словарем (глоссарием основных социологических понятий), контрольными вопросами и тестами для самопроверки. Учебник соответствует федеральному компоненту ГСЭ.Ф.06 Государственного стандарта по дисциплине «Социология», утвержденного Министерством образования РФ.
Учебник предназначен для студентов, аспирантов, преподавателей высших учебных заведений, а также для всех интересующихся проблемами социологии.
КУЛЬТУРА И КУЛЬТУРОЛОГИЯ:
Словарь
Сост. и ред. А.И. Кравченко
928 с, пер.
Широкому кругу читателей предлагается культурологический словарь, призванный сыграть свою роль в процессе выделения культурологии как самостоятельного научного направления, раскрытия характера и взаимосвязи культурных явлений, динамики, структуры и функций культуры, ее смысла и значимости. Автор предлагает оригинальный подход к подбору понятий и феноменов культуры, описываемых в статьях словаря. Поле явлений культуры безгранично, и критерием отбора их становится у автора актуальность того или иного понятия для современного носителя культуры.

Для студентов и преподавателей вузов, а также всех, кто интересуется культурологией.

Кравченко А.И.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Хрестоматия для высшей школы.— 688 с, пер.

Хрестоматия является дополнением к учебному пособию по культурологии А.И. Кравченко. В ней собраны материалы, позволяющие расширить кругозор читателя по общим и частным проблемам, которые получили систематическое изложение в учебнике. По замыслу составителя в хрестоматии представлены адаптированные тексты. Основная цель данной книги — дать молодому читателю самые интересные и живые материалы, донести научную мысль в простой и ясной форме.

Для преподавателей и студентов непрофильных вузов.

Сканирование и форматирование: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || http://yanko.lib.ru || Icq# 75088656 || Библиотека: http://yanko.lib.ru/gum.html ||

Выражаю свою искреннюю благодарность Максиму Мошкову за бескорыстно предоставленное место на своем сервере для отсканированных мной книг в течение многих лет.

update 04.01.07