ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

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

Для студентов высших учебных заведений и всех интересующихся историческим развитием философии.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От научного редактора 5

1. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ 7
1.1. Возникновение философии в Древней Греции: ионийские натурфилософы 7
1.2. Появление метафизических представлений в философии элеатов 11
1.3. Становление двух философских направлений в учениях Демокрита и Платона 15
1.4. Оформление философии в творчестве Аристотеля 21
1.5. Эллинистическо-римская философия 25
Вопросы для самопроверки 29

2. ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА 30
2.1. Периоды средневековой философии в Западной Европе 30
2.2. Основные особенности средневековой философии 35
2.3. Образцы средневекового философствования 38
Вопросы для самопроверки 40

3. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ 41
3.1. Возникновение гуманистической философии 41
3.2. Проблема природы человека и социально-политического устройства общества 43
Вопросы для самопроверки 51

4. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ 52
4.1. Диалог эмпиризма и рационализма 53
4.2. Теория естественного права и общественного договора 67
4.3. Проблема природы человека 72
Вопросы для самопроверки 78

5. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ 79
5.1. Материалистические идеи просветителей 79
5.2. Проблема природы человека и учение о государстве 82
Вопросы для самопроверки 85

6. КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ 86
6.1. Истоки и специфика классической немецкой философии 86
6.2. Иммануил Кант 88
6.3. Иоганн Готлиб Фихте 105
6.4. Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг 115
6.5. Георг Вильгельм Фридрих Гегель 119
6.6. Людвиг Фейербах 138
Вопросы для самопроверки 145

7. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ 147
7.1. Карл Маркс и Фридрих Энгельс 147
7.2. Философия позитивизма (Огюст Конт) 160
7.3. Немецкая философия жизни 176
7.3.1. Артур Шопенгауэр 176
7.3.2. Фридрих Ницше 192
7.3.3. Освальд Шпенглер 201
7.4. Зигмунд Фрейд 205
7.5. Экзистенциализм как течение в философии 217
7.5.1. Особенности экзистенциализма Сёрена Кьеркегора 221
7.5.2. Особенности экзистенциализма Карла Ясперса 230
7.5.3. Особенности экзистенциализма Мартина Хайдеггера 244
7.5.4. Французский экзистенциализм 247
Вопросы для самопроверки 249

8. ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНА 250
8.1. Постмодерн как социально-философский проект 250
8.2. Мишель Фуко: археология знания и власть дискурса 251
8.3. Жак Деррида: деконструкция, игра и письмо 255
8.4. Жиль Делёз и Феликс Гваттари: шизоанализ в действии 261
Вопросы для самопроверки 264

9. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII–XIX ВЕКОВ 265
9.1. Русская философия XVIII века 265
9.2. Русская философия XIX века 277
Вопросы для самопроверки 296

10. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА 298
10.1. Русская религиозная философия Серебряного века 298
10.2. Марксистская философия 304
10.3. Русский космизм 311
10.4. Философия русской эмиграции 315
Вопросы для самопроверки 321

ОТ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА

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

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

В результате возникала другая опасность: чрезмерного упрощения философских проблем. То, что авторскому коллективу удалось справиться с этой опасностью, засвидетельствовано решением Совета учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию присвоить данному учебному пособию гриф: «Допущено УМО по классическому университетскому образованию в качестве учебного пособия для студентов высших учеб-

ных заведений, обучающихся по направлению подготовки ВПО 030100 – «Философия» (бакалавриат)».

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

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

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

1. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1.1. Возникновение философии в Древней Греции: ионийские натурфилософы

Процесс становления древнегреческой философии начинается в конце архаической эпохи на рубеже VII–VI вв. до н. э. и совпадает с завершением перехода от микенской дворцовой цивилизации к цивилизации полисной[1].

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

На этом мы завершаем изложение первой основной идеи ионийских философов – учения о возникновении мира из вещественных начал природы. Учение о мировом законе – вторая основная идея

---

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

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

ионийских натурфилософов, которая состоит в том, что начало не только создает мир, но и «начальствует» над ним, имеет над ним власть и управляет им, что прямым образом и выражает уже приводимое нами его обозначение словом «архэ» – власть.

Наиболее ясно мысли о существовании мировой закономерности представлены в высказываниях Анаксимандра и Гераклита. Управляющим началом они заменяют господство богов. Анаксимандр заявлял, что беспредельное «всем правит». Вполне понятно, что всякое управление опирается на закон, поэтому Анаксимандр считал, что мировой цикл возникновения вещей из первоначала, а затем возвращения в него поддерживается возмездием за несоблюдение этого порядка, как это имеет место в случае нарушения закона, преступления (2 B 1). Конкретно действие этого закона представлено в источниках на примере порядка смены времен года, в основе которого лежит чередование теплого и холодного. Итак, избыток холодного и влажного появляется зимой, и это – несправедливость! Он наказывается уменьшением холодного и влажного летом, когда, соответственно, происходит увеличение горячего и сухого, а это – опять несправедливость, за которую следует новое наказание, и т. д. Таким образом регулируется равновесие, равноправие природных сил, восстанавливается справедливость в природе.

Подобно Анаксимандру и Гераклит говорил об управляющей функции своего начала – огня и об «издаваемом» им законе мироздания. Среди свидетельств об учении Гераклита есть такое: огонь разумен и является причиной управления всем (№ 64; ср. № 41). Собственно законом, который определяет порядок происходящих в мире событий, является «ло́гос» (разум) первоначала – огня. Закон – логос означает, что все происходящее, совершающееся, все изменения должны соблюдать некую меру. И сам мировой огонь подчиняется этому логосу, ибо вспыхивает и гаснет мерами, когда превращается в воду, землю, воздух (12 B 31). Положения милетцев и Гераклита о вещественном начале и его управляющей функции означали принципиальный разрыв с мифологическим мировоззрением, ибо таким образом из природы устранялись соответствующие функции богов и в корне менялось представление и о богах, и о явлениях природы.

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

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

1.2. Появление метафизических представлений в философии элеатов

Следующим шагом становления греческой философии стала *италийская метафизика*, существо которой заключается в переходе от непосредственного опытно-чувственного представления о природе, от фюсики, или фюсиологии, к отысканию неких ее сверхчувственных принципов и оснований[6]. Иными словами, это был переход от описания явлений природы, от натурфилософской феноменологии[7] к решению вопроса о подлинном бытии, к философской онтологии[8].

---

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

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

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

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

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

Начинает Ксенофан с критики мифологических представлений о богах и с разработки своего, философского, понимания бога. Во-первых, он отрицает, что боги рождаются (11 B 14)[9]. Во-вторых, Ксенофан (возможно, первым) попытался подвергнуть критике политеизм, который разрушает общее понятие бога, представление о боге как таковом: если повсюду мы видим множество изображений несходных друг с другом богов, то становится неясно, что́ же такое бог вообще, каков его подлинный образ. В итоге Ксенофан выдвинул свое известное положение о существовании некоего высшего бога: есть «единый бог, величайший между богами и людьми, неподобный смертным ни внешним видом, ни мыслью» (11 B 23). Это высказывание означает отказ философа от антропоморфной внешности бога и движение к монотеизму. Главным, в философском смысле, моментом здесь было отождествление «единого бога» с окружающим миром как целым, со Вселенной. Это уже знакомая нам позиция пантеиста, которую Ксенофан классически представил и в содержании, и в словах, его выражающих: «Бог сросся со всем». «Все» (Вселенная) по-гречески πᾶν, а «бог» – θεός, вот и получается, что в этом высказывании как бы складывается сам термин «пантеизм». Данная пантеистическая формула божественности мироздания и становится основанием метафизических воззрений, ибо выводит такую Вселенную – бога за пределы конкретных, чувственно постигаемых явлений природы и опыта человека. Достигается это за счет того, что на мир переносятся свойства «единого бога»,

---

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

противоположные свойствам вещей и явлений в пределах природного мира. В результате такого переноса и появляются метафизические, т. е. сверхчувственные и сверхопытные, черты мира как целого: подобно богу мир не рождается, вечен и неуничтожим (11 А 37); бесконечен, един, повсюду однороден, ограничен, имеет форму шара (11 А 3). Ксенофан стал говорить о неком абстрактном «мире вообще» в виде «единого бога».

Метафизические идеи Ксенофана продолжил и развил **Парменид**. Он родился между 544 и 515 гг. до н. э. в Элее и был одним из видных государственных деятелей этого полиса; учился у Ксенофана (28 В 1)[10]. В его философской поэме «О природе» метафизика представлена в концепции достоверного, истинного бытия. Тем самым он заложил основания второй, онтологической[11], формы метафизики. Раздел поэмы Парменида, трактующий о бытии, обычно называют «Путь Истины». Сам он говорит «путь Убеждения». В этом разделе излагается истинная (достоверная) картина мира (бытия), создаваемая, в отличие от ощущений, мышлением.

Развивая эту рационалистическую установку, Парменид выдвигает, пожалуй, самый знаменитый свой тезис: «Мыслить и быть одно и то же» (28 В 3). В результате слияния мышления и бытия разум становится основным инструментом изображения последнего, и поэтому не случайно в Парменида видят одного из зачинателей логики с ее основным законом – принципом противоречия, согласно которому признание чего-либо существующим означает, что оно не может не существовать, т. е. несуществования нет. Означенная логика тождественности приводит Парменида, во-первых, к противопоставлению бытия и небытия: «Спор… вот в чем: ЕСТЬ или НЕ ЕСТЬ?» (28 В 11). Решение он принимает в пользу «мысленного пути [который гласит]: “ЕСТЬ”» (28 В 8, 1). Оно же означает утверждение существования «ЕСТЬ» и отрицание существования «НЕ ЕСТЬ», что Парменид выразил в таких суждениях тождества:

---

[10] Здесь и далее ссылки на фрагменты сочинений Парменида и последующих философов-элеатов приводятся по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1.

[11] Онтология – учение о бытии: τὰ ὄντα – существующее + λόγος – слово, учение.

«Ибо есть – бытие, / А ничто – не есть» (28 В 6, 1–2). Тождества призваны подчеркнуть строгую однозначность терминов: слово «есть» означает только само событие (факт) существования.

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

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

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

Подлинность движения, т. е. возможность отнести его к бытию, опровергается с помощью ряда апорий, из которых опять же приведем одну, наиболее простую. Это – дихотомия (деление пополам): если нечто движется вдоль конечной прямой, то, прежде чем оно пройдет ее всю, оно по необходимости должно пройти половину, а прежде чем пройдет половину, по необходимости должно сначала пройти четверть, а до четверти – восьмую часть и т. д. до бесконечности, так как непрерывное делимо до бесконечности. Но бесконечное нельзя пройти из начала в конец. Данная апория также изложена по Филопону (29 А 25). Это рассуждение показывает, что движение недоказуемо, и надо признать неподвижность истинно сущего.

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

1.3. Становление двух философских направлений в учениях Демокрита и Платона

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

Демокрит (~ 460–370 гг. до н. э.), уроженец фракийского города Абдеры, впоследствии живший в Афинах, – создатель *философии атомистического материализма*, одного из значительных направлений античной философии. Сочинения Демокрита не сохранились.

Демокрит предложил считать первоначалами вещей бесчисленные мельчайшие вещественные частицы, тельца, пребывающие в пустоте и отделенные друг от друга пустотой (№ 17, 21 и др.)[12].

---

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

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

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

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

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

положением, потому что ни до Демокрита, ни после него, исключая его последователей, никто из античных философов не говорил о множестве миров, но только об одном-единственном нашем мире.

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

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

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

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

Согласно второму основоположению философии Демокрита – детерминизму, все, что происходит в мире, обусловлено причиной – необходимостью. Мир рождается, растет, гибнет и уничтожается

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

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

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

При создании идеалистического учения Платон, соответственно, придал идеалистический характер и натурфилософии. Тем не менее он сохранил представление прежних натурфилософов о двух основаниях космоса: вещественном первоначале и воздействующей на него силе. Кроме того, его взгляды на них очень близки взглядам Демокрита: Платон говорит о пространстве (аналоге пустоты атомизма, форме существования материи), которое «дарует обитель всему рождающемуся» (Тимей, 52-b)[13]. Да и само первовещество

---

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

в его понимании – это нечто достаточно абстрактно-метафизическое, как и атомы Демокрита. Платон описывает его так: это «восприемница и как бы кормилица всякого рождения» (Тимей, 49), она «принимает любые опечатки, находясь в движении и меняя формы под воздействием того, что в нее входит» (Там же). Сказанное Платоном можно понимать как выражение представления о неком пластичном вещественном начале в качестве основы мира.

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

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

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

Причину, одаренную умом, или просто ум, Платон делает «творцом и родителем этой Вселенной». В этом состоит его принципиальное расхождение с Демокритом. Ум воздействует на вещество,

опираясь на идеи – понятия, знание о вещах, т. е. действует рационально.

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

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

Платон создал концепцию, согласно которой составляющие мира образуют лестницу убывающих совершенств, высшую ступеньку которой занимают идеи и ум. Ниже располагается космос

(он менее совершенен, чем идеи), боги (они не столь совершенны, как космос), люди, уступающие богам в совершенстве (при этом мужчина совершеннее женщины: женщина – это потерявший мужество, «обабившийся» мужчина), животные как деградировавшие люди (птицы, например, появились из легкомысленных, «порхающих» по жизни людей), растения и, наконец, неодушевленные тела.

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

1.4. Оформление философии в творчестве Аристотеля

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В конце концов, Аристотель отождествлял первое движущее с мыслящим себя умом – богом в духе Платона. Уже древние комментировали учение Аристотеля о первом движущем в теологическом смысле.

Второе начало движения, наряду с природой, – искусство (а также ремесло). Фактически речь, конечно, идет о человеке, обладающем навыками какого-нибудь ремесла. Ведь, например, человек просто как человек создать статую не может; ее создает человек, обученный искусству ваяния. Так можно объяснить то, что Аристотель заменяет человека в качестве начала движения искусством.

Искусство – причина тех предметов (ложа, плаща), которые не имеют движения в себе, не носят в себе начал своего производства. Начало движения находится вне их. Так, причина здоровья – врач, причина статуи – скульптор. Это же касается и материи, с которой имеет дело искусство, т. е. природного материала, который также не заключает в себе начала своего изменения. Аристотель пишет, что землю, камень, дерево приводит в движение строительное или плотничье искусство. Форма создаваемых искусством вещей находится в душе их творца.

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

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

---

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

чение. Мудростью он считал науку о цели и благе, ибо ради этого последнего существует все остальное.

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

1.5. Эллинистическо-римская философия

После Аристотеля греческая философия развивалась уже в новую историческую эпоху – эпоху появления эллинистических монархий, что привело к превращению граждан полиса в подданных монарха и сужению поля их общественно-политической деятельности[15]. Соответственно усилилось их погружение в религиозную и личную жизнь. И философы стали значительно больше уделять внимания антропологической и этической проблематике. Яснее всего это проявилось в учениях Эпикура и стоиков, наиболее влиятельных учениях этого времени.

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

---

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

Для счастливой жизни необходимо избирательное, рациональное отношение к наслаждениям и неприятностям. Нельзя жить приятно, если не жить разумно, говорил Эпикур. И – предлагал ограничивать желания естественными и необходимыми, довольствоваться малым[16]. Кроме этого человека надо освободить от страхов перед властью богов, рока, смерти, которые мешают ему спокойно жить.

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

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

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

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

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

---

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

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

Итак, все соответствующее разуму и исключающее страсти стоики объявляли благом и добродетелью, а все противоположное этому – злом и пороком. Они считали, что для счастливой жизни человеку достаточно одной добродетели. При этом, делая уступку реальной жизни и ее ценностям, стоики вывели за пределы зла и порока жизнь и смерть, здоровье и болезнь, богатство и бедность и т. п., но объявили все это безразличным для мудреца[17].

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

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

Цицерон опирался на стоическое положение о господстве разума над страстями, но при этом считал правомерными положительные эмоции. Что же касается телесных зол (болезней и т. п.) и отрицательных эмоций, то тут он строго следует стоикам: все это должно быть предано забвению, ибо не оказывает никакого воздействия на жизнь мудреца, не уменьшает его счастья. Ведь счастливая жизнь складывается на основе добродетели, согласной с разу-

---

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

мом, при удовлетворении «первых природных потребностей». В то же время Цицерон полагал недопустимым присоединять к нравственно-прекрасному (honestum) наслаждения[18].

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

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

Плотин построил систему бытия, опираясь преимущественно на воззрения Платона и Аристотеля. В основу ее он положил учение Платона о существовании идеального и материального миров, выразив их полярность и несовместимость с категориями Единое и Материя, которые обозначают два запредельных (трансцендентных) начала бытия: высшее, сверхбытие – это Единое; низшее, небытие – это Материя. Между ними располагается бытие в виде Ума, Души и Космоса. Они возникают, точнее, истекают из переполненного бытием Единого. Такая концепция возникновения бытия называется в истории философии учением об эманации (от лат. emano – истекаю). Ее суть заключается в том, что источник возникновения обладает энергией и деятельностью созерцания и способен творить предметы созерцания, т. е. бытие. Плотин поясняет это на примере геометров, которые сначала имеют в уме образ геометрической фигуры, а затем чертят ее, материализуют образ, дают фигуре предметное бытие[19].

Таким образом Единое создает Ум, а Ум, в свою очередь, – Душу, Душа же творит Космос. Они образуют иерархию убывающих совершенств: Ум менее всего затронут Материей, а именно, его

---

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

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

материя – мышление. Влияние Материи на Душу возрастает по мере движения от ее высшей части – разумной души через животную душу (ощущающую) к растительной душе – природе, функции которой – питание, рост, размножение. В этой последней части Душа теряет способность созерцания и переходит к практической деятельности – к созданию Космоса, который предстает уже чисто материальным образованием, потерявшим всякую духовность «разукрашенным трупом»[20].

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

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

Вопросы для самопроверки

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

---

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

2. ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА

2.1. Периоды средневековой философии в Западной Европе

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

Вопрос об истоках средневековой философии остается дискуссионным. Вряд ли оправдано в научном плане связывать начало развития средневековой мысли (как философской, так и теологической) с тем или иным историческим событием, определенным общественным процессом или преобразованием (в качестве таковых в литературе указывались, например, падение Рима в конце IV в., период формирования средневекового способа хозяйствования,

воцарение Карла Великого и пр.). Многие авторитетные исследователи (среди них Э. Жильсон, М. Грабман, у нас – Г. Г. Майоров) считают правильным отнести зарождение средневекового философствования к I или II вв. н. э., когда на историческую арену выходит и расширяет свое влияние христианство. Христианство как особый тип религии – монотеистической, основанной на идее откровения, – подготавливает главные черты средневекового способа философствования. Эти же черты (специально о них говорится ниже) будут свойственны и философской мысли, связанной с исламом и иудаизмом.

Первые христианские мыслители (как богословы, так и философы) появляются во II в. в среде апологетов (особая точка зрения на этот счет – у протестантского теолога Р. Бультмана, который находит философское учение у апостола Павла и даже в евангелиях[1]). Итак, II–IV вв. – период формирования христианской мысли на основе усвоения и критики античной философской традиции. Именно в это время и возникает парадокс под названием «христианская философия»[2]. Этот же период отмечен возникновением различных форм синтеза христианства и поздних традиций античной философии, из которых самым заметным явлением был гностицизм.

Отметим, что IV в. – это и новая глава в истории христианской церкви, и начало становления первого этапа христианской мысли. Обращение императора Константина в христианство, связанное с ним изменение в социальном положении церкви, выработка единой вероисповедной формулы (Символа веры), подготовка и проведение двух церковных соборов – Никейского (325 г.) и Константинополь-

---

[1] См.: *Бультман Р.* Теология апостола Павла // Бультман Р. Избранное : Вера и понимание. М., 2004.

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

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

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

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

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

Ранний период связан с именами **Иоанна Скота Эриугены** (IX в.) и **Ансельма Кентерберийского** (XI в.). Крупнейшее явление XII в., несомненно, – творчество **Петра Абеляра**. Абеляр был не только блестящим диалектиком, но и выдающимся писателем, оставившим миру знаменитую «Историю бедствий», где личное чувство, пожалуй, впервые выражает себя с такой остротой и силой.

В XII в. происходит встреча западноевропейской мысли с арабо-мусульманской и еврейской философией. **Авиценна** (Ибн-Сина) (X–XI вв.), **Аверроэс** (Ибн-Рушд) (XII в.), **Моисей Маймонид** (XII–XIII вв.) оказывают мощное влияние на католический мир,

инициируя постановку новых проблем и новые споры. Благодаря арабским философам, опиравшимся на труды Платона и Аристотеля и комментировавшим их, западный мир расширяет свои знания об античной философии, заново знакомится с текстами великих философов языческой древности.

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

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

Тесно переплетается со схоластикой *мистическая традиция* западноевропейской средневековой философии. Ее главный источник – труды **Псевдо-Дионисия Ареопагита**, жившего на рубеже V–VI вв. Вряд ли правомерно противопоставлять мистическую философию схоластике, как это делалось раньше: с одной стороны, схоластические учения, как правило, содержат мистический элемент, проявляющийся в том, что в них (за очень редкими исключениями) подчеркивается приоритет благодатного знания, знания, превышающего возможности рассудка, а с другой стороны, мистические учения прибегают к диалектике и рациональным средствам обоснования[3]. Тем не менее можно говорить о мистическом направлении в философии средних веков, для которого свойственно подчеркивание внерационального элемента и создание особой напряженной, эмоционально окрашенной атмосферы. Мистики апеллируют к формам познания и опыта, связанным с переживанием. Они говорят об экстазе, погружении в глубины собственного Я, о мистической любви. Выдающимися мистиками сред-

---

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

невековой мысли являются **Бернард Клервоский** и **Гуго Сен-Викторский** (XII в.), **Иоахим Флорский**, **Бонавентура** (XIII в.), **Мейстер Экхарт** (XIV в.).

Завершение средневековой традиции (так же, как и ее начало) не является каким-то одномоментным событием, но развертывается в целую эпоху – эпоху Возрождения[4] (XIV–XV вв.), когда наряду с постепенно исчезающими чертами средневекового способа мышления появляются черты мышления нового.

2.2. Основные особенности средневековой философии

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

---

[4] Подробнее см.: *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. М., 1996.

Так в круг философии впервые вводится вера. В классической греческой философии, например у Платона, вера рассматривалась всегда как ненадежный свидетель и приравнивалась к шаткому мнению[5]. Вопрос о вере в ее отношении к знанию становится важнейшим в средневековой философской традиции и может, в свою очередь, расцениваться как ее отличительная черта.

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

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

---

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

Средневековая философия, как и все средневековое мышление в целом, глубоко традиционалистична[6]. Она даже более детерминирована традицией, чем, если здесь возможно сравнение, философия Античности. Античная философия (как на то указывает само греческое слово philosophia) есть искание истины. Традиция задает направление поисков, которого придерживается последователь школы. Но для средневекового мыслителя истина уже открыта. Она – в природе человеческой души, созданной Богом. Ничего заново искать не нужно. Традиция обращается назад, мышление идет вспять, к своим истокам. Чем древнее, тем истиннее. Но самое древнее на земле – это слово Божие, переданное через патриархов, учителей избранного народа, пророков. Именно эту, уже открытую, истину нужно усвоить. Основным философским текстом в самом прямом смысле становится текст Библии. На него опирается, к нему постоянно обращается средневековый мыслитель. Мысль становится своего рода замечаниями, «маргиналиями» (лат. margo, marginis – край, кромка), оставляемыми читателем Библии на ее полях.

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

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

---

[6] См.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 9.

2.3. Образцы средневекового философствования

Первые философы-христиане появились, как отмечалось ранее, в среде апологетов, защитников христианской веры в эпоху, когда христианство еще не стало официальной религией империи (это произошло в IV в. при императоре Константине) и часто подвергалось преследованиям. Первым христианским философом и богословом считают **Иустина Философа** (в церковной традиции – Иустина Мученика), жившего во II в. Ставя перед собой практическую задачу защиты своих собратьев по христианским общинам, Иустин привлекает для ее решения принципиально новые – философские – аргументы. В своих «Апологиях», а также в «Диалоге с Трифоном-иудеем» он обращает внимание на то, что философы языческой древности высказывали идеи, родственные основным положениям христианства. Такова, в первую очередь, идея Логоса – Божественного Слова, принадлежащая Гераклиту. Также и идеи платоновского «Тимея» находятся в близком родстве с преданием о творении мира в Книге Бытия, что Иустин объясняет прямым заимствованием Платона у Моисея (такое объяснение станет в средневековой философии традиционным). В целом труды Иустина Философа отличает терпимое отношение к античному наследию: он словно пытается перекинуть мост от языческой древности к христианству.

Прямо противоположной позиции придерживался ученик Иустина Татиан в единственном дошедшем до нас произведении «Речь против эллинов». Та же традиция резко нетерпимого отношения к греческой философии, к любым попыткам рационального обоснования веры проявляется у автора, который был несравненно более глубоким мыслителем, чем Татиан. Речь идет о **Тертуллиане** (III в.), латинском авторе из Северной Африки. Стиль его апологетических, аскетических, догматических произведений являлся образцовым для последующих апологетов христианской веры. Его называют «отцом средневековой латыни».

Кульминацией творчества Тертуллиана является небольшой трактат «О плоти Христа». В этом сочинении мыслитель из Карфа-

гена касается главного парадокса христианства: боговоплощения, плоти Христа, вместе с которой Сын Божий стал причастен человеческому уделу, в том числе страданиям и смерти. Понять этот парадокс человеческий разум неспособен. Между истиной веры и истиной разума разверзается бесконечная пропасть. И Тертуллиан со всей страстностью призывает к решимости отдаться вере, несмотря на вопиющую нелепость и даже «постыдность» того положения, что Бог воплотился, страдал на кресте, умер и воскрес. «Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес – это несомненно, ибо невозможно»[7]. Точно резюмирующая смысл этого пассажа формула credo quia absurdum est («верую, ибо нелепо») стала крылатой фразой.

Главной фигурой латинского христианства является **Августин Аврелий**, живший на рубеже IV и V вв. Он создал наиболее убедительный и жизнеспособный синтез платонизма (или, точнее, неоплатонизма) и христианской религии. С именем Августина связано решение множества вопросов в различных сферах богословской и философской мысли.

Огромный труд Августина «О Граде Божьем» («De civitate Dei»), над которым он работал в течение трех десятилетий, содержит христианское учение об обществе и истории. Для Августина история человечества – это история сосуществования «двух градов» – земного государства, основанного на человеческом эгоизме, требующем для его обуздания закона, и града Божьего, основанного на любви. «Два града созданы двумя родами любви: земной – любовью к себе, дошедшей до презрения к Богу; небесный – любовью к Богу, дошедшей до презрения к себе»[8]. Град земной имеет реальные географические границы; град небесный не имеет границ, проявляясь в людях, в их характерах, в их делах. Хотя оба града сосуществуют, они не смешиваются. Они окончательно разлучатся только в конце времен, когда исполнится определенное по божественному реше-

---

[7] Цит. по: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. С. 113.

[8] *Августин Аврелий*. О Граде Божьем. Минск ; М., 2000. Кн. 14. Гл. XXVIII. С. 703.

нию число праведников, т. е. насельников града Божьего. Тогда град Божий станет небесным царством Христа, а граждане града земного будут преданы вечному проклятию.

В своих сочинениях Августин формулирует собственное решение вопроса о соотношении знания и веры, выраженное в классической формуле credo ut intelligam («верую, чтобы понимать»). Знание, конечно, лучше веры, но подлинное знание Бога и мира может вырасти лишь из семени веры. Таким образом, в сочинениях Августина содержится проект нового христианского знания, «христианской науки», которая должна развернуться из веры.

Вопросы для самопроверки

1. Почему термин «христианская философия» является парадоксальным?
2. В чем заключалось влияние арабо-мусульманской и еврейской философии на философию западноевропейскую?
3. Укажите различия в развитии средневековой византийской и западноевропейской философии.
4. В чем состоят особенности схоластического мышления? Назовите основные периоды схоластики, представителей этого учения и их работы.
5. Какие особенности имела мистическая традиция в западноевропейской средневековой философии?
6. Назовите основные особенности средневековой философии. В чем заключается их взаимосвязь?
7. Перечислите основные идеи творчества Иустина Философа.
8. Перечислите основные идеи учения Тертуллиана.
9. Перечислите основные идеи философии Августина Аврелия.
10. Какую роль играл в средневековой философии авторитет?
11. В чем состоят различия между философией Античности и философией средневековой?

3. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

3.1. Возникновение гуманистической философии

Эпохой Возрождения (Ренессанса) называют период в культурном и идейном развитии стран Западной и Центральной Европы. В Италии этот период приходится на XIV–XVI вв., а в других странах – на конец XV–XVI в. Философия эпохи Возрождения первоначально тоже стала складываться в Италии в пору ее культурного расцвета в XIV в. Особенностью философии этого периода являлось возвращение к античной традиции понимания человека, его связи с космосом и полисом, что и обусловило антропоцентризм воззрений мыслителей того времени.

Наибольшее воздействие на философию и культуру данного периода оказали диалоги Платона. Именно в эпоху Возрождения они изучались в свободной от интерпретаций неоплатоников и других средневековых исследователей форме. Правители Флоренции Козимо и Лоренцо Медичи превозносили Платона, причем Козимо Медичи основал так называемую Платоновскую, или Флорентийскую, академию, в которой философы и поэты изучали труды великого античного мыслителя. Можно говорить о том, что в выборе между Платоном и Аристотелем итальянские гуманисты, безусловно, отдавали предпочтение Платону.

Также влиятельны были рукописи так называемого Герметического свода, написанные от лица будто бы египетского жреца и посвященные попытке понять Вселенную и описать ее с позиций магии, алхимии и астрологии. Самой важной идеей этих рукописей являлось гелиоцентрическое толкование Вселенной. «Гермес Трисмегист – мифическое имя, связанное с определенным раз-

рядом гностических философских откровений или магических трактатов и рецептов, – для людей Возрождения был реальным лицом: египетским жрецом, который жил во времена глубокой древности и сам написал все эти произведения»[1]. Мыслители эпохи Возрождения очень трепетно относились к древним источникам, и, соответственно, чем раньше был написан документ, тем больше он вызывал интереса и доверия. Нужно было только отыскать его и изучать последовательно, не обращаясь к трудам предшествовавших комментаторов.

Особенность герметических рукописей заключается в том, что они вовсе не относились к эпохе расцвета египетской мудрости, а были созданы во II в. н. э. и включали достаточно многое из более ранней греческой философии. Но это не мешало считать документ подлинным, так как именно в начале нашей эры господствовало убеждение, что Египет – это родина всех сокровищ в области магии и философии, и даже греческие философы получили свое знание из египетских источников. Гелиоцентрическая идея герметических рукописей оказала плодотворное влияние на формирование взглядов М. Фичинно, Н. Коперника, Дж. Бруно, Т. Кампанеллы и других философов.

Примером гуманистического понимания человека в этот период может служить известная «Речь о достоинстве человека» (1486 г.) **Дж. Пико делла Мирандолы** (1463–1494 гг.). В этом произведении автор подчеркивает уникальность человека, восхваляет силу его разума, называя посредником между всеми созданиями природы, центром Вселенной. Он даже считал, что человеческий дух в своем творчестве и мощи превосходит чудеса Небес, и прежде всего потому, что ум и душа человека беспредельно свободны. Именно такой творческий человек, обладающий бесконечной свободой для совершенствования, самопознания, и был воплощением гуманизма Возрождения. Мирандола писал: «В душу вторгается святое стремление, чтобы мы, не довольствуясь заурядным, страстно жела-

---

[1] *Йейтс Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция / пер. Г. Дашевского. М., 2000. С. 13.

ли высшего и, по возможности, добивались, если захотим, того, что положено всем людям»[2].

Следует также отметить, что, в отличие от средневековых представлений, в эпоху Возрождения в полном соответствии с античной традицией происходит и реабилитация телесного начала.

3.2. Проблема природы человека и социально-политического устройства общества

В трудах **Никколо Макиавелли** (1467–1527 гг.) человек предстает хотя и несовершенным, лишенным от природы стремления к добру и благу, но обладающим свободой и способностью устраивать свою судьбу. С именем Макиавелли чаще всего связывают известный тезис о том, что политика вне морали. Суждения о том, что интересы государства выше моральных установок или нравственных ценностей отдельного человека, действительно можно встретить в наиболее известном произведении Макиавелли «Государь» (1513 г.). В нем автор пытается определить цели политического правления и стратегию, которой должен руководствоваться политик во имя этих целей. В ту пору Италия не являлась единым государством, на ее территории соперничали пять более или менее крупных государственных объединений, а также несколько небольших княжеств, поэтому политическая жизнь была здесь очень динамичной, лидеры состоятельных семейств боролись за власть, и наиболее ярким примером интриг и политических игр служило правление семейства Медичи.

Политик, которым Макиавелли восхищается в «Государе», это Чезаре Борджиа, наиболее одиозная личность в истории Италии, с именем которого связаны жестокие преступления, предательства и политические махинации. Но Макиавелли оправдывает любые действия государя, если он реализует главную цель – сохранение стабильности и целостности государства.

---

[2] *Пико делла Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека // Антология мировой философии : Возрождение. Минск ; М., 2001. С. 268.

Мудрому правителю всегда приходится, чтобы «оградить себя от врагов, заручиться друзьями, побеждать силой и обманом, внушить народу любовь и страх, солдатам – преданность и почтение, истребить тех, кто может или должен тебе вредить, перестраивать по-новому старые учреждения, быть суровым и милостливым, великодушным и щедрым, уничтожить ненадежное войско, создать новое»[3]. Философ не испытывает иллюзий по поводу природы человека, который видится ему неблагодарным, мстительным, склонным к предательству и ради собственности готовым поступиться любыми нравственными идеалами. Именно поэтому государь должен стремиться внушать страх подданным, а не стараться снискать их любовь. «Князь должен внушать страх таким образом, чтобы если не заслужить любовь, то избежать ненависти, потому что вполне возможно устрашить и в то же время не стать ненавистным»[4].

Естественно, возникает вопрос: в чем гуманизм воззрений Макиавелли? Гуманистичность его позиции можно видеть только в том, что Макиавелли предполагает в человеке, который устремлен к политической власти, огромную волю и беспредельную свободу. Ум и воля позволяют лидеру проявить доблесть и изменить предписания судьбы. «…Люди в поведении своем упрямы, то они счастливы, пока судьба в согласии с их поведением, и несчастны, когда между ними разлад. Полагаю, однако, что лучше быть смелым, чем осторожным, потому что судьба – женщина, и, если хочешь владеть ею, надо бить ее и толкать. Известно, что таким людям она чаще дает победу над собой, чем тем, кто берется за дело холодно»[5].

Верой в познавательные способности человека пронизаны произведения философа и поэта **Джордано Бруно** (1548–1600 гг.), который называл себя ноланцем, так как родился он в местечке Нола, недалеко от Неаполя.

Известна трагическая судьба этого великого мыслителя, произведения которого были запрещены, а сам он был сожжен в Риме,

---

[3] *Макиавелли Н.* Государь. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве / предисл. и коммент. Е. И. Темнови. М., 1997. С. 60.

[4] Там же. С. 82.

[5] Там же. С. 105.

на площади Кампа де Фьори. В своем произведении «О причине, начале и едином» (1584 г.) Дж. Бруно описывает Вселенную с позиций пантеизма: божественная душа Вселенной пронизывает ее бесконечно, и поскольку «…дух, душа, жизнь, находится во всех вещах и сообразно известным степеням наполняет всю материю, то достоверно, что он является истинным действием и истинной формой всех вещей»[6]. В божественном акте творения соединяются материя и форма, и не может быть материя представлена отдельно от формы, а форма и есть мировая душа.

Несмотря на бесконечность и многообразие мира, Дж. Бруно верил в возможности человеческого разума, который должен, однако, выйти из плена схоластики и в большей мере соответствовать «истине природы». Так как природа понималась Дж. Бруно как нечто полное жизни и одушевленное, то и философы, представлялось ему, должны не только со стороны смотреть на мир, но устанавливать законы, изменять нравы и в понимании мира занимать позицию целителя, выполнять функцию врачевания.

Однако известность Дж. Бруно принесли, в первую очередь, гелиоцентрические идеи. Находясь под глубоким впечатлением от герметических рукописей, а также от астрономической концепции Николая Коперника (1473–1543 гг.), Дж. Бруно пытается представить новый образ Вселенной, в которой планеты вращаются вокруг «божественного огня» – Солнца. Как и Коперник, Дж. Бруно видел Землю лишь одной из планет Солнечной системы и настаивал на том, что существуют и другие миры, которые имеют свое солнце, и эта бесконечность Вселенной также пронизана душой, жизнью. Более того, Дж. Бруно говорил, что, возможно, в этих мирах тоже живут разумные существа.

Гелиоцентрическое понимание мира стало для Дж. Бруно основанием для написания трактатов в духе естественной магии, и его философские воззрения являлись попыткой изменить не только представление о космосе, но и само христианское вероучение в духе поклонения «божественному солнцу», что и явилось причиной осуждения и казни мыслителя.

---

[6] *Бруно Д.* Избранное. Самара, 2000. С. 240.

Убежденность в магической силе учений, воплощенных в герметических рукописях, продолжала оказывать влияние на развитие философии этого времени. Примером тому может служить трактат Т. Кампанеллы «Город Солнца», о котором будет сказано ниже.

В философии Возрождения наиболее полно жанр фантастического социально-политического произведения реализовал **Томас Мор** (1478–1535 гг.). Его труд называется очень длинно – «Весьма полезная, а также занимательная, поистине золотая книжечка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия» и представляет собой обсуждение путешественниками проблем государства.

Подвергая критике существующий социальный порядок, Т. Мор описывает уникальный остров Утопия. На этом острове созданы идеальные отношения, и прежде всего потому, что жители Утопии презирают золото, там нет частной собственности и денег. Множество сект и верований сосуществуют мирно, а мудрые правители делают все, чтобы объединить религии для поклонения единому богу. Главный государственный принцип – равенство, которое соблюдается в полной мере даже в быту: люди живут в одинаковых домах, одинаково скромна их одежда.

На острове существует рабство, но рабами становятся преступники, которые таким образом несут наказание, а вот смертная казнь в Утопии отменена. Главными ценностями для жителей этого государства являются здоровье, удовольствие, наслаждение, свободный труд доставляет радость, люди работают не более шести часов в день.

Томас Мор подчеркивает важность ремесленного и крестьянского труда, а также по-новому оценивает важность интеллектуального развития. Осваивать науки может каждый житель острова, для просвещения и образования людей философы устраивают специальные занятия. Мыслители и ученые, как правило, и составляют в Утопии, как это было у Платона, государственную элиту.

Образ идеального государства, созданный Т. Мором, открыл новый жанр – жанр утопий, и трактат «Город Солнца» **Томмазо Кампанеллы** (1568–1639 гг.) был написан под влиянием этого

произведения. Философ конструирует утопию, в которой стратегия государства базируется на гелиоцентрической магии. В соответствии с учением Дж. Бруно Кампанелла верит, что развитие философии приведет к открытию причин движения планет, к овладению не только способностью понимать астрологическую предначертанность судьбы, но и избегать предопределенности или даже противостоять ей.

Утопия Кампанеллы также воплощает идеалы социально-политического устройства, в котором нашли отражение гуманистические идеи Возрождения. Базовыми ценностями, которые определили концепцию произведения в аспекте антропоцентризма, являются здоровье человека и могущество его ума, и даже общественные должности именуются как качества человека. «В Городе добродетели победили пороки, ибо названия их общественных должностей – Щедрость, Великодушие, Целомудрие, Мужество, Справедливость, Истина, Благотворительность, Благодарность, Сострадание и т. д. Вот почему у жителей Города Солнца не было разбоев, убийств, кровосмешений, блуда и вообще злоумышлений любого рода»[7].

Основанием развития наук служила естественная магия, и, по сути, «Город представлял собой точное отражение мира, управляемого законами естественной магии, зависящими от звезд. Великими людьми считались те, кто наилучшим образом поняли и использовали эти законы – изобретатели, учителя нравственности, чудотворцы, религиозные вожди, – короче говоря, маги, во главе которых стоял Христос и его апостолы»[8]. Даже архитектура отражает у Кампанеллы стремление использовать астрологическое знание в интересах людей, а горожане потому и здоровы, что силы небесных светил и планет содействуют этому, подчиняясь научно выверенной планировке Города Солнца. Отчасти его жители – пример перспектив человечества в том случае, если люди будут во благо использовать полученные знания. На идею произведения, несомненно, повлияло «Государство» Платона, но воздействие герметических рукописей и идей Дж. Бруно значительно сильнее.

---

[7] *Йейтс Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 324.

[8] Там же.

«Цель организации Города – гармония со звездами, отсюда и царящие в нем счастье, благополучие и добродетель»[9]. В этом произведении воплотился и типичный для философии эпохи Возрождения пантеизм. Как и Дж. Бруно, Кампанелла видит мир единым, одушевленным и объединенным с Богом.

Говоря о гуманизме философии Возрождения, нельзя не упомянуть крупнейшего французского философа **Мишеля Монтеня** (1533–1592 гг.). «Опыты» (1580 г.) – его основное произведение, до сих пор востребованное не только специалистами, но и широким кругом читателей. Особенность знаменитых эссе Монтеня заключается в том, что их автор сознательно занимает принципиальную антисхоластическую позицию. Несмотря на свою высокую эрудицию и прекрасное знание греческой философии и трудов римских историков, Монтень настаивает на том, что необходимо отказаться от авторитетов и соотносить знания, полученные из книг, с собственным опытом. Наиболее плодотворна в этом плане, считал он, философия, поскольку она занимает принципиально скептическую позицию и помогает человеку найти наиболее оптимальный выход в его конкретной сложной жизненной ситуации. «Существует… и истинное, и ложное, и мы обладаем способностью доискиваться, но не способностью в точности определять. Мы предпочитаем без размышления следовать установленному в мире порядку. Душе, свободной от всякой предвзятости, гораздо легче достичь спокойствия. Люди, которые судят и проверяют суждения других людей, никогда его не обретут»[10]. Если говорить о том, полагает Монтень, что может претендовать на абсолютную истину, то это лишь истина, которая исходит от Бога, и то, что можно постичь через откровение. А для общения с Богом необходимо отказаться от излишнего доверия старым философским школам и их авторитетам. «Бог достаточно открыл нам истину через апостолов, выбранных им из народа, из людей простых и темных, чтобы просветить нас в отношении его удивительных тайн: наша вера не есть

---

[9] *Йейтс Ф. А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 325.

[10] *Монтень М.* Опыты // Избранные произведения. В 3 т. Т. 2. М., 1992. С. 189.

приобретение, сделанное нами самими, она – дар щедрости другого. В делах веры слабость нашего разума больше нам помогает, чем его сила, и наша слепота ценнее нашей прозорливости»[11].

«Опыты», как указывает Монтень, это результат его собственной оценки своей жизни. И он также подчеркивает, что его опыт может быть не очевиден и не убедителен для других людей. Но все-таки следовать реальным результатам, пусть даже не во всем совершенным, более мудро.

В своей жизни человек страдает от страха смерти, но и постоянно это страх «взращивает». Он думает о смерти, как о боли, думает о том, как будут жить его близкие после его кончины. Ритуалы похорон, необходимость составления завещания – все это лишь способствует развитию страха и усугубляет страдание человека. Избавиться от страха смерти сложно, но возможно. Для этого следует признать добродетельным естественное наслаждение. Монтень пишет: «Мы смотрим на смерть, нищету и страдание, как на наших злейших врагов. Но кто же не знает, что та самая смерть, которую одни зовут ужаснейшей из всех ужасных вещей, для других – единственное прибежище от тревог здешней жизни, высшее благо, источник нашей свободы, полное и окончательное освобождение от всех бедствий? И в то время, как одни в страхе и трепете ожидают ее приближения, другие видят в ней больше радости, нежели в жизни»[12]. То есть человек должен в большей мере принимать ценность жизни, но не от страха смерти, а от наслаждения самой жизнью. Наслаждение жизнью, однако, не есть бесцельное потворство страстям. Подлинное наслаждение и удовольствие от жизни человек получает, если он понимает, что обладает абсолютной свободой выбора, могуществом своего разума. «…Для человека нет ничего невозможного, вплоть до того, что мы способны иногда превзойти даже божество, – и это потому, что гораздо больше заслуги в том, чтобы, преодолев себя, приобрести свободу от страстей, нежели в том, чтобы быть безмятежным от природы, и особенно замечательная способность сочетать человеческую

---

[11] *Монтень М.* Опыты. С. 183.

[12] Антология мировой философии : Возрождение. С. 571.

слабость с твердостью и непоколебимостью»[13]. И только слабость человеческой природы мешает нам пользоваться вещами в простом и естественном состоянии, сохраняя ум и здоровье.

Применительно к автору «Опытов» часто говорят о том, что его этика натуралистична, т. е. добродетель, по Монтеню, означает следование своей природе, ее естеству. Соответственно получается, что у разных людей могут быть разные представления о добре и зле, что критерием добра должен быть, по всей видимости, жизненный опыт.

Как полагал Монтень, главной задачей философии является как раз оздоровление, исцеление души (как мы видим, те же задачи ставили перед философией Дж. Бруно и Т. Кампанелла). Для того чтобы действительно врачевать душу, философия должна переосмыслить свою прежнюю роль, свой язык и манеру, с которой она обращается к людям. «Глубоко ошибаются те, кто изображает ее (философию. – *Авт.*) недоступною для детей, с нахмуренным челом, с большими косматыми бровями, внушающей страх. Кто напялил на нее эту лживую маску, такую тусклую и отвратительную? На деле же не сыскать ничего другого столь милого, бодрого, радостного… Философия призывает только к празднествам и веселью. Если перед вами нечто печальное и унылое – значит, философии тут нет в помине»[14]. И если философия повернется лицом к людям и в жанре философской беседы будет содействовать мудрому видению мира, то произойдет не только нравственная революция, но и в целом люди изменятся, ибо, подчеркивает Монтень, «душа, вместившая в себя философию, не может не заразить своим здоровьем и тело. Царящие в ней покой и довольство она не может не излучать вовне; она не может, равным образом, не переделать по своему образу и подобию нашу внешность, придав ей, соответственно, исполненную достоинства гордость, веселость и живость, выражение удовлетворенности и добродушия»[15]. А здоровье души неизменно повлечет за собой здоровье тела.

---

[13] *Монтень М.* Опыты. С. 407.

[14] Антология мировой философии : Возрождение. С. 608–609.

[15] Там же. С. 609.

В «Опытах» много внимания уделяется проблеме воспитания детей, взаимоотношениям между людьми, оценке исторических событий, но и здесь автор неоднократно говорит о том, как важно своевременно вооружиться настоящим философским мировоззрением, при этом он настаивает, что изучать философию надо начинать еще с детского возраста.

Гуманистичность взглядов Монтеня очевидна, ведь он интерпретирует человека ни как абстрактную категорию, а во всей полноте его стремлений, желаний, страстей, страхов. Он видит человека целостно, как единство духовного и телесного, и верит в силу человеческого ума.

Подводя итог, укажем основные особенности философии эпохи Возрождения. Во-первых, это пантеизм – обожествление мира, природы, всех сущностей и проявлений ее с позиции христианского монотеизма. Во-вторых, это антропоцентризм, ведь предметом рассуждений мыслителей XIV–XVI вв. всегда является человек, его природа, здоровье, душа, разум. Антропоцентризм философов эпохи Возрождения гуманистичен, и это третья особенность философии указанного периода. Гуманизм предполагает видеть человека целью, а не средством исторического развития. Человек, понятый с гуманистических позиций, оказывается способным изменить свою судьбу, преодолеть страх смерти, болезни, а сила разума открывает перед ним неограниченные горизонты.

Вопросы для самопроверки

1. Какие работы оказали влияние на формирование философии эпохи Возрождения?
2. Каков человек от природы по мнению Н. Макиавелли?
3. Какова цель политики согласно Н. Макиавелли?
4. В чем проявляется диалектичность представлений Дж. Бруно?
5. Какие черты философии эпохи Возрождения проявляются в философии Дж. Бруно?
6. В чем заключается утопичность взглядов Т. Мора?
7. Как философия может достичь истинного знания?

4. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Согласно общей исторической периодизации Новое время следует сразу за эпохой Возрождения и сменяется в начале XX в. Новейшим временем. В истории же философии Новым временем называют более короткий период, а именно XVI–XVII вв., качественно изменившие общественное сознание европейцев.

Философская мысль развивалась в XVI–XVII вв. под влиянием происходивших в странах Европы социальных и политических изменений, особенно мощное воздействие оказала на нее английская буржуазная революция – самая первая, самая медленная и самая продуманная революция европейского масштаба. Научные открытия этого периода, особенно в области механики, оптики, медицины, также сыграли огромную роль в философском осмыслении мира.

Социальная и политическая трансформация общества и прорыв в научной сфере определили, в свою очередь, круг проблем, которые обсуждали мыслители Нового времени. Во-первых, подвергалось сомнению схоластическое знание и обсуждался вопрос об эффективном научном методе познания, который не базировался бы на авторитетах, а гарантировал достоверность, проверяемость, применимость научного результата. Во-вторых, социально-политические изменения в Европе (в первую очередь – в Англии) привели к необходимости философского осмысления проблемы происхождения государства. В-третьих, наконец, развитие механики и медицины побуждали задумываться о связи души и тела, о связи душевных и телесных процессов. Этот комплекс антропологических проблем ставил вопрос о счастье человека, его добродетели, благе в узком, индивидуальном ключе.

4.1. Диалог эмпиризма и рационализма

Особенностью философии Нового времени является диалог двух философских направлений в теории познания – диалог эмпиризма и рационализма.

Представители эмпиризма настаивали на том, что источником истинного знания является чувственный опыт, а критерием истины – знание, основанное на опыте наших ощущений. Не доказанное в опыте знание признавалось домыслом или схоластической догмой.

Представители рационализма придерживались противоположных взглядов и источником истинного знания считали разум, а критерием истины – интеллектуальную интуицию. Соответственно знание, полученное в результате ощущения, так называемого чувственного опыта, – знание смутное и неверное.

Большинство произведений мыслителей Нового времени посвящено обсуждению этих вопросов гносеологии – методам познания мира человеком и критериям достоверности, истинности полученного знания. Философы читали работы друг друга и спорили на страницах своих трудов о том, какой метод познания является наиболее эффективным.

Сторонниками эмпиризма в XVII в. были такие мыслители, как Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм. Основоположником данного направления по праву считается **Фрэнсис Бэкон** (1561–1626 гг.), в работах которого основы эмпирического метода познания были изложены в образной, яркой форме (не случайно и по сей день находит своих сторонников гипотеза, согласно которой подлинным автором шекспировских пьес является этот английский философ).

Труды Ф. Бэкона были весьма популярны и влияли на ученых и естествоиспытателей. Именно ему принадлежал известный лозунг: «Знание – сила».

Наиболее известен трактат Ф. Бэкона «Великое восстановление наук», завершенный в 1620 г. Вторая часть этого трактата была опубликована под названием «Новый Органон», что можно пере-

вести как «Новый метод» (от греч. organon – орудие, инструмент). В этом произведении интересна та часть, где представлена критика схоластики и дается анализ источников заблуждений, которые Ф. Бэкон называет идолами (призраками), стоящими на пути истинного знания. Английский мыслитель выделяет четыре типа заблуждений (идолов), охватывающих весь спектр деятельности человека.

Первый тип – идолы рода. Ф. Бэкон подчеркивает, что в самой природе человека заложена неспособность сразу четко обнаруживать истину, тому причиной несовершенство органов чувств. Ум человека отражает вещи в неточном, искривленном виде.

Второй тип идолов – идолы пещеры. В соответствии с античной традицией Ф. Бэкон говорит, что у каждого человека есть своя пещера – свой круг авторитетов, книг, друзей. Эта пещера накладывает на человека свои нормы мировосприятия. «…Происходит это или от особых прирожденных свойств каждого, или от воспитания и бесед с другими, или от чтения книг и от авторитетов, перед какими кто преклоняется, или вследствие разницы во впечатлениях, зависящей от того, получают ли их души предрасположенные или души уравновешенные и спокойные, или по другим причинам»[1].

Третий тип идолов – это идолы рыночной площади. Дело в том, что наши познания выражает язык, на котором мы говорим. Именно на городском рынке видно, как многообразна языковая среда человека. Из разных городов и деревень на рынок приезжают торговцы, и они вынуждены договариваться. В результате договоров та или иная вещь или процесс получают словесное обозначение, которое устанавливается согласно мнению толпы. Кроме того, слова со временем изменяются и замутняют суть называемых ими вещей и процессов. Эта критика языка для английской традиции типична. «...Плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум. Определения и разъяснения, которыми привыкли вооружаться и охранять себя ученые люди, никоим образом не помогают делу. Слова прямо насилуют разум, смешивают

---

[1] Антология мировой философии : Возрождение. Минск ; М., 2001. С. 847.

все и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям»[2]. Тема верного словоупотребления развивается с XVI в. и находит отражение в лингвистической традиции XX столетия.

Четвертый тип идолов – это идолы театра. Как полагает Ф. Бэкон, разум ученого замутнен схоластическими понятиями, а каждая философская система творит в нем свою историю по своим собственным правилам. Мышление философа засоряют остатки теорий «…из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств. Их мы называем призраками театра, ибо мы считаем, что сколько есть принятых и изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, предоставляющих вымышленные и искусственные миры»[3]. Описывая идолов четвертого типа, Ф. Бэкон критиковал схоластику, подчеркивал, что схоластическое знание, основанное на авторитетах (особенно на авторитете Аристотеля), не может выбраться из паутины пустого текста. Искоренить идолы театра очень тяжело, поскольку авторитет теорий подтверждается всей предыдущей схоластической философией, насаждается в школах и университетах.

Ф. Бэкон предлагает сформировать новый метод познания, метод истинной индукции, отличающийся от методов схоластики, которым ученый следует подобно пауку, плетущему паутину, ни на чем не основанную, непрочную и призрачную. Метод истинной индукции не имеет также ничего общего с методом «дурного эмпирика», собирающего с прилежанием муравья все факты несистемно, не проверяя их и не принося науке никаких плодов.

Настоящие исследователи – как пчелы: они трудолюбиво отбирают самое ценное, систематизируют его и анализируют. Этот «…путь выводит аксиомы из ощущений и частностей, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока, наконец, не приходит к наиболее общим аксиомам»[4]. Ф. Бэкон описывает истинную индукцию в виде метода преимущественных примеров, которые представлены разумом как результаты сравнения, сопоставления и анализа.

---

[2] Антология мировой философии: Возрождение. С. 847.

[3] Там же. С. 847–848.

[4] Там же. С. 846.

«…Для наук же следует ожидать добра только тогда, когда мы будем восходить по истинной лестнице, по непрерывным, а не разверстым и перемежающимся ступеням – от частностей к меньшим аксиомам и затем – к средним, одна выше другой, и, наконец, к самым общим»[5]. Обновленный метод познания может приносить, по Ф. Бэкону, результаты не только плодоносные, но и светоносные, которые проливают свет знания на новые горизонты, новые открытия.

Английский мыслитель попытался описать, каким будет общество, в котором наука не просто хранится в стенах университета и монастырских библиотеках, но и постоянно используется на благо человека. Проект такого государства представлен в незавершенной утопии «Новая Атлантида». Сегодня она была бы оценена как научно-фантастический роман. На скрытом в океане острове Бенсалем научное обоснование имеют не только промышленность и сельское хозяйство, но и отношения между людьми: научно продуманы браки, рассчитано зачатие детей. Целью общества является «…познание причин и скрытых сил всех вещей; и расширение власти человека над природою, покуда все не станет для него возможным»[6]. Перед нами своего рода технократическая поэма, автор которой пытается объяснить читателю, каким огромным политическим и социальным ресурсом является подлинная научная деятельность: ориентированная на благо человека, использующая новый метод истинной индукции, динамично развивающаяся.

Дальнейшее развитие эмпиризма мы обнаруживаем в трудах **Томаса Гоббса** (1588–1679 гг.). Наиболее значимым наследием этого философа является трактат «Левиафан» (1651 г.). Он посвящен в основном описанию природы человека и его развитию в государстве, а также затрагивает проблему возникновения самого государства.

Обращается Т. Гоббс и к проблеме истинного метода: схоластическое знание, считает он, необходимо подвергнуть критике и следовать индуктивному методу познания. В представлении Т. Гоббса

---

[5] Антология мировой философии: Возрождение. С. 858–859.

[6] Там же. С. 916.

основным источником заблуждения мыслителей и ученых является язык. История его возникновения свидетельствует о случайности подбора слов и понятий. В естественном состоянии люди не испытывали необходимости в создании универсального языка, они использовали сочетания звуков как знаки и метки, которые были понятны небольшому числу окружающих.

Позднее необходимость расширения общения и совместной деятельности привела к тому, что людям пришлось договариваться о значении звуков, и так появились современные слова.

По сути, слова не отражают что-то специфическое, не являются плодом систематизации значений, они – лишь результат случайного договора. Именно поэтому в языке так много несоответствий, порождающих споры и конфликты. Таким образом, философ поддерживает идею Ф. Бэкона о необходимости совершенствования языка науки, философского языка. Для достижения истинного знания необходимо последовательно очистить язык от всякого рода поэзии, недосказанности, метафоричности. «Первую причину абсурдных заключений я приписываю отсутствию метода, тому, что философы не начинают своих рассуждений с определений, т. е. с установления значения своих слов. <…> Шестую причину я вижу в использовании вместо точных слов метафор, тропов и других риторических фигур»[7].

Как пишет Т. Гоббс, нельзя говорить о том, что «дорога ведет». Дорога – это неодушевленный предмет и никого вести не может. Это лишь один из примеров неверного словоупотребления. Поэтому необходимо не только совершенствовать метод научного познания, но и создать словарь философских понятий и терминов, который позволит ученым договариваться и согласованно описывать результаты своих открытий. Надо подчеркнуть, что Т. Гоббс, несмотря на приверженность к эмпирическому методу познания, указывал на необходимость совершенствования интеллектуальных практик, проверки и анализа истинного знания. Иначе говоря, рациональный метод может использоваться в научном познании, но только в том случае, если его результаты проявляются в опыте.

---

[7] *Гоббс Т.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 33–34.

Идеи Т. Гоббса были подхвачены Дж. Локком, который последовательно развивал эмпирическую теорию познания и воплотил ее в своем главном философском труде «Опыт о человеческом разумении», который был написан в 1690 г.

Однако прежде чем говорить о развитии эмпиризма, необходимо осветить взгляды представителей второго направления в теории познания. Противником идей Т. Гоббса и основателем рационалистической традиции являлся **Рене Декарт** (1569–1650 гг.). Судя по переписке Р. Декарта и Т. Гоббса, уточнение сути научного метода происходило в непосредственной их полемике.

В 1637 г. Р. Декарт написал «Рассуждение о методе», посвященное научному методу познания, а в 1644 г. был окончен его труд «Начала философии», где получили отражение не только методологические проблемы, но и комплекс идей в области физики и философии в целом.

В работе «Рассуждение о методе» наиболее полно представлен так называемый метод картезианского сомнения (Картезий – латинское имя Р. Декарта). Как и Ф. Бэкон, и Т. Гоббс, Р. Декарт категорически отвергает схоластическое знание, следовательно метод картезианского сомнения означает принципиальное сомнение в достоверности любого знания. Какая бы теория или идея не была бы представлена, она может быть подвергнута сомнению. Более того, даже наше собственное рассуждение может быть подвергнуто сомнению. Философ пишет: «Так как я желал только заниматься изысканием истины, то считал своим долгом… отбросить как абсолютно ложное все то, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению; я хотел посмотреть, не останется ли после этого в моем убеждении что-либо несомненное»[8]. Что же тогда несомненно? Само сомнение, интеллектуальная процедура. Сам факт сомнения указывает на наличие субъекта этой интеллектуальной деятельности. Отсюда возникает известная формулировка Р. Декарта «Cogito ergo sum» («мыслю, следовательно существую»). Что дает познающему это утверждение? Принципиальный отказ от предрассудков, авторитетов, осуществляющийся благодаря правильному, истинному мышлению.

---

[8] *Декарт Р.* Разыскание истины. СПб., 2000. С. 91.

Б. Рассел в своей «Истории западной философии» приводит любопытный факт биографии Р. Декарта. Как-то во время войны (Р. Декарт достаточно хорошо владел саблей) философ промерз и, чтобы согреться, залез в уже потухшую, но теплую баварскую печь. Задвинув за собой заслонку, он оказался в полной тишине и темноте. Но мысль его оставалась ясной, четкой, а интеллект – светлым. И именно тогда Р. Декарт вроде бы и сформулировал свой знаменитый принцип: «Cogito ergo sum»[9].

Оценивая познавательные возможности человека, Р. Декарт настаивал на том, что чувственный опыт представляет рассудку смутное, сомнительное знание. Наиболее достоверным является знание, подтвержденное последовательно проверяемыми доказательствами. Иначе говоря, тот, кто пользуется правилами логики, математики, может достичь истинного знания, но источником знания всегда выступает разум, который посредством интеллектуальной интуиции ясно и отчетливо видит истину. Критерием такой истины является самоочевидность. Деятельность рассудка по выстраиванию доказательств – всего лишь преддверие интеллектуального умозрения, того момента, когда истина предстает разуму без доказательств. Это учение философа может показаться мистическим, но только на первый взгляд. Р. Декарт говорил о том, что помимо знания, которое мы получили в результате доказательств и выводов, существует знание аксиоматическое, знание, не требующее доказательств. Он называл это знание *врожденными идеями*.

Врожденные идеи существуют в разуме человека и понятны всем людям независимо от того, на каком языке они говорят. Врожденной является, во-первых, идея Бога. Во-вторых, это идеи субстанции, атрибутов и модусов. И, в третьих, к врожденным идеям относятся основные формально логические аксиомы и аксиомы геометрические. Если мы без доказательств согласимся с тем, что А = А, значит идея тождества является врожденной. Именно поэтому метод научного познания, чтобы быть эффективным, должен двигаться от опытных, экспериментальных, логических и матема-

---

[9] См.: *Рассел Б.* История западной философии. В 2 т. Т. 2. М., 1993.

тических процедур, ища завершение в форме аксиоматического утверждения. Таким методом является *метод дедукции*.

Р. Декарт подробно описывал этот научный метод познания, вновь и вновь возвращаясь к нему в своих сочинениях. Правила метода дедукции изложены им в работе «Рассуждения о методе». Первое правило гласит: нельзя принимать за истину то, что не было бы таковым с очевидностью. Иначе говоря, все надо подвергать сомнению и следовать только ясным, отчетливым суждениям. Второе правило: проблемы, возникающие в познании (Р. Декарт назвал их трудностями), необходимо делить на столько частей, сколько необходимо, чтобы сделать их возможными для разрешения. Третье правило таково: для того чтобы познание было эффективным, необходимо двигаться от простого к более сложному. При этом Р. Декарт разумеет под сложным математическое, теоретическое описание процессов и явлений. Говоря современным языком, от описания процесса или явления следует двигаться к их математическому моделированию. Четвертое правило: необходимо описывать процессы и явления в полном объеме, чтобы ничего не упустить. Только при соблюдении всех этих правил человек сумеет познать истину в полном объеме.

Метод Р. Декарта свидетельствует о значительном влиянии математического знания на развитие науки того времени, и можно говорить о том, что в этот период наука и естествознание переживали новый расцвет в связи с внедрением математического метода познания.

Т. Гоббс был категорически не согласен с Р. Декартом. Не отвергая достоверность математики, он настаивал на том, что итогом применения научного метода должно быть опытное знание.

Под влиянием идей Р. Декарта сформировалась рациональная философия **Бенедикта Спинозы** (1632–1677 гг.), который также разделял идеи Р. Декарта о том, что источником истинного знания не может быть знание чувственное, опыт наших ощущений.

С точки зрения Б. Спинозы к истинному знанию можно подойти последовательно. Для этого необходимо использовать правила геометрического доказательства в соответствии с правилами дедукции, и тогда истина откроется в результате интеллектуального умо-

зрения. Благодаря интеллектуальной интуиции аксиоматическое знание дано нашему разуму без доказательств и является врожденным. «И этот род познания идет от полной идеи формальной сущности каких-нибудь атрибутов Бога к полному познанию сущности вещей»[10]. Как и Р. Декарт, Б. Спиноза говорил о врожденных идеях, которые даны человеку от природы и открываются при использовании правильного метода познания, и считал врожденными идею Бога и геометрически-логически формальные аксиомы. Представленный Р. Декартом и Б. Спинозой рационализм явился предметом критики для английского эмпирика Дж. Локка.

Джон Локк (1632–1704 гг.) полностью отвергал идеи рационализма, и поэтому его труд «Опыт о человеческом разуме» (1690 г.) начинается с вопроса о существовании врожденных идей. Врожденных идей, как полагал Дж. Локк, не существует. В том числе не существует и врожденной идеи Бога, поскольку есть народы и племена, которые не знают божественного и врожденной идеи блага, и представления о добре и зле у этих народов разные. Если идея Бога – не врожденная, то и другие идеи таковыми не являются, они приобретаются исключительно в процессе обучения.

Душа человека, по образному выражению Дж. Локка, представляет собой белый лист (tabula rasa), на котором опыт оставляет свои знаки. Все знание, которым обладает человек, есть результат его опыта. А опыт, говорит философ, подразделяется на внешний и внутренний. Внешний опыт – это опыт наших ощущений. Однако для познания недостаточно только внешнего опыта, так как он позволяет судить лишь о вторичных качествах вещи, проявляющихся в процессе взаимодействия с нашими органами чувств; запах, цвет, вкус характеризуют вещь именно с позиции человеческих способностей к ощущению.

Первичные качества вещи, т. е. качества, которые принадлежат ей независимо от того, ощущает их человек или нет (движение, масса, размеры и т. п.), познаются в результате внутреннего опыта.

---

[10] *Спиноза Б.* Этика. Минск ; М., 2001. С. 100.

Внутренний опыт, согласно Дж. Локку, или *рефлексия* (от позднелат. reflexio – обращение назад, отражение), – форма теоретической деятельности человека, направленная на осмысление своих собственных действий и их законов; деятельность самопознания, раскрывающая специфику духовного мира человека.

Для философа рефлексия – интеллектуальная операция с данными внешнего опыта, с представлениями и образами, их сравнение, анализ, синтез, сопоставление, обобщение. «Со временем душа начинает размышлять о своей деятельности в отношения приобретенных от ощущений идей и таким образом обогащает себя новым рядом идей, которой я называю идеями рефлексии»[11]. В процессе этого интеллектуального опыта человек получает знания о первичных качествах вещей, и у него формируется представление об их свойствах. Критерием истины является опыт, в том числе и опыт ощущений, позволяющий проверить результаты внутреннего опыта. Однако проверка может быть осуществлена и в пределах внутреннего опыта. Поэтому Дж. Локк различает знание бесспорное и знание правдоподобное. Бесспорным является знание, полученное в результате внутреннего опыта, а правдоподобное знание – это результат опыта наших ощущений. Дж. Локк не переоценивает опыт наших ощущений и настаивает на необходимости опираться на рефлексивное знание.

Идеи Дж. Локка развивает его соотечественник **Джордж Беркли** (1685–1753 гг.) в сочинении «Три разговора между Гиласом и Филонусом», написанном в 1713 г.

В этом произведении Дж. Беркли критикует теорию первичных и вторичных качеств Дж. Локка, настаивая на том, что знание о существующих вещах может быть проверено только опытом наших ощущений. И если качество, сущность вещи не воспринимаются посредством ощущений, эти характеристики есть абстрактное понятие, сформулированное человеком в результате ошибки или каким-то случайным образом. Главный вывод Дж. Беркли звучит следующим образом: «Существовать – значит быть воспринимаемым».

---

[11] *Локк Дж.* Сочинения. В 3 т. Т. 2. М., 1985. С. 167–168.

Дж. Беркли настаивает на том, что математические понятия, геометрические термины, а также такое понятие, как протяженность, или, иначе говоря, материя, не являются качествами вещей, а есть лишь результат теоретических допущений. Критерием существования является воспринимаемость. Материю никто не видит, не чувствует, не ощущает точно так же, как протяженность или движение как таковое. Философ пишет: «Я вовсе не оспариваю существование какой бы то ни было вещи, которую мы можем познавать посредством чувства или размышления. Что те вещи, которые я вижу своими глазами, трогаю своими руками, существуют, реально существуют, – в этом я нисколько не сомневаюсь. Единственная вещь, существование которой мы отрицаем, есть то, что философы называют материей или телесной субстанцией»[12]. Таким образом, все, что существует вокруг человека, есть результат его ощущений и представлений. Такие воззрения в истории философии принято называть *субъективным идеализмом* и *солипсизмом*. Что же является критерием истины в этом случае? Ведь очень часто человек во сне или в бреду переживает очень яркие ощущения. Означает ли это, что увиденное действительно существует? Чтобы решить эту проблему, Дж. Беркли предлагает следующие критерии истинности ощущений.

Во-первых, ощущения должны быть согласованы с предыдущим опытом человека (это касается, например, ситуации, когда спящему кажется, что он летает). Во-вторых, ощущения должны быть последовательны (вы ставите воду на огонь, и она нагревается). В-третьих, ощущения должны быть ясными и отчетливыми. В-четвертых, результат ощущений должен подтверждаться мнением других людей (многие видели, многие считают). И в этом случае идеальным аргументом является пример из Библии: «Если все видели, что вода превратилась в вино, значит, так оно и было».

Стоит отметить, что эти критерии истинности ощущений Дж. Беркли не потеряли своей актуальности в науке и сегодня: нередко достоверность открытия определяется наличием научного сообщества единомышленников, которые соглашаются с полу-

---

[12] *Беркли Дж.* Сочинение. М., 2000. С. 152.

ченным результатом, разделяют выдвинутую точку зрения. В научных публикациях это звучит так: группа ученых университета N пришла к выводам, которые разделяют ученые университета X.

В теории Дж. Беркли имеется еще одно противоречие, которое дает о себе знать при построении системы субъективного идеализма. Если окружающая реальность есть результат представлений «одинокого субъекта», то можно ли говорить, что мир исчезнет, если этот субъект уснет или умрет? На эту тему современники Дж. Беркли даже написали шутливое стихотворение:

> Жил да был молодой человек, который сказал:
> «Богу должно показаться чрезвычайно забавным,
> Если он обнаружит, что это дерево
> Продолжает существовать
> Даже тогда, когда нет никого во дворе».
>
> Ответ.
> «Дорогой сэр,
> Ваше удивление странно:
> Я всегда во дворе,
> И вот почему дерево
> Будет существовать,
> Наблюдаемое
> Вашим покорным слугой Богом»[13].

Будучи епископом, Дж. Беркли говорил однозначно: если мир никто не воспринимает, то его воспринимает Бог.

Теория Дж. Беркли представила науку в совершенно ином свете, очертив границу между реальным миром и научной картиной мира. Философ настаивает, что научная картина мира есть оторванное от реальности конвенциональное знание, результат договора между учеными.

Идеи Дж. Беркли получают развитие в философии **Дэвида Юма** (1711–1776 гг.). Шотландский философ представил в своих произведениях идеи эмпиризма в наиболее полном, предельном варианте.

---

[13] Цит. по: *Рассел Б.* История западной философии. В 2 т. Т. 2. С. 164.

Наиболее известен трехтомный труд Д. Юма «Трактат о человеческой природе», опубликованный в 1740 г. В нем автор обосновывает философскую позицию, которую обычно называют *агностицизмом*. Д. Юм настаивал на том, что убедиться в существовании или несуществовании внешнего мира, материи, материальной природы нет никакой возможности. Мы можем лишь полагать, что внешний мир существует объективно, независимо от нашего сознания. Но утверждать это с определенностью мы не можем. Поэтому все суждения об истине носят вероятностный характер. В силу этого Д. Юм настаивал: то, что принято называть законами природы, которые описывают какие-то связи, причины, следствия, всего лишь результат привычки в некоторой последовательности ощущений. На самом деле, мы должны честно признать, что если есть ощущение первое и ощущение второе, повторение этих ощущений день за днем формирует ожидание. И если происходит первое событие, то за ним обязательно последует второе. Только в своем сознании мы связываем эти события в причинно-следственную зависимость, настаивая на том, что событие первое, выраженное в ощущении, является причиной события второго. Агностицизм Д. Юма, как мы видим, принципиально требует от ученого критики каких-либо признанных привычными авторитетами законов.

Мы уже говорили, что позиция Дж. Локка, под влиянием которой сформировались взгляды Дж. Беркли и Д. Юма, вызывала критику с позиции рационализма, примером чему может служить сочинение **Готфрида Вильгельма Лейбница** (1646–1716 гг.) «Новые опыты о человеческом разуме», написанное в 1704 г. Эта работа уже самим названием свидетельствует о споре с Дж. Локком, труд которого озаглавлен «Опыты о человеческом разуме». Философские взгляды Г. В. Лейбница складывались под влиянием Б. Спинозы, и немецкий философ, как и все рационалисты, настаивал на том, что в основе познавательных возможностей человека находятся врожденные идеи, которые даны человеку Богом и являются условием рационального математического знания.

Вслед за Р. Декартом и Б. Спинозой Г. Ф. Лейбниц полагал, что врожденной идеей, которая с очевидностью присутствует в душе

человека, является идея Бога. А душа человека может без опыта видеть идею субстанции и обладать аксиоматическим знанием математики, логики, геометрии. «…Необходимые истины – вроде тех, которые встречаются в чистой математике, и в особенности в арифметике и геометрии, – должны покоиться на принципах, доказательство которых не зависит от примеров, а следовательно, и от свидетельства чувств, хотя, не будь чувств, нам никогда бы не пришло в голову задумываться над ними»[14]. В «Новых опытах о человеческом разуме» Г. Ф. Лейбниц последовательно разбирает все аргументы Дж. Локка. В книге философа дискутируют Филолет и Теофил. Теофил – тот, кто любит Бога, защищает позицию рационализма.

С точки зрения Г. Ф. Лейбница мир физических объектов – это по сути лишь искаженное отображение посредством наших ощущений природы вещей. Посредством наших ощущений мир видится разным, неповторимым, уникальным. Но если следовать дедукции, математическим методам познания, то очевидным станет тот факт, что сущность вещей идеальна и может быть универсализирована и описана языком математики. Как известно, Г. Ф. Лейбниц был одним из создателей дифференциального исчисления. Язык математики виделся ему подлинным языком науки, которому подвластно описание не только вещей физических, но и мира человека, его мышления. Более того, формальную логику Г. Ф. Лейбниц предлагал развивать как математическую и подобрать для нее соответствующий математический язык.

Мир реальных вещей, по убеждению немецкого мыслителя, может быть описан универсальным языком. Поэтому Г. Ф. Лейбниц принципиально не согласен с Дж. Локком в вопросах о природе истинного знания. Именно опыт ощущений виделся ему источником заблуждений. Стоит, однако отметить, что Г. Ф. Лейбниц соглашается с Дж. Локком в вопросах понимания внутреннего опыта (того, что Дж. Локк называет рефлексией). Здесь оба философа занимали близкие позиции. Все, что касается знания, требует рассудочных, рациональных доказательств, проведенных грамотно, последовательно и в соответствии с правилами формальной логики и математики.

---

[14] *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разуме. М. ; Л., 1936. С. 47.

Именно диалог эмпиризма и рационализма в философии Нового времени свидетельствовал о новом этапе эволюционирования науки. Во-первых, математические расчеты получают признание в качестве необходимой составляющей естествознания. Во-вторых, на смену методологическому авторитету математики приходит авторитет динамично развивающейся механики, подтверждением чему может служить французская философия Просвещения.

4.2. Теория естественного права и общественного договора

В XVII в. приобрела завершенность так называемая теория естественного права и общественного договора. В трактате, названном «Левиафан», Т. Гоббс уподобил государство и общество огромному библейскому чудовищу, рассматривая их как некую целостность, в основе которой лежит природа человека. Анализ человеческих страстей занимает в этом сочинении достаточно много места. Историю государства и общества мыслитель делит на два периода. В первом периоде люди жили единой общностью, которая, по мнению Т. Гоббса, существовала как семья. Объединенные в семью люди проявляют свои страсти – тягу к конкуренции, жажду власти, тщеславие, самолюбие – без всяких ограничений. Вследствие этого естественным состоянием людей была война, позволяющая им реализовывать свою природную склонность вредить: «Gomo gomini Lupus est» («человек человеку волк»). В состоянии войны люди постоянно угрожали друг другу и посягали на естественное право, данное человеку от природы, – право на жизнь. «Все, что характерно для времени войны, когда каждый является врагом каждого, характерно также для того времени, когда люди живут без всякой другой гарантии безопасности, кроме той, которую им дают их собственная физическая сила и изобретательность»[15].

---

[15] *Гоббс Т.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 96.

Право на жизнь вынуждает человека опасаться другого, защищать себя, а иногда и нападать на ближнего или дальнего. «Так как состояние человека есть состояние войны всех против всех, когда каждый управляется своим собственным разумом и нет ничего, чего он не мог бы использовать в качестве средства для спасения от врагов, то отсюда следует, что в таком состоянии каждый человек имеет право на все, даже на жизнь всякого другого человека»[16]. Так как естественное состояние угрожает жизни человека, необходимо заключить общественный договор о государственном управлении. Это второй период в истории человечества, период, когда люди добровольно, осознанно принимают решение о том, что часть их свободы, которая была безграничной, делегируется некой общей власти – государству.

Объединенные договором люди соглашаются, что государство будет держать их в страхе, заставлять соблюдать законы в интересах мира и стабильности. Только государство может быть гарантом права на жизнь. «Государство есть единое лицо, ответственным за действие которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты»[17]. Т. Гоббс ставит вопрос: какая форма правления является наиболее эффективной для решения такой принципиальной задачи? В трактате он делает вывод о том, что наиболее эффективным государственным режимом является единоличное правление – монархия.

Философ последовательно анализирует причины распада государства. И среди первых называет неполноту власти. Разделение властей, то, что мы сегодня называем демократизацией управления, ведет к утрате авторитета государства, потере страха подданными и даже провоцирует бунт.

В числе причин распада мыслитель называет и монополизм откупщиков. Это тоже объяснимо: если жизненно важный ресурс, такой, как, например, соль, окажется в руках только одного продав-

---

[16] *Гоббс Т.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 99.

[17] Там же. С. 133.

ца, то ресурс его власти будет сопоставим с ресурсом власти государства.

Кроме того, правитель должен всячески цензуровать произведения, в которых его авторитет подвергается сомнению, а личность – критике. Необходимо также следить, чтобы популярность каких-либо дворянских или мещанских лидеров не была слишком большой. Все идеологические, говоря современным языком, средства, подчеркивает Т. Гоббс, должны быть направлены на укрепление государственной власти.

И, наконец, очень важным условием авторитета монарха являются деньги. Богатый правитель, безусловно, может больше. И в целом богатое государство более стабильно.

Против демократических и аристократических форм правления Т. Гоббс выдвигает несколько остроумных аргументов. Два из них особенно интересны. Во-первых, единогласное правление приносит подданным гораздо меньше зла. Иначе говоря, мера зла и добра в каждом человеке ограничена. Если правит один, то и мера его зла также ограничена его личными способностями. Но чем больше правителей, чем больше людей принимают участие в государственном управлении, тем больше зла. Во-вторых, содержание семьи монархов значительно дешевле для граждан, чем содержание парламента и членов семьи парламента.

Возникает вопрос: при каких условиях граждане могут расторгнуть общественный договор, если такое вообще возможно? Теоретически, пишет философ, они могут это сделать, если правитель не обеспечивает им реализацию права на жизнь. Но, по сути, современное состояние государства, его развитие свидетельствуют, что обратного пути нет. Т. Гоббс лишь настаивает на том, что люди должны всецело полагаться на государя и понимать, что гарантией их права являются единство и сознательность.

Безусловно, такие представления определялись исторической ситуацией, которая сложилась в период написания «Левиафана». Постоянные революции, войны, социальные потрясения заставили Т. Гоббса попытаться скорректировать и доказать прочность монархической системы, обосновать необходимость такого политического режима.

Социально-политические взгляды Дж. Локка существенно отличались от взглядов Т. Гоббса, представленных в «Левиафане». Б. Рассел называл Дж. Локка автором самой медленной и умеренной европейской революции. В значительной мере Дж. Локк объединил и модернизировал ожидания своих современников. И дальнейшая история Англии, эффективность ее парламентской системы сделали Дж. Локка очень популярным в Европе философом, а его произведения, прежде всего для философов французского Просвещения, стали школой философской аргументации в вопросах реформирования политической системы. Такая популярность Дж. Локка определялась, прежде всего, восторгом Вольтера, который прожил в Англии 3 года и видел для Франции только одну мировоззренческую и социальную перспективу: воспринять теорию познания Дж. Локка и, по сути, материализм английского мыслителя, фактически реализовать его политические идеи.

Дж. Локк развивает теорию естественного права и общественного договора. Однако естественное состояние человека видится ему в совершенно ином свете. В произведении «Два трактата о государственном правлении» (1690 г.) Дж. Локк описывает период естественного состояния как время мира и согласия. Люди, обрабатывая землю, были счастливы, не существовало ни конкуренции, ни войны. На протяжении этого длительного периода человеком осознавались и развивались его естественные права. «…В естественном состоянии находятся все люди, а это – состояние полной свободы в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящими для себя в границах закона природы, не испрашивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли»[18]. Это не только право на жизнь, но и право на свободу труда, которое, в свою очередь, поддерживает право собственности. Это право судить и защищать свое имущество, право самому выбирать средство защиты и т. д. Конкуренция возникает, в первую очередь, в вопросах собственности, когда сталкиваются инте-

---

[18] *Локк Дж.* Сочинения. В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 263.

ресы претендующих на право обрабатывать тот или иной участок земли. Появляется угроза в праве на жизнь. Уже эта ситуация говорит о кризисе естественного состояния и необходимости общественного договора. «…Великой и главной целью объединения людей в государства и передачи ими себя под власть правительства является сохранение их собственности. А для этого в естественном состоянии не хватает многого»[19].

Суть общественного договора в следующем: люди становятся гражданами государства. Они заключают с государством договор о том, что делегируют ему часть своих свобод и прав: право судить, защищать жизнь граждан, в соответствии с законом решать вопросы собственности.

В обмен на это государство обеспечивает мир, спокойствие и нерушимость всех естественных прав каждого гражданина. Договор взаимный: не только граждане соблюдают законы, но и государство подчиняется этим законам.

Дж. Локк выдвигает теорию разделения властей, в соответствии с которой, например, законодательная и судебная власть разделены. А судьи должны быть независимыми и назначаться пожизненно. Как известно, в эту пору английский король мог выступать в суде и в качестве истца, и в качестве судьи, что превращало судебную процедуру в фарс. Независимость и несменяемость судей, по мнению Дж. Локка, гарантировали соблюдение общественного договора и законов государства. Эта идея Дж. Локка была реализована, к примеру, в американской конституции.

Стоит также отметить и такую мысль английского философа: пока государства воюют друг с другом, но впоследствии (и, возможно, достаточно скоро) они заключат договор о создании единого мирового государства. Это произойдет тогда, когда будут полностью развиты нормы государственного права внутри отдельных государств.

С именем Дж. Локка связывают не только обоснование необходимости разделения властей, но и концептуальное прояснение идеи толерантности как веротерпимости. «Ранний либерализм был

---

[19] *Локк Дж.* Сочинения. В 3 т. Т. 3. С. 334.

порождением Англии и Голландии и обладал некоторыми выраженными характерными чертами. Он отстаивал религиозную терпимость, по своему характеру был протестантским, но, скорее, веротерпимым, чем фанатичным, и относился к религиозным войнам как к глупости»[20].

Раскол западного христианства на католичество и протестантизм привел к необходимости обсуждать проблему сосуществования разных церквей, разных религиозных убеждений. Классики идеологии либерализма называют послания Дж. Локка о веротерпимости манифестом толерантности, в котором не только раскрываются принципы толерантности, но и указываются условия, при которых она возможна: гражданское общество, государство, признающее высшей целью своего развития благо отдельного гражданина, церковь как свободное сообщество свободных граждан.

Конечно, принцип толерантности Дж. Локка не мог быть применен к атеистам, а также к фанатикам, к которым английский мыслитель относил католиков и мусульман, полагая, что у них государство основано на теократической идее и, соответственно, не может быть свободным сообществом. Философу было важно отстоять права новых протестантских движений, появление и существование которых было напрямую связано с возникновением буржуазной культуры, идеологии индивидуализма. В работах Дж. Локка толерантность обретает черты теории, и именно поэтому с его именем связывают истоки концептуального обоснования этого понятия.

4.3. Проблема природы человека

Важнейшей проблемой философии Нового времени стала проблема человека, его природы и страстей, взаимодействия души и тела. Такой науки, как психология, тогда не существовало, и часть вопросов о психике, о душе человека обсуждалась на страницах философских трактатов.

---

[20] *Рассел Б.* История западной философии. В 2 т. Т. 2. С. 113–114.

В XVII в. очень динамично развивается представление о биологической сущности человека, совершается целый ряд важнейших открытий (например, шишковидной железы, системы кровообращения), исследуются гипофиз, скелет человека и его механические закономерности.

При том, что тело, которое подчиняется природным законам, характеризовали материальные процессы, свидетельствующие о движении и протяженности, душа являла свою духовную природу, и мыслители XVI–XVII вв. задавались вопросами психологического и психофизиологического характера.

Р. Декарт для объяснения природы человека выдвигал теорию о существовании двух равноправных субстанций: духовной и материальной; человек есть объединенное этих субстанций. Философское учение о равноправности духовной и материальной субстанций принято называть *дуализмом* (от лат. dualis – двойственный). Это учение допускает наличие в любой данной области двух независимых и несводимых друг к другу начала. Именно Р. Декарт полагал, что душа человека соединяется с телом в шишковидной железе. Философ написал специальную работу «Страсти души» (1649 г.), в которой попытался систематизировать психические состояния, свойства, склонности людей, описать их сущность и изменение.

Б. Спиноза в работе «Этика» (1677 г.) – посмертно изданном произведении – также пытается обосновать сущность человека с позиции мироустройства и объяснить читателю, как можно стать свободным и счастливым.

Очевидно, что цель сочинения нидерландского философа – определить перспективу человека, его жизненные цели и смыслы. Но, как было принято в ту эпоху, классический философский трактат, посвященный человеку, т. е. вопросам антропологии (от греч. anthrōpos – человек), Б. Спиноза начинает с онтологии (т. е. с учения о бытии, о том, как устроен мир). В отличие от Р. Декарта он считает, что субстанция едина и неделима. Соответственно декартовский дуализм у него снимается, а мышление и протяженность оказываются сущностными качествами субстанции, ее атрибута-

ми. Бог – субстанция – бесконечен, неделим, имеет множество атрибутов, но человек знает лишь вышеуказанные две. «Под Богом я подразумеваю абсолютно бесконечное существо, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечных атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность»[21].

Итак, материальное и духовное есть проявление единого субстанционального начала. «Субстанция мыслящая и субстанция протяженная есть одна и та же субстанция, которая представляется то под одним, то под другим атрибутом»[22]. При этом Б. Спиноза подчеркивает, что это сущностные качества, т. е. качества, утрата которых невозможна.

Человек, таким образом, в своей природе проявляет два атрибута: его душа и способность мыслить – это проявление, или, как говорит Б. Спиноза, модус атрибута мышления. А тело человека – это проявление атрибута протяженности. Таким образом, декартовский дуализм сохраняется у Б. Спинозы в дуализме человеческой природы. Иными словами, Р. Декарт полагал, что человек есть связь двух разнородных субстанций – тела и души, а Б. Спиноза рассматривал человека как единую, целостную субстанцию, обладающую двумя разнородными атрибутами – атрибутом мышления (душа) и атрибутом протяженности (тело). Проблема человека как раз и заключается в том, что два противоположных атрибута – душа и тело – существуют параллельно по своим собственным, соответственно духовным или материальным законам.

Б. Спиноза отмечал, что душа не может принудить тело к движению, а тело не может принудить душу к мышлению. Несмотря на метафизическую сухость этих тезисов, Б. Спиноза очень точно описывает психологические проблемы личности. Человек, скажем, подвержен дурным пристрастиям, и разум его призывает от них отказаться, но, несмотря на доводы разума, преодолевать телесные влечения совсем не просто. Поэтому Б. Спиноза говорит, что человек страдает от того, что не может освободиться от страстей. В ра-

---

[21] *Спиноза Б.* Этика. С. 3.

[22] Там же. С. 60.

боте дано подробное описание таких человеческих пороков, как жадность, пьянство и т. д. Философ называет эти пороки *аффектами*. Когда человек ощущает непреодолимость аффекта, аффект становится страстью и порабощает его.

Как в этой трудной ситуации сделать человека счастливым? Б. Спиноза стоит на позиции жесткого детерминизма. Детерминизм (от лат. determino – определяю) – философское учение об объективной закономерной взаимосвязи и взаимообусловленности явлений материального и духовного мира. Бог – субстанция – развивается по определенным законам, которые неизменны и постоянны, и, соответственно, любое следствие имеет субстанционально определенную причину. Эту связь причины и следствия законов субстанции философ называет необходимостью.

И если человек будет познавать свои аффекты как проявление атрибутов субстанции и последовательно, как естествоиспытатель, математик, геометр, изучать причинно-следственные зависимости, которые приводят к аффекту, он не будет страдать, ибо поймет, что это проявление природных законов. «Итак, если мы составим о самом аффекте ясную и определенную идею, то эта идея будет отличаться от самого аффекта, поскольку он относится к одной душе только отношением; поэтому аффект перестает быть страстью... Таким образом, аффект тем более находится в нашей власти и душа тем меньше страдает от него, чем больше мы знаем его»[23].

Познание самого себя как части мировой субстанции, как природного явления приведет к тому, что человек не будет страдать от страстей: будучи познанными, они уже не будут страстями.

Человек, согласно Б. Спинозе, обретает свободу. Именно Б. Спинозе принадлежит известное высказывание «Свобода – это познанная необходимость»[24]. Эти рассуждения философа выглядят абсолютно современными, поскольку человек XXI в., чтобы преодолеть аффект, названный Б. Спинозой обжорством, прежде всего погружается врачами в научные объяснения того, как происходят обмен-

---

[23] *Спиноза Б.* Этика. С. 302.

[24] Там же. С. 336.

ные процессы в организме, как усваиваются белки, углеводы, витамины. А понимание естественной природы недуга очень часто придает страдающему силы для борьбы с ним. Будучи рационалистом, Б. Спиноза подчеркивал, что в своем познании человек должен восходить до высших его методов – математических, которые позволяют с ясностью видеть универсальное единство субстанционального мира.

Высшей добродетелью в представлении Б. Спинозы является интеллектуальная любовь к Богу, которую мы можем интерпретировать как увлеченность познанием, поиском истины.

В ряду философов, ставивших в эпоху Нового времени вопрос о сущности человеческой природы, особое место занимает **Блез Паскаль** (1623–1662 гг.). Как и многие его современники, Б. Паскаль увлекался математикой, физикой и известен открытиями в различных областях научного знания. Б. Паскаль был последователем Р. Декарта (Картезия) и сторонником янсенизма. Картезианство развивалось в двух основных направлениях. Первое получило название «окказионализм» (лат. occasionalis – случайный), его представителем был французский философ Никола Мальбранш (1638–1715 гг.). Вторым направлением, воспринявшим идеи Картезия, являлся янсенизм – религиозное учение и религиозное движение XVII–XVIII вв. в западноевропейской церкви, а точнее, в кальвинизме, осужденное католичеством как ересь. Янсенизм, по сути, движение реформационное. Его основоположником был епископ Янсений (1585–1638 гг.). Б. Паскаль в своей научной деятельности следовал принципу методического сомнения Р. Декарта, рационализму, а также поддерживал идею методологического, математического знания. Работа, которая в значительной мере отражала идеи Р. Декарта, представляла собой небольшое сочинение «О геометрическом уме и искусстве убеждать» (1658 г.). В неменьшей степени Б. Паскаль был известен и своим учением о человеке, которое представлено афоризмами, рассуждениями, эссе, объединенными после смерти философа в целостное произведение, названное «Мысли» (1657–1658 гг.).

Несмотря на близость к Р. Декарту и работы, посвященные проблемам математики и физики, Б. Паскаль философствовал с позиции мыслителя мистически ориентированного, погруженного в проблему отношений Бога и человека. И проблема человека виделась ему, прежде всего, в этом ракурсе.

Величие человека, считал Б. Паскаль, заключается в том, что он, подобно Богу, способен к познанию; но эта способность определяет неизбежное страдание человека, ибо приводит его к осознанию своего ничтожества и смертности.

Перед лицом смерти человек также постигает свое вселенское одиночество, поскольку он – единственное тварное существо, осознающее ее неизбежность... Животное не осознает конечности своего существования и поэтому не боится смерти. Страх влечет человека погружаться в светскую суету, заставляет отказываться от ясного видения настоящего, избегать необходимости принятия нравственных решений. В вихре удовольствий человек забывает о неизбежности своей кончины.

Эти рассуждения Б. Паскаля автобиографичны: на переломном этапе своей жизни он отказался от женитьбы и развлечений в пользу служения Богу.

Именно поэтому философ не ограничивается традиционным для его современников признанием за человеком таких познавательных возможностей, как разум, рассудок, способность к ощущениям. Сердце, по мнению Б. Паскаля, также обладает способностью к познанию. Интуиция сердца открывает человеку его главную духовную опору – Бога. «Если искать истину с помощью разума, неизбежно попадаешь в одну из этих трех сект – нельзя быть пирронистом или академиком, не задушив природу, нельзя быть догматиком, не отказавшись от разума… узнай же, гордый человек, что ты – парадокс для самого себя. Смирись, бессильный разум! Умолкни, бессмысленная природа, узнай, что человек бесконечно выше человека, и выслушай от своего владыки правду о своем уделе, тебе неведомую. Слушай Господа»[25]. Идеи Паскаля о конечнос-

---

[25] *Паскаль Б.* Мысли. М., 2009. С. 44–45.

ти человеческого существования, о суете и необходимости нравственного выбора свидетельствуют о том, что у экзистенциальной философии XX столетия были предшественники.

Вопросы для самопроверки

1. Сравните учения о методе Ф. Бэкона и Р. Декарта. Каково их принципиальное различие?
2. В чем заключается проблема природы человека в философии Т. Гоббса?
3. Как дуализм Р. Декарта проявляется в его учении о душе?
4. Каковы познавательные способности человека согласно взглядам Б. Спинозы?
5. Почему Дж. Локк не признает абсолютную монархию как форму гражданского правления?
6. Существует ли материальный мир по мнению Дж. Беркли?
7. В чем заключается проблема феномена познания в философии Д. Юма?
8. В чем суть спора Дж. Локка и Г. В. Лейбница?
9. Является ли Б. Паскаль рационалистом?

5. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

5.1. Материалистические идеи просветителей

Эпоха Просвещения – это такой культурный период в истории Европы, когда философия играла направляющую роль в общественной и политической жизни. Именно в XVIII–XIX вв. философские дискуссии и труды европейских мыслителей формировали новое миропонимание: веру в целенаправленное прогрессивное человеческое развитие, признание необходимости социальных реформ посредством образования и важности распространения научных знаний о мире.

В Англии представителями Просвещения являлись такие философы, как Джон Толланд (1670–1722 гг.), Антони Эшли Купер, граф Шефстберри (1671–1713 гг.), Бернард Мандевиль (1670–1733 гг.). В Германии к просветителям относились последователь Г. В. Лейбница Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781 гг.), Христиан Вольф (1679–1754 гг.), Иммануил Кант (1724–1804 гг.).

В каждой из этих стран философия Просвещения имела, естественно, собственную специфику, обусловленную конкретными социально-историческими обстоятельствами. Однако наиболее ярким это идейное течение было во Франции. И прежде всего потому, что идеи французских просветителей имели неразрывную связь с историей Французской революции (1789–1794 гг.). Кроме того, практически все французские мыслители находились под значительным влиянием идей английского философа Дж. Локка, и особенности их философских теорий во многом определялись особенностями философии английского сенсуализма. Этому весьма поспособствовали «Философские письма» (1734 г.) **Вольтера** (1694–1778 гг.),

в которых он восхищается социально-политическим устройством Англии и философией Дж. Локка (наиболее известный представитель французского Просвещения взял себе псевдоним Вольтер в 1718 г., когда занялся литературным творчеством, а настоящее его имя – Франсуа Мари Аруэ).

В Англии тогда была более либеральная форма правления (монархия, ограниченная парламентом), в стране сосуществовали несколько религиозных конфессий (англикане, кальвинисты, пуритане и т. д.). Вольтер говорил, что «Англия – страна сект. Англичанин – человек свободный – отправляется на небо тем путем, какой он сам себе избирает»[1]. Он подчеркивал: «Если бы в Англии была только одна религия, следовало бы опасаться ее деспотизма; если бы их было две, представители каждой перерезали бы друг другу горло; но их там тридцать, а поэтому они живут в благодатном мире»[2]. Для Вольтера очевидно, что политическое первенство Англии определяется достижениями философии Дж. Локка, которого считают автором английской революции.

В «Философских письмах» Вольтера наглядно предстают особенности просветительской философии. Просветители достаточно много внимания уделяли понятию материи, ориентируясь на развитие естествознания, открытия Ньютона, они полагали, что мир материален (или, по меньшей мере, материальна природа). Мозг выделяет мысли так же, как печень выделяет желчь.

Вопрос о боге решался в духе *деизма*. Деизм (от лат. deus – бог) – религиозно-философское воззрение, получившее распространение в эпоху Просвещения; согласно этому воззрению бог, сотворив мир, не принимает в нем какого-либо участия и не вмешивается в закономерное течение его событий.

Наиболее известным трудом, в котором воплощено в полной мере материалистическое учение просветителей, является «Система природы» (1770 г.) **Поля Анри Гольбаха** (1723–1789 гг.). Работа вышла анонимно, но в силу принципиального материализма сразу

---

[1] *Вольтер Ф. М.* Философские письма // Вольтер Ф. М. Философские сочинения. М., 1988. С. 84.

[2] Там же. С. 88.

же была осуждена и запрещена. Авторство П. А. Гольбаха также было установлено, и он подвергся преследованию. Этот французский просветитель подчеркивал: «Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам лишь материю и движение. Ее совокупность раскрывает перед нами лишь необъятную и непрерывную цепь причин и следствий. Некоторые из этих причин нам известны, ибо они непосредственно воздействуют на наши чувства. Другие нам не известны, потому что действуют на нас лишь посредством следствий, часто очень удаленных от своих первопричин»[3].

П. А. Гольбах настаивал, что во Вселенной все находится в движении и нет ничего, кроме движущейся материи. Он утверждал, что помимо механического движения, о котором писали многие просветители, существует много видов движений внутренних, ненаблюдаемых, сложных. Но в любом случае движение есть сущность материи. «…Материя движется благодаря собственной энергии; ...она обязана своим движением внутренне присущим ей силам; ...разнообразие ее движений и вытекающих отсюда явлений происходит от различия свойств, качеств, сочетаний, первоначально заключающихся в разнообразных первичных веществах, совокупностью которых является природа»[4]. Соответственно для этого мыслителя любые духовные проявления – это тоже проявления движения материи.

Бог для просветителей – это конечная причина в бесконечной цепи причин и следствий, а Вселенная представляется в виде механических часов, которые были однажды сотворены и заведены им. Такие принципиальные материалисты (например, современник Вольтера Ж. О. Ламетри) полагали даже, что материальны не только доступные ощущению субстраты, такие как кровь, но и мысли.

Вольтер был гораздо осторожнее в своих суждениях и настаивал на том, что вопрос происхождения материи находится за пределами познавательных способностей человека. Важной пробле-

---

[3] *Гольбах П. А.* Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1963. С. 66.

[4] Там же. С. 75.

мой для этого мыслителя являлась проблема бессмертия души, и он также считал, что «разум человеческий сам по себе столь мало способен доказать бессмертие души, что религия вынуждена была сообщить нам о нем при помощи откровения. Всеобщее благо людей требует веры в бессмертную душу»[5].

Проблема бессмертия души обсуждалась, прежде всего, в аспекте материалистических представлений о природе и ее законах. Поэтому практически все просветители так или иначе затрагивали эту тему. Вольтер подчеркивал тот факт, что о душе свидетельствуют нам наши мысли и ощущения. Но после смерти ощущения пропадают, исчезают, поэтому возникает вопрос о том, что происходит с душой. Также он пытался ставить вопрос о наличии души у животных, что, конечно, в католической Франции было очевидной крамолой. «Животные обладают теми же органами, что и мы, теми же ощущениями, теми же восприятиями; у них есть память, они способны комбинировать некоторые идеи. Если Бог не способен был одушевить материю и сообщить ей ощущение, то одно из двух: либо животные – просто механизмы, либо обладают духовной душой»[6].

5.2. Проблема природы человека и учение о государстве

Важным вопросом для просветителей был вопрос о природе человека. В соответствии с философией Дж. Локка Вольтер рассматривал человека как tabula rasa: представления о Боге, представления о добре и зле, равно как и знания, не являются врожденными, человек получает их в результате жизни в обществе, а также в результате просвещения. Вот почему, в частности, существует множество нравов, а представления о добре и зле у людей разнятся.

Что же есть благо с позиции просветителей? Важнейшая идея того времени заключалась в том, что мерой нравственного добра

---

[5] *Вольтер Ф. М.* Философские письма. С. 112.

[6] Там же. С. 145.

служит благо общества. И тот человек является нравственным, который в своих поступках соотносит свои личные интересы с общественной пользой и понимает, что его выгода и его благо невозможны без соответствия последней. По сути, в этом и состоит задача просвещения: надо описать Вселенную, движение планет, химические процессы, эволюцию видов, чтобы показать, как связаны вечными законами природы причина и следствие. И как ни одно из событий и явлений не остается без последствий.

По такому же закону жесткой связи причины и следствия развивается общество, и необходимо осознавать связь личного блага отдельного человека и общественного блага. Социально-политические идеи просветителей основывались на разработанной Дж. Локком теории естественного права и общественного договора. Влияние этих идей видно уже в трудах основоположника французского Просвещения Ш. Л. Монтескье, а также в трудах Ж. Ж. Руссо, П. А. Гольбаха, К. А. Гельвеция. В представлениях просветителей наиболее перспективной формой правления является просвещенная монархия, когда властитель – образованный сам – принимает решение об ограничении своей власти конституцией, в которой закрепляется необходимость существования парламента.

В соответствии с теорией естественного права и общественного договора **Клод Адриан Гельвеций** (1715–1771 гг.) полагал, что люди не являются ни добрыми, ни злыми и в естественном состоянии следуют только собственной пользе. В результате общественного договора между гражданами и государством устанавливаются законы правления. Но философ подчеркивал, что законы должны соответствовать общему интересу, только тогда они будут соблюдаться. «Что такое форма правления? Совокупность законов или соглашений между гражданами одного и того же народа. Но эти законы и соглашения либо противоречат общему интересу, либо соответствуют ему. Поэтому есть только две формы правления: одна – хорошая, другая – дурная, и к ним я свожу все формы правления»[7].

---

[7] *Гельвеций К. А.* О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М., 1937. С. 360.

Наиболее подробно вопрос о происхождении государства и неравенства в обществе разрабатывал **Жан Жак Руссо** (1712–1778 гг.). В своей работе «Об общественном договоре» (1762 г.) он ставит проблему перспективы истории и подчеркивает, что результатом договора не должна являться деспотичная форма правления, а суть договора заключается в следующем: «Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого»[8].

Самой правильной формой государственного устройства Ж. Ж. Руссо считает республику, которая предполагает максимально полное воплощение сущности договора. Как и Ш. Л. Монтескье, он также говорит о том, что та или иная форма правления определяется не только волей граждан, но и климатом. К примеру, в южных странах, как правило, складывается деспотизм, а страны умеренного климата должны быть устроены по примеру конституционной монархии или республики.

Следует отметить, что особенность философии эпохи Просвещения заключалась в том, что ставился вопрос о необходимости воспитывать и просвещать человека. Ведь именно в образовании мыслители видели основное средство социального прогресса. В трудах К. А. Гельвеция, Ж. Ж. Руссо об этом говорится немало. Относительно своих педагогических идей философы иллюзий не испытывали. Они полагали, что образование бесполезно, если человек не испытывает желания его получать. И поэтому «наука о воспитании сводится, может быть, к тому, чтобы поставить людей в положение, которое заставило бы их приобрести желательные таланты и добродетели»[9].

Важным культурным достижением философской мысли рассматриваемого периода стала публикация «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» (1751–1780 гг.). Все представители французского Просвещения принимали участие в под-

---

[8] *Руссо Ж. Ж.* Об общественном договоре: трактаты. М., 1998. С. 208.

[9] *Гельвеций К. А.* О человеке, его умственных способностях и его воспитании. С. 405.

готовке 35 томов этого уникального издания, ориентированного на освещение всех достижений науки и популярного изложения научных теорий. В дальнейшем именно «Энциклопедия» дала толчок появлению изданий подобного рода и в других странах.

Вопросы для самопроверки

1. Как Вольтер рассматривает учение о природе?
2. Какие особенности деизма можно выделить в философии Вольтера?
3. Что такое материя с точки зрения П. А. Гольбаха?
4. Что такое общественный договор согласно Ж. Ж. Руссо?

6. КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Под этим названием историки философии объединяют учения Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха.

6.1. Истоки и специфика классической немецкой философии

Тонкий знаток немецкой культуры, американец Гордон Крейг написал в книге «Немцы» (1982 г.): «…Немцы не похожи ни на кого, кроме немцев, и, принимая во внимание их историю, от них иного и трудно ожидать. Если Англия и Франция были мощными государственными образованиями еще до конца XV столетия, то дипломатия Бисмарка и эффективность прусской армии собрали раздробленные немецкие земли и образовали централизованное государство с единым правительством не ранее, чем в седьмом десятилетии XIX века. На протяжении двух столетий, предшествовавших этому событию, большая часть того, что мы ныне зовем Германией… была не тронута грандиозным движением европейской истории. Вполне естественно, что у ее населения складывались особенности ума и формировалась жизненная и политическая позиция, подходящие к данной ситуации, и многие характерные черты, считающиеся “типично немецкими”, возникли именно в этот период. Они не исчезли и тогда, когда в 1871 году Германия стала целостным государством… и в свете этого становятся объяснимыми некоторые недоразумения между Германием и Западом»[1].

---

[1] *Крейг Г.* Немцы. М., 1999. С. 11–12.

Итак, специфика немецкой культуры в значительной степени определялась тем, что Германия стала единым государством на *четыре века* позже Англии и Франции. До этого на ее месте существовало четыреста мелких феодальных владений, средняя площадь которых составляла всего 25 кв. километров. Представьте себе территорию пять километров на пять, причем на ней размещаются не только города и села, но и поля. Такие феодальные владения можно сравнить по масштабам со средним российским райцентром. Однако мелкие немецкие феодалы пытались соперничать в роскоши с французскими королями: в своем «мини-королевстве» размерами пять километров на пять они возводили дворец, который был окружен домами, крытыми соломой (естественно, что подданные немецких князей жили скудно, оплачивая их роскошь). Князья защищали своих ремесленников, запрещая ввозить товары из соседних феодальных владений. За ношение одежды, сшитой в шести километрах, полагался значительный штраф. На границах мелких феодальных владений взимались пошлины. Не было единого рынка. Не было конкуренции. Чтобы представить себе это состояние, российский читатель должен вообразить, что в каждом сельсовете сидит по князю с пышным двором, что здание сельсовета роскошью напоминает дворец французских королей в окружении хижин, а пользоваться в этом селе разрешено только товарами местных ремесленников, ни в коем случае не привозя ничего из соседних сел. Между мелкими феодалами непрерывно происходили распри.

В 1618 г. началась Тридцатилетняя война, в которой Австрия с Испанией воевали против Франции и Швеции, а сражения происходили в основном на немецких территориях. Города и села немцев были опустошены. Из тридцати пяти тысяч жителей Магдебурга уцелело пять, Берлин потерял половину горожан. Всего население уменьшилось на треть – с 21 миллиона человек до 13,5 миллиона. Хозяйство немецких земель было разорено. По Вестфальскому миру 1648 г. немцы были лишены выхода к морю – и, значит, возможности торговать. Когда-то Германия была землей Ганзы – великого союза мореплавателей. Теперь ее со всех сторон окружала суша – в то время, когда европейские страны стали открывать новые земли и строить колониальные империи.

Нет ничего удивительного в том, что прогрессивно мыслящие немцы на протяжении веков мечтали о создании единого немецкого государства. Только так можно было утвердить себя в окружении бурно развивающихся соседей. Но на что можно было опереться, чтобы убедить немцев объединиться? Обычно объединяют торговые связи, единый рынок. Но его не было, поскольку каждая немецкая земля отгородилась от соседей таможенными барьерами. Объединяет общая вера, но протестантство в Германии, наоборот, способствовало сепаратизму и индивидуализму: протестант общается с богом напрямую, без посредников.

Представители классической немецкой философии попытались объединить немцев силой философской мысли. Глядя на страны, где торжествовал дух предпринимательства (Нидерланды и Англия), на Францию, которая провозгласила политические свободы и права человека, немецкие философы попытались взрастить в своих соотечественниках активность, предприимчивость, самостоятельность и свободу. Но при этом они полагали, что немцы воспримут эти новые европейские веяния без войн и кровопролитий, без революционных потрясений. Для этого их надо правильно воспитать философски.

6.2. Иммануил Кант

Жизнь философа и учение

Иммануил Кант (1724–1804 гг.) всю жизнь прожил в Кенигсберге (Восточная Пруссия). Он родился в семье шорника (ремесленника, изготовлявшего упряжь), но не пошел по стопам отца, потому что одаренность мальчика заметил доктор теологии Ф. Шульц, определивший его в гимназию. Окончив гимназию, Кант стал студентом Кенигсбергского университета, но после смерти отца учебу прервал и десять лет кормил семью, работая домашним учителем. В 1755 г. он защитил, наконец, диссертацию, что дало ему право преподавать в университете.

Кенигсбергский университет по европейской традиции носил женское имя – Альбертина. Его основателем был создатель Прусского герцогства Альбрехт. В университете было три главных факультета – теологический, юридический и медицинский, а также «начальный» факультет – философский, который должен был развить в студентах базовую гуманитарную культуру (по этой причине на нем преподавались также естественные науки и математика). С 1770 г. по 1801 г. И. Кант был профессором Альбертины, преподавал философские, математические и физические дисциплины. В 1786 и в 1788 гг. он избирался ректором университета.

Вся жизнь И. Канта была отдана науке и преподаванию. Он не был женат и на склоне лет заявил, что в молодости не мог содержать жену, хотя она была нужна ему, а теперь может, но не испытывает нужды в ней. Его домашнее хозяйство вел отставной солдат Мартин Лампе. Кант разработал для себя строжайший распорядок, которого неукоснительно придерживался. Он начинал рабочий день в 5 утра, выпив чаю и выкурив трубку. Если в этот день были лекции, которые начинались в 7 утра, Кант обязательно готовился к ним. В час он обедал, приглашая разделить трапезу коллег-ученых. Его распорядок предусматривал только один прием пищи в день. Ровно в половине четвертого Кант в сером сюртуке и с тростью прогуливался по аллее. Жители проверяли по нему часы. Прогулка происходила при любой погоде: в дождь философа сопровождал Лампе с зонтиком.

«Критический» период в творчестве И. Канта

В 1770 г. И. Кант стал профессором логики и метафизики – и, как профессор, обрел свободу преподавания (до этого ему приходилось учить студентов по чужим программам и учебникам). Свою оригинальную философию он изложил в книгах «Критика чистого разума» (1781 г.), «Критика практического разума» (1788 г.), «Критика способности суждения» (1790 г.). Этот абсолютно самостоятельный период в творчестве Канта называют «критическим» (в отличие от предшествующего, «докритического»). Сегодня под критикой понимается порицание кого-либо/чего-либо с целью

исправления. Кант толковал критику иначе – как *выяснение возможностей*. Критика чистого разума, таким образом, была выяснением того, что может, а чего не может человеческий разум. Программу создания новой философии Кант видел в поиске ответа на три вопроса. Первый – *Что я могу знать?* – должна решать метафизика. Второй – *Что я должен делать?* – должно решать учение о морали. Третий – *На что я смею надеяться?* – находится в ведении учения о религии. Все эти три вопроса соединяются в одном, обобщенном – *Что такое человек*? На этот вопрос должна отвечать философская антропология.

Антропологический поворот, осуществленный И. Кантом

И. Кант не просто собирался уделять в философии большее внимание изучению человека. Он намеревался в корне перевернуть представление о роли человека в мире, а потому сравнивал себя с Коперником. До Коперника было принято считать, что Солнце вращается вокруг Земли. Коперник доказал противоположное. Так и до Канта было принято считать, что мир (Вселенная, природа) определяет человека, заставляя приспосабливаться к себе. Кант заявил, что человек определяет, каков будет мир, активно строя его, – вначале в своей голове, а затем и в своей деятельности.

Чтобы понять суть антропологического переворота, осуществленного И. Кантом, надо иметь в виду различие между мировоззрением человека традиционного общества и мировоззрением человека общества рыночного, в котором развивается предпринимательская деятельность.

Возьмем простой пример: сравним мировоззрение земледельца традиционного общества с мировоззрением горожанина. Крестьянин, у которого примитивная техника, не может преобразовать в своих интересах окружающую среду. Он не может повлиять на погоду, на всхожесть зерен. Природа представляется ему всемогущей. Приходится приспосабливаться к ней. Ему кажется, что природа – дика, своевольна и своенравна. Иначе смотрит на мир житель города – уже в XVII–XVIII вв. он ни за что бы не согласился,

что природа абсолютно доминирует над ним. Наоборот, природа давно покорена и носит на себе отпечаток человека. Городской ландшафт сформирован человеком: здесь растут только культурные растения, сорняки – «родные дети природы» – планомерно истребляются. Дома, улицы, дороги – все это создано человеком, а не природой. Даже окрестные поля все более и более культивируются и удобряются, т. е. земля все больше проходит через руки человека. Напрашивается мысль, что человек творит «вторую» природу, преобразуя первую. Природа – это сырье и мастерская, а вовсе не господствующая над человеком сила. Ремесла и промыслы развиваются все больше и больше, постепенно превращаясь в *промышленность* – окончательное торжество человека над природой.

Понятно, что дух нового времени – дух предпринимательства, инициативы, изобретательства – должен был отразиться в новой философии. Прежнее мировоззрение предполагало, что человек – это всего лишь часть мира, подчиненная целому – Природе. Значит, надо начинать с рассуждений об устройстве мира, а затем из его устройства выводить «природу человека», т. е. выяснять, каким природа сформировала человека. Такое мировоззрение рассматривает все составляющие мир «вещи» как первичные, объективные – они уже готовы и накладывают на человека свой отпечаток. Философия нового времени говорит противоположное: это человек формирует вещи, а не вещи формируют человека. Так что человек накладывает на мир свой отпечаток.

В традиционном обществе принято полагать, что мир – один для всех, и есть только одна истина, общая для всех. И. Кант показал, что в обществе, наладившем разделение труда, это уже не так. В традиционном обществе господствует натуральное хозяйство: каждое большое крестьянское хозяйство обеспечивает себя всем необходимым, от пищи до одежды и жилища. Хотя работы делятся на «мужские» и «женские», они тем не менее понятны всем. В результате все хозяйство как бы добывает по частям одно общее знание о мире в целом, «как он есть на самом деле». Понятно, что к этой истине о мире ближе всего оказывается старший в крестьянском хозяйстве: все остальные обладают только частичным, односторон-

ним знанием, а он распределяет все работы и владеет всей полнотой знания – точнее, сводит все частичные знания своих работников воедино. Он знает, каков «мир сам по себе», на этом держится его авторитет. Еще выше авторитет феодала, который хозяин в данной части страны, – он обладает единственно верным представлением о ней. А король, соответственно, располагает полной истиной. Его знание выше знаний всех подданных. (Конечно, рядом с ним всегда его верный богослов и философ, который хранит и развивает это знание, просвещая правителя. Остальных просвещать не обязательно.) Все такие хозяева объективного знания, естественно, и должны править, а прочие должны подчиняться им, потому что обладают низшим, всего лишь частичным знанием.

Но с бурным развитием рынка в новое время требуется производить все более дешевый товар. Экономя время на его изготовление, люди переходят ко все большему разделению труда, к специализации. В конкуренции побеждает тот, кто не делает всю вещь сам, а специализируется на одной операции, доводя ее до совершенства и предельной быстроты, предоставляя остальные операции таким же узким специалистам. Обмен товарами дополняется обменом знаниями. Уже нет необходимости производить все товары в своем хозяйстве. И нет необходимости знать все обо всем. Желание получить общую картину мира в целом становится ненужным пережитком.

Представим себе фантастическую картину: губернатор области сегодня созвал совещание «по автомобилю» и обязал присутствовать всех, кто хоть как-то связан по роду деятельности с автомобилями. Собрались страховщики, жестянщики, автоэлектрики, продавцы автомобилей, регулировщики развала-схождения колес и т. п. Каждого из них губернатор обязал сделать доклад об автомобиле, а потом обвинил всех в том, что они видят автомобиль субъективно, односторонне, а значит – ложно. Один обращает внимание только на колеса, другой – только на электрооборудование, третий – только на покраску, четвертый – и вовсе только на документы, едва удостаивая автомобиль взглядом. А задачей совещания было получить объективное знание об автомобиле в целом,

о его сущности, о том, каков он на самом деле. Ясно, что участники совещания разошлись бы в недоумении. Кому, спрашивается, нужно знание автомобиля «как он есть сам по себе», независимо от человека? То есть не связанное ни с какой профессией, ни с какой специальностью, не отвечающее реалиям разделения труда?

И. Кант начал свою философию с того, что запретил думать о вещах «как они есть сами по себе», независимо от человеческого их восприятия. Что это означает, если использовать наш пример? Существует ли автомобиль сам по себе, «автомобиль-в-себе», независимо от того, кто его воспринимает – жестянщик, слесарь, электрик или страховщик? Существует ли автомобиль, независимый от восприятия любого человека и всех людей вместе взятых? Да, существует. Но каков он, мы никогда точно не узнаем. Да нам и нет никакой надобности это знать. Такое отвлеченное знание об «автомобиле вообще, как он есть сам по себе» было бы бесполезным, побуждало бы к пустым фантазиям и не давало бы плодотворно работать. Поэтому философов надо гнать с производства. Какая бесполезная трата времени: жестянщики всей мастерской дискутируют, каков был бы автомобиль независимо от восприятия жестянщиков и всех прочих рабочих – вместо того чтобы выправлять вмятины! Человеку достаточно только его профессиональных знаний. И только наивные просветители либо те, кто хочет захватить абсолютную власть, утверждают, что они способны обрести общее знание о вещи самой по себе, чтобы потом поучать всех «узких специалистов». Сегодня такая функция перешла от феодалов к жрецам компьютеров, которые претендуют на то, чтобы надзирать над всем, осуществляя «контроль качества», и управлять всеми «чересчур узкими специалистами». Они становятся властителями, а все прочие – всего лишь экспертами.

Так что надо запретить властолюбцам думать, каков «автомобиль-в-себе». Следует ограничиться знанием, каков «автомобиль-для-нас». Но что это означает – «автомобиль-для-нас»? Эмпирики-англосаксы уверяли всех, что «вещь-для-нас» можно свести к совокупности ощущений, данных в опыте. «Вещь-для-нас» – это то, что мы можем видеть, осязать, обонять, слышать, пробовать на вкус.

И. Кант не соглашается с этим. Сын ремесленника, он не привык смотреть на вещи глазами постороннего наблюдателя; он знает, что такое профессиональное видение вещи. Автоэлектрик из нашего примера видит весь автомобиль – и колеса, и капот, и крышу, и все прочее. Но для работы ему важно только электрооборудование. И он сводит весь автомобиль к электрооборудованию, не замечая ничего больше. Он строит себе предмет, с которым работает, – и автомобиль предстает для него как электрооборудование, к которому «прилегают» узлы и агрегаты. Автомобиль для электрика отличается от автомобиля для жестянщика и от автомобиля для слесаря. Они, будучи профессионалами, складывают себе из своих ощущений разные автомобили – но складывают их в уме, а не в реальности.

Представим себе, что к автомобилю подошел ребенок, который внимательно осмотрел, обнюхал, пощупал, послушал все и даже попытался лизнуть. Получился ли у него в итоге образ автомобиля, сложенный из разнообразных ощущений? Видимо, не получился – если говорить о чем-то серьезном. А вот жестянщик, маляр, электрик, слесарь, страховой агент – все они умело выстраивают свой предмет – автомобиль – из того, что им дано в наблюдении. Значит, профессионализм человека заключается не просто в умении собирать ощущения, а в умении складывать их в «свой» предмет. Следовательно, человек не получает предмет в готовом виде. Он активно строит его.

Что человек может знать? Он может знать, по И. Канту, только то, что построил сам. Эмпирики до Канта полагали, что человек – это «чистая дощечка» (Дж. Локк), на которой записываются данные его опыта, или, если использовать современное сравнение, нечто вроде живого записывающего гаджета – по-старому, видеомагнитофона. То есть человек может знать то, что воспринял в опыте и записал себе в память на протяжении всей своей жизни. Но ведь любой видеомагнитофон может записать только то, что попало в объектив камеры, т. е. разрозненные «картинки»; связь между картинками изначально не установлена и в наблюдении не дана. Скажите человеку: вот тебе камера, иди на угол и снимай все, что

наблюдаешь. Человек останется в недоумении: ему нужен сценарий, расписывающий, что за чем снимать. Но откуда мы можем знать про такую связь вещей в мире?

Рационалисты полагали, что человек получает ее от Бога, в виде «врожденных идей» (Р. Декарт). И. Кант предлагает принципиально новое решение проблемы. Он считает, что человеку не дано от рождения никаких готовых знаний. Но человек в то же время не является и абсолютно «чистой доской», на которой что-то записывается без его участия, или «зеркалом», которое пассивно отражает то, что ему будет показано.

Нет, человек активно выбирает то, что ему надо видеть, концентрируя на этом свое внимание, а затем сам соединяет увиденное в нужные ему картины. Эта способность существует в человеке заранее – еще до наблюдения, до опыта – *априорно*. Иными словами, И. Кант полагает, что у человека есть априорные, т. е. заранее, до опыта, существующие способности, которые позволяют ему строить из разрозненных ощущений предметы, а из предметов – научные картины мира. Чтобы понять Канта, можно прибегнуть к другой современной нам аналогии. Человек подобен компьютеру, на который уже установлено программное обеспечение, но пользователи еще не вводили в него никакие данные. Такой компьютер – уже не «чистая доска», потому что он будет активно обрабатывать загруженные в него данные. Но в нем нет и никаких готовых «врожденных идей» – в нем есть лишь заранее, априорно заложенная возможность обработки конкретных данных.

Если продолжить это сравнение, то можно сказать, что в человеке, по И. Канту, есть три такие установленные «программы», отвечающие за познание. Первая из них называется *априорные формы чувственности – пространство и время.* Вторая «программа» – это *рассудок*. Третья «программа» – *разум*.

Априорные формы чувственности – пространство и время

Пространство как «программа» складывает внутри нас предметы из материала внешних впечатлений. Если вспомнить приве-

денный ранее пример, то автоэлектрик не просто «наблюдает» приехавший к нему в мастерскую автомобиль, а активно складывает из своих наблюдений представление о машине, которая подлежит ремонту. Автослесарь, глядя на тот же автомобиль, активно складывает другое, свое собственное, представление. То, что позволяет это делать – некоторая внутренняя активная программа, – и называется у И. Канта пространством. (Как видим, он употребляет это понятие совсем не так, как в предшествующей философской традиции и в обыденном языке, где оно обозначает вместилище.) Таким образом, человек активно «лепит» из данных опыта свой предмет, а не застает его в готовом виде. Другая «программа», существующая в нашей психике, активно соединяет наши внутренние переживания, чувства – а в результате «лепит» наше Я, наш «внутренний мир». Это активное начало, по Канту, называется *время*. Оно и позволяет нам разобраться в «половодье чувств».

Понятно, что такие априорные «программы» – пространство и время – различаются у различных биологических видов. Представим себе, как воспринимается одна и та же сосна человеком, гусеницей, белкой и дятлом. Наивно думать, что в их восприятии это – одна и та же сосна. Гусеница «складывает» в сосну одни ощущения, дятел – другие, человек – третьи. Но как именно они делают это с помощью своих априорных форм чувственности, отличных от человеческих, нам неведомо. (Эксперименты И. П. Павлова как раз и имели своей целью выяснить, как воспринимает наш мир собака. В конце жизни он с горечью признал, что ему недалеко удалось продвинуться в выяснении этого.)

Таким образом, И. Кант призывает отказаться от старого представления философов, что существует только один объективный мир, состоящий из «вещей-в-себе» или «вещей-самих-по-себе», что надо приспособиться к этим незыблемым вещам, данным человеку заранее. Такая точка зрения в теории познания влечет за собой пассивную жизненную позицию. Человек говорит себе: в мире все уже готово и неизменно, вещи надо принимать такими, какие они есть, ничего не поделаешь, мои субъективные желания ничего не изменят, надо смириться с данностями и приспосабливаться

к ним. С таким настроем нельзя стать предпринимателем и деятелем. Во времена Канта британцы и даже французы уже активно развивали свои экономики, а Восточная Пруссия продолжала оставаться отсталой сельскохозяйственной страной. Кант хотел подготовить философски победу над феодальным мелкодержавием, сформировать у немцев новое, предпринимательское мышление, способное справиться с «идиотизмом деревенской жизни» (Ф. Энгельс).

Рассудок и научные картины мира

Итак, первая «программа» – внутренние пространство и время – слепили для человека из его опыта представления об окружающих предметах и о нем самым. Этого достаточно, чтобы вести повседневную жизнь. Но для того чтобы заниматься наукой, необходимо включить вторую заложенную в человека «программу» – *рассудок с его категориями*.

Представим себе, что я хочу познакомиться с девушкой в гастрономе и, чтобы завести разговор, спрашиваю ее, хороший ли продается кефир. Это – разговор на обыденном, повседневном уровне. Но я просто испугаю девушку, если спрошу, что такое кефир – причина или следствие, часть или целое. Она подумает, что я сошел с ума. Но представим теперь, что я работаю в научно-исследовательском институте мясомолочной промышленности, а девушка – моя лаборантка. Я задаю ей вопрос, причина кефир или следствие. Она отвечает, что кефир – следствие, если рассматривать его как результат произведенной нами операции закваски. Но он может стать и причиной, если мы сейчас выльем его в молоко. Все зависит от того, что мы с ним будем делать. Кефир может быть частью, если рассматривать данную его фракцию в колбочке, а вон тот кефир, в чане, – это целое, от которого мы эту фракцию отобрали. Девушка не удивляется вопросам о части, целом, причине, следствии и т. п., потому что она занимается наукой. Значит, наука формируется тогда, когда человек начинает использовать понятия «часть», «целое», «причина», «следствие» и т. п. Эти понятия, которые по-разному звучат на разных языках, выражают общечеловеческие формы мышления, т. е. вторую «программу», которая

позволяет нам складывать из отдельных предметов научные картины мира. Эти формы мышления тоже априорны, т. е. заложены в нас до опыта. Мы знаем, что такое причина и следствие, часть и целое и т. п. еще до того, как приступаем к наблюдениям и экспериментам. Мы применяем эти заранее заложенные в нас программы обработки материала – и в результате получаются науки. Мы не знаем и никогда не узнаем, есть ли такие формы мышления у дельфинов, собак и т. п. Но «у нас, людей», как выражается И. Кант, они есть, и их использование человеком как раз и называется наукой.

Категории рассудка, по И. Канту, т. е. формы, в которых осуществляется научное мышление, таковы:

Категории количества
Единство
Множество
Цельность

Категории качества
Реальность
Отрицание
Ограничение

Категории отношения
Субстанция и принадлежность
Причина и следствие
Взаимодействие

Категории модальности
Возможность и невозможность
Существование и несуществование
Необходимость и случайность

Переворот в философии, осуществленный И. Кантом, заключается не только в том, что человек строит предметы в своей голове, а не приспосабливается к ним, но и в том, что человек строит и науки, а не находит относящееся к ним в окружающем мире. Ранее считалось, что химическое, физическое, биологическое и т. п. существует в самой природе. По Канту, в самой природе нет ни

химического, ни физического, ни биологического – все зависит от того, как на это посмотрит человек, какие категории он будет использовать и к чему их приложит. Например, я хочу, чтобы целым выступал атом, а частями – элементарные частицы. В результате у меня получается наука, называемая физикой микромира. Если я захочу, чтобы целым выступала молекула, а частями – атомы, я получу науку химию. Если я захочу, чтобы целым выступал организм, а частями – клетки, то я получу биологию. Значит, и здесь все зависит от активности человека, от его выбора.

Таким образом, содержание наук вовсе не предопределено «природой» или «реальностью». Реальность – это всего лишь одна из категорий, одна из форм человеческого рассудочного мышления. Я могу отнестись в науке к чему-то как к реальности, но могу и не относиться к этому как к реальности. Науки – это результат человеческой активности, а не следствие приспособления к миру. Каждая из наук создает свою картину мира, и эта картина несовместима с картинами других наук. Биолог видит мир не так, как физик, потому что он иначе складывает свою, биологическую, картину мира. Он, конечно, может понять физика, но для этого ему придется оставить свою картину мира и вникнуть в физическую, т. е. – стать физиком. Иначе и быть не может, ведь в разных науках разные представления о том, что есть часть, а что целое, что есть причина, а что – следствие.

Если это так, если научные картины мира несовместимы, то не может быть и единой картины «мира-как-он-есть». Никто не сможет объединить физическое, химическое, биологическое и т. п. знание о мире в одну супернауку. Не удастся и попытка философии свести все эти знания в одно «научное мировоззрение». Из этого, в сущности, сегодня исходят те академики, которые решили, что будущие кандидаты наук должны изучать не философию вообще, а философию их «собственной» науки. Они являются кантианцами, сами не зная того. Но надо сказать, что И. Кант и при жизни, и после, в XIX в., пользовался огромным уважением естествоиспытателей.

Разум и границы его возможностей

Третья «программа», заложенная в человека неведомо кем, – это *разум*. Разум занимается четырьмя вопросами: он пытается постичь, что такое *мир-в-целом*, что такое *душа* (или сознание), что такое *бог* и что такое *свобода*. Следует заметить, что решением этих вопросов занимаются не только профессиональные философы и богословы. Их для себя решает каждый человек: любой необразованный дед в глухой деревне расскажет вам без труда, как устроен мир в целом, что такое душа, каков бог и в чем заключается свобода.

Беда, однако, в том, что за тысячелетия существования теология (богословие) и метафизика (философия старого, докантовского типа) так и не нашли непротиворечивых, основанных строго на опыте ответов на перечисленные вопросы. Не преуспела в этом и относительно недавно возникшая психология. И. Кант обращает внимание на то, что можно логически доказать со всей строгостью противоположные тезисы о мире в целом, о душе, о боге и о свободе: что мир в целом конечен и что мир бесконечен, что душа смертна и душа бессмертна, что бог есть и что его нет, что свобода безгранична и что она ограничена и т. п. Но такие противоречия, которые Кант называет *антиномиями*, не являются результатом логической ошибки. Они принципиально неразрешимы. Их существование доказывает, что разум человека имеет ограниченные возможности. На сегодняшнем сленге мы сказали бы, что эта программа составлена чересчур плохо и постоянно «зависает».

Отсюда следуют два вывода. Первый вывод: серьезный ученый никогда не будет заниматься обсуждением вопросов о боге, мире в целом, душе и свободе. Человечество не смогло найти однозначного ответа на эти вопросы на протяжении двух с половиной тысячелетий (сколько существует философия) и никогда не найдет, ибо человеческий разум чересчур слаб для этого. Настоящий ученый будет заниматься науками, которые основываются на рассудке, а разум оставит для теологов, философов и психологов, которые занимаются тем, что настоящей наукой не является. Второй вывод: из ненаучности теологии, метафизики и психологии вовсе

не следует, что они не имеют права на существование. Очевидно, эти учения зачем-то нужны людям, если те без устали размышляют о душе, космосе, боге и свободе на протяжении двух с половиной тысячелетий. Видимо, такие умствования оказывают на людей необходимое им психологическое воздействие (утешают, вдохновляют, позволяют выстраивать взаимоотношения в сообществе). Но, повторим, ничего общего с наукой теология, философия старого типа (метафизика) и психология не имеют. Они невозможны как науки, потому что у человека нет достаточно сильной «программы» – разума, чтобы развивать их непротиворечиво. По этой же причине, кстати говоря, нет смысла спрашивать, откуда в нашем сознании взялись все «программы» – время, пространство, категории. Это будут рассуждения о душе, которые, по И. Канту, принципиально ненаучны. Таков парадокс: Кант научно доказал, что философия ненаучна, и доказательство это было философским, т. е. ненаучным. Древние греки знали подобный этому парадокс критянина. Критянин сказал, что все критяне лжецы – так надо ли верить этому?

Этика Канта

Подорвав в «Критике чистого разума» позиции теологии и старой философии, И. Кант, в сущности, подвел читателя к выводу, что их надо удалить из университетов, а теологов и философов более не считать учителями жизни. Верный путь в жизни может указать только практическая философия, или этика. Кант как этик, таким образом, замышляет революцию: он захватывает в свои руки власть над человечеством.

«Чистый разум», занимающийся познанием, и «практический разум», ведающий этикой человека, – это, по И. Канту, две разные инстанции, две совершенно разные «программы», заложенные в человека. Вовсе не всегда самый большой ученый является самым моральным человеком. И наоборот: иной моральный наставник-гуру совсем несведущ в науках и даже неграмотен.

Итак, «практический разум» у человека – это программа, которая помогает ему делать жизненный выбор, определять стратегию жизни. До сих пор считалось, что смысл человеческой жизни –

стремление к счастью, а счастье понималось как удовлетворение потребностей. Чем больше человек удовлетворил потребностей, тем больше его счастье.

Но гонка за удовольствиями не делает человека счастливым. В стремлении к такому потребительскому счастью он не свободен, поскольку зависит от чего-то внешнего.

Истинно человеческий смысл жизни, по И. Канту, – *следование долгу*.

Но как определить, в чем состоит твой долг?

Для этого надо спросить свой «внутренний голос», который ответит тебе – и это будет ответ практического разума, говорящего в каждом человеке голосом совести. Надо всего лишь задать «внутреннему голосу» нужный вопрос: «Как мне следует поступить, чтобы мой поступок стал примером для всего человечества?» К примеру, мне предлагают взятку – деньги, на которые я мог бы удовлетворить какие-то свои потребности и стать счастливым. Но я задаю себе вопрос: хочу ли я, чтобы так поступали все люди? И выбираю другой путь – исполняю свой долг, отказываясь от взятки.

Главный принцип, которому следует моральный человек, И. Кант называет *категорическим императивом*: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»[2]. Проще говоря, Кант предлагает вести себя так, чтобы непрерывно подавать пример всему человечеству. Обычно люди считают, что такое поведение нескромно. Но эта позиция лукава. Она сводится к тому, что прогрессивное человечество должно жить высокоморально, а мы, скромные и грешные, поможем ему по мере сил. Правда, возможности наши ограничены…

Нет, заявляет И. Кант, каждый человек всегда должен думать, что прогрессивное человечество начинается именно с него, а не с кого-то другого. Позиция Канта сходна с позицией советских диссидентов и нынешних правозащитников: он требует слушать только внутренний голос своего разума, а не руководствоваться

---

[2] *Кант И.* Сочинения. В 6 т. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 260.

законами, – ведь законы могут быть несправедливыми. В Германии Кантом восторгались, а вот в соседней Австро-Венгрии кантианцев сажали в тюрьму за отсутствие почтения к законам.

Еще одно важное требование этики И. Канта – и, соответственно, другая формулировка категорического императива – звучит так: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»[3].

Объяснить смысл этого требования можно следующим образом. Стремящийся к счастью человек превращает себя и других всего лишь в средство для удовлетворения своих потребностей. Я работаю, чтобы поехать в отпуск в тропики. Я – средство заработать себе на иномарку. Этот человек – средство добыть мне то-то, другой нужен для этого. Так думать – антигуманно. Человек – не средство, а цель, потому что он ценен сам по себе. Каждый человек – полномочный представитель всего человечества. Поэтому людей нельзя использовать – даже для самой благородной цели. Если ради прекрасного будущего пролилась хотя бы одна слеза ребенка, от такой цели надо отказаться. Нельзя использовать не только других людей, но и себя самого. Надо всячески способствовать развитию всех как свободных людей. И. Кант полагал: когда такая этика восторжествует в Германии, исчезнут все формы личной зависимости от феодалов, утвердится равенство всех людей перед законом. Новые, справедливые юридические законы будут вытекать из нравственных, основанных непосредственно на практическом разуме человечества. Уйдут в прошлое войны, наступит вечный мир, потому что государства, повинуясь практическому разуму, сольются в единый союз, в котором сильные будут оказывать помощь слабым.

И. Кант полагал, что уже нет времени ждать, когда такая этика долга и свободы вызреет в Германии сама собой. Ее надо форсированно внедрять силами государственного аппарата, – тем более что этика служения и верности долгу традиционно культивировалась в Пруссии. Прусского служаку-чиновника надо использовать для внедрения передовых просветительских идей. А вся государст-

---

[3] *Кант И.* Сочинения. В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 270.

венная машина станет орудием в руках диктатора-философа. Новая этика должна вводиться немедленно и директивно, с использованием всей мощи аппарата государства. Просвещение, как его понимает Кант, вовсе не означает права каждого человека умствовать на свой лад. Свободу слова не надо понимать так, что каждый волен говорить что ему угодно и где угодно. Нет, дискуссии могут происходить только в специально отведенных местах и по строгим правилам – в университетах, в печати (Кант не сомневался, что без труда победит в таких дискуссиях). А вот дальше уже никто не должен думать и сомневаться, проводя в жизнь победившую верную философию. Даже важнейшим чиновникам Кант отказывал в праве мыслить самостоятельно: они должны будут внедрять моральную философию в умы немцев в соответствии со стандартами, не раздумывая и не умствуя, не импровизируя, поскольку могут исказить ее положения. Они должны выступать как винтики государственного механизма, приводящего немцев к единообразию мышления: «Публичное пользование собственным разумом всегда должно быть свободным, и только оно может дать просвещение людям. Но частное пользование разумом нередко должно быть очень ограничено, но так, чтобы особенно не препятствовать развитию просвещения. Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то как *ученым* перед всей *читающей* публикой. Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском* посту или службе. Для некоторых дел, затрагивающих интересы общества, необходим механизм, при помощи которого те или иные члены общества могли бы вести себя пассивно, чтобы правительство было в состоянии посредством искусственного единодушия направлять их на осуществление общественных целей или, по крайней мере, удерживать их от уничтожения этих целей»[4].

Итак, формула просвещения такова: надо допустить к конкурсу на лучшую философию и теологию всех, определить победите-

---

[4] *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4. С. 29.

ля и предоставить в его распоряжение всю государственную машину: с этого момента все будут только усваивать правильную философию, но не умствовать сами. Иначе остальную Европу в развитии свободы не догонишь.

Налицо еще один парадокс И. Канта, описанный им самим. Чтобы внедрить свободу везде, от нее надо отказаться. Чтобы развить свободу в народе, надо внедрить цензуру и государственные стандарты мышления. Диктатура философа, поддержанная просвещенным правителем и его государством, и создаст «механизм, при помощи которого те или иные члены общества могли бы вести себя пассивно», чтобы при помощи этого механизма правительство могло внедрять «искусственное единодушие» немцев и «направлять их на осуществление общественных целей или, по крайней мере, удерживать их от уничтожения этих целей»[5].

Впрочем, разве не сам И. Кант полагал, что у нас недостаточно совершенный ум, чтобы судить о свободе?

6.3. Иоганн Готлиб Фихте

Жизнь философа и учение

Как и Кант, Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814 гг.) был сыном ремесленника и получил хорошее образование только благодаря меценату. Он родился в деревне Рамменау в Южной Саксонии. Отец Фихте занимался изготовлением лент и других украшений, а сын помогал ему, а также пас гусей. У родителей не было денег, чтобы отдать его в школу, но помогли способности юного Ганса и счастливый случай. Богатый человек – по одним сведениям, дворянин, по другим – владелец крупного крестьянского хозяйства – не успел послушать заезжего известного проповедника. Ему посоветовали обратиться к Гансу-гусепасу. Тот пересказал проповедь слово в слово, со всеми паузами и интонациями. Потрясенный слушатель оплатил учебу мальчика в гимназии, а затем – в Йенском

[5] *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? С. 29.

и в Лейпцигском университетах, где Фихте изучал философию, классическую литературу и теологию. После смерти мецената он некоторое время трудился домашним воспитателем и вернулся в Лейпциг заканчивать учебу только в 28 лет, в 1790 г.

В это время два события определили дальнейшее развитие И. Г. Фихте: революция во Франции, начавшаяся в 1789 г., и изучение работ И. Канта. Фихте стал страстным поклонником и пропагандистом французской революции, он даже хотел получить французское гражданство. Философию Канта Фихте тоже воспринял восторженно. Он написал друзьям, что кантианство полностью перевернуло все его мировоззрение, которое до сих пор основывалась на философии Б. Спинозы.

Учение И. Канта было истолковано И. Г. Фихте как философия свободы, но, в отличие от создателя этого учения, он вовсе не собирался внедрять свободу в головы немцев с помощью государственной машины. Наоборот, идеи Канта казались ему созвучными политическим идеалам французских революционеров. В 1791 г. Фихте поехал в Кенигсберг, где встретился с Кантом. Но кенигсбергский мыслитель разочаровал его, поскольку вовсе не показался революционером. Фихте решил, что Кант сам не понимает истинного смысла той философии, которую создал, а потому ее надо освободить от противоречий и непоследовательности. Тогда учение Канта о свободе и будет аналогом французской революции в области философии. Французы освободили человечество от феодальных цепей, а он, Фихте, освободит его от гнета «вещи-в-себе». Фихте назвал «догматиками» тех людей, которые верят в объективный, незыблемый порядок вещей. Но рано или поздно люди станут «критиками», которые не будут приспосабливаться к миру, а начнут активно преобразовывать его в соответствии со своими идеалами.

И. Г. Фихте писал: «Есть две ступени развития человечества; и, пока последняя ступень не станет всеобщей, в ходе развития нашего рода есть два основных вида людей. Одни, еще не возвысившиеся до полноты чувства собственной свободы и абсолютной самостоятельности, находят самих себя лишь в представлении

вещей... Кто на самом деле есть только продукт вещей, тот никогда не увидит себя иначе... Принцип догматиков есть вера в вещи ради них самих...»[6]

Великая французская революция потерпела крах, придя к террору, потому что она была совершена «догматиками», верившими во всесилие Природы, которая была воспета Руссо. Уничтожив тиранов, они стали ждать, пока Природа наведет естественный порядок сама собой, все расставит по своим местам. Последовала разруха в экономике, за ней – вооруженные выступления оппозиции. «Догматики», оказавшиеся у власти, были уничтожены, поскольку не смогли справиться с ситуацией.

Чтобы подобное не повторилось в немецких княжествах, И. Г. Фихте предлагает перевоспитать «догматиков» в «критиков» путем распространения своей версии кантианства. О том, что «наукоучение» создавалось как философское обоснование революции политической, говорят строки из письма Фихте Багезену, датированного апрелем 1795 г.: «Моя философия – первая система свободы; как эта нация (революционные французы. – *Авт.*) избавит человечество от материальных цепей, моя система избавит его от ига “вещи-в-себе”, внешних влияний; ее первые принципы делают из человека независимое существо. “Основа общего наукоучения” родилась в те годы, когда французская нация своей энергией добилась торжества политической свободы; она родилась в результате моей внутренней борьбы с самим собой и со всеми укоренившимися во мне предрассудками, и эта победа свободы способствовала появлению “Основы всякого наукоучения”. Доблести французской нации обязан я тем, что поднялся еще выше; я обязан ей пробуждением во мне энергии, необходимой для постижения этих идей. Когда я писал труд о Революции, первые намеки, первые предчувствия моей системы возникали во мне как бы в виде награды. Таким образом, эта система принадлежит французской нации»[7].

---

[6] *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1916. С. 423.

[7] Цит. по: *Жорес Ж.* Социалистическая история Французской революции. В 4 т. Т. 4 : Революция и Европа. М., 1981. С. 213, 215 (примечание).

Освобождение от «вещи-в-себе» и главенство принципа Я

Итак, И. Кант осуществил переворот в философии и показал, что человек – это существо деятельное, активное, способное взять свою жизнь в собственные руки. Именно он создает мир, а не приспосабливается к нему.

Естественно, что перед И. Кантом возник вопрос: почему же люди, познакомившись с его философией, не сбрасывают с себя оков и не становятся свободными? Пусть они не понимали раньше, что созданы для свободы и деятельности. Но ведь теперь они знают это. Почему же они продолжают оставаться пассивными и приспосабливаются к миру? Терпят деспотическую, несправедливую власть? Живут не по разуму, а «применительно к подлости» (М. Е. Салтыков-Щедрин)? Кант полагал, что причиной тому является отсутствие гражданского мужества. Он называл современных людей «несовершеннолетними по собственной вине». «Несовершеннолетние» – это, в данном случае, не возраст, а неспособность управлять своей жизнью. Люди знают, что они созданы для свободы. Они читали Канта. Но они не могут набраться мужества и взять на себя ответственность за свою жизнь. Они отдают право распоряжаться собой другим. Что делать в таком случае? Кант полагает, что государство должно воспитывать людей, взращивать в них самостоятельность и ответственность (примерно так же, как во времена Ю. В. Андропова советское государство пыталось формировать у каждого гражданина активную жизненную позицию). Чиновничий аппарат должен растить самостоятельных, ответственных граждан. Кант не видел никакого противоречия в такой постановке вопроса: чиновник заставляет каждого человека быть свободным.

И. Г. Фихте не был согласен с тем, что государство должно воспитывать граждан в духе свободы. Он полагал, что люди по складу характера делятся на активных и пассивных. Одни – «догматики» – приспосабливаются к миру. Другие – «критики» – живут в духе И. Канта, приспосабливая мир к себе.

Итак, люди пассивные, инертные, обладающие слабой волей, склонны полагать, что все уже предопределено и предрешено.

Мир – объективен, т. е. не в наших силах повлиять на него. Вещи существуют сами по себе, «в себе», как они есть, и наше отношение к ним ничего не меняет. Человек, который верит в существование объективного, незыблемого мира, который существует и развивается сам по себе, является рабом в своей душе. Раб, создавая догматическую философию и придерживаясь ее, таким образом оправдывает свою пассивность. Таков уж этот мир, говорит он себе и другим, тут уж ничего не поделаешь. Таковы вещи «сами-по-себе». Плетью обуха не перешибешь. Придется смириться с неизбежным, с непреодолимыми реалиями, с объективной ситуацией.

«Критик», наоборот, полагает, что никаких «вещей-самих-по-себе» нет. Вещи таковы, какими мы их видим и мыслим. Натура деятельная, предприимчивая, активная всегда смотрит на окружающий мир не как на что-то вечное и незыблемое, а как на что-то такое, что человек вполне способен преобразовать.

Французские революционеры, как известно, разрушили Бастилию. Они смогли сделать это, потому что не были «догматиками». Если бы они были безвольными и пассивными, они сказали бы себе: «Бастилия – это “вещь-в-себе”. Она – объективна, она – незыблема, ее существование не зависит от воли человека. Она – символ незыблемого феодального порядка. Она – часть этого объективного, незыблемого порядка, на который мы не можем повлиять. Этот порядок существует сам по себе и складывается из “вещей-самих-по-себе”».

Французские революционеры были «критиками». Они были активны и деятельны, обладали сильной волей и способностью мыслить независимо. Поэтому они и считали, что не мир определяет человека, а человек определяет мир. Они сказали себе: «Все в силах свободного человека. Для него не существует незыблемых и вечных “вещей-в-себе”. Он способен создавать новые предметы, а значит, может и разрушать старые».

Итак, «догматики» считают, что мир (не-Я) определяет человека (Я). «Критики», наоборот, полагают, что человек (Я) определяет мир (не-Я). И. Г. Фихте говорит: «Каков человек, такова и его философия». Но все же он допускает возможность, что с течением

времени «догматиков» удастся превратить в «критиков», и человечество поднимется на высшую ступень своего развития. Для этого и нужно постичь «наукоучение» Фихте.

И. Г. Фихте полагал, что И. Кант не довел свою философию до логического конца. Ведь последовательный «догматик» считает, что объективные вещи, «вещи-в-себе», вещи, как они есть сами по себе, определяют все, а человек только приспосабливается к ним. Человеческое Я приспосабливается к не-Я, к миру. Не-Я абсолютно первично, а Я – всегда вторично и зависимо. Последовательный «критик» должен утверждать противоположное. Я – всегда первично, а не-Я – всегда вторично. Человек может творить мир, как хочет. Он никак не определяется миром. Для него нет ничего объективного, независимого от него и незыблемого. В нашем примере с Бастилией «критик» сказал бы: «Бастилия существует не в объективной реальности, а в наших головах. И победить ее надо вначале в нашем собственном сознании. Это мы решили, что Бастилия объективна и незыблема. Но если мы ее разрушим в своем сознании, если мы дадим себе право быть свободными, то мы легко сломаем любые крепостные стены в реальном мире».

Кто же тогда И. Кант? «Догматик» или «критик»? И. Г. Фихте полагает, что он пытается занять непоследовательную, серединную позицию. И. Кант полагает, что «вещь-в-себе» существует, но мы никогда не узнаем, какова она. Мы можем знать только, какой она предстает нам в опыте. И вот из этого опыта мы строим свои предметы. На нашем примере с Бастилией мы можем пояснить позицию Канта так: «Да, Бастилия существует как объективная реальность, как часть объективного миропорядка. Но мы не знаем и никогда не узнаем, каков этот миропорядок и какова Бастилия как его часть. Да нам и нет нужды это знать. Мы видим, какой Бастилия является нам в опыте. Это – старые стены из камней, скрепленных раствором. Они уже непрочны. Поэтому мы вовсе не должны примысливать к Бастилии какой-то “объективный мир”, “незыблемый миростой”. Мы должны видеть просто стены, которые можно разрушить. Разрушить до основания, а затем что-то построить из этих камней».

Позиция И. Канта кажется И. Г. Фихте непоследовательной, потому что тот признает что-то независимым от воли и сознания человека. Значит, человек не всесилен. Значит, он может подумать, что для его возможностей есть границы – и упасть духом. Нет, философия свободы должна начинаться с принципа Я.

Я человека абсолютно первично и не ограничено ничем. Никакие внешние обстоятельства на Я свободного человека влиять не могут. А потому «наукоучение» как философия абсолютно свободного человека должно начинаться с Я.

Три основоположения «наукоучения»

И. Г. Фихте провозгласил главный принцип своего «наукоучения» и всей своей жизни так: «Действовать! Действовать! – вот для чего мы существуем». Поэтому и построение философии должно начинаться с представления о деятельном, абсолютно свободном, ни от чего и ни от кого не зависящем Я.

Человек не может просто выучить философию И. Г. Фихте. Он должен проникнуться ею, пережить ее. Поэтому человек должен пережить первое основоложение «наукоучения»: *Я есмь*; *Я есмь Я.*

Человек как свободный мыслитель и деятель начинается с того момента, как он осознает себя самостоятельным Я. Это означает, что он говорит себе: «Отныне я сам буду определять свою жизнь. Никто и ничто не сможет подчинить меня и влиять на мои решения». Сказать так – мало. Надо твердо занять независимую позицию и отстаивать ее в борьбе с теми, кто хочет тебя подчинить. Поэтому вместо «Я есть» человек говорит торжественно: «Я есмь; Я есмь Я». Это – своеобразная клятва сохранять свою независимость и свободу.

Второе основоположение «наукоучения» гласит: *Я противополагает себя не-Я.*

Если «догматики» полагают, что человек должен приспосабливаться к вещам, которые существуют независимо от них, «в себе», «сами-по-себе», то «критики», наоборот, полагают, что Я само создает все вещи в мире. Это звучит непривычно, даже дико. Но понять это надо так. Из разрозненных ощущений люди сами склады-

вают предметы – на свой лад. Возьмем, к примеру, созвездия. Только наивный человек может полагать, что Большая Медведица существует сама по себе, объективно, в самой природе. Нет, «составляющие» ее звезды были сложены в ковшик человеком – в соответствии с его собственными представлениями Точно так же древние римляне видели Млечный Путь как молоко небесной волчицы, а украинцы – как соль, рассыпанную возчиками-чумаками на дороге. Труднее поверить, что все предметы на земле точно так же складываются человеком. Но это – так. *Я полагает не-Я (предмет), составляя себе представление о нем, а потом организуя видимое в соответствии с этим представлением.* В нашем примере с Большой Медведицей человек вначале складывает из звезд ковшик в своей фантазии, а затем проецирует его на небо и обнаруживает его там как «вещь-саму-по-себе». Это человечество сложило своей фантазией все созвездия, а потом спроецировало их на небеса и обнаружило их там как «объективно существующие». Точно так же человечество сложило в своем уме все предметы, а затем спроецировало в окружающий мир – и обнаружило их там. Все дело в том, что человек творит предмет бессознательно, а потом, сотворив, обнаруживает в окружающем мире.

А. С. Пушкин сказал про героиню «Евгения Онегина»: «Удивила меня моя Татьяна – она замуж вышла». Понять это можно так. Пока Пушкин творил, он не смотрел со стороны на этот процесс. Он как Я создавал своих героев как не-Я и увидел их самостоятельными, способными выйти замуж или застрелить кого-то на дуэли только тогда, когда уже сотворил их и они зажили собственной жизнью. Известная песня про любовь подтверждает правоту И. Г. Фихте: «Я его слепила из того, что было, а потом что было, то и полюбила». Женщина сама неосознанно сотворила любимого мужчину, а потом вдруг восприняла его так, будто он всегда был таким «сам-по-себе». Так мы творим грозного начальника из наблюдаемых разрозненных впечатлений. Так мы творим грозную Бастилию из стенок, которые вполне можно развалить. Разруха, как говорил профессор Преображенский, существует не на улице, а в головах. Она существует, потому что Я полагает разруху вокруг

как не-Я, проецирует эту разруху вовне, а потом обнаруживает как объективную реальность.

То есть для того, чтобы стать свободным, человек должен прежде всего победить раба в себе (А. П. Чехов говорил, что он по капле выдавливал из себя раба). Надо победить внутри себя разруху, Бастилию, надо победить дракона в себе – победить, осознав, что все это – всего лишь не-Я, которые бессознательно сконструированы Я, а затем перенесены во внешний мир. Не существует никакой Бастилии, не существует никакого Самодержавия, Тирании, Диктатуры и т. п. Мы создаем эти представления в себе от страха и внутреннего рабства, а затем переносим на внешний мир и начинаем говорить, что они «объективны», «реальны».

Третье основоположение таково: *сознание полагает и объединяет в себе Я и не-Я.*

Объяснить эту сложную мысль можно еще на одном примере из жизни А. С. Пушкина. Закончив «Бориса Годунова», он воскликнул: «Ай да Пушкин! Ай да сукин сын!» Лишь сотворив великое произведение, Пушкин осознал, что он сотворил. И все люди, делающие что-то, могут в полной мере понять, что они сотворили, лишь по окончании этого дела. А сотворив великое не-Я, они понимают, насколько они велики как Я. Если я сотворил великую вещь (не-Я), то Я велик! Таким образом, Я определяет не-Я, но при этом как бы отражается в не-Я, как в зеркале, и может увидеть себя в содеянном. Я могу понять, кто Я, если посмотрюсь во все свои произведения – как в не-Я. Поэт может понять, кто он, если посмотрится во все свои стихи. Архитектор поймет, кто он, если посмотрится во все свои проекты, в дома, которые по ним построены. И так далее.

Но, возвращаясь к нашему примеру, мы можем заметить: один Пушкин, который оценивает, смотрит на другого Пушкина, который оценивается, как бы со стороны. И этот оценивающий Пушкин видит одновременно и Пушкина творящего (Я), и «Бориса Годунова» как сотворенное (не-Я).

Кто же этот второй, оценивающий, Пушкин?

Он оценивает конечного, конкретного поэта Пушкина, который сотворил великое произведение, как бы с точки зрения всего

человечества. Это – общечеловеческое в нас. Это – Абсолютное Я, бесконечное Я, которое присутствует в каждом из нас. Я – школьник, который пишет сочинение. Но, написав его, Я могу посмотреть и на себя, и на сочинение как бы со стороны, с точки зрения человечества. Но при этом я останусь сам собой. Значит, структура моего сознания такова: в нем есть Я, которое творит, есть не-Я как предметы, сотворенные им, и есть присутствие чего-то высшего, Абсолютного, какое-то бесконечное Я, которое наблюдает за мной творящим и за моими результатами.

Мы можем и должны судить себя не по личным меркам, а по меркам всего человечества, по абсолютным меркам. В последние годы И. Г. Фихте все больше внимания уделял этому Высшему, Бесконечному, Абсолютному Разуму, который являет себя в человеке. Философ полагал, что конечный разум отдельного человека – лишь проявление разума бесконечного, мирового разума. Этот общемировой разум владеет всеми мыслящими людьми. Каждый из мыслителей – лишь его проявление. Ничего индивидуального в творчестве нет и быть не должно. С восторгом встать на службу Всемирному, Общечеловеческому разуму – вот высшее назначение ученого и человека. В будущем, считал Фихте, государство отомрет, а люди будут жить и руководствоваться в своих отношениях только разумом. Государство – лишь временное учреждение, нужное лишь до тех пор, пока все люди не станут разумными. Эту позицию можно назвать анархизмом интеллектуала.

Особое место в творчестве И. Г. Фихте занимает работа «Речи к немецкой нации» (1808 г.). Несмотря на крайнюю сложность своего учения и на сложный стиль изложения, Фихте полагал, что его идеи надо довести до каждого немца и воплотить их на практике. Когда Наполеон победил прусскую армию при Иене и вступил в Берлин, Фихте выступал в городе с речами, рискуя быть расстрелянным. Он стремился поднять соотечественников на борьбу с французами, прямо используя идеи своей философии. Он заявлял, что немцы еще не стали единым народом, но они смогут сделать сами себя, потому что их предрасполагает к этому сам язык и немецкий склад ума. Немцы еще не проявили своей активности

на мировой арене. Но предпосылки для того, чтобы стать великой нацией, у них есть. Немецкий народ воспитывается своим языком, а в немецком языке заключен призыв к активности и ответственности, призыв стать Я. Немец привык употреблять так называемый пассивный залог: он никогда не говорит «меня побили», он говорит – «я позволил себя побить». Это, по мнению Фихте, свидетельствует о том, что сам язык заставляет немцев чувствовать себя ответственными за любую ситуацию, за все происходящее в мире. Эту потенцию они и должны реализовать на мировой арене. Такого рода идеи, в конкретной исторической ситуации призванные поднять немецкий народ на восстание против Наполеона, были интерпретированы национал-социалистами как обоснование права немцев на мировое господство. Немцы считают сегодня Фихте страстным патриотом. Он просил отправить его в ополчение, которое должно было сражаться с французскими оккупантами, чтобы своей философией воодушевлять на борьбу. Умер Фихте в 1814 г., заразившись тифом от жены, которая ухаживала за ранеными бойцами в госпитале, в возрасте 52 лет. Лозунг всей его жизни формулировался так: «Действовать, действовать и действовать». Он чувствовал себя сгустком энергии, посланным в мир Божественным Разумом.

6.4. Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг

Жизнь философа и учение

Фридрих Шеллинг (1775–1854 гг.) родился в Леонберге, небольшом городе неподалеку от Штуттгарта, столицы Вюртемберга. Отец его был дьяконом в церкви, магистром богословия и знатоком древних языков. Он преподавал в монастырском училище, которое готовило к поступлению на богословский факультет в Тюбингене. Будущий философ быстро освоил школьную программу (по нынешним понятиям он был вундеркиндом), свободно говорил и даже сочинял стихи на греческом, латыни, древнееврейском, арабском. В 15 лет он напечатал первое стихотворение на немецком языке,

в 16 лет стал студентом богословия в Тюбингенском университете – и сразу же одним из лучших на курсе. Как отличник Шеллинг занимался в одной комнате со старшекурсниками – будущим философом Г. Гегелем и будущем поэтом И. Гельдерлином. Студенты-богословы активно изучали И. Канта. Но сильнее всего на них повлияла Великая французская революция. Считалось, что именно Шеллинг перевел на немецкий язык «Марсельезу», которую распевали студенты. По другой легенде, Шеллинг и Гегель посадили на лугу близ Тюбингена «дерево свободы» в честь французской революции. Согласно доносу, который был написан на Шеллинга, будущий философ основал студенческий клуб с целью ввести в стране свободу и равенство, как у французов, налоги частью упразднить совсем, частью уменьшить и установить другую форму правления. Но Шеллингу удалось оправдаться перед герцогом.

И. Г. Фихте, как мы помним, тоже был поклонником Великой французской революции. Но по складу характера и по достижениям Фихте и Шеллинг очень различались. Фихте был человеком волевым и напористым: современники говорили, что он вполне способен вводить свое «наукоучение» насильно, установив диктатуру. При этом Фихте писал очень сложно, и большинство немецких философов, включая самых великих, не во всем его понимали. У Фихте, разумеется, возникало ощущение, что он бьется об стену, что он окружен неразумными людьми (одна из его работ имела подзаголовок «Попытка принудить читателей к пониманию»). Нет ничего удивительного, что он чувствовал себя даже среди людей как разумное Я, окруженное не-Я, которых надо формировать на свой лад. Что уж тогда говорить о природе? Никакого разума в ней Фихте не видел. Природа выглядела в его глазах абсолютно враждебным началом. Этого и следовало ожидать: тот, кто объявляет себя разумным Я, полагающим не-Я, наживает в лице этих формируемых и образовываемых людей врагов, а формируемые предметы ему всячески сопротивляются.

Иным человеком был Ф. Шеллинг. Его идеи прекрасно понимали – иначе никто не признал бы его отличником и первым учеником. Кроме того, Шеллинг имел друзей среди естествоиспыта-

телей, он несколько лет посещал университетские лекции по физике и медицине, а также математике. Науки о природе открывали законы природы, которые были постижимы при помощи разума. Значит, это были разумные законы. Математика – рациональна. При помощи математики можно выразить законы самых различных естественных наук.

Значит, в природе присутствует разум.

Натурфилософия Шеллинга

Любой естествоиспытатель скажет, что природа как-то организована – эту организацию и изучает его наука. Но может ли такая организация возникнуть случайно, спонтанно, самопроизвольно, без организующего разума? Нельзя, разумеется, думать, вслед за И. Кантом, что смысл и рациональность привносит в природу только человек при помощи своих познавательных способностей. Ведь, согласно Канту, не может существовать единой картины мира, но могут существовать отдельные картины, созданные науками – в зависимости от того, как были настроены люди, создавшие эти науки, как они пользовались категориями рассудка, понимали часть, целое, причинность, следствие и т. п. Шеллинг вместе с естествоиспытателями показал, что существуют сквозные законы, которые действуют в различных науках. Так, электричество есть и в неживой природе, и в живой, что показали опыты на лягушках (их лапки дергались под воздействием электричества). Природа существовала до человека – об этом сказано даже в Библии. Значит, природа не могла быть построена по законам человеческого рассудка, а законы природы не могли быть внесены в природу учеными.

Но в то же время наивно было бы предполагать, что эту разумную организацию природы создал какой-то бог, похожий на человека – какой-то личный бог, с именем. И 4 февраля 1795 г. Ф. Шеллинг написал Г. Гегелю, что никакого личного бога нет.

Но то начало, которое придало разумность природе, можно понимать в виде безличного, всеохватывающего разума. О таком разуме уже говорили философы: Г. Лейбниц заявлял, что этот разум создал предустановленную гармонию в природе, а Б. Спиноза учил,

что разумность присуща всей природе, которая сама творит себя по законам разума.

Ф. Шеллинг решил проблему по-своему. Он заявил, что природа – это зримый разум, который застыл в материальных воплощениях. Все части природы, все предметы, все существа – порождения одного неперсонального разума. В наиболее простых предметах разум воплотился в неразвитом еще своем состоянии, в наиболее сложных – в более развитом. Но вся природа пронизана разумом. Природа развивается, будучи пронизана развивающимся разумом. Шеллинг постарался интерпретировать открытия А. Лавуазье, Л. Гальвани, К. Вольфа, А. Галлера и других ученых, чтобы доказать, что между науками нет непреодолимых границ. Все законы природы представляют собой единое разумное целое.

Таким образом, утверждал Ф. Шеллинг, никакая материя природы не примитивна. Самое простое объединено в ней с самым сложным единой разумной связью. Вывод: природа не есть царство неразумия, тупо противостоящее разумности человека. Нет, она движется ко все большей и большей разумности, а человек – дитя природы и завершение этого процесса.

Абсолют

Свою философию Ф. Шеллинг назвал «философией тождества». У И. Г. Фихте, как мы помним, Я и не-Я взаимоограничивают друг друга, не могут существовать друг без друга. Шеллинг заканчивает эту мысль логически: в основе всего лежит одна великая разумность, из которой проистекают и разумная природа, и разумный человек. Эта исходная всеохватывающая разумность называется Абсолютом. В Абсолюте нет различия Я и не-Я, субъекта и объекта, мыслящего разума и природы. В философии может быть два направления, говорит Шеллинг. Одно – натурфилософия, или философия природы, – изучает, как Абсолют бессознательно воплощает себя в материи, создавая природу. Другое направление – трансцендентальная философия – изучает сознание человека. Но и разумная природа, и разум человека – все создано Абсолютом в процессе его развития.

В последние годы жизни Ф. Шеллинг отошел от юношеского идеала революции. Он все больше стал толковать Абсолют как бога, считая, что его должна постигать не философия, а религия. Он все больше стал уделять внимания интуиции, откровению и тому подобным способам постижения истины. Усмотрев разум в природе, Ф. Шеллинг усмотрел этот разум и в Священном союзе – организации европейских монархов, созданных для победы над Наполеоном. Реакционера Шеллинга на закате жизни пригласили читать лекции в Берлинский университет, где он проповедовал «государство государств» как воплощение вселенского разума, призывал к борьбе с революционерами и вольнодумцами.

6.5. Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Жизнь философа и учение

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831 гг.) родился в Штутгарте 27 августа 1770 г. в семье государственного служащего – секретаря казначейства при дворе герцога Вюртембергского. Предки философа принадлежали к лютеранскому роду, в основном они были учителями и священниками. Родители направили юного Гегеля по их стопам: в 1788—1793 гг. он учился в Тюбингенском теологическом институте, по сути дела – в богословской семинарии при Тюбингенском университете. Часть этого времени он посвятил изучению философии, часть – изучению теологии. Философия Гегеля была своего рода философской религией, соединением теологии и философии. Но цель, которой должна была послужить эта философская религия, была определена Великой французской революцией. Она произошла именно тогда, когда Гегель был студентом (1789–1794 гг.). Юноша принял ее восторженно, назвав позднее «великолепным восходом солнца», а также заявив: «Все мыслящие существа праздновали эту эпоху».

Последующая жизнь Г. Гегеля не отличалась такими же романтическими деяниями. Она была посвящена преподаванию – вначале в качестве домашнего учителя, затем – в качестве приват-

доцента Йенского университета и ректора классической гимназии в Нюрнберге. В 1816 г. Гегель стал профессором университета в Гейдельберге, в 1818 г. – профессором философии Берлинского университета (и – преемником И. Г. Фихте). В это время им были прочитаны самые знаменитые лекции по эстетике, философии религии, философии права и истории философии (изданные по конспектам студентов после его смерти) и написаны самые известные работы.

Г. Гегель заявил, что прусское государство наиболее соответствует требованиям мирового разума, после чего удостоился почестей и наград.

В 1830 г. он был назначен ректором университета, в 1831 г. Фридрих Вильгельм III наградил его за службу прусскому государству. В 1831 г. Гегель умер во время эпидемии холеры в Берлине. В соответствии с завещанием он похоронен рядом с И. Г. Фихте.

Философ занял позицию либерала: он указывал на французскую революцию и заявлял, что немецкий народ тоже может восстать – и бунт его будет кровавым, но бессмысленным. Поэтому власти должны немедленно начать реформы в духе французской революции, создавая – но без насилия! – царство свободы и разума.

Уже после французской революции, в 1798 г., Г. Гегель писал о социально-психологической атмосфере в Вюртемберге: «Спокойная удовлетворенность действительностью, безнадежность, смиренная покорность неодолимой всевластной судьбе сменились надеждой на иное, лучшее, сменились мужеством. Образ лучшего, более справедливого управления глубоко проник в души людей, и жажда более чистого, свободного состояния, тоска о нем взволновала всех и заставила их отвернуться от действительности. Стремление снести жалкие преграды привело к тому, что люди стали связывать свои надежды с любым происшествием, с любым проблеском нового, даже со злодеянием»[8].

---

[8] *Гегель Г. В. Ф.* О внутренних отношениях в Вюртемберге нового времени, прежде всего о недостатках конституции, касающихся управления магистратов // Гегель. Политические произведения. М., 1978. С. 49.

Смысл высказывания таков: перемены назрели, активная часть общества ожидает их; желание перемен столь сильно, что общество психологически готово одобрить даже «злодеяние», т. е. кровавый насильственный бунт, если будет убеждено, что он приведет к переменам; однако до бунта доводить не следует, необходимо идти мирным путем законных реформ – например, в данном случае вюртембергскому герцогу Фридриху следует согласиться с тем, что магистраты должны избираться гражданами.

Г. Гегель рисует картину общественного мнения так, чтобы феодальные правители устрашились его, испытали страх перед возможной революцией и пошли, наконец, на реформы, позволяющие двигаться по пути к народному представительству. Он, конечно, сгущает при этом краски, но едва ли чересчур сильно.

«Всеми глубоко ощущается, что государство в его теперешнем состоянии обречено на гибель; все опасаются того, что оно рухнет и в своем неизбежном крахе увлечет за собой всех. Следует ли при этой глубокой внутренней убежденности ждать того, что страх достигнет таких размеров, когда уже невозможно будет решить, что следует уничтожить и что сохранить, что снести и что оставить в неприкосновенности? Не лучше ли самим отказаться от того, что обречено? Спокойно решить, что подлежит уничтожению? Справедливость – единственный критерий этого решения; мужество, способное осуществить торжество справедливости, – единственная власть, которая с достоинством и спокойствием может устранить все шаткое и создать состояние прочной уверенности. Сколь слепы те, кто полагает, что можно сохранить учреждения, конституции, законы, живой дух которых исчез и которые не соответствуют более нравам, потребностям и взглядам людей... <…> Безучастно и спокойно ощущать шаткость всех вещей, равнодушно ждать краха старого во всех его частях, вплоть до самого фундамента обветшалого здания, и мириться с неизбежной гибелью под обвалившимися балками – не свидетельствует ни об уме, ни о чувстве чести»[9].

---

[9] *Гегель Г. В. Ф.* О внутренних отношениях в Вюртемберге ... С. 50–51.

Г. Гегель не отождествляет себя ни с правительством, ни с революционерами. Он пугает правительство революцией, заставляя его вступить на путь реформ. Он не ожидает, как либерал, ничего хорошего ни от революции, ни от реакции. И то и другое порождает атмосферу страха и лихорадочных действий, в которой невозможны разумные, продуманные и спланированные шаги. Но он неявно предлагает себя на роль правительственного консультанта, поскольку эту роль может исполнить *только философ*. Ведь реформы должны направляться разумом и справедливостью, а не копировать, скажем, законодательные акты других держав. В последнем случае было бы достаточно консультанта-юриста. Но указать за рубежом образцы государственного устройства, достойные простого подражания, нельзя. Немецкое право должно создаваться заново – как применение общих принципов этики к конкретным германским условиям. Государство, планомерно осуществляющее разумные реформы под научным руководством философа, – вот идеал, который вдохновлял и Гегеля, и Канта. Правительству нужен эксперт по вопросам добра и справедливости, т. е. философ. Именно в этой роли Гегель и старался выступать как профессор и ректор Берлинского университета.

Как ни убедительны и ярки были увещевания немецких либералов, подобных Г. Гегелю, немецкие феодалы вовсе не собирались добровольно отказываться от власти в своих карликовых владениях. Поэтому Гегель испытывал восхищение, наблюдая за деятельностью Наполеона I. Вождь французского народа пытался экспортировать идеалы буржуазной революции за границы – и это когда все феодальные режимы Европы объявили Франции войну. Наполеон покончил с существованием Священной Римской империи немецкой нации, во главе которой стоял Франц I Австрийский, разгромив австрийцев под Ульмом и Аустерлицем. Потом, в 1806 г., Наполеон нанес под Йеной поражение другой сильнейшей немецкой державе – Пруссии. Гегель в это время как раз жил в Йене и видел Наполеона, производящего смотр войск. Его воспоминания были восторженными.

Показательно, что Наполеона I Г. Гегель понимает как «душу мира», т. е. как олицетворение мирового разума, который покорил

весь мир и властвует над ним. С этой исторической фигурой нельзя не связать два знаменитых высказывания Гегеля. Первое гласит: «Сова Минервы начинает свой полет с наступлением сумерек». Второе высказывание – о «хитростях мирового разума».

Начнем с совы Минервы. Совы действительно вылетают, когда стемнеет. Сова Минервы, античной богини мудрости, – это символ философии. Философия начинает свой полет тогда, когда день уже закончился. Это можно понимать так: лишь тогда, когда замысел Мирового Разума на данный исторический период завершен, его может осмыслить разум человеческий. Понять план Бога-Разума можно лишь тогда, когда он реализован до конца. И. Г. Фихте пытался поднять немцев на борьбу с Наполеоном. Но ведь Наполеон – француз, т. е. традиционный враг немцев – совершил именно то, о чем они, немцы, мечтали веками. Он начал объединение Германии. Из пятидесяти одного вольного города Наполеон оставил всего пять, передав остальные крупным немецким государствам. Так же он поступил с сотнями мелких княжеств, церковных владений и с землями имперских рыцарей.

В 1806 г. Наполеон выставил ультиматум южно- и западногерманским землям: если они в течение 24 часов не объявят о своем выходе из Священной Римской империи германской нации, он введет туда войска. Земли приняли условия и основали в 1806 г. конфедерацию под патронатом Наполеона – Рейнский союз. Спустя несколько дней после этого Франц II, император Австрийской империи, отрекся от престола Священной Римской империи германской нации и объявил о ее упразднении, также отвечая на ультиматум Наполеона. Вне Рейнского союза через несколько лет остались только Пруссия и Австрия. Хотя союз этот и распался после поражения Наполеона в 1813 г. в «битве народов» под Лейпцигом, прежнее феодальное мелкодержавие у немцев так и не восстановилось. В период господства Наполеона (с 1806 г. по 1814 г.) во многих немецких землях к власти пришли либералы. В Пруссии либерал фон Штейн отменил крепостное право и реорганизовал систему правления. Так сбылась мечта Г. Гегеля – в Пруссии разум восторжествовал без насилия.

Стало быть, не следовало принимать поспешных решений и призывать к борьбе с «французскими захватчиками». Замысел Мирового Разума заключался в том, чтобы руками Наполеона начать объединение немцев. Но Мировой Разум избрал окольный путь, действовал хитростью – через врага. Иногда он, Мировой Разум, действует именно так, и потому не нужно спешить с суждениями относительно смысла исторических событий. Надо подождать вечера, когда планы на день будут завершены. Вот тогда и должна вылететь сова Минервы.

Учение об Абсолюте

Легче всего понять исходные положения какой-либо философии, если сразу же иметь в виду ее конечный вывод. Однако философы никогда не предъявляют результата своих размышлений сразу. Они предлагают читателю или слушателю начать с нуля и, рассуждая логично, совместно, без всякого принуждения, прийти к определенному выводу. В таком случае у человека возникнет представление, что он сам пришел к этому выводу и, значит, сопричастен к философской мысли, правильность которой он теперь будет отстаивать хоть с оружием в руках – как собственное убеждение.

Приступая к изложению своих идей, философ, конечно, знает, к чему именно он придет в итоге. Но он обычно делает вид, будто не ведает этого. Такую моду изложения ввел древнегреческий мудрец Сократ, прекрасно знавший людей. Люди противятся всему, что им навязывают, – даже если это самые прекрасные мысли. Поэтому Сократ заявлял своему собеседнику в начале разговора, что он знает только одно – то, что он ничего не знает. Затем он спрашивал собеседника о его знаниях – и легко находил в них противоречия, доказывая, что и собеседник тоже не знает ничего. После этого Сократ говорил: «Итак, мы оба ничего не знаем», – и предлагал совместно отправиться на поиски истины. Искусство сократовской беседы заключалось в том, чтобы незаметно подвести собеседника к заранее определенному выводу – но так, чтобы тот думал, что он сам пришел к этой мысли.

Такой экскурс в историю и психологию изложения философских идей необходим нам для того, чтобы понять смысл гегелев-

ского учения об Абсолюте. Конечная цель всей философии Гегеля заключается в том, чтобы доказать необходимость создания на немецких землях единого и разумного государства-нации, основанного на идеалах Великой французской революции, но – без насилия и кровопролития. Однако Гегель не говорит об этом прямо. Он прибегает к «хитрости разума» – и начинает издалека. Вначале он рисует величественную картину разумного устройства всего космоса, изображая на его фоне все человечество. После этого читателю не остается ничего иного, как самому сделать вывод о необходимости прусского разумного государства – и поставить себя на службу этому государству.

Как уже было сказано выше, немецкие земли на несколько веков отставали в развитии от Англии, Франции и других европейских стран. У карликовых немецких государств было два варианта выбора – либо утратить самостоятельность и впасть в зависимость от более развитых соседей, либо совершить «большой догоняющий скачок», мобилизовав все свои силы.

Страна, которая осуществляет устойчивое развитие, без искусственных пришпориваний и «скачков», имеет совершенно иной менталитет, который находит свое выражение и в философии. Так, в Англии, где на протяжении многих веков были созданы хорошие условия для развития бизнеса, где в результате возникло множество крупных собственников, представленных в парламенте и располагающих большими финансовыми ресурсами, возобладала философия либерализма. В ней центральной фигурой стал предпринимающий человек, действующий на основании своего опыта. Именно такой индивид и обладал всеми «правами человека», которые должно было обеспечивать государство. Всячески подчеркивалась служебная, вторичная роль государства. Оно вовсе не выступало как высшая ценность, данная от бога. Высшей ценностью выступал именно свободный индивид с неограниченным правом предпринимать. Именно такие индивиды садились за круглый стол и заключали «общественный договор» о создании государства для собственного удобства и выгоды. Государство служило предпринимательству, а чиновники – включая высших – выступали

как слуги тех предприимчивых индивидов, которые составляют цвет народа и развивают экономику. Если государство переставало соответствовать интересам бизнеса, оно должно было изменить свою форму – но никак не наоборот. Никаких единых стандартов и планирования свобода предпринимательства не допускала. Именно парламент, представлявший интересы предпринимателей, решал все финансовые вопросы, в том числе вопрос об объявлении войны. По сути, состоятельные люди «скидывались» на решение важнейших социальных и политических задач, и такая сделка обсуждалась в парламенте, оформляясь в виде закона. (Ухо русского человека до сих пор режет англосаксонский термин «сделка с правосудием».)

Разумеется, англосаксонские философы тоже прибегали к тому приему, который мы описали, – они стремились показать, что именно такой порядок организации общества, государства и бизнеса соответствует общему мироустройству. А именно – рисовалась картина плюралистической вселенной, в которой существовало множество принципиально несводимых друг к другу вещей. Единого, раз и навсегда установленного миропорядка не было и быть не могло. Разные люди могли по-разному видеть одни и те же вещи (именно это и подразумевала теория «первичных и вторичных качеств» Дж. Локка, а также англосаксонская теория первичности опыта, который у каждого человека индивидуален). Все философские построения англосаксов сводились к предельно общему выводу: «Часть – это все, целое – это ничто (т. е. всего лишь представление, имя, но не реальность)». В соответствии с этим читатель подводился к выводу о том, каким должно быть государство – либеральным, защищающим интересы индивидов. Нужна философия, в которой главной фигурой является индивид. Индивид – это все, а единый для всех порядок – это тормоз для развития индивидов. Государства должно быть столько, сколько его необходимо; столько, чтобы не мешать индивидам предпринимать, но при этом – и не позволять им доводить конкуренцию до насилия.

Какая философия нужна, чтобы «освятить» такие порядки? Если выразить эти либеральные идеи в самом обобщенном виде, то философия должна отстаивать тезис: «Часть – это все, а целое –

это ничто. Часть реальна, а целое – всего лишь наше представление, которое надо изменить, как только оно перестанет соответствовать развивающимся частям». Так обстоит дело в «развитых» государствах, т. е. в государствах, лидирующих на данный конкретный период во всем, что касается качества жизни.

Совсем другая философия требуется для стран, которые отстают от своих соседей-конкурентов, но намерены преодолеть отставание решительным скачком. У таких государств нет выбора: либо они станут колониями «развитых», либо, напрягая все силы, догонят «развитые» хотя бы в том, что касается военной сферы (тогда они не будут завоеваны). Шанс совершить «большой догоняющий скачок» такие страны рассчитывают получить благодаря предельной концентрации и мобилизации всех своих ресурсов, в том числе и человеческих.

Экономика государств, где господствуют либералы, часто бывает расточительной. Ведь свобода частного предпринимательства предполагает стихийно складывающийся рынок, отсутствие всех и всяческих планов, перепроизводство «модных» товаров, которые превращаются в неликвиды. «Догоняющая» страна надеется избежать всех этих издержек и нерационального расходования сил, устроив производство предельно разумно. Для этого надо произвести тотальный учет и контроль, выстроив вертикаль власти сверху донизу.

Предприниматели не должны сохранять независимость, складываясь на государственные нужды только излишками. Нет, каждый человек в «догоняющей» стране должен сознательно примкнуть к единому национальному сообществу, осуществляющему разумный план. Этот разумный план, конечно, следует постоянно корректировать в зависимости от обстановки. Поэтому нужен постоянно действующий разум страны, который будет охватывать все аспекты ее жизни. Таким разумом и должно стать государство нового типа (наконец-то сбудется мечта Платона о философах, управляющих государством). Государство-разум должно непрерывно мыслить и претворять свои планы в жизнь, не оставляя не осмысленными и не подчиненными общему замыслу никакие частности человеческой жизни.

Естественно, самые разумные люди сознательно проникнутся государственным разумом, сознательно сделают себя причастными ему. Другие станут воплощать в жизнь замыслы этого государственного разума, сами не ведая и не сознавая того. Государственная разумность будет с трудом, но все же пробиваться сквозь их тупость и несознательность. Тем не менее государственный разум должен присутствовать даже в темных, несознательных гражданах, – ибо будет проводиться их государственное вразумление.

Можно было бы сравнить такое разумное государство с разумным, гармонично устроенным организмом. Одни будут его мозгом, другие – нервами, третьи – руками, четвертые – сердцем и т. п. Люди будут действовать все как один, но – сохраняя свою специфику, предусмотренную единым замыслом. Такой народ-организм может быть ценен только как единое целое. Отделившийся от него *отщепенец* ни смысла, ни ценности не имеет – так же, как отделенные от организма глаз или рука.

Итак, государство – это разумное Все, разумное Целое, и вне его ничто отдельное существовать не может. Человек оценивается в зависимости от меры усвоения им разумной государственности, но даже самые несознательные неосознанно выполняют разумную государственную программу (в этом смысле все действительное – разумно, а все разумное – действительно, как говорил Г. Гегель).

Для того чтобы подвести философский фундамент под такую *абсолютизацию* государства как тотального разумного целого, надо представить себе аналогичным образом весь Космос. Все, что существует, тоже есть тотальное разумное целое, проникнутое единым Мировым Разумом. Природа, человеческое общество – все это представляет собой единое целое, в большей или меньшей степени, но проникнутое разумом.

Такое единое общемировое целое у Гегеля именуется Абсолютом. Государство – лишь часть этого великого Абсолюта, хотя, говоря строго, у него нет и не может быть частей. Здесь все переходит во все, все связано со всем, представляет собой Великое Всеединство.

Продолжим объяснение этой сложнейшей идеи, разворачивая аналогию с тотальным разумным государством. Если бы такое

государство было создано, его можно было бы рассматривать как порождение некой единой Идеи Права: власть была бы лишь материальным воплощением этой Идеи, в большей или меньшей степени пронизывающей косные бюрократические структуры. Можно было бы, описывая тотальное разумное государство, рассмотреть его материальное устройство. Но можно было бы рассмотреть вначале саморазвертывание идеи права, которая лишь застывает в материальных отпечатках – в государственных учреждениях. Тогда право предстало бы как саморазворачивание юридической мысли, как процесс возникновения одних юридических понятий из других.

Точно так же можно смотреть и на весь мир, обрисованный Г. Гегелем.

Можно посмотреть на него с одной стороны – и, начав с материи природы, увидеть в ней воплощение Мировой Мысли. Можно начать с рассмотрения человеческой истории – и увидеть в ней воплощение Мировой Мысли, которая приходит к осознанию себя в мысли человеческой. А можно начать прямо с Мировой Мысли – с ее чистого саморазвития, отвлекаясь от ее воплощенности в природе и в человеческой истории.

Но все это будет рассмотрение одного и того же – только в разных аспектах, с разных сторон.

Мировая Мысль не существует вне ее воплощения в природе и в истории. Нельзя представить себе дело так, будто вначале Мировая Мысль придумывает свое собственное содержание, создает, пребывая в одиночестве, все свои понятия и только потом уже творит природу и человеческую историю. До возникновения природы и истории нет никакой Мировой Мысли – точно так же, как до Мировой Мысли нет никакой природы и истории. Мысль становится и развивается, творя природу и человеческую историю. Она напоминает конструктора, который «мыслит руками», собирая и разбирая что-то из деталей. Мировая Мысль мыслит, творя природу и историю, прямо в процессе творения, а не отдельно от него.

Философская система Гегеля

Философию Г. Гегеля историки философии называют «панлогизмом» – по аналогии с «пантеизмом», о котором говорил Спиноза. Пантеист Спиноза учил, что нет ничего, кроме природы, и нет бога, отдельно существующего от природы; природа и есть бог, творящий все, в том числе – и себя самого; поэтому все есть бог и все есть природа. Панлогист Гегель говорит, что не существует ничего, кроме Мирового Разума (Идеи, Мирового Мышления), который творит себя, творит природу и творит историю мыслящего человечества. Нет никакого бога, о котором ранее говорили теологи – бога, который имел бы какие-то личностные черты и существовал бы до возникновения природного мира и человечества. Мировой Разум – это есть своего рода философский аналог Бога-творца, создающего природу и человеческую историю. Гегель пишет: «…Разум – здесь мы можем продолжать пользоваться этим выражением, не выясняя точнее его отношения к богу – является как *субстанцией*, так и *бесконечной мощью*; он является для самого себя бесконечным содержанием всей природной и духовной жизни, равно как и бесконечной формой – проявлением этого ее содержания. Разум есть *субстанция*»[10].

Итак, все, что только есть – есть Разум. Он – Абсолют. Он – субстанция. Но это – в отличие от субстанции Спинозы – деятельное начало, которое непрестанно трудится, воплощая себя в материи (здесь Г. Гегель следует И. Г. Фихте). На этот Разум можно посмотреть трояко. Можно рассматривать его следы в природе. Можно рассматривать его следы в человеческой истории. Такой подход любят ученые, которые предпочитают иметь дело с чем-то наблюдаемым, осязаемым, зримым. Но осязаемость не означает реальность, которую ученые привыкли ставить превыше всего. Гегель использует библейский пример: если мы видим на безлюдном берегу моря цепочку следов, то нам не важны следы сами по себе – мы должны постичь по следам, кто – невидимый для нас! – прошел по песку. Следы не меняются, они – мертвый, застывший результат, а нам надо постичь живой, хотя и не данный в непосред-

---

[10] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб., 2000. С. 64.

ственном наблюдении процесс. Природа и человеческая история – это следы, которые оставлены в материи диалектически развивавшимся Мировым Разумом. Этот пример, однако, плох тем, что предполагает существование отдельного от материальных следов Разума, а это – неверно. Разум полностью растворяется в действии, воплощаясь в материи, и вне материального воплощения не существует. Он существует лишь в тот момент, когда оставляет материальный след, и тут же движется дальше, оставляя другой след – и так до бесконечности, в соответствии с планом, который определен внутренней диалектической логикой его развития.

Представленная Гегелем в работе «Энциклопедия философских наук» структура его философской системы выглядит так:

1) «логика» как наука об идее в себе и для себя;

2) «философия природы» как наука об идее в ее инобытии;

3) «философия духа» как идея, возвращающаяся в самое себя из своего инобытия.

Если не прибегать к крайне сложному для неподготовленного читателя языку Г. Гегеля, то можно сказать, что *логика* – это описание саморазвития Мирового Разума, не отягощенного материальными воплощениями. Мыслящая субстанция – Мировая Мысль – развивается как бы в беседе с собой, следуя диалектическому методу, выраженному триадой «тезис – антитезис – синтез». Так она создает все понятия, определяя сама себя.

Философия природы – это учение о том, как Мировая Мысль отпускает себя в «свое иное» – в немыслящую природу. Природа не мыслит сама, т. е. не обладает самосознанием, но воплощает в себе Мировую Мысль.

Философия духа – это возвращение Мировой Мысли к себе: из немыслящей природы она возвращается к человеческому мышлению, которое воплощается в истории и в культуре.

Но эти три части системы на самом деле – вовсе не части, потому что Абсолют как Всемирное Целое не знает и не может знать частей; все различия трех частей системы – это лишь разные определения самой идеи. В первом случае речь идет об Идее самой по себе, во втором – о воплощении той же Идеи в природе, в третьем – о воплощении той же Идеи в истории и культуре человечества.

Система Г. Гегеля не знает частей – она неделима, целостна, едина, представляет собой одно и то же. Просто человеческий ум не может схватить ее сразу целиком – и приходится давать три способа описания Мировой Мысли.

По той же причине нельзя полагать, что части системы описывают разные стадии процесса, одни из которых были раньше, а другие – позднее по времени. Например, нельзя считать, что вначале была логика, а потом философия природы и философия духа, т. е. что Мировая Мысль, подобно богам религий, существовала где-то в наднебесье, в «умном месте», как идеи Платона, и только затем воплотилась в природе и в истории человечества. Нет, Мысль как Субстанция не существует отдельно от природы и человеческой истории. Для нее – как и для бога – нет ни пространства, ни времени. Ум бога охватывает все и сразу. И только человек, который может постигать все только по частям, последовательно, имеет пространство и время как свои априорные формы чувственности, описанные И. Кантом.

Логика

Логика описывает процесс саморазвития чистой Мировой Мысли, взятой самой по себе (хотя, повторим, она всегда существует только в материальном воплощении). Это мы выделяем ее в чистом виде. Г. Гегель пишет, что система логики – это царство теней, мир простых сущностей, освобожденных от всякой чувственной конкретности. Это – не формальная логика, вообще не логика в современном смысле этого слова. Это – описание того, как само из себя развивается чистое Мировое Мышление. Начинает оно с простейшей категории – с категории «бытие». Эта категория предельно бедна содержанием – о бытии можно сказать только, что оно есть.

Можно сравнить положение о бытии как первой категории чистого мышления с «мыслю, следовательно существую» Р. Декарта и с «Я есмь» И. Г. Фихте: всякое мышление начинается с того, что мыслящее существо осознает себя существующим в качестве мыслителя: теперь оно полностью отвечает за собственную жизнь, следуя требованиям разума – и только им.

Но куда же чистая Мировая Мысль двинется дальше, от категории «бытие»?

Она, по мнению Г. Гегеля, будет следовать правилу: «тезис – антитезис – синтез».

Аргументация в пользу этого правила весьма своеобразна. Древние греки, излагая на агоре свое дело, были обязаны произнести речь в трех частях. Первая часть являла собой тезис, т. е. утверждаемое. Вторая часть – антитезис – представляла собой возражение (т. е. человек сам выступал оппонентом самому себе, говоря с позиций своего противника). Третья часть – синтезис – становилась предложением разумного компромисса. К примеру, человек взял на год в аренду козу, а она принесла шестерых козлят. Тезис заключался бы в том, что козлята принадлежат ему, поскольку он брал козу и вернет козу, а козлят он выходил сам. Антитезис гласил бы, что все родившееся от козы является принадлежностью козы и должно следовать за козой – козлят надо вернуть хозяину вместе с козой. Наконец, синтезис представлял бы собой разумный компромисс – поделить козлят пополам между арендатором и хозяином.

Один и тот же древний грек демонстрировал, таким образом, недостижимую в настоящее время культуру полемики. Человек не способен сегодня противоречить сам себе: триада «тезис – антитезис – синтез(ис)» распределена ныне в суде между прокурором, адвокатом и судьей. В парламентах один депутат кричит тезис, а другой даже не антитезис, а свой тезис, который не сообразуется с тезисом первого, – а в результате порой начинается драка.

А здесь представитель народа, который не имел давней и развитой гуманитарной культуры, демонстрирует готовность к разумному компромиссу, умение «превращаться в свое иное», т. е. в оппонента, понимать его логику и находить гармоничное решение.

Как же не сделать вывод, что формулу «тезис – антитезис – синтез» этот человек получил непосредственно от бога, т. е. от Мирового Разума?

И, значит, сам Мировой Разум следует этой формуле, ведя беседу сам с собой. Он занят умственным трудом (протестант Г. Гегель считает труд делом божественным) – он выводит из тезиса

антитезис, а потом разрешает противоречие между ними синтезом. Это и называется диалектикой.

«Бытие» становится тезисом, антитезисом к которому является «небытие». Синтезисом к ним выступает «становление»: нечто, которое существует и в то же время не существует, становится – как строящийся дом, который уже есть, но в то же время еще не существует. Затем по этому же диалектическому правилу возникают другие категории – качество, количество, мера. То есть те категории, которые были априорно даны человеку у И. Канта, изображались здесь как порождения Мировой Мысли, в их становлении.

Мировое мышление в логике постигает себя – от логики бытия оно движется к логике сущности и далее – к логике понятий, которые уже вполне осознанно формируются человеческим мышлением.

Мировое Мышление, таким образом, все более и более осознает самое себя.

Философия природы

Философия природы посвящена описанию того, как Мировой Разум воплощается в «своем ином», т. е. в природе. Здесь он именуется Объективным Духом. Точно так же, как кантовский субъект создавал предметы, как фихтеанское Я создавало не-Я, гегелевский Объективный Дух создает весь мир природы. Для чего создается этот мир природы? Для того, чтобы Мировой Разум мог лучше понять себя, взглянув на себя «со стороны», воплощенным в своем продукте. (Точно так же Пушкин лучше понял себя, увидев сотворенного им «Бориса Годунова» в рукописи, и похвалил свое достижение, удивившись самому себе.)

Мировой Разум, отпуская себя в природу, не становится природой. Он становится разумной сутью природы, которая едина. Физика, химия, биология вплотную подходят к открытию единого разумного закона, пронизывающего всю природу. Здесь они останавливаются, и начинается сфера философии природы, которая должна искать единое в разных научных мирах.

Таким образом, Г. Гегель решает именно те проблемы, которые Кант объявил неразрешимыми. Его Мировой Разум строит единую картину мира – в отличие от частичных картин отдельных наук.

Природа предстает в «философии природы» как «система ступеней» (Г. Гегель). Ступеней – три: 1) механизм (механика) – природа в ее бесконечной разрозненности и несвободе; 2) химизм (в то время физика входила в химию), где возрастает «природная индивидуальность», поскольку физическая частица имеет больше степеней свободы, чем небесное тело, рассматриваемое механикой; 3) организм (природа в ее определенности) – любое живое существо более свободно, чем химическая или физическая частица. Таким образом, Мировой Разум воплощается в природе, утверждая в ней все больше и больше разумности и свободы.

Подобные рассуждения Г. Гегеля часто приходили в противоречие со взглядами естествоиспытателей. Ф. Энгельс впоследствии говорил, что должно пройти несколько десятилетий, чтобы с естествоиспытателями можно было говорить о Гегеле, не вызывая у них внутреннего содрогания.

Философия духа

Эта часть системы Гегеля описывает возвращение Мирового Разума из неразумной природы, из «своего иного» в сферу человеческой разумности. Дух проходит три ступени развития: первая – *субъективный дух*, он же индивидуальный человеческий дух; вторая – *объективный дух*, воплощенный в общественной жизни (право, мораль и нравственность, семья, гражданское общество и государство); третья – *абсолютный дух* (искусство, религия откровения и философия).

Учение об истории

Точно так же, как в философии природы рассматриваются не все факты, известные естествознанию, а общий смысл природного мира, в гегелевской философии истории рассматриваются не исторические факты, а смысл истории. Вся история человечества развивается в соответствии с целями и по плану Мирового Разума. Любая историческая эпоха есть реализация одной из его идей. Всего таких эпох во всемирной истории Г. Гегель насчитывает три: «восточный мир», «греческий мир» и «германский мир». Они различаются достигнутой степенью разумности и свободы.

Гегель прямо говорит, что всемирная история есть прогресс в сознании свободы.

В «восточном мире» (Китай, Индия, Средняя Азия и Ближний Восток) свобода представляет собой *единичное*: здесь свободен только один человек, а именно – деспот (причем весь остальной народ пребывает в уверенности, что у деспота есть право на свободу, а у всех остальных – нет; все прочие, кроме деспота, лишены всякой индивидуальности). В восточном мире не только закон устанавливается извне, а не в результате волеизъявления граждан, – здесь даже и мораль устанавливается извне. Понятие совести на Востоке отсутствует. Индивид не может сам судить о том, что справедливо, а что – несправедливо. Это устанавливается правителем. А установленные «понятия» о морали считаются объективными, незыблемыми, чуть ли не «природными».

В «греческом мире» (Греция и Рим, скопировавший греческую культуру) свобода выступает как *особенное*: здесь свободны некоторые, а именно – свободные граждане, тогда как большинство – рабы – несвободны. Здесь у некоторых свободных граждан уже появляется индивидуальность. Граждане полисов свободно, по своей совести избирают верность своему полису – и потому побеждают превосходящие силы персов, находящихся на предыдущей стадии. Но наличие рабов в античном мире ограничивает и свободу свободных. Так, они обращаются к оракулу при решении важных вопросов, а не полагаются полностью на свой разум. Можно сказать, что свобода греков – относительна: она не зависит от деспота, но зависит от коллективных представлений жителей полиса. Полис – это своего рода коллективная личность. Сократ, который требовал критического отношения к полисной морали и призывал: «Познай самого себя!» – сделал шаг к утверждению индивидуального выбора, который не зависит от общего мнения.

Наконец, в «германском мире» свобода представляет собой *всеобщее* – здесь, в соответствии с главным принципом христианства, свободны все.

Под «германским миром» Г. Гегель подразумевает не только немцев, но также Скандинавию, Нидерланды и Британию. Глав-

ным событием, определившим лицо «германского мира», Гегель считает реформацию. М. Лютер восстал против Рима, который не рассматривал бога как чисто духовную субстанцию и облек его в материальную форму – все более и более роскошествующую церковь. Верхом материализации религии стала продажа индульгенций, когда спасение души предлагалось за деньги. Реформация – это, по Гегелю, достижение немецкого народа. Она произошла «по требованию простого, прямого сердца» и дала людям индивидуальную свободу, так как утвердила мнение, что каждый индивид непосредственно связан с Христом. «Человек сам предназначает себя к тому, чтобы быть свободным», – говорит Гегель.

Неудача французской революции заключалась в том, что идеи прав человека, равенства и братства были привнесены в общество извне – философами-просветителями. Хотя идеи эти и были правильными, они так и остались для французов внешними. В результате французы отказались от них: они внутренне не дозрели до этих идей. Раб отлично представляет себя на месте господина, но не представляет себя на месте свободного. Именно потому освободившиеся рабы начинают драться за место господина – и революция пожирает своих детей.

Надо, чтобы идеи разума и свободы проросли в каждом индивиде изнутри. Именно это и обеспечила немцам Реформация. А прусская конституционная монархия – как воплощение традиционного в Пруссии духа благородного разумного служения – становится наиболее полным воплощением в мире Вселенского Разума. Граждане свободно принимают разумные порядки и свободно подчиняются государству как воплощению Мирового Разума. О государстве Г. Гегель говорит в самом восторженном тоне: это «шествие Бога в мире», «действительность нравственной идеи» и «абсолютная самоцель». Такому государству противостоит гражданское общество – система многообразных потребностей и интересов частных лиц. Здесь каждый человек является самоцелью для себя, а другие для него – лишь средства. Такая связь индивидов складывается стихийно, она не подчинена разумному контролю. Именно ее и воспевает англосаксонский либерализм. Государство должно ограничить и обуздать эту вольницу. Свобода – это не свобода отдель-

ного индивида. Это – свободное следование разуму, воплощенному в государстве. Свобода, по Гегелю, реализуется в государстве в качестве самостоятельной силы, в которой отдельные индивиды не более чем моменты.

Парадокс мышления Г. Гегеля заключался в том, что он надеялся внедрить идеалы французской революции в Германии посредством разумного государства. Но реальность впоследствии не раз показывала утопичность этих планов: ведь государство не есть безличная машина. Его идеи проводят в жизнь бюрократы, каждый из которых преследует свои личные интересы. Борьба с их личными интересами требует новых бюрократов, и так далее. Чистый разум не может воплотиться в чересчур несовершенном для него бюрократическом мире. Рано или поздно потребуется насилие во имя разума и справедливости – вначале направленное против эгоизма бюрократии, а затем и против всего индивидуального свободомыслия.

6.6. Людвиг Фейербах

Жизнь философа и учение

Людвиг Андреас фон Фейербах (1804–1872 гг.) был баварцем. Он родился в Ландсхуте, жил неподалеку от Байройта – того городка, где Вагнер построил свой театр, – и умер в Нюрнберге. Всякому, кто хотя бы немного знаком с историей культуры немцев, известно традиционное противостояние Баварии и Пруссии. Пруссия с ее Кантом и Гегелем как ректором университета – это этика дисциплины, долга, верности государству, требование раньше думать о родине, а потом о себе. Бавария по умонастроению своему всегда была ближе к Франции: здесь смыслом человеческой жизни виделись свобода, чувственность, счастье. Само происхождение, казалось, предопределило противостояние Фейербаха как певца человеческой любви и семейного счастья моральным аскетам из Пруссии. Этих последних наверняка покоробило бы принципиальное высказывание Фейербаха: «Нравственность без блаженства – слово без смысла».

На содержание учения Л. Фейербаха, несомненно, повлияли и обстоятельства его жизни, в особенности – счастливый брак, редко встречающийся у философов. Его учение о том, что вся общественная жизнь основывается на семье, а семья – на взаимном любовном влечении мужчины и женщины, прекрасно сочетается с «практической» жизнью философа в его браке. Жена Берта выступила в роли спасителя и хранителя философа, тогда как религиозные деятели фактически обрекли его на голодную смерть.

Л. Фейербах был сыном известного юриста, знатока криминологии Пауля Фейербаха. В иерархии наук, принятой в то время, теология стояла выше философии, а философия – выше права. Отец отправил отпрыска изучать в университете Гейдельберга теологию, которая тогда считалась царицей наук (братья Л. Фейербаха занимались математикой и филологией).

Теологию юноша изучал у одного из гегельянцев, т. е. познакомился, строго говоря, с философской интерпретацией теологии, а не с теологией в виде классического богословия (впоследствии Л. Фейербах слушал и самого Г. Гегеля в Берлине).

Но жизнерадостный нрав уроженца Баварии плохо сочетался с теологическими штудиями. Он с головой ушел в светскую жизнь – был активным членом студенческого союза, занимался гимнастикой, играл в любительском театре. Вскоре Л. Фейербах попросил отца разрешить ему перевестись в университет Берлина, чтобы изучать не только теологию, но и философию, которая в Баварии преподавалась слабо (примечательно, что хитрый юноша сослался на призыв баварского правительства изучать философию).

Молодой Л. Фейербах продолжает спускаться с небес на землю. Он вскоре пишет домой: «Дорогой отец! Свершилось: я бросил теологию, но я отказался от нее не по беспечности и легкомыслию… она меня не удовлетворяет, потому что она мне не доставляет требуемого, в чем я испытываю настоящую нужду. Мой дух уже теперь не в пределах священной страны; мой разум стремится в далекий мир; моя жадная и властолюбивая душа хочет все поглотить, мои стремления прямо безграничны; я хочу прижать к своему сердцу природу, перед глубинами которой отступает в ужасе

трусливый богослов, я хочу полюбить человека, но всего человека, которого может понять не анатом или юрист, а только философ»[11].

Описывая свою эволюцию, Л. Фейербах сказал, что его первой мыслью был бог; второй – разум, а третьей и последней – человек. Логика этого развития была такова. Ранее религия воспринималась как нечто богоданное: человек получил ее свыше как абсолютную ценность, в готовом виде, и с устройством человека, с его деятельностью эта ценность никак не связана. Ее дал Бог, а Бог – непостижим. Теологи просто изучали Священное Писание, не ища в нем какой-то логики, разумных обоснований и т. п.

Затем Г. Гегель попытался соединить религию и философию; он показал, что религия – это, в сущности, воплощение некоторых философских идей в религиозных, образных формах. Бог – как Мировой Разум – теперь оказался постижимым для человека. За религиозными представлениями Гегель увидел философское, разумное содержание, разоблачил скрытую в религии философию.

Теперь Л. Фейербаху предстояло сделать следующий шаг.

Он должен был разоблачить скрытую в религиозных предложениях физиологию.Он должен был изучить человека – таким, каким его видят «точные» науки; эти знания он должен был с помощью философии объединить в некое базовое представление о человеке, созданное на основе физиологии. А затем, исходя из такого базового представления о человеке, он должен был объяснить секрет возникновения религии.

Философская антропология Л. Фейербаха

Всю эту антропологическую программу Л. Фейербах выражает в знаменитом своем тезисе: «Новая философия превращает *человека*… в *единственный*, *универсальный и высший предмет* философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку»[12].

---

[11] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 242.

[12] Там же. С. 17.

Таким образом, религия представала у Л. Фейербаха не как дар богов, а как порождение человека, как результат его деятельности как существа, имеющего именно такую, а не иную *физиологическую* природу.

Сегодня слово «физиология» в быту означает нечто низменное и пошлое. Но во времена Л. Фейербаха занятия физиологией, медициной и т. п. были признаком прогрессивности, свободомыслия и даже революционности (достаточно вспомнить «начинающего лекаря», атеиста и нигилиста Базарова из тургеневских «Отцов и детей» – книга увидела свет за 10 лет до смерти Фейербаха).

Глядя на философию Л. Фейербаха из современности, можно сказать, что он в каком-то отношении был предшественником З. Фрейда, поскольку пытался открыть глубинно-психологические, основанные на физиологии причины возникновения фантастических религиозных представлений.

Если религию надо объяснять исходя из физиологической природы человека, то эту физиологическую природу нужно, в свою очередь, объяснить из специфики отношений между мужчиной и женщиной. Л. Фейербах пишет, что только муж и жена вместе образуют действительного человека.

Физиология как универсальная наука

Биография Л. Фейербаха, несомненно, повлияла на содержание его учения. После окончания университета он начал читать в 1828 г. лекции в Эрлангене, но в 1830 г. опубликовал анонимно трактат «Мысли о смерти и бессмертии», где высмеял религиозные представления о бессмертии души. Автора установили, и Фейербаху как атеисту запретили преподавание в университете. Оставшись без средств к существованию и без профессии, Фейербах был спасен женой: в 1837 г. он женился на Берте Лёв – одной из трех совладельцев маленькой фарфоровой фабрики, расположенной на ее родине, около деревушки Брукберг, в бывшем охотничьем замке. Философ удалился с женой в Брукберг и прожил там 24 года практически безвыездно. Утром он поднимался на башню, где ему был устроен кабинет, и заканчивал работу в 8 вечера, после чего

пил одну кружку пива, выкуривал одну трубку и шел общаться с женой. Деревушка была настолько глухой, что в ней даже церковь отсутствовала, что только радовало Фейербаха. Общение с женой являлось для философа формой интеллектуального живого общения. Это и был тот «диалог Ты и Я», диалог мужчины и женщины, полный мыслей и чувств, естественно переходящих друг в друга, о котором писал Фейербах.

Для Л. Фейербаха философия являет собой «физиологию как универсальную науку», что означает, прежде всего, то, что в философии и в религии, равно как и во всех прочих чисто интеллектуальных занятиях, человек вовсе не проявляет себя в наилучшем виде. (Именно так полагали раньше университетские мужи.) Нет, человек – это часть природы, ее наивысшее порождение. Природа осознает себя в человеке. Но способность мыслить вовсе не означает, что человек прекращает быть биологическим существом. Человек не мог бы продолжить свой род и выжить, если бы он свел себя только к мыслящему существу. (Гегель, как мы помним, говорил: «Человек есть дух».) Жизнеспособна только пара людей, мужчина и женщина, объединившиеся в семью. Только они способны оставить потомство и продолжить род (именно так ставит вопрос и современная биология, говоря не об одном животном, а о паре).

Естественное, физиологическое взаимное влечение мужчины и женщины властно заставляет создавать семью. А семья становится «ячейкой общества», самой прочной основой социального. Стало быть, заключает Л. Фейербах, начинать философскую антропологию надо не с абстрактного единичного человека, а с единства Ты и Я, мужа и жены. «Человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть»[13], – пишет Фейербах. Мышление в союзе Ты и Я представлено мужчиной, воля – женщиной, а любовь соединяет их. (Трудно не заметить автобиографичности этих воззрений Фейербаха.)

Рассуждения о физиологии, которая посредством философии распространяется на всю человеческую жизнь и объясняет всю человеческую культуру, вовсе не делают Л. Фейербаха вульгарным

---

[13] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. С. 32.

материалистом, который сводит связь мужчины и женщины только к половому влечению. Нет, в общении Ты и Я должно являть себя все многообразие человеческой культуры – как в капле воды представлен весь океан.

Наличие у философа жены имеет, по Л. Фейербаху, весьма важное психологическое значение. Мыслитель, который в одиночку странствует в виртуальном мире, общаясь посредством книг с другими такими же мыслителями, легко может впасть в иллюзию, что он не существует реально, что он – призрак в царстве призраков. И только физиологическое влечение к жене – к ближайшей к себе природе – доказывает мужчине реальность его существования в мире. (Как бы мы сказали сегодня, уберегает его от психоза.) Фейербах пишет: «Любовь есть страсть, и только страсть есть признак бытия. Существует только то, что является объектом страсти, будь он действительный или возможный… Любовь есть подлинное онтологическое доказательство наличности предмета вне нашей головы, и нет другого доказательства бытия, кроме любви, ощущения вообще»[14].

Здесь Л. Фейербах предваряет А. Шопенгауэра. Для нас существует только то, чего мы страстно хотим, то, что вызывает у нас желание, которое приводит в действие волю. Предмета нет, если его никто не хочет. Объекта нет, если не существует такого субъекта, который не желал бы его заполучить. То есть нет никакой «объективной реальности», которая не зависела бы ни от каких субъектов. Есть предметы – и есть они только потому, что кто-то желает овладеть ими (употребить в пищу, вступить в половой контакт, а у людей – сделать предметом гармоничной любви, сочетающей плотское и духовное).

«Сущность христианства»

Известнейшая книга Л. Фейербаха под таким названием была призвана ответить на вопрос, почему появилась религия, а конкретно – христианская религия. В самом деле: если человек – это

---

[14] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1. С. 184.

творение природы, и, кроме природы, не существует ничего, – если она, природа, и есть Бог, творящий себя, почему же тогда на протяжении веков человечество говорит о каких-то богах, которые отделены от природы? Вольтер и П. Гольбах полагали, что религиозные представления были созданы обманщиками, чтобы вводить в заблуждение глупцов. Фейербаху такое объяснение кажется поверхностным.

Религиозные представления, по мнению Л. Фейербаха, возникают у людей, обделенных гармоничным общением. Нерастраченный потенциал любви, который мог бы реализоваться в семье, в диалоге Ты и Я, заставляет их создавать себе вымышленного супруга на небесах. Так возникают странствующие рыцари, страстно влюбленные в Богородицу, или монахини – «невесты Христа».

Не Бог создает человека, а человек создает Бога, отделяя от себя свою сущность и перенося ее на небеса, предварительно возведя в бесконечную степень. Человек умеет строить – но Бог строит неизмеримо лучше, создавая за шесть дней весь мир. Человек умеет видеть – но Бог видит неизмеримо лучше, являясь *всевидящим*. Человек умеет любить – но Бог любит неизмеримо лучше и глубже: Он любит каждого и к каждому относится как к уникальному существу. Приписывая Богу свои качества, человек отчуждает их от себя: не он сам любит, но любит лишь благодаря Богу. «Бог есть *обособленная*, *выделенная*, субъективная, своеобразная сущность человека, поэтому все добрые поступки человека исходят не *от него*, а от бога. Чем *субъективнее*, чем *человечнее* бог, тем более *отказывается человек от своей субъективности*, от своей человечности, потому что бог – это отделенное от человека его Я, которое он затем снова присваивает себе»[15].

Если Бог и есть человек, перенесенный на небеса, то, по логике Л. Фейербаха, переноситься на небеса должен не одиночка, а единство Ты и Я. Тайна христианства, по Фейербаху, заключается в том, что на небесах существуют Бог-Отец как персонификация мужского, разумного начала и Бог-Сын как персонификация женского начала, любви. Дух же – это связь любви и рассудка.

---

[15] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. С. 61.

Нетрудно видеть, что философия религии у Л. Фейербаха осталась недодуманной. Из человеческих качеств – разума, воли, любви – в Троице у него воплощены только разум и любовь. А кому же принадлежит воля? На Земле она принадлежит женщине. На небесах ее следовало бы, по логике Фейербаха, приписать Богу-Отцу. Но не абсурдно ли это?

...В похоронной процессии, следующей за гробом Л. Фейербаха, не было ни одного представителя немецких университетов. Он остался чужим для университетской среды. Его провожали только рабочие-социалисты, с которыми Фейербах сблизился в последние годы жизни.

Вопросы для самопроверки

1. В чем заключается, по И. Канту, отличие «чистого разума» от «практического разума»?
2. В чем состоял «коперниканский» переворот в философии, осуществленный И. Кантом?
3. Что означает у И. Канта выражение «вещь-в-себе»?
4. Почему, по мнению И. Канта, человек должен стремиться к исполнению долга, а не к счастью?
5. В чем И. Г. Фихте видел различие между «догматиками» и «критиками»?
6. Что означает высказывание И. Г. Фихте «Каков человек, такова и его философия»?
7. Почему И. Г. Фихте называл свою философию философией «дела-действия»?
8. В чем Ф. Шеллинг усматривал доказательства разумности природы?
9. Почему Ф. Шеллинга не устраивало противопоставление Я и не-Я в философии И. Г. Фихте?
10. В чем суть антропологического материализма Л. Фейербаха?
11. Прокомментируйте следующее высказывание Л. Фейербаха: «Сперва человек бессознательно и непроизвольно создает по своему образу бога, а затем уже этот бог сознательно и произвольно создает по своему образу человека» («Сущность христианства»). Автор этого суждения, по-вашему, атеист, скептик или верующий?

12. Чем отличается понимание бога у Л. Фейербаха от понимания бога у И. Канта? Можно ли сказать, что и у того, и у другого создание человеком представления о боге вызвано чисто психологическими причинами?

13. Прокомментируйте следующее высказывание Л. Фейербаха: «Главная наша задача выполнена. Мы свели внемировую, сверхъестественную и сверхчеловеческую сущность бога к составным частям существа человеческого как к его основным элементам. В конце мы снова вернулись к началу. Человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии» («Сущность христианства»). В чем вы можете согласиться с Фейербахом, а в чем не можете? Если у человека одна сущность, то почему у него разные боги?

7. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Разумеется, деление философии на классическую и современную достаточно условно. Сегодняшний научно-технический прогресс настолько стремителен, что мир значительно меняется даже на протяжении жизни одного поколения. Сегодняшние деды помнят время без телевизоров, сегодняшние отцы – время без мобильной связи и без компьютеров. По этой причине трудно объяснить, как может считаться *современной* философия XIX в. и даже XX в. Эти времена кажутся молодым людям глубокой древностью.

В главу о современной западной философии мы поместили описание тех философских учений, которые оказали наибольшее влияние на умы людей XX в. – даже если некоторые из этих учений и были созданы в XIX в. А такие мыслители, как К. Маркс, Ф. Энгельс, С. Кьеркегор, А. Шопенгауэр, создавали свои концепции в полемике с гегельянством.

7.1. Карл Маркс и Фридрих Энгельс

Жизнь мыслителей и учение

Карл Маркс (1818–1884 гг.) родился в немецком городе Трир в семье председателя коллегии адвокатов и одного из богатейших горожан. Изучал право в университетах Бонна и Берлина. Берлинский университет К. Маркс закончил экстерном в 1841 г., после чего занимался журналистикой и революционной деятельностью. В 1847 г. он со своим другом Ф. Энгельсом вступил в международное тайное общество «Союз справедливых», которое позднее стало Союзом коммунистов. Для него К. Маркс и Ф. Энгельс написали

программу – «Манифест Коммунистической партии» (1848 г.), где были изложены основные идеи коммунистической идеологии.

К. Маркс был революционером, а потому его вместе с семьей регулярно высылали из различных европейских стран. При этом его жена, урожденная баронесса Женни фон Вестфален, была дочерью прусского аристократа, а ее брат в 1850–1858 гг. – в период разгула реакции – состоял в должности министра внутренних дел Пруссии. В семье К. Маркса родилось 7 детей. Правнук К. Маркса Робер-Жан Лонге приводит доклад прусского тайного агента, «содержащий наряду с нелепыми выдумками, собранными здесь и там, и субъективными оценками довольно точное описание убогой квартиры, снимаемой Марксом»[1]. Описание привычек и быта тридцатичетырехлетнего К. Маркса, за четыре года до этого написавшего вместе с Ф. Энгельсом знаменитый «Манифест Коммунистической партии», выглядит в этом донесении так: «В частной жизни этот человек крайне беспорядочен и циничен; он плохой хозяин и ведет богемный образ жизни. Туалет, прическа, смена белья – все это для него события редкие. Любит выпить. Порой он бездельничает целыми днями, но если у него много работы, не оставляет ее ни днем ни ночью; может ложиться спать и просыпаться когда заблагорассудится; часто бодрствует всю ночь напролет и около полудня ложится спать на диван, не раздеваясь, и спит до вечера, не обращая никакого внимания на людей, которые заходят к нему домой, как на мельницу. Его супруга приходится сестрой прусскому министру фон Вестфалену. Любя своего мужа, эта образованная и приятная женщина привыкла к нищете и приспособилась к богемной жизни. <…> Мебель скверная и содержится в плохом состоянии: все сломано, расшатано и порвано; толстый слой пыли лежит на всем, и все в беспорядке. Посреди гостиной стоит стол антикварного вида, покрытый клеенкой. Этот стол сплошь завален рукописями, газетами, книгами, детскими игрушками, тряпьем и работой г-жи Маркс; кроме того, там можно увидеть несколько щербатых чайных чашек, грязные ложки, ножи, вилки, канделябр, рюмки, чернильницу, голландские трубки, табачный пепел – все это впе-

[1] *Лонге Р.-Ж.* Карл Маркс – мой прадед. М., 1983. С. 177.

ремешку валяется на столе. Посетитель, вошедший к Марксу, сразу попадает в такое облако угольного и табачного дыма, что вначале ему приходится передвигаться на ощупь, как в пещере, пока глаза не привыкнут к мраку и не смогут различать отдельные предметы в этом тумане. Все в грязи, в пыли, и, право, сесть на что-нибудь опасно: у этого стула всего три ножки, на другом, случайно еще целом, дети играют в кухню. Именно этот стул подают посетителю, не очистив от детской стряпни; желающий сесть на него рискует своими брюками. Но это меньше всего смущает Маркса и его жену. Вас приветствуют очень любезно, вам приносят трубку, табак и первое попавшееся под руку прохладительное. Умная и приятная беседа компенсирует все недостатки домашнего обихода и недостаток комфорта»[2].

Не только постоянной, но и сколько-нибудь продолжительной работы у революционера К. Маркса не было. Жить семье приходилось на приданое и наследство Женни, полученное от ее родственников. После выхода в свет первого тома «Капитала» – главного произведения К. Маркса – мыслитель стал получать постоянную «стипендию» от своего друга Ф. Энгельса, который владел хлопкопрядильной фабрикой. В это время К. Маркс после долгих скитаний по Европе уже осел в Лондоне, где прожил до самой смерти. Всю свою жизнь К. Маркс посвятил теоретическим, кабинетным исследованиям. За гробом основателя коммунистической идеологии, которая овладела впоследствии умами сотен миллионов людей, шло всего 11 человек.

Фридрих Энгельс (1820–1895 гг.) родился в городе Бармен, в Вестфалии, в семье фабриканта текстиля. Еще не закончив гимназии, Ф. Энгельс по настоянию отца стал продавцом в его фирме, а затем учился торговать. Параллельно он занялся журналистикой, в 18 лет написав первую статью в газету.

В 1841 г. Ф. Энгельс проходил годичную военную службу в Берлине, где посещал лекции по философии в университете и сблизился с младогегельянцами – прямыми и косвенными учениками Г. Гегеля, которые критиковали религию и призывали к раскрепо-

---

[2] *Лонге Р.-Ж.* Карл Маркс – мой прадед. С. 178–179.

щению интеллектуалов. Впервые Ф. Энгельс встретился в К. Марксом в 1842 г. в редакции «Рейнской газеты», когда ехал заканчивать свое коммерческое образование на отцовской хлопкопрядильной фабрике в Манчестере, но взаимопонимания не произошло – К. Маркс принял Ф. Энгельса за младогегельянца, с которыми он был в конфликте.

С 1844 г. Ф. Энгельс стал писать статьи для «Немецко-французского ежегодника», соиздателем которого в Париже был К. Маркс. Завязалась регулярная переписка, затем молодые люди встретились, пообщались десять дней подряд и решили сотрудничать постоянно. Ряд произведений они написали вместе (кроме «Манифеста Коммунистической партии» известность впоследствии получила «Немецкая идеология»). Ф. Энгельс после смерти К. Маркса дорабатывал и готовил к публикации 2-й и 3-й тома «Капитала». Но неверно было бы представлять Ф. Энгельса всего лишь сотрудником и помощником К. Маркса. Он внес самостоятельный вклад в философию, создав произведения «Происхождение семьи, частной собственности и государства», «Анти-Дюринг» («Опровержение Дюринга») и «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии».

Хотя К. Маркс и Ф. Энгельс были друзьями и постоянно обсуждали свои идеи, по некоторым проблемам они расходились во мнениях. Тем не менее мы будем считать, что они создали единое учение, которое ныне называется марксизмом. В общем и главном взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса действительно совпадали.

Критика идеализма Гегеля и антропологического материализма Фейербаха

Создатели марксизма согласились с Г. Гегелем в том, что история человечества может быть разделена на этапы, различающиеся степенью достигнутой свободы. Но, во-первых, движущей силой исторического прогресса выступает не саморазвитие какого-то Мирового Разума (марксисты сочли, что такое мистическое философское представление ничем не отличается от религиозного; прежняя философия была объявлена ими идеологией, т. е. формой ложного,

перевернутого сознания, о чем будет сказано ниже). Во-вторых, марксисты, в отличие от Гегеля, полагали, что ход истории вовсе не может останавливаться с достижением «западной» ступени развития общества, на которой «свободны все». Нет, с точки зрения марксиста гегелевское «царство свободы» – всего лишь буржуазное государство, и после его возникновения история пойдет дальше.

С Л. Фейербахом К. Маркс и Ф. Энгельс соглашались в том, что причину всего происходящего на земле надо искать не где-то на небесах и не в вымышленном царстве Мирового Разума, а в прозаической, реальной, повседневной жизни человека. Но они не приняли утверждения Фейербаха, что человеческая жизнь может быть объяснена на основе физиологии, которая была объявлена этим философом царицей наук.

Социальная сущность человека

Марксисты заявили, что человек, в отличие от животного, – не биологическое, а социальное существо. Возьмем животных одного и того же вида, которые жили, к примеру, десять тысяч лет тому назад и живут сегодня. Их потребности ничем не отличаются друг от друга. Они не изменялись и не развивались. Животные потребности действительно определены биологически, физиологически.

Теперь сравним кроманьонца, который жил на территории Европы в пещерах 40–12 тысяч лет назад, и современного человека. Анатомически и физиологически они не отличаются. Но их потребности, их образ жизни отличаются разительно. Следовательно, «биологией» объяснять достижения человека невозможно. Что же заставило человека на протяжении веков непрерывно развивать производство, быт, науку и культуру?

Причиной этого развития стало непрерывное возрастание потребностей человека. Они возрастают, потому что являются *социальными*, т. е. определяются не биологией человека, а его жизнью в обществе. К примеру, потребность человека в пище является, в основе своей, биологической: пищевой инстинкт есть у всех животных. Но тигру или волку безразлично, как именно он

будет поедать пищу – они делают это одинаково на протяжении тысячелетий. А человеку надо принимать пищу только так, как это диктуют ему правила жизни в обществе. Он не может, уже, к примеру, есть руками, разрывать пищу зубами, не пользуясь столовыми приборами. Кроме этих элементарных требований существуют особые правила для представителей каждого социального слоя. Бизнесмен не может питаться в привокзальной забегаловке, генерал не может столоваться в солдатской чайной. Потребление пищи становится статусным: трапеза, обставленная определенным образом, свидетельствует о месте человека в обществе. Человек, как минимум, должен питаться не хуже, чем другие люди, равные ему по общественному положению. Человек всегда оглядывается на других, равных ему, он хочет, чтобы у него все было «как у людей». Если у людей его круга и положения принято удовлетворять потребности определенным образом (например, сегодня ездить на автомобилях определенных марок, покупать одежду определенной цены и определенного качества, питаться и отдыхать «как люди»), требуется прилагать все силы, чтобы выйти на этот уровень. Иначе его круг отторгнет его.

Но марксисты говорят не только об этом. Они говорят о том, что человек всегда имеет *неразумные* потребности – он, так сказать, *хочет не по чину*. Каждая удовлетворенная потребность, пишут К. Маркс и Ф. Энгельс, немедленно порождает другую, более высокую. Человек ориентируется в своих потребностях не на равных себе, а на наивысший возможный уровень потребления в обществе, в котором он живет. Казалось бы, человеку, у которого есть велосипед, было бы разумно мечтать о мотоцикле. Заведя мотоцикл, он может начинать мечтать о недорогом автомобильчике. Тот, кто живет в коммунальной квартире, должен мечтать об отдельной однокомнатной квартире. Купив ее, можно начинать мечтать о двухкомнатной. Так подсказывает разум. Но в реальности владелец велосипеда сразу мечтает о шикарном лимузине или мощном «внедорожнике» – самом лучшем, какой только есть. Житель коммуналки мечтает завести сразу шикарную виллу. Люди ориентируются на лучшее, что только есть в современном им обществе.

Поэтому их потребности принципиально *неразумны*. Они никогда не прекратят свой рост и никогда не будут удовлетворены (в этом плане, забегая вперед, можно сказать, что потребности напоминают шопенгауэровскую ненасытную волю, которая движет всем человечеством).

Отсюда следует очень важный вывод: никакое развитие науки и техники, на которое рассчитывают позитивисты как на способ решения всех социальных вопросов, не устранит социальных противоречий. Нельзя надеяться, что развитие науки и техники произведет все необходимое для людей, что бедные, которым чего-то недостает, получат это и успокоятся. Всегда найдется что-то, что превосходит по своему уровню существующие, «обычные» предметы, и обладать таким экстраординарным предметом будут стремиться люди из всех слоев общества. Если же такой предмет – что естественно! – окажется в собственности более богатого человека, занимающего руководящие позиции, то не имеющие этого предмета станут испытывать к его владельцу классовую ненависть.

К. Маркс иллюстрирует это в работе «Наемный труд и капитал» таким примером. Допустим, что хозяин предприятия живет в каменном доме, а рабочие – в деревянных хижинах. Дела на предприятии пошли настолько хорошо, что все рабочие заработали себе на такие же каменные дома. Будут ли они удовлетворены? Нет! Потому что за это время хозяин построил себе дворец. Теперь все – от вахтера предприятия до заместителя руководителя – будут хотеть себе по дворцу. Насытить потребности человека принципиально невозможно. Постоянно растущий спрос заставляет людей непрерывно развивать производство желаемых предметов.

В истории человечества были попытки бороться с этим неуемным ростом производства и потребительства. Религиозные деятели призывали и призывают людей ограничивать себя, деятели культуры – сражаться с мещанством, социалисты хотят ограничить прихоти богатеев, чтобы они не подавали дурных примеров своим роскошным образом жизни. «Зеленые» с цифрами и фактами в руках доказывают, что безудержное потребительство ведет к безудержному производству, к уничтожению природы и ресурсов зем-

ли. Но все это не может остановить роста потребностей и роста производства. Все предпринимавшиеся попытки затормозить данный процесс провалились.

Материальное производство – в основе жизни общества

Рост потребностей, словно ядерная энергия, движет вперед производство. Этот рост невозможно спланировать, невозможно подчинить разумному регулированию. К. Маркс и Ф. Энгельс говорили, что развитие человеческой истории – это естественный процесс, т. е. он ничем не отличается от природного. Уже после смерти К. Маркса Ф. Энгельса спрашивали: «Почему же вы не учитываете того, что в истории действуют люди, наделенные сознанием, а в природе сознания нет?» На это Ф. Энгельс отвечал: «Действительно, в истории действуют люди, наделенные сознанием, но один хочет одного, другой – другого, а по правилу сложения сил получается то, чего никто не хотел».

Таким образом, развитие потребностей создает спрос, а спрос заставляет развиваться производство. *Это – материальный, объективный процесс, который никогда не контролируется полностью сознанием людей.* Развитие производства похоже на неразумную стихию. Оно может наносить огромный вред человечеству и планете.

Производство зависит от двух факторов – производительных сил и производственных отношений. П р о и з в о д и т е л ь н ы е с и л ы – это орудия труда (вся техника, используемая в производстве – от самой примитивной в древности до новейшей), а также люди, рассматриваемые как «живые машины», «говорящие орудия». К. Маркс и Ф. Энгельс вели борьбу с позитивистами и утопическими социалистами, мечтавшими об обществе будущего, которое все превратится в одну большую фабрику. Наука и техника позволят произвести все, что необходимо, и всего хватит как на богатых, так и на бедных. Таким образом, только лишь одно развитие производительных сил – совершенствование производственных навыков людей, их техническое образование, научно-технический про-

гресс, улучшение машин и т. п. – может, по мнению позитивистов, гарантировать процветание человечества.

К. Маркс и Ф. Энгельс считают такое понимание основы развития человечества упрощенным. Развитие производства зависит не только от производительных сил, оно зависит также и от производственных отношений, которые марксисты определяют как «отношения людей по поводу производства». Главным из таких отношений является *отношение собственности на средства производства*. От того, кому принадлежит техника, а при рабовладении – и люди (рабы), зависят принципы организации производства и его эффективность. Может статься, что такое производство будет неэффективным даже при самой хорошей технике.

Следуя марксизму, можно выделить четыре способа производства (так называются производственные силы плюс производственные отношения).

Первобытный способ производства (о котором точно почти ничего не известно) основывался исключительно на ручном труде, причем никакого разделения труда не было, кроме разделения на мужской и женский. Каждый член общины выполнял все виды работ, что было неэффективно.

При *рабовладельческом способе производства* рабы, находившиеся в собственности рабовладельца, использовались по его усмотрению, на тех работах, к которым они были наиболее способными. (Аристотель учил использовать рабов каждого по своему назначению, «как части тела».) В результате качество работы возрастало по мере специализации, искусность становилась все большей. Однако раб работал из-под палки, только под контролем хозяина или надсмотрщика. Оставшись без контроля, раб немедленно начинал бездельничать.

При *феодальном способе производства* рабовладение сменилось крепостным правом. Крепостной, в отличие от раба, получал от феодала в пользование надел земли, который мог обрабатывать, исполнив барщину (отработку на полях феодала) или заплатив оброк (установленную феодалом плату за пользование землей в виде

денег или натуральной оплаты). Наличие своей земли и возможность работать на себя резко подстегнули эффективность и мотивированность труда. Из истории известны случаи, когда барщина в России доходила до 7 дней в неделю, и крестьяне работали у себя на участках вечерами и даже по ночам. Но феодал определял, где должны работать его крепостные, отрабатывая барщину, по своему усмотрению, не считаясь особо с их способностями. (Достаточно вспомнить «массовую» отправку крепостных в художники просвещенными российскими крепостниками.)

При *капиталистическом способе производства* крепостное право отменяется. Любой человек волен свободно перемещаться в поисках применения своих сил. Никто не может принуждать его к труду, прикреплять к какому-то рабочему месту. Человек работает, заключив свободно договор с работодателем. Он может выбрать себе работу, к которой наиболее способен и которая ему нравится больше всего. Все это еще более повышает производительность труда. Конкуренция в капиталистической, рыночной экономике заставляет удешевлять производство, а это ведет к необходимости доводить разделение труда до предела. В производство сложного продукта втягивается все больше производителей. В результате производство становится общественным. Но управление им остается частным. Это противоречие и губит капитализм. Отдельные люди, стремясь получить максимальную прибыль, принимают произвольные решения – что производить и в каком количестве. Не изучив спроса, они полагают, что сумеют заработать на том, на чем заработали их предшественники. В результате происходят кризисы перепроизводства тех продуктов, которые хорошо продавались вчера, но сегодня уже насытили рынок, и предприятия останавливаются, продукты превращаются в неликвиды, происходят массовые увольнения.

Марксисты полагают, что очередной шаг повышения эффективности производства – это производство плановое, преодоление хаоса, к которому приводит частное предпринимательство. Но для того чтобы планировать в масштабах всего общественного производства, необходимо покончить с частной собственностью. Значит, развитие капиталистического производства неизбежно

приведет к следующему способу производства – коммунистическому. В нем будут две стадии – социализм и коммунизм, без революции переходящие одна в другую. Социализм – это стадия переходная, когда средства производства находятся уже в общественной собственности, но продукты производятся еще не в изобилии. При социализме общество будет жить по принципу «От каждого – по способностям, каждому – по труду». При коммунизме, по достижении полного изобилия, установится принцип «От каждого – по способностям, каждому – по потребностям». Разумеется, для этого нужно, чтобы у человека были максимально развиты способности – благодаря образованию и научно-технической революции его труд станет максимально эффективным. Но человек не должен превращаться в узкого специалиста, впадая в «профессиональный кретинизм». Ему придется становиться всесторонне развитой личностью, работая над собой в свободное время, которое должно составлять не менее 8 часов, и осваивая все высочайшие достижения мировой культуры.

Идеологии и социальные революции

Способы производства сменяют один другой с железной необходимостью, поскольку общество с более эффективным производством всегда сильнее общества с менее эффективным производством. Однако государство может либо способствовать такому развитию, либо препятствовать ему. Если государство препятствует развитию производства, его неизбежно сметает социальная революция, поскольку остановить развитие производства не в состоянии ни одна сила. Производство у марксистов выступает в роли субстанции, как Саморазвивающийся Труд, который встает на место гегелевского Мирового Разума. Правда, гегелевский Мировой Разум тоже занимается трудом, и не только умственным, но и физическим, «свободно отпуская себя в свое Иное», т. е. творя природу. Но умственная работа у Г. Гегеля – на первом месте, а физическая отходит на второй план; не случайно его представление о мире современники называли «профессорским». У марксистов на первое место выходит Труд, и мировоззрение свое они сами называют

пролетарским. Вывод о том, что в основе всего лежит производство, а перспектива – за производством общественным, и заставил К. Маркса и Ф. Энгельса искать контакты с пролетарскими организациями, хотя один был кабинетным теоретиком с богемным образом жизни, а другой – «капиталистом», предпринимателем.

Почему же государство иногда препятствует развитию производства? Почему чиновники пытаются управлять развитием экономики? Почему возникают представления типа кантовского и гегелевского, что философ может управлять миром, вносить разум в общественную жизнь?

Это происходит, по мнению К. Маркса и Ф. Энгельса, не только потому, что правящие элиты всегда отстаивают свои интересы и боятся лишиться власти. Они, элиты, всегда составляют ничтожное меньшинство общества. Если бы все было только в их эгоизме, большинство всегда сметало бы их или подчиняло своей воле.

Дело в том, что в головах у людей господствуют *идеологии*, т. е. *перевернутые формы сознания.* С помощью идеологий массы удерживаются в повиновении.

Марксистское учение об идеологиях можно изложить кратко следующим образом. Люди, занятые основным делом в обществе – материальным производством, – для более рационального использования своего времени не продают свою продукцию сами. Они умеют делать вещи, а не продавать их. Они не обладают качествами торговца и, стоя за прилавком, отвлекаются от своего главного дела. Поэтому они нанимают торговца, который вскоре обретает самостоятельность. Больше того, у торговца сразу возникает перевернутое сознание: он кажется себе главным, а производители – вторичными; ведь если он не продаст их продукцию и не купит сырье, производство встанет. Тут же возникает система торговли, формируется корпоративное сознание торговцев, открываются учебные заведения, которые готовят их. И везде тиражируется представление о главенстве торговли.

Затем для своего удобства торговцы создают финансиста, который будет хранить их долговые расписки, менять валюту, выпускать акции и облигации. Вскоре финансисты выделяются в обособ-

ленную корпорацию с перевернутым сознанием – они кажутся себе главенствующими над торговлей и над производством (без их кредитов все встанет). Формируется корпоративное сознание финансистов, открываются учебные заведения, которые готовят их, и т. п.

Для своего удобства финансисты нанимают политика, который сможет отстаивать их интересы в парламенте и в правительстве (сами финансисты не обладают теми качествами, которые нужны политику – общительностью, ораторским даром, умением подать себя и т. п., – и не желают терять время на сидение в парламенте). Вскоре политики выделяются в самостоятельную корпорацию со своим перевернутым сознанием – им кажется, что они главенствуют в обществе, поскольку все зависит от верного политического курса. Формируется корпоративное сознание политиков, открываются учебные заведения, которые готовят их, и т. п.

Политики, желая закрепить то, что было достигнуто ими сиюминутно, нанимают юриста. Все повторяется. Складывается перевернутое юридическое сознание: юристам кажется, что они главные в обществе, поскольку хорошие законы в правовом государстве наведут порядок в политике, финансах, торговле и на производстве. Формируется корпоративное сознание юристов, открываются учебные заведения, которые готовят их, и т. п.

Юристы, стремясь укрепить свои законы, заводят философа-моралиста и теолога, которые смогут доказать, что эти законы отвечают универсальному представлению о мировой справедливости, т. е. идеям Мирового Разума или Бога. Возникают профессиональные корпорации философов и теологов, которые обладают перевернутым сознанием – они считают, что именно от их философии или теологии зависят и право, и политика, и экономика. Формируется корпоративное сознание философов и теологов, открываются учебные заведения, которые готовят их, и т. п.

Всю эту многоступенчатую конструкцию идеологий, вплоть до заоблачных теологии и философии, марксисты называют *надстройкой* – над базисом способа производства. Базис и надстройка вместе называются *общественно-экономической формацией*. Надстройка может задерживать –

и надолго – развитие производства. Поэтому при переходе от одной общественно-экономической формации к другой происходит социальная революция: она ликвидирует старую надстройку, после чего возникает новая.

Следует подчеркнуть ряд идей марксизма, которые ставят под сомнение правомерность применения его в России. Развитие экономики – это объективный процесс, его нельзя ни ускорить, ни замедлить. Поэтому революцию и переход к новой общественно-экономической формации ускорить и подготовить искусственно нельзя. Она произойдет тогда, когда естественно созреет противоречие между базисом и надстройкой, т. е. когда развивающемуся производству будут мешать старые идеологии, воплощенные в социальной материи – торговые, финансовые, политические, юридические, религиозные и философские построения. То есть коммунистическая революция произойдет, по мнению К. Маркса и Ф. Энгельса, в *самых развитых странах* Запада: она начнется во Франции, поскольку французы привычны к революциям, но если Францию не поддержат Англия и другие европейские страны, монархии отсталых государств (включая Россию) задушат революцию. Поэтому коммунистическая революция невозможна в отдельно взятой стране. Она может произойти только как мировая революция.

7.2. Философия позитивизма (Огюст Конт)

Жизнь философа и учение

Французский философ Исидор Мари Огюст Франсуа Ксавье Конт (1798–1857 гг.) – обычно именуемый Огюстом Контом – родился в Монпелье в семье сборщика податей и рано, в девять лет, был отдан в лицей интерном. Уже в детстве он проявил незаурядные математические способности. (Забегая вперед, можно сказать, что математика большую часть жизни кормила философа, и он отдал ей должное, отведя первое место в классификации наук. Даже изобретение О. Контом социологии было своеобразной данью математике – стремлением «сосчитать» общественную жизнь.) Пре-

подавательские таланты и лидерские способености проявились у О. Конта тоже достаточно рано: он закончил лицей в Монпелье в пятнадцать лет и помогал учителю, который часто болел, преподавать математику. Поступив в Политехническую школу (L'Ecole Poluytecnique), О. Конт стал одним из вожаков студенчества этого прообраза всех политехнических университетов мира. В распрях с начальством школы он руководил другими учениками, его огромный ум подавлял, а непреклонный характер «угнетал, словно тяжесть»[3].

Политехническая школа считалась рассадником вольнодумства и очагом студенческих волнений, а также имела славу «бывшей кузницы кадров повстанческих войск». Стало быть, О. Конт выделялся, как бунтарь, даже на фоне бунтарей, стремясь быть прогрессивнее прогрессивного. «...Он благополучно делил свое время между интенсивными занятиями (у таких великих ученых, как Карно, Лагранж и Лаплас) и бунтарством. Всего через два года Конт был отослан домой после того, как студенческое выступление, в котором он сыграл ведущую роль, закончилось закрытием школы за радикализм, а позднее ее реорганизацией в монархическом духе»[4]. Проступок Конта состоял в том, что в 1816 г. он составил требование выгнать ненавистного преподавателя, подписанное студентами. Его отчислили и отправили к отцу, под надзор родителей и полиции. Но Конт бежал в Париж, после чего отец отказал ему в финансовой поддержке. Конту как бунтарю была запрещена преподавательская деятельность в учебных заведениях, но больше он ничего делать не умел, да и не хотел. Поэтому ему оставалось одно – зарабатывать репетиторством по математике. Все его попытки стать преподавателем в Политехнической школе заканчивались ничем, равно как и попытки стать преподавателем Академии политических и социальных наук. Ему удалось только получить должность экзаменатора в Политехнической школе, но в 1844 г. он был лишен и ее, а в 1848 г. ему отказали и в должности репетитора Политехнической школы. После этого, чтобы не умереть от голода, Конт «по совету своего ученика Литтре устраивает подписку среди лиц,

---

[3] *Тормасов Б. А.* Философы и философия. М., 1998. С. 211.

[4] Великие мыслители Запада. М., 1999. С. 500.

ждавших от позитивизма обновления и преобразования общественного строя»[5], т. е. прибегает к материальной поддержке людей, желающих этот строй изменить, и становится их идеологом, выразителем их интересов. Подписка приносит солидные суммы (в 1853 г. – свыше 3 тысяч франков). Это позволило Конту отдавать все время и силы разработке позитивистской философии.

Некоторое время О. Конт был секретарем К. А. Сен-Симона, который предложил идею позитивизма и даже сам термин «позитивизм». Конт боготворил патрона, но позже навсегда поссорился с ним, назвав «плагиатором» и «шарлатаном» (Сен-Симон подписал своим именем работу Конта, ссылаясь на позитивистское требование коллективизма). В апреле 1826 г. Конт начал читать в своей квартире курс позитивной философии, слушателями его были великие ученые, в том числе – А. Гумбольдт. Но после третьей лекции Конт переутомился и впал в умственное расстройство, бежав из Парижа. Он возобновил чтение этого курса только в 1829 г. Идеи позитивизма были изложены им в шеститомном «Курсе позитивной философии» (1830–1842 гг.).

Смысл создания позитивизма – обеспечение устойчивого развития

Конец XVIII в. и первая половина XIX в. были для Франции временем тяжелейших испытаний. Они начались с революции 1789–1794 гг., которая обернулась массовым террором с применением гильотин. Затем последовали революционные войны с союзом монархических держав, наполеоновские походы. После относительно небольшой передышки произошли революции 1830 и 1848 гг.

Французы не без оснований полагали, что значительная часть вины за революционные потрясения лежит на философах-просветителях, которые взбудоражили умы. Врач, психолог и социолог Г. Лебон писал: «Самым гигантским из всех… опытов была, без сомнения, французская революция. Для обнаружения истины, заключающейся в том, что нельзя переделать во всех отношениях какое-

[5] *Тормасов Б. А.* Философы и философия. С. 212.

нибудь общество лишь на основании указаний чистого разума, понадобилось погубить несколько миллионов человеческих жизней и волновать Европу в течение целых двадцати лет. Чтобы доказать на опыте, как дорого обходятся народам Цезари, которых они приветствуют радостными криками, понадобится целый ряд разорительных испытаний в течение целых пятидесяти лет…»[6].

Уставшие от полувековых потрясений французы искали разнообразные средства, чтобы навсегда покончить с революциями. Одно из них было архитектурным: в центре Парижа снесли старые здания и устроили широкие бульвары, которые невозможно было перегородить баррикадами. Но главное средство против революций должно было направляться против просветительской философии. Таким средством и стал позитивизм.

О. Конт считал, что французская революция представляла собой столкновение людей с различными мировоззрениями. На стороне короля сражались сторонники религии, их лозунг – «Порядок». На стороне революционеров сражались сторонники философии, которая была воспринята адвокатами и через их выступления в судах, публиковавшиеся в прессе, донесена до народа; лозунг революционеров – «Прогресс». Следовательно, надо было дискредитировать и религиозное, и философское мышление, а лозунги примирить в формуле «Прогресс и порядок». Так возник современный позитивистский лозунг «Устойчивое развитие», который весьма моден во всем мире, несмотря на свою абсурдность.

В дореволюционном российском издании книги О. Конта «Дух позитивной философии» вся его программа, по сути, изложена в двух строках оглавления: «Часть третья. Условия торжества положительной школы. (Союз пролетариев и философов). Глава первая. Введение высшего народного образования»[7].

Чтобы избавиться от революций раз и навсегда, следовало установить союз пролетариев и философов-позитивистов. Последние должны были внушить пролетариям, что религия и философия – это пережитки детского мышления, а заниматься надо естествен-

---

[6] *Лебон Г.* Психология масс. Минск ; М., 2000. С. 232

[7] *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 1910. С. 57.

но-научными и техническими дисциплинами. В этом и состояла суть «высшего народного образования», которое должно было превратить все общество в одну огромную фабрику.

Эти идеи и сами контовские выражения воспринял первый нарком образования Страны Советов – позитивист А. В. Луначарский. Сегодня, в постсоветской России, идеи позитивизма расцвели пышным цветом.

Три стадии в развитии человеческого мышления

Для того чтобы дискредитировать религию и метафизику (философию старого образца), О. Конт построил свою знаменитую теорию трех стадий в развитии человеческого ума. Эти стадии проходит и всякий индивид, и все человечество в целом. О. Конт пишет:

«Согласно моей основной доктрине все наши умозрения, как индивидуальные, так и родовые, должны неизбежно пройти, последовательно, через три различные теоретические стадии, которые смогут быть здесь достаточно определены обыкновенными наименованиями – теологическая, метафизическая и научная»[8].

Теория трех стадий развития ума человека и человечества может быть представлена в виде схемы:

→ Путь интеллектуального развития человека и человечества →		
Теологическая стадия –	Метафизическая стадия –	Позитивная стадия
Фетишизм/политеизм/ монотеизм	Онтология как учение о сущностях	Основанные на наблюдениях и математике астрономия, физика, химия, биология, социология
Откровенный антропоморфизм	Скрытый антропоморфизм	Преодоление антропоморфизма
Фантазия →→→→	Взросление ума →→→→	Наблюдение

[8] *Конт О.* Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении) / пер. с фр. И. А. Шапиро. Ростов н/Д., 2003. С. 10.

Возникновение мифологии и религии

Первая стадия, которая именуется у О. Конта *теологической* или *фиктивной*, характеризуется неразвитостью интеллектуальных способностей человека. Ум ребенка и первобытного человека пребывает в «истинно младенческом состоянии». Его главный признак – стремление искать «начала и причины всех вещей», браться за самые «предельные», сложнейшие вопросы, чтобы легко решать их при помощи фантазии.

Ребенок и первобытный человек легко «понимают» неизвестное, сводя его к известному, а самым известным для них выступает их собственная жизнь.

Свои представления о здоровье, питании, состояниях тела и т. п. человек переносит на природу, при помощи фантазии «очеловечивая» предметы ее.

Это – а н т р о п о м о р ф и з м, т. е. объяснение всего в мире по аналогии с человеком и его жизнью. Первобытный человек и ребенок представляют себе, что все предметы и существа в мире – такие же люди, хотя и в ином обличье. В результате все вопросы легко разрешаются «благодаря нашему извечному стремлению облекать все в человеческие образы, уподобляя всякие наблюдаемые нами явления тем, которые мы сами производим, и которые в силу этого начинают нам казаться, вследствие сопровождающей их непосредственной интуиции, достаточно известными»[9].

Теологическая стадия делится на три этапа – фетишизм, политеизм и монотеизм.

Первоначальный этап – *фетишизм* – отличается абсолютным и предельно бесхитростным антропоморфизмом: «Всем внешним телам приписывается жизнь, существенно аналогичная нашей»[10]. На этом этапе мышление человека едва отличается «от умственного состояния, на котором останавливаются высшие породы животных»[11]. (Отметим, что здесь позитивист О. Конт сам впадает в фан-

---

[9] *Конт О.* Дух позитивной философии ... С. 11.

[10] Там же.

[11] Там же.

тазии, не зная о животных ровным счетом ничего и приписывая им фетишизм – совершенно в духе антропоморфизма.)

Второй этап (фазис) теологической стадии – *политеизм*. На нем человеческое мышление уже делает некоторый шаг вперед: «Материальные предметы, наконец, лишаются навязанной им жизни, мистически переносимой на различные вымышленные, обыкновенно невидимые существа, беспрерывное активное вмешательство которых становится отныне прямым источником всех внешних, а затем даже и человеческих явлений»[12]. Теперь уже не камень, дерево или животное живут как люди – нет, в камне, в дереве и в животном живут их невидимые духи, подобные человеку. Они отделяются от своих предметных воплощений. Начинается «свободное умозрительное преобладание воображения»[13].

Буйство антропоморфной фантазии порождает великое множество духов или богов, которые ведут себя точно так же, как люди – порождают друг друга, ссорятся и заключают союзы, гневаются на людей и оказывают им покровительство.

Но человеческий ум продолжает взрослеть и развиваться. Человек начинает смутно чувствовать, что все в мире не существует по отдельности, а как-то связано между собой и подчиняется единым законам. Переход на третий этап теологической стадии – *монотеизм* – возникает потому, что дальнейшее развитие интеллекта «начинает все более и более сокращать прежнее господство воображения, давая постепенно развиваться до тех пор почти незаметному всеобщему чувству, говорящему о необходимом подчинении всех явлений неизменным законам»[14]. Иными словами, повзрослевший ум уже начинает понимать, что существует единый миропорядок, но выразить это он может пока только в наивных антропологических представлениях: духи или боги, «ведающие» отдельными предметами мира или целыми их классами, не могут проявлять полного своеволия, потому что все они подчиняются воле одного главного духа или бога. Как для человека традицион-

---

[12] *Конт О.* Дух позитивной философии ... С. 11.

[13] Там же.

[14] Там же. С. 12.

ного общества, так и для ребенка вполне естественно, что такое верховное божество, обладающее всей полнотой власти, может быть только старшим в семье или в роде, породившим всех остальных.

Возникновение философии (метафизики)

Развитие человеческого ума продолжается. Ему уже становится стыдно за откровенный антропоморфизм, за то, что его боги слишком напоминают человека. Это соображение становится главным аргументом в просветительской критике религиозных представлений. Уязвимость этого представления, впрочем, начинают осознавать и приверженцы наиболее развитых монотеистических религий. Их верховное божество уже не похоже на человека внешне. Тезис о том, что оно создает человека по образу и подобию своему, толкуется уже не в прямом, а в переносном смысле. У бога уже нет рук, ног, головы – ведь если допустить их наличие, придется допускать и наличие у бога всех других частей тела, а отсюда уже недалеко и до богохульства. Бог не похож на человека. А на кого похож? Да ни на кого: его вообще нельзя видеть. Он превращается в нечто абстрактное, расплывчатое, постичь которое можно только благодаря вере и – отчасти – умом.

Таким образом, уже подготовлен переход на следующую стадию – *метафизическую* или *абстрактную*. Возникает философия: место богов занимают *сущности*. Сущности в метафизике (т. е. в первоначальной умозрительной философии, толкующей об устройстве мира) – это *боги*, *лишившиеся откровенного*, *внешнего человекоподобия*. В остальном же они выполняют те же самые функции, что духи и боги. Сущность есть нечто невидимое, умопостигаемое, управляющее любым предметом или созданием. То, что дано в ощущении человеку – это лишь *явление некой незримой сущности*. Постичь ее за явлениями – главная задача, точно так же, как на стадии теологической за всеми наблюдаемыми событиями в мире требовалось раскрыть волю управляющих ими духов или богов. Сущности и ведут себя как боги: они порождают друг друга, враждуют и заключают между собой союзы (достаточно вспомнить известный тезис о том, что мир есть единство и борьба противополож-

ностей). Сущности, как и боги, могут стать союзниками: они дают могущество тому, кто способен постигнуть их. Знание (сущностей) – это сила и власть. Именно таков смысл известного тезиса Ф. Бэкона.

Вместо монотеистического представления о верховном божестве возникает метафизическое представление о самой главной сущности, которая верховодит остальными, породив их. Эта верховная сущность может именоваться Материей, может – Природой, а может – Мировым Разумом: особой разницы здесь нет. Предназначение этой верховной сущности одинаково «заключается в том, чтобы представлять собой слабый метафизический эквивалент смутной универсальной связи, вытекающей из монотеизма»[15].

Таким образом, великие многовековые споры метафизиков, утверждает О. Конт, не имеют никакого смысла – если смотреть на них глазами ученого, не склонного фантазировать. В этих спорах нет и не может быть победителей. Ведь метафизика материализма, которая считает главной сущностью Материю, и метафизика идеализма, которая считает главной сущностью Мировой Разум или нечто ему подобное, – равноценны. Они в равной мере представляют собой порождения неразвитого ума, по-прежнему склонного к антропоморфизму, к фантазиям. Пусть антропоморфизм этот уже не такой явный, как у первобытных людей или маленьких детей. Сути дела это не меняет. *При дальнейшем своем развитии взрослеющий человеческий ум, уже отказавшийся от религиозных представлений, должен будет отказаться и от философских фантазий – как от материализма, так и от идеализма.*

Сами метафизики, однако, говорит позитивист О. Конт, не осознают своей умственной недоразвитости. Наоборот, они страшно гордятся интеллектуальной победой над отсталыми теологами. Им кажется, что они неимоверно продвинулись вперед, когда вместо фразы «На все была воля Божья» стали со значительным видом произносить: «Таковы законы Природы. Так распорядилась История. Таков смысл Прогресса. Таковы законы Экономики». Все эти природы, истории, прогрессы, экономики – всего лишь божества

---

[15] *Конт О.* Дух позитивной философии ... С. 15.

новой религии, в которой вместо богов выступают сущности, выражаемые абстрактными понятиями, а «онтологии», т. е. метафизические учения о мире и движущих им силах, своего рода «жития сущностей» – заменяют Священное Писание.

Человеческий ум продолжает взрослеть и, наконец, понимает, что с антропоморфизмом нужно расстаться. Представитель монотеистической религии со снисходительной усмешкой наблюдает за спором язычников-политеистов. Ему безразлично, кто победит в этом споре. Весь спор в целом есть признак неразвитости ума. Философ-метафизик, проникшись духом просвещения, с такой же снисходительной усмешкой наблюдает за спором монотеистов. Какая разница, какой из богов более велик – Яхве или Аллах? Сама идея бога есть признак недоразвитости ума, который прибегает к фантазиям. Но точно с такой же снисходительной усмешкой наблюдает за спорами философов-метафизиков ученый, представляющий точные науки, которые основаны на опыте, т. е. на наблюдениях и экспериментах. Какая разница, какая из сущностей главнее – Материя или Мировой Разум? Сама идея сущностей, правящих миром, есть признак недоразвитости ума. И от этих фантастических объяснений мира человеческий ум, развиваясь, отказывается, переходя от метафизики к точным наукам.

Возникновение науки

Это происходит с началом третьей, *положительной* или *реальной стадии* в развитии человеческого ума. Основной ее признак – «закон постоянного подчинения воображения наблюдению»[16]. Поднявшись на новую, более высокую ступень, человеческий ум становится умом ученого – представителя точных и строгих наук, который сознает «совершенную бесплодность смутных и произвольных объяснений, свойственных первоначальной философии – как теологической, так и метафизической»[17].

О. Конт делает крайне важное наблюдение: *объяснение*, которое дают теологи и философы, может только следовать за уже про-

---

[16] *Конт О.* Дух позитивной философии ... С. 16.

[17] Там же.

изошедшими событиями, но не предшествовать им. Ни одному из теологов даже и в голову не придет *предвидеть* волю Божью и промысел Божий. Философ тоже может объяснять только уже произошедшие события. Как заметил Г. Гегель, сова Минервы вылетает с наступлением сумерек: философия, олицетворением которой выступает любимая птица богини мудрости, может объяснить события произошедшего дня только тогда, когда он уже завершился. «Конечный дух», т. е. наделенный разумом человек, не может и надеяться предвидеть дальнейшие шаги бесконечного духа, т. е. Мирового Разума, реализующего себя в истории.

Но если объяснение не может ничего предвидеть, то оно не может стать основанием для сознательного и целенаправленного человеческого действия в мире. Оно лишь оправдывает задним числом уже совершенные действия. «Законы», о которых говорят теология и метафизика, становятся известными только после того, как события уже произошли и установился определенный порядок. Эти законы – Законы Божьи, Законы Природы, Законы Развития Материи – являются плодом фантазии теолога и философа. Находясь в плену антропоморфизма, они переносят законы, установленные в человеческом обществе, на весь мир. Причем их воображение создает именно такие законы, которые выставляли бы уже произошедшие события единственно возможными, необходимыми, неизбежными.

Это – не позиция активно и созидательно действующего человека, а позиция того, кто лишь оправдывает чужие действия, не действуя сам. Для того чтобы взять свою судьбу в свои руки, чтобы активно созидать и планировать свои действия, необходимо *предвидеть*. А предвидеть можно только на основе *наблюдения.* Позитивная наука, обуздав фантазию, «сосредоточивает свои усилия в области действительного наблюдения, принимающей с этого момента все более и более широкие размеры и являющейся единственно возможным основанием доступных нам знаний, разумно приспособленных к нашим реальным потребностям»[18].

---

[18] *Конт О.* Дух позитивной философии ... С. 16–17.

Что же представляет собой *научное наблюдение*? Оно начинает – точно так же, как, впрочем, и фантазия теолога или метафизика – с событий, которые произошли. Но дальше ум ученого действует совершенно иначе. Он *очищает* это событие от всякого смысла, который приписывает ему фантазия, и превращает в *научный факт*. Такой факт *не содержит в себе никакого смысла*. О нем нельзя спрашивать, *почему* он произошел, потому что этот вопрос немедленно пробуждает фантазию. Спрашивать можно только одно: *как* он произошел?

Предложения, с помощью которых выражает свои мысли ученый, не должны поэтому содержать ничего, кроме протокольной фиксации факта – и никаких объяснений, никаких абстрактных понятий, которые невозможно соотнести с данным наблюдателю в ощущении! Ведь мы помним, что абстрактные понятия – это «имена» сущностей. Тот, кто склонен употреблять их, имеет отсталое, метафизическое мышление, поскольку верит в сущности, управляющие миром. Стало быть, позитивная наука должна начать с фиксации фактов в протокольных предложениях, строго и без остатка соотносимых с опытом. «Отныне она признает, как *основное правило*, что всякое предложение, которое недоступно точному превращению в простое изъяснение частного или общего факта, не может представлять никакого реального и понятного смысла»[19]. Это требование О. Конта предполагает то, что последующий позитивизм именует «терапией языка», лечением его от остатков антропоморфизма, избавлением от тех общих понятий, которые представляют собой всего лишь плод воображения. Если в каком-либо предложении есть хотя бы одно слово, которое нельзя соотнести с наблюдаемым, с опытом, значит, в нем проявилась отсталая антропоморфная фантазия. Все суждения, содержащие абстрактные понятия, объявляются бессмысленными, и ученый-позитивист отказывается всерьез говорить о них.

После того как ученый накопил достаточное множество фактов, зафиксированных в протокольных предложениях, он может выявить *регулярности, корелляции*. Он замечает, что одно наблю-

---

[19] *Конт О.* Дух позитивной философии ... С. 17.

даемое событие регулярно происходит после другого. Теолог или метафизик немедленно пустились бы фантазировать по этому поводу, задавая вопрос «Почему?», придумали бы понятия «причина» и «следствие», которые есть не что иное, как антропоморфный слепок с отношений между родителями и детьми: причины *порождают* следствия. Не так мыслит ученый-позитивист. Он не фантазирует, а выражает чисто математически вероятность появления одного факта после другого. Такая повторяемость фактов, которая может быть выражена математически, и становится теперь законом позитивной науки. Речь, следовательно, идет о совершенно новом понимании закона. Это – не «установление Бога», не «связь между сущностями», не «причинно-следственное отношение». Это всего лишь регулярная повторяемость фактов, которая наблюдалась с математически выражаемым постоянством, и, стало быть, у нас есть основания полагать, что она будет наблюдаться с той же вероятностью и в будущем. Наука, таким образом, занимается «простым исследованием *законов*, то есть постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями»[20]. Зная такие постоянные отношения, можно предвидеть и планировать, на научной основе строить свою деятельность в будущем: «Назначение положительных законов: рациональное предвидение»[21].

Позитивная (положительная) наука отнюдь не ставит своей задачей коллекционирование фактов из любопытства. Нельзя превращать «реальную науку в своего рода бесплодное накопление несогласованных фактов»[22], а потому «истинный положительный дух, в основе, не менее далек от эмпиризма, чем от мистицизма»[23]. Ученый должен изучать не данные ему в наблюдении отдельные факты, а *регулярности*, постоянные отношения между фактами, т. е. законы, чтобы предвидеть. «Именно в законах явлений действительно заключается *наука*, для которой факты в собственном смысле слова, как бы точны и многочисленны они ни были,

---

[20] *Конт О.* Дух позитивной философии ... С. 17.

[21] Там же. С. 19.

[22] Там же.

[23] Там же.

являются всегда только необходимым сырым материалом»[24]. Знание разрозненных фактов – это бесполезная эрудиция. «Истинное положительное мышление заключается преимущественно в способности *видеть, чтобы предвидеть*»[25]. А предвидеть необходимо для того, чтобы действовать.

Классификация наук

Переход человеческого ума на *положительную стадию* только начался. По мнению О. Конта, на нее поднялись только некоторые из величайших ученых. Первыми из них были математики, которые пришли к мысли о возможности чисто количественного упорядочения наблюдаемого материала. Именно они первыми оставили антропоморфные фантазии. Следующими были астрономы, физики и химики. Отказавшись от «гипотезы» существования Бога, от рассуждений о невидимых «сущностях» вроде «теплорода», они стали упорядочивать данный им в наблюдении материал с помощью математических формул. Представители этих лидирующих наук указали тем самым путь всем другим, которым еще только предстоит переход на позитивную стадию. Биологи дольше задержались на метафизической стадии, рассуждая о «жизненной силе», «законах эволюции» и тому подобных сущностях – но только потому, что материал наблюдений здесь был значительно более разнообразным, чем у астрономов, физиков и химиков. Потребовалась математика более высокого уровня развития, чтобы охватить его. Что же касается «обществоведов», то они отстали еще больше – в силу невероятного разнообразия наблюдаемых фактов общественной жизни. Это разнообразие плохо поддается математической формализации. Потому в трудных случаях «обществоведы» еще прибегают к метафизическим объяснениям, а некоторые даже застряли на теологической стадии развития ума. Но путь указан, и объясняющее обществознание непременно должно уступить место наблюдающему и математически описывающему. Наука об обществе

---

[24] *Конт О.* Дух позитивной философии ... С. 19.

[25] Там же.

будет столь же строгой и точной, как физика, станет *социальной физикой* по своим методам.

Такую науку О. Конт назвал с о ц и о л о г и е й. Ее задача – протоколирование огромного количества наблюдаемых фактов общественной жизни и выявление математических законов-регулярностей, т. е. постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями в жизни человеческого общества.

Культ промышленности

На основе новой, позитивистской, философии, под лозунгом «Прогресс и порядок» к власти должны прийти «крепкие хозяйственники». Общество, наконец, сообразило, что феодальный гнет и революционный террор имеют один общий корень: скудость производимой обществом продукции, сознание того, что «все равно всего на всех не хватит». Феодализм отнимал и делил, но не умножал. Революция отнимала и делила по-другому, но тоже не умножала. Умножать могло только развитие производства, которое, как надеялся О. Конт, а вслед за ним – и все последующие позитивисты, сможет произвести столько, что всего хватит на всех, и это навсегда покончит со всеми социальными конфликтами. Итак, необходимо прекратить разрушать и начинать строить. Разрушать можно с ненавистью, крайней нетерпимостью, с остервенением. Но вот для того чтобы строить, непременно нужна толерантность. Нужен мир между «верхами» и «низами» общества, между правительством и народом, и это все больше осознается ими. Позитивизм – это философия тех времен в Европе, когда «...правительства по существу отказались, хотя и не явно, от всякого серьезного возвращения к прошлому, а народы от всякого потрясения учреждений»[26]. Примиряются и начинают проявлять взаимную толерантность и партии: «правые» и «левые», «прогрессисты» и «консерваторы»; происходит «одновременное ослабление у теперешних народов прежних убеждений и страстей, как реакционных, так и критических, постепенно заменяемых всеобщим реальным, хотя и неясным, чув-

---

[26] *Конт О.* Дух позитивной философии ... С. 58.

ством необходимости и даже возможности постоянного соглашения между консервативным и прогрессивным направлениями, одинаково свойственными нормальному состоянию человечества»[27].

Главным условием сохранения зарождающейся толерантности является прекращение разжигания вражды в обществе. А вражда порождается политической агитацией, посредством которой противоборствующие партии доказывают, что только они правы, а их противники заблуждаются. Позитивизм заменяет «непосредственно бесплодную политическую агитацию широким умственным движением»[28] всех способных к экономическому созиданию сил – и «правых», и «левых», и «прогрессистов», и «консерваторов»; заменяет благодаря тому, что он *в корне убивает всякую возможность идеологий.*

Навсегда похоронить возбуждающие нетолерантность идеологии можно только одним радикальным способом – *покончить как с теориями, так и с проблемой истины*. Что и делает позитивистская гносеология. *Теории* отныне запрещены. Эмпирия отныне обобщается не в теоретических понятиях, которые суть выражения фантастических сущностей, а в статистических выкладках и математических формулах. А математика идеологией быть не может. Политика заменяется научным управлением, основанным на математически обработанном опыте – на «информации». Позитивисты как «реальные политики» – т. е. уже не политики, а «управленцы» – гасят политические противоборства, добиваются общественного согласия и толерантности. Общество ставит на руководящие посты не политиканов, а «ответственных людей». Теперь симпатии общества вызывает не оратор, выстраивающий гладкие и убедительные теории, а практик, способный реально организовать производство, «привести в порядок» и «наладить» жизнь общества.

Наступление на философию в современной России – под лозунгом «Наука сама себе философия!» – свидетельствует о том, что время позитивизма – с запозданием на полтора века – пришло и к нам.

---

[27] *Конт О.* Дух позитивной философии ... С. 42–43.

[28] Там же. С. 57.

7.3. Немецкая философия жизни

7.3.1. Артур Шопенгауэр

Социально-политическая атмосфера в Европе в целом и в Германии в частности свидетельствовала о разочаровании в просветительстве и революциях, им спровоцированных. Великая французская революция 1789–1794 гг., революции 1830 и 1848 гг. не принесли за собой Царства Разума, зато вызвали террор, кровавые междоусобицы и войны. Артур Шопенгауэр (1788–1860 гг.) охарактеризовал революцию 1848 г. как «бунт». По своим убеждениям Шопенгауэр был либералом, поклонником английской конституции. Но, как и всякий либерал, переживший крушение своих надежд на торжество либерализма в своей собственной стране, он превратился в едкого критика всех и всяческих просветительских затей. Само утверждение, что всем миром правит Воля, которая сама не ведает, чего хочет, представляет собой достаточно ироничную альтернативу просветительским представлениям о прогрессе разума в мире. Поскольку просветители не дали того, чего обещали – царства Разума на Земле, – в Европе широко распространились иррационалистические, скептические и иронические настроения. Таким образом, дух учения Шопенгауэра оказался созвучным духу, господствовавшему в Европе середины XIX в.

Едва ли стоит, однако, выводить специфику философии А. Шопенгауэра непосредственно из социально-политических коллизий, пережитых в конце XVIII – первой половине XIX столетия. Он отнюдь не был политически ангажированным философом. Шопенгауэр вел уединенную жизнь, не принадлежал ни к какой партии, а к политике относился саркастически. Истоки его философии были – и прежде всего, и главным образом – психологическими (автобиографическими). Не может быть сомнения в том, что учение Шопенгауэра о буйной, необузданной Воле, которая правит всем миром, имеет свои корни в тех приступах гнева, которые периодически охватывали его (во время одного из них он сбросил с лестницы швею Каролину Маркет, с которой повздорил на бытовые темы; она сломала руку, и философ платил ей пожизненную пенсию по нетрудоспособности).

Из сочинений философов прошлого А. Шопенгауэр выбирал только то, что совпадало с его собственными мыслями, выражающими его жизненную философию. Его теоретическими предшественниками были И. Кант, а также древнеиндийская философия. Многие из его идей сформировались в борьбе с Г. Гегелем, которого Шопенгауэр считал личным врагом.

Мир как воля и представление

Нет ничего удивительного в том, что А. Шопенгауэр попытался «реабилитировать» свои состояния, в которых проявлял агрессию и насилие. Он приписал такую агрессивность не только всем людям, но и всем живым существам. Так и появился тезис о Воле – мощном начале, которое можно было бы без особой натяжки именовать Энергией Жизни. Эта Воля не подлежит контролю разума. Наоборот, разум служит ей, изобретая все новые и новые средства борьбы за жизнь.

Воля, свободная от контроля разума, бессмысленна. Она способна в одночасье разрушить все то, что создавала, и тут же созидать снова. Собственно говоря, она и не действует иначе – только круговорот, только прибой, в котором волны накатываются и откатываются. Никакого развития, никакого смысла, только вечное чередование рождений и смертей.

Именно для этого и было создано *учение о Воле.*

Воля у А. Шопенгауэра – это великое и всеобъемлющее космическое начало, которое правит всем миром, воплощаясь в нем. Представление о Воле явно было создано в противовес гегелевскому представлению о Разуме, который тоже выступает в роли космической силы. Но Разум у Г. Гегеля творит природу и человеческую историю, шаг за шагом внося в них разумную гармонию и свободу в сочетании с осознанным порядком. Зачатки такой разумной организации Гегель находит уже в неорганической материи. Еще более разумно устроены живые существа. Человеческая история представляет собой по Гегелю череду последовательных воплощений Разума, который достигает все больших и больших вершин. На Древнем Востоке Разум воплощает себя в единственном чело-

веке – правителе, в греко-римском мире – в слое мыслящих и ответственных людей, которые управляют обществом, тогда как все прочие выступают в роли их рабов. Наконец, в Европе, в западном мире, Разум делает свободными всех.

А. Шопенгауэр гневно обрушивается на эти гегелевские представления. Говорить о прогрессе Разума в природе и истории мог либо наивный, прекраснодушный оптимист, либо хитроумный обманщик-идеолог.

Миром правит не Разум, а Воля – космическая сила, реализующая себя повсюду – и в природе, и в истории человечества. Но, в отличие от Разума, Воля несет с собой постоянный непокой, противоборство, столкновение, постоянное разрушение гармонии и равновесия. Она и выступает как великая борьба и война (агон, который Гераклит называл отцом всего и всему причиной).

О какой же разумности в природе можно вести речь, если живые существа рождаются миллионами, но и гибнут миллионами же? Если все живое, созданное Волей, непрерывно пожирает друг друга? Ведь живое может питаться только живым. Борьба и гибель запрограммированы Жизнью заранее, иначе зачем бы столько семян – дереву, столько икринок – рыбе, столько детенышей – животному?

Жизнь в органической природе – лишь наиболее яркий и последовательно проявленный вид Воли, где она наиболее полно демонстрирует себя – в стремлении завоевать как можно больше пищи, воды, света, оставить наибольшее потомство, восторжествовать над себе подобными ради всего этого, а потом – стать удобрением для будущей жизни.

Но то же самое мы увидим, если присмотримся, и в механике, где большое небесное тело властно влечет к себе маленькое (отчаянно сопротивляющееся!), чтобы, уронив его на себя, обрести еще большую массу и силу тяготения. То же мы увидим и в химии, где более сильный элемент вышибает из соединения более слабый и встает на его место.

Отчаянная, жестокая борьба – повсюду, не только в природе, но и в истории. Только-только наметившуюся здесь гармонию Разума взрывает дикая и неуправляемая сила, несущая с собой кровь

и слезы. «Жизнь есть история, поведанная дурнем. В ней много слов и страсти, а смысла нет» (В. Шекспир. «Макбет»).

Все кровавые исторические трагедии, все катастрофы и стихийные бедствия, все самые ничтожные кухонные свары – это Воля в действии. Она непрерывно гложет, терзает, мучает сама себя, ибо внутренне самопротиворечива и разорвана. Разные ее «части» объективируются в виде противоборствующих природных и социальных сил, и разные ее воплощения насмерть сражаются друг с другом, наглядно реализуясь во вселенской борьбе всего со всем.

На мир можно смотреть по-разному. Можно наблюдать различные факты природной и социальной жизни, считая их единственной реальностью. Но тогда нельзя будет постичь сути всего происходящего в мире. Если же смотреть на мир «от Воли», то все предстанет в совершенно ином свете. Единственно реальна только сама Воля. А все небесные тела, все физические частицы, все химические элементы, все растения, животные, люди – это лишь ее представления-воплощения, которые она создает, чтобы распалять себя. Это – временные иллюзии, возбуждающие силу желания в самой Воле. Воля создает смертельных врагов в природе и в обществе единственно затем, чтобы поддерживать себя «в тонусе», в постоянном стремлении к противоборству в себе самой.

Пояснить это можно следующим образом. Существуют, к примеру, конкурирующие фирмы «БМВ», «Тойота», «Форд», производящие автомобили. Можно, разумеется, рассматривать их как реальность, описывать их предприятия, их взаимодействие с банками, их систему сбыта и т. п. Но это будет поверхностный взгляд. По А. Шопенгауэру, необходимо смотреть на все иначе, зреть в корень. Автомобильный бизнес – это лишь одно из направлений, в котором действует Воля. Она творит фирмы «БМВ», «Тойота», «Форд» и другие, чтобы они сражались друг с другом, а в результате развивался бы автомобильный бизнес как таковой. Одни фирмы разоряются, другие возникают, а автомобильный бизнес остается, выступая как вечная ценность. То же самое происходит в спорте – отдельные команды возникают во множестве, бросают вызов друг другу, сражаются, напрягая все силы, проигрывают и выигрывают,

распадаются и уходят в небытие – и все только ради того, чтобы жил Спорт как таковой. С точки зрения Спорта все отдельные команды – лишь преходящие иллюзии. Так же обстоит дело с государствами на мировой арене. Они возникают, ведут борьбу, распаляют соседей своей экономикой и политикой, одерживают победы и терпят поражения, разваливаются и уходят в небытие – и все только ради того, чтобы существовала Мировая Политика. Только она – вечное, а отдельные государства на ее фоне – лишь нечто эфемерное, преходящее, иллюзорное. Но люди должны считать эти иллюзии реальностью, считать их своим знаменем, делом жизни – иначе они не будут сражаться друг с другом, кладя на алтарь этих идолов все свои силы, нервы, всю свою жизнь.

Если следовать приведенным описаниям, Воля не несет в себе ровно никакого смысла и не ставит перед собой никакой цели. Она – просто великая борьба ради самой борьбы. В чем, например, цель и смысл существования спорта? В том, чтобы победила какая-то команда? Так могут думать ее игроки, тренеры, менеджеры и спонсоры. Но на самом деле цель спорта – поддержание в человеке готовности к борьбе, которая именуется здоровьем. Если, к примеру, сегодня команды пришли в упадок и развалились, здоровье народа начнет стремительно ухудшаться. Надо срочно насоздавать новые. Борьба между ними будет бессмысленной: все кубки, медали, призовые места и т. п. сами по себе никакой ценности не имеют. Стоит ли, к примеру, целый год напрягать все силы и тратить миллионы долларов для того, чтобы в итоге завоевать кубок ценой в несколько тысяч долларов? По логике бизнесмена, такие траты бессмысленны – даже если учесть доходы от билетов на состязания, от рекламы, от продажи прав на телетрансляции матчей, спорт оказывается не самой выгодной формой бизнеса. Тем более бессмысленен спорт для интеллектуала.

Но в спорте есть иной, высший смысл. Великие спортсмены вызывают у миллионов молодых людей желание совершенствовать свое тело и развивать в себе боевой дух. Многие тысячи дворовых футбольных команд, возможно, дадут всего десяток-другой профессиональных футболистов, но зато они оздоровят миллионы

людей, а главное – разовьют в них дух состязательности, честной борьбы, который затем будет привнесен ими в экономику, политику, культуру. В результате общество получит мощный импульс к развитию.

Здесь-то А. Шопенгауэр демонстрирует в своей философии явное противоречие. В нем ведут борьбу интеллектуал и носитель Воли. Шопенгауэру-интеллектуалу война ради войны, борьба ради борьбы кажутся бессмысленными, поэтому он затевает разговор о том, как можно освободиться от власти Воли. Однако в Шопенгауэре есть и борец, готовый сражаться со всем миром в одиночку. А потому он все же видит в действиях Воли высший *жизненный* смысл. Этот жизненный смысл заключается в том, что Воля, порождая вселенскую борьбу всего со всем, приходит ко все более и более высоким формам своей объективации – точно так же, как гегелевский Разум.

Воплощения Воли в неживой природе – это низшие ступени ее объективации. А. Шопенгауэр пишет: «Низшей ступенью объективации Воли являются всеобщие силы природы, которые отчасти обнаруживаются в каждой материи без исключения, как, например, тяжесть, непроницаемость, отчасти же делят между собой всю наличную материю вообще, так что одни из них господствуют над одной, другие над другой материей, именно оттого и получающей свои специфические отличия: таковы твердость, текучесть, упругость, электричество, магнетизм, химические свойства и всякого рода качества»[29].

Почему же эти формы объективации Воли – низшие? Потому что здесь совершенно отсутствует *индивидуальность*. Все физические частицы, все атомы одного и того же химического элемента ведут свою борьбу в мире совершенно идентично. Один атом железа захватывает и связывает кислород точно так же, как другой атом железа – так, что это можно выразить химической формулой, верной для всей Вселенной.

---

[29] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч. В 6 т. Т. 1. М., 1999. С. 123.

Растения и животные проявляют несколько большую индивидуальность в своей борьбе за жизнь, но она, по А. Шопенгауэру, определяется еще не столько ими самими, сколько влиянием окружающей среды. Индивидуальность растений и животных еще не развита: «Зная физиологический характер рода, мы вполне знаем и то, что ожидать от индивида»[30]. Но у высших животных черты индивидуальности уже начинают проявляться. Конечно, зная одну собаку, мы вполне можем судить о поведении всех других, однако некоторые индивидуальные различия в поведении уже имеют место, и тем больше, чем выше развитие животного.

Человек же представляет собой наивысшую ступень объективации Воли именно потому, что один представитель этого биологического рода совершенно не похож на другого: «…В человечестве каждый индивид требует отдельного исследования, и необычайно трудно с некоторой точностью предсказать его поступки, потому что вместе с разумом появляется и возможность притворства. Вероятно, с этим отличием человеческого рода от всех других связано то, что мозговые борозды и извилины, которые совершенно отсутствуют у птиц и еще очень слабы у грызунов, даже у высших животных гораздо симметричнее расположены по обеим сторонам и устойчивее повторяются у каждого индивида, чем у человека»[31].

Яркое доказательство того, что человек стоит на высшей ступени лестницы объективации Воли, А. Шопенгауэр видит в избирательности у него полового влечения: «Далее, как на феномен такого собственного индивидуального характера, отличающего человека от всех животных, следует смотреть и на то, что у животных половое влечение ищет себе удовлетворения без заметного выбора, между тем как у человека этот выбор – притом независимо от всякой рефлексии, инстинктивно – доходит до такой степени, что обращается в могучую страсть»[32].

Таким образом, великая борьба всего со всем, порождаемая Волей, не совсем бессмысленна. Возникает результат – великая ин-

---

[30] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. С. 124.

[31] Там же.

[32] Там же.

дивидуальность, проявляемая в борьбе. (Это вполне соответствует нашему примеру: в футболе миллионы мальчишек из дворовых команд играют одинаково, зато великие футболисты обладают уникальным, неповторимым стилем ведения борьбы.)

Но если достижение индивидуальности – это высшая цель, к которой стремится Воля, и эта цель столь велика, что она оправдывает колоссальные затраты сил, то и всю деятельность человечества тоже можно разделить на виды по тому же признаку: насколько они позволяют проявиться уникальности и неповторимости. Естественно, что те виды человеческой деятельности, в которых уникальность может проявиться в максимальной мере, и выступают высшими формами объективации Воли. И наоборот: там, где люди ведут борьбу за жизнь рутинно, единообразно, речь может идти только о низших ступенях объективации Воли в человеческой жизни.

Здесь мы опять-таки видим биографические истоки философских идей А. Шопенгауэра. Его ненависть к бизнесу объяснялась именно тем, что в нем осуществляются как раз-таки рутинные, единообразные операции. Индивидуальность, уникально-неповторимый способ ведения дел в бизнесе не поощряются. Точно так же единообразна человеческая деятельность в сфере производства – как предпринимательская, так и исполнительская. А уж в сфере сельского хозяйства она и подавно не изменяется на протяжении веков.

Стало быть, деятельность людей в сфере экономики, их конкурентная борьба в этой сфере – самая *низшая* форма проявления Воли.

Несколько выше стоит деятельность людей в сфере политики. Здесь, правда, необходимо сразу же разграничить различные формы правления – по тому, в какой мере они позволяют проявиться индивидуальности. Для А. Шопенгауэра одинаково низкой ценностью обладают и рутинные, феодальные формы политики, и единообразный бунт, который представляют собой всякого рода революции. Чем больше толпа участвует в политике, тем более единообразно она действует. Можно было бы предположить, что Шопенгауэр признает более высоким проявлением Воли деятельность великих

политиков, государственных мужей, полководцев. Например, деятельность Наполеона, имя которого было у всех на устах на протяжении всего XIX в. – как человека, способного переломить ход истории.

Однако А. Шопенгауэр таких признаний не делает – возможно, потому, что Наполеоном восхищался заклятый враг Шопенгауэра Г. Гегель, который однажды назвал великого француза воплощением Абсолютного Духа, увидев его триумфальный въезд в город. Шопенгауэр оценивает Наполеона, этого гения военной и политической власти, негативно, ставя его в один ряд не только с великими бунтарями эпохи Великой французской революции, но даже и с мелкими людьми из толпы, которые руководствуются исключительно эгоистическими соображениями. Шопенгауэр унижает Бонапарта, отказывая ему в праве на величие – даже в праве считаться великим злодеем, каковым его воспринимали реакционеры Европы. Шопенгауэр пишет, отвечая им:

«Бонапарт, в сущности говоря, не хуже других людей, чтобы не сказать – большинства. Он – самый обыкновенный эгоист, домогающийся своего благополучия за счет других. Что отличает его, это – лишь большая сила, чтобы удовлетворять требованиям воли, более значительный рассудок, разум, мужество; к тому же случай еще ему предоставил и благоприятное поле действий. Благодаря всему этому он достиг в своем эгоизме того, чего тысячи других людей хотели бы, но не могли достигнуть в эгоизме своем. Всякий захудалый плут, который с помощью мелких гадостей достигает для себя незначительной выгоды во вред другим, хотя бы столь же незначительный, – такой же дурной человек, как и Бонапарт.

Люди, мечтающие о возмездии после смерти, станут требовать, чтобы Бонапарт невыразимыми муками искупил все бесчисленные страдания, причиненные им. Но он не более заслуживает наказания, чем все те люди, которые при той же воле не имеют той же силы. Благодаря тому, что Бонапарту была дана эта редкая сила, он проявил всю злобность человеческой воли; а страдания его эпохи как неизбежная оборотная сторона этого делают явным то горе, которое неразрывно связано с той волею, чьим проявлением и служит весь этот мир в целом. Но именно в том и цель мира, чтобы

познать, с каким несказанным горем связана воля к жизни, ибо воля к жизни и горе, в сущности, – одно и то же. Появление Бонапарта, следовательно, много привносит к этой цели. Не в том цель мира, чтобы быть пресно-скучною сказочною страною с молочными реками, а в том, чтобы мир был трагедией, в которой воля к жизни познала бы себя и обратилась. Бонапарт представляет собою лишь грандиозное зеркало человеческой воли к жизни. Различие между тем, кто причиняет страдания, и тем, кто претерпевает их, существует лишь в явлении. И тот и другой – единая воля к жизни, тождественная с великими страданиями, через познание которой она может обратиться и прийти к концу»[33].

Мы привели это столь обширное высказывание потому, что оно позволяет прояснить весьма сложную и противоречивую позицию А. Шопенгауэра. Мы уже отмечали, в чем состоит ее сложность и двойственность. С одной стороны, Шопенгауэр как бы оправдывает Волю и порождаемую ею жестокую конкурентную борьбу, поскольку признает, что эта борьба порождает высокие проявления индивидуальности. (Да и сам Шопенгауэр явно полагает себя одним из таких проявлений.) С другой стороны, ему, как философу и вообще как человеку мыслящему, явно претят кровопролития, грубое насилие и страдания людей, которые являются неизбежными последствиями борьбы всех со всеми.

Искусство и аскетизм как способы борьбы с Волей

А. Шопенгауэр хотел бы, чтобы порождение яркой индивидуальности не сопровождалось физическими страданиями. А потому он находит оригинальный выход – тот самый, с которым резко не согласился Ф. Ницше. Он заявляет, что Воля как космическая сила желает… покончить с собой, «обратиться и прийти к концу». Как это следует понимать?

В экономике и политике, порой переходящей в военные действия, жизненная борьба, порождаемая Волей, происходит непосредственно: в результате этой борьбы страдают люди, вынужденные

---

[33] *Шопенгауэр А.* Новые Paralipomena // Собр. соч. В 6 т. Т. 6. М., 2001. С. 103.

заниматься непосильным трудом, проливать кровь, испытывать тяжелые психические потрясения и даже гибнуть. Конечно, такая борьба приводит к появлению индивидуальностей, которых принято называть «великими людьми». Однако плата за их появление явно чрезмерна. Да и масштаб этих великих личностей не так уж велик. Даже Наполеон отличается от людей заурядных только количественно, но не качественно.

Поэтому А. Шопенгауэр объявляет высшей и последней формой проявления Воли *искусство*, *которое оказывается его великой романтической утопией.*

Во-первых, в искусстве достигается конечная цель Воли – наивысшая степень индивидуальности человека. Конечно, существуют и в бизнесе великие дельцы, а в политике – великие политики. Но степень их индивидуальности не идет ни в какое сравнение с индивидуальностью великого художника. Ведь никто никогда не слышал о художниках в бизнесе и о художниках в политике: если бы такое словосочетание и использовалось, то, скорее, оно имело бы иронично-насмешливый смысл. Только в искусстве человек может проявить себя во всей уникальности и неповторимости. Стало быть, именно ради создания великого искусства вся космическая Воля, в конечном счете, и существует.

Во-вторых, искусство – это тоже великая борьба; ведь без великой борьбы, без состязательности ничего великого возникнуть не может. Однако эта борьба имеет символическую форму. Здесь тоже есть победы, триумфы и поражения. Но от них никто не страдает, по крайней мере – физически. Один художник может поразить и даже убить другого своим произведением, но, разумеется, только в фигуральном смысле. Искусство – это чистое и бескровное, честное состязание индивидуальностей, из которого должны быть исключены более низкие формы борьбы – экономические и политические (подкуп, нечестная реклама, интриги и т. п.). Таким образом, искусство – это последний подлинно рыцарский турнир современности.

В-третьих, искусство в наивысшей своей форме – в форме трагедии – выступает как форма самопостижения Воли и ее конец.

Вспомним еще раз одно из процитированных выше суждений Шопенгауэра: «Не в том цель мира, чтобы быть пресно-скучною сказочною страною с молочными реками, а в том, чтобы мир был трагедией, в которой воля к жизни познала бы себя и обратилась». Можно понять это суждение так: Мировая Воля стремится постичь себя – точно так же, как стремился к самопостижению Мировой Разум у Г. Гегеля и обрел свое постижение в гегелевской философии. Так и шопенгауэровская Воля может постичь себя в трагедии: когда она увидит себя на сцене в виде великой и бессмысленной борьбы, в которой гибнут ее высшие достижения – великие индивидуальности. Как только Воля осознает, что она ведет борьбу с самою собой и, более того, – что в этой борьбе гибнут великие герои, ярчайшие индивидуальности, к созданию которых она стремилась на протяжении миллионов лет, так она «обратится» и смирится, прекратив эту бессмысленную борьбу. Она ужаснется самой себя и обретет великий покой.

В-четвертых, искусство трагедии, изображающее великую Волю и героя, сражающегося с ней, как с судьбой, может иметь огромное воспитательное значение. Театр должен воспитывать своих зрителей, учить их стремиться к возвышенному в своей собственной жизни, уподобляться великим героям, а не заурядным посредственностям. Впоследствии именно такой театр как воспитательное учреждение пытался создать поклонник А. Шопенгауэра Р. Вагнер.

Театральное сообщество должно в масштабах всей страны заменить... государство. Эта странная мысль А. Шопенгауэра странна только на первый взгляд. Логика его рассуждений безупречна. Согласно И. Канту и его последователям государство имеет единственную цель – воспитание людей, подкрепление морали своими санкциями; и это государство будет отмирать тем больше, чем больше человек высококультурный сам сможет руководить своей жизнью с помощью внутренних моральных регуляторов. Говоря короче, государство сменится тотальным господством в обществе морали. Моральному человеку не потребуются ни суды, ни армия, ни милиция.

А. Шопенгауэр продолжает эту мысль и говорит, что искусство сможет значительно лучше научить морали, чем скучные трактаты. Поэтому театр с постановками трагедий заменит и государство, и моральные проповеди:

«Хотя лжефилософы нашего времени и учат, что государство имеет целью споспешествование нравственной цели человека, но верно как раз обратное. Цель человека (параболическое выражение) не в том, чтобы поступать так или иначе, – ибо все opera operata[34] сами по себе безразличны. Цель его в том, чтобы воля, которой каждый человек представляет собою совершенный образчик (или даже самую эту волю), обратилась, для чего необходимо, чтобы человек (союз познания и воления) познал эту волю, познал ужасную ее сторону, увидел себя, как в зеркале, в своих делах и во всей их скверне. Государство, заботящееся только об общем благосостоянии, подавляет лишь проявления злой воли, но вовсе не самую волю, что было бы невозможно. Отсюда происходит то, что человек в высшей степени редко видит, как в зеркале, весь ужас своих поступков. Или же вы, действительно, верите в то, что Робеспьер, Бонапарт, султан Марокко, убийцы, колесование которых вы видите, были одни лишь дурными среди прочих? Разве вы не видите, что многие делали бы то же, что и они, если бы только могли?

Иные преступники умирают на эшафоте спокойнее, чем многие непреступники на руках у близких. Преступник познал свою волю и обратил ее. Непреступник не мог обратить волю, ибо никогда не мог познать ее. Государство ставит себе целью сказочную страну молочных рек с кисельными берегами, что как раз противоположно истинной цели жизни – познанию воли во всем ее ужасе»[35].

Как видим, А. Шопенгауэр не верит в перспективность политических путей переустройства общества, в эффективность государственной власти. Не случайно он негативно относится к полосе европейских революций 1848–1849 гг. Активные усилия человека по переустройству судьбы противоречат основным принципам

---

[34] Содеянные деяния (лат.).

[35] *Шопенгауэр А.* Новые Paralipomena. С. 102.

философии мыслителя. Он видит другие пути спасения человека от тягот жизни.

По А. Шопенгауэру концепция власти, воплощенная в Мировой Воле, заключается в уходе от нее, в избавлении, в освобождении от ее влияния. Один из этих путей – погружение в искусство. О нем мы не будем говорить подробно, так как это не имеет отношения, по крайней мере, прямого, к излагаемому материалу. Тем не менее следует отметить, что наслаждение искусством, глубокое проникновение в него философ рассматривает как отречение от противоречий и тягот жизни. Эстетическое наслаждение красотой в значительной мере состоит в том, что мы, приобщившись к чистому содержанию, на миг отрешаемся от всякого хотения, т. е. от всех желаний и забот, как бы освобождаемся от самих себя… И мы знаем, что эти мгновения, когда, свободные от бешеного порыва желаний, мы как бы возносимся над тяжелой атмосферой земли, эти мгновения самые блаженные из всех, какие только нам известны.

Характеризуя творчество А. Шопенгауэра, И. С. Нарский обращает внимание именно на эту трактовку роли искусства как ухода от влияния Мировой Воли: «Эстетическое переживание и созерцание делают своим содержанием по возможности непосредственно идеи красоты и возвышенного, приобщают тем самым человека к промежуточному между природой и Мировой Волей миру, который так же, как и сама Воля, находится вне времени и пространства»[36].

Чем в большей степени тот или иной вид искусства уходит от конкретики жизни, тем свободнее человек от императивных проявлений Мировой Воли, тем в меньшей степени его обуревают земные тяготы. Поэтому наивысшим из искусств А. Шопенгауэр считает музыку. Именно музыка, которая не связана с таким органом чувств, как зрение (обеспечивающим 80 % всех чувственных конкретных восприятий), с условностью ее образов в сравнении

---

[36] *Нарский И. С.* Предисловие // Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1993. С. 27.

с живописью, скульптурой, архитектурой, отрывом от реальной жизни, дает человеку «чистую свободу».

Известно, что А. Шопенгауэр (как впоследствии и Ф. Ницше) боготворил Бетховена. В произведениях создателя учения о Воле неоднократно упоминаются имена крупнейших композиторов его времени, особенно Моцарта. «Музыка... в противоположность другим искусствам, вовсе не отпечаток идей, а отпечаток самой Воли, объективностью которой служат и идеи. Вот почему действие музыки настолько мощнее и глубже действия других искусств»[37].

Что же касается других видов искусства, то А. Шопенгауэр высоко оценивает лишь те произведения, которые подпадают под категорию возвышенного. В частности, его привлекают трагедии (Софокл, Еврипид, Корнель, Шекспир); архитектурные сооружения, подобные афинскому Парфенону и римскому Пантеону. «Очень многие трагедии приводят, в конце концов, своего страстно желающего героя к этому пункту совершенной резигнации, когда прекращаются, большей частью – сразу, и воля к жизни, и ее проявление»[38]. И, возвращаясь к общей оценке роли искусства в преодолении власти жестокой Воли, приведем еще одну цитату из Шопенгауэра. Сравнивая искусство с наукой, он пишет: «В то время как наука, следуя за беспрерывным и изменчивым потоком четвероякого оснований и следствий, после каждой достигнутой цели направляется все дальше и дальше, и никогда не может обрести конечной цели, полного удовлетворения, как нельзя в беге достигнуть того пункта, где облака касаются горизонта, – искусство, напротив, всегда находится у цели. Ибо оно вырывает объект своего созерцания из мирового потока, ставит его изолированно перед собою: и это отдельное явление, которое в жизненном потоке было исчезающей малой частицей, делается для искусства представителем целого, эквивалентом бесконечно многого в пространстве и времени. Оттого искусство и останавливается на этой частности: оно задерживает колесо времени, отношения исчезают перед ним, только существенное, идея – вот его объект»[39].

---

[37] *Шопенгауэр А.* Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. М., 1998. С. 342.

[38] Там же. Т. 1. С. 511.

[39] Там же. Т. 2. С. 252.

Но главный путь освобождения от жестокой Воли и ее всеобщей властности заключается, по А. Шопенгауэру, в уходе от нее и, тем самым, в сокращении ее поля действия. Речь идет не о самоубийстве, а о постепенном и планомерном отказе от желаний (резигнации). Зависимость от желаний уподобляет человека рабу. «…Каждое исполненное желание, отвоеванное у мира, все-таки подобно милостыне, которая на сегодня сокращает жизнь нищего для того, чтобы он завтра снова голодал. Напротив, резигнация подобна родовому поместью: оно освобождает владельца от всяких забот навсегда»[40].

По всей вероятности, известное произведение О. Бальзака было создано под влиянием мыслей А. Шопенгауэра. По крайней мере, «Шагреневая кожа» появилась в 1831 г., а сочинение «Мир как воля и представление» опубликовано в 1819 г. В бальзаковском романе каждое удовлетворенное желание героя сокращает его жизнь и ведет к смерти. Зная об этом, он мучительно старается воздерживаться от своих желаний. Все это целиком в духе шопенгауэровской философии. Точно так же, как и «Отец Сергий» Л. Н. Толстого, известного почитателя философа. Это произведение тоже было создано под влиянием Шопенгауэра. Отец Сергий истязает и калечит себя, стремясь справиться с плотским искушением.

Следовательно, по А. Шопенгауэру – именно в этом выход. «…Самое великое, самое важное и знаменательное явление, какое может только представить мир, – это не всемирный завоеватель, а победитель мира, т. е. не что иное, как тихая и незаметная жизнь человека, осененная таким познанием, вследствие которого он подавляет и отвергает все собой наполняющую, во всем живущую и стремящуюся волю к жизни, ту волю, чья свобода проявляется только здесь в нем одном, обращая его поступки в совершенную противоположность обычным»[41].

В кабинете А. Шопенгауэра стояла позолоченная фигурка, изображающая Будду. Учение немецкого мыслителя, призывавшее к уходу от мира, к неуклонному умерщвлению Воли в себе посредством

---

[40] *Шопенгауэр А.* Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. С. 507.

[41] Там же.

убийства в себе желаний, вполне может толковаться как своего рода европейский вариант изложения буддизма: мировоззрение, призывающее к умерщвлению воли в себе, по смыслу родственно буддизму, но изложено оно в философских понятиях, которые развиты и связаны в лучших традициях европейской – в особенности немецкой – философии.

7.3.2. Фридрих Ницше

Жизнь философа и учение

Фридрих Ницше (1844–1900 гг.) родился в семье священника. Многие его предки тоже были священниками, потому после ранней смерти мужа мать поместила сына в интернат Шульпфорт («Врата учения») – при условии, что по окончании его Фридрих тоже посвятит себя служению богу. В интернате преподавали прекрасные знатоки древних языков. Подготовки, полученной там, Ницше хватило, чтобы в годы студенчества сделать себе имя на ниве классической филологии: на основании только статей, без защиты обязательных диссертаций он – по рекомендации профессора Ричля – стал профессором университета.

Однако преподавательская карьера Ф. Ницше длилась недолго. Резкое ухудшение зрения, головные боли, желудочные спазмы заставили его удалиться от дел. Он жил на пенсию, выплачиваемую университетом, и писал свои произведения в стиле афоризмов. Точнее, их – по сегодняшним понятиям – следовало бы именовать небольшими (от нескольких предложений до двух-трех страниц) эссе. Сам Ницше говорил, что его произведения – не для книжных червей, которые чахнут над книгами и способны одолеть огромный том в один присест: он пишет для людей дела, которые в краткие минуты отдыха смогут на любой странице открыть его книгу, носимую постоянно в кармане, и повысить свою жизненную энергию, прочитав афоризм-другой.

Наибольшую известность получила книга Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». Это – своего рода поэма в прозе, которой автор предназначал роль нового Евангелия. Заратустра – не имеющий ничего общего с историческим Заратустрой – является на земле

для того, чтобы провозвестить грядущего «сверхчеловека». Каждый из людей должен напрягать все свои силы, чтобы равняться не на ближних, заурядных, а на дальних, великих. Только так человечество сможет подняться на новый этап эволюции. Сверхчеловек – это для Ницше культурный идеал, который заставляет человека полностью выкладываться в творчестве. Но в годы правления нацистов в Германии пропаганда использовала учение о «сверхчеловеке» для разжигания национализма, для «обоснования» расового превосходства немцев и иных «нордических» народов. В ответ советские пропагандисты записали Ницше чуть ли не в идейного отца фашизма. Это искаженное представление о роли философа можно отбросить, если учесть, что сильное влияние Ницше испытал, например, молодой М. Горький (его сказочные образы Данко и Ларры явно навеяны «Заратустрой»), а В. В. Маяковский прямо называл себя «крикогубым Заратустрой»: его описание собственного диалога с солнцем – всего лишь заимствование мотива из книги Ницше.

Воля к мощи

В отличие от А. Шопенгауэра, который при помощи своей философии стремился смирить буйство бессмысленной Воли в себе самом и вокруг себя в мире, Ф. Ницше, страдавший от болезни по 200 дней в году, наоборот, хотел, чтобы философия поддержала его в борьбе с недугами. В социально-политическом плане Ницше желал, чтобы Германия обрела силу – но не грубую, военную, а культурную. (Именно единомышленники Ницше стали именовать Берлин Афинами-на-Шпрее, имея в виду, что функция сохранения возвышенной культуры отныне становится делом немцев – в отличие от бездуховных народов, отдавшихся во власть буржуазной массовой культуры.) Шопенгауэр же, как разочаровавшийся либерал, видел в мире только бессмысленное буйство слепых сил Воли.

Поэтому при внешнем сходстве используемых понятий философия А. Шопенгауэра и философия Ф. Ницше имеют противоположные смыслы. У Шопенгауэра миром правит бессмысленная,

единая и могучая Воля. Она непрерывно создает все в мире и непрерывно все разрушает. Она создает миллиарды живых существ – и заставляет их пожирать друг друга. Такое «поведение» – вначале создавать, а потом разрушать – никак нельзя считать разумным. Противоборствующие существа сражаются друг с другом бессознательно – они сами не знают, чего хотят. Мир, созданный Волей, жесток и бессмысленен.

Ф. Ницше говорит совсем другое. По его мнению, А. Шопенгауэр был прав, когда утверждал, что всем миром правит воля. Но он ошибался, полагая, что эта воля – одна на весь мир. Если она одна, то, выходит, она постоянно создает и пожирает саму себя, что бессмысленно. Но воля не одна – воль несметное множество. Их столько, сколько живых существ на свете. И каждое из этих живых существ прекрасно знает, на что направлена его воля – оно хочет *мощи*, оно желает жизненной силы. (Традиционный перевод выражения «Wille zur Macht» как «воля к власти» плох, потому что у животных нет власти – только в сказках царь зверей – лев – обладает ею.) *Стремление к силе* – более современный вариант перевода этого выражения, тоже имеющий право на существование, – является универсальной характеристикой жизни во всех ее проявлениях. Ведь каждое живое существо стремится продолжить жизнь – добыть питание для себя, обрести наилучшего партнера в соперничестве с собратьями по виду, оставить с ним наилучшее потомство и помочь ему утвердиться в жизни.

Разумеется, с колоссальными различиями, но воля к мощи существует у всех живых существ без исключения, определяя «смысл» их жизни, даже если они действуют инстинктивно и этого смысла не осознают. Люди отличаются от животных только тем, что они осознают свое стремление усилиться, а в животных воля к мощи действует как инстинктивная программа, заложенная в них Жизнью. Воля к мощи – это именно то, что заставляет вести животных борьбу за существование, движущую вперед эволюцию.

Даже в неорганической природе есть нечто подобное воле к мощи. Рассмотрим пример из механики. Камень падает на землю. Это можно представить как противоборство планеты Земля

и камня. Здесь нет насильника и жертвы. Это противоборство двух «бойцов», каждый из которых желает увеличить свою силу, увеличивая свою массу за счет другого, притягиваемого. Естественно, что в этой неравной схватке побеждает Земля. Но и камень – с точки зрения механики – отнюдь не невинная жертва. Он до последнего стремится в меру своих слабых сил подчинить себе Землю, присоединить, притянуть ее к себе. Эта аналогия, по мнению Ф. Ницше, позволяет многое понять и в отношениях людей.

Люди сильные и люди слабые. Сущность демократии и социализма

Сильные, харизматические люди захватывают власть и подчиняют себе слабых. Все гуманисты мира изображают первых черной краской, а вторых – исключительно белой, как невинных жертв насилия. Но слабые, считает Ф. Ницше, – вовсе не агнцы, которые безропотно ждут заклания. Они оказывают ожесточенное сопротивление и даже переходят в контратаки, именуемые восстаниями и революциями. Они постоянно наготове, ожидая, когда сильные дадут послабление, утратив свою силу. Нет никаких сомнений: слабые немедленно устроят восстание, как только почувствуют, что у сильных уже недостаточно сил, чтобы удерживать их в повиновении. (Как видим, Ницше не говорит ничего нового по сравнению с Гераклитом, который утверждал, что борьба (агон) – всему причина.)

Но даже тогда, когда сильные находятся в силе, а слабые угнетены, слабые ведут против сильных борьбу, только иными средствами. Эта борьба ведется не с помощью оружия – слабые прекрасно понимают, что в открытой силовой борьбе они потерпят поражение. Поэтому они избирают так называемые ненасильственные формы борьбы – те, которые принято называть демократией и социализмом. Вся разница в том, что при демократии таких же прав, как у правящей аристократии, требует состоятельная часть общества, а при социализме – все поголовно, в том числе и самые неимущие. Но и то, и другое – это, по Ф. Ницше, «восстание рабов в морали». Суть этого восстания – в том, что слабые и худшие пытаются морально сковать сильных и лучших, перекроить общество

в своих интересах. Правило «один человек – один голос» выгодно слабым, не способным победить в споре, в состязании. Требование свободы слова – это попытка проигравшего в жизненной борьбе обрести право говорить наряду с властью и против нее, не будучи за это наказанным. Демократическое равенство – это попытка слабых уравнять себя с сильными, попытка ликвидировать всех выдающихся, незаурядных.

Ф. Ницше предлагает распространить спортивную этику – этику честной борьбы – на все общество, забывая о том, что вовсе не все члены общества могут рассматриваться как спортсмены. Спорт – это удел избранных, одаренных от природы. И уж тем более – спорт высоких достижений. Здесь не место слабым и убогим. Именно по этой причине в годы революций так сильно ненавидели аристократический спорт и стремились заменить его пролетарской физкультурой. И в спорте не произошло бы никакого прогресса, если бы здесь восторжествовала этика равенства, уничтожающая различия между третьеразрядником и мастером спорта. В этом смысле современный спорт является насквозь ницшеанским. А вот физкультура, которой занимаются все в меру своих возможностей (или не занимаются вообще), – это порождение демократии: в утренней зарядке не побеждает никто и никто не напрягается сверх меры. Коллективные парады физкультурников, которые не борются друг с другом, но действуют сообща, социалистические режимы всегда противопоставляли индивидуалистическому аристократическому спорту – пока он не стал интерпретироваться как способ доказательства преимуществ социализма, который гораздо лучше формирует сверхлюдей, чем буржуазный строй.

Во времена расцвета демократии ее дух проникает и в культуру, что резко понижает уровень последней. Здесь тоже торжествует правило «один человек – один голос», которое несовместимо с иерархиями, с признанием разной степени талантливости – с признанием того, что один великий художник стоит десятков тысяч бездарных рифмоплетов или музыкантов-попсовиков.

То же самое происходит и в сфере науки, и в сфере политики: под натиском масс, написавших на своих демократических знаменах: «Право голоса для всех», рушатся веками складывавшиеся

многоступенчатые иерархии, перестают иметь значение степени и звания. Все объявляются равными всем. Величие определяется успехом, а успех – тиражом: но ведь тираж – популярность! – определяется тем, насколько произведение нравится толпе, способной платить.

Ф. Ницше, таким образом, создает своего рода романтическую утопию, которая – подобно утопии Платона – проникнута тоской об ушедшей аристократии (в переводе это слово означает «власть достойнейших»). Таким образом, Ницше – единомышленник не фашистов, любивших ходить строем, а Гераклита, который призывал беды на головы своих земляков-эфесцев, выгнавших из города его друга, лучшего среди них, со словами: «Пусть не будет среди нас ни лучших, ни худших».

«Бог умер»

Эти слова у Ф. Ницше кричит безумец, обращаясь к толпе. Поэтому авторской интерпретации у Ницше мы не найдем. Остается только предполагать, что хотел сказать философ. Для человека верующего бог умереть не может, ибо он вечен. Для атеиста бог тоже не может умереть, потому что его никогда не было.

Тот, кто говорит, что бог умер, подразумевает, что бог когда-то был, а теперь его нет. Как же это произошло? И почему Ф. Ницше называет себя антихристианином, но вовсе не утверждает, что бога никогда не было?

Ф. Ницше доводит до конца идею И. Канта, который считал, что надо жить так, как если бы бог был (хотя мы и не можем ничего сказать о боге научно). Если мы живем так, как если бы бог был, это заставляет нас выполнять моральные заповеди, данные богом, – и на этом держится порядок в обществе, в отношениях между людьми.

При этом, однако, Ф. Ницше перенес эту идею И. Канта на историю, рассматривая ту роль, которую в разные века религия играла в жизни европейского общества. Бог был жив, пока вера в него поддерживала моральные устои общества. Бог умер, как только вера в него перестала поддерживать эти устои.

Поэтому Ф. Ницше занимает довольно странную и непривычную позицию: он полагает, что бог был жив не при жизни Христа, а тогда, когда в средние века христианской церкви удалось окрестить язычников, населявших Западную Европу, и создать сильные государства, дисциплинирующие людей. Ницше сравнивал человека с яблоком, мякоть которого – животные инстинкты, а кожура – культура, не позволяющая им вырваться наружу. Эта дисциплинирующая «кожура», по мнению Ницше, и была создана в средние века церковью. Именно тогда, во времена господства церкви в союзе с феодальной аристократией, люди стремились к высокому, к небесному. Бог побуждал человека становиться лучше, подниматься над суетой, проявлять по максимуму свои способности и индивидуальность. Церковь – что важно отметить – была в средние века мужественной, воспитывала воинов-рыцарей, совершавших во славу бога крестовые походы.

Сегодня этот бог, способный воодушевлять на подвиги, умер. Люди измельчали и превратились в «безгеройную» толпу. Их измельчание и стандартизацию Ф. Ницше прямо связывает с индустриализацией, с превращением человека в придаток машины. В эти времена власть закономерно переходит к женщинам, которые, по мнению Ницше, существа заурядные, склонные подражать друг другу, действовать стандартно. «Машинные» времена и порождают демократию и социализм – господство средних, заурядных людей.

Если раньше вера возвышала, вела на подвиги, создавала незабываемых героев, то сегодня вера выродилась – она зовет только к заботе о слабых и немощных. Это потому, что прежние, мужественные, носители христианской веры потеснены слабыми, женственными, заурядными людьми, захватившими христианство и превратившими его в свое оружие в жизненной борьбе.

Из учения Христа исчезли все упоминания о борьбе, о том, что он принес своим последователям «не мир, но меч». Зато на передний план выдвинулась любовь к ближнему, которая все больше интерпретируется как альтруизм, как призыв заботиться о слабых и убогих. Таким образом, слабые и убогие осуществили «восстание рабов в морали», стремясь сковать сильных, которые завоевали свое положение в обществе или заработали его упорным трудом.

Бог умер, потому что безудержная пропаганда немощных и неудачливых людей как самого ценного в мире подрывает основы успешной общественной жизни – желание упорно трудиться и укреплять государство.

Задача философа

Ф. Ницше видит ее в том, что философ призван поддерживать свой народ в оптимальной форме. Философ выступает у Ницше своего рода оператором парового котла, в котором создается энергия народа. Вся эта энергия проистекает из «воли к мощи». В животном мире эта «воля к мощи» ведет к прямой насильственной борьбе, а у людей – к борьбе культурной, цивилизованной, т. е. заключенной в строгие рамки. Эта борьба может и должна представлять собой честную конкуренцию, состязание по честным правилам, которое позволит поддерживать в обществе высокий уровень производительности труда, изобретательность и творчество, короче говоря – обеспечивать быстрое развитие экономики и культуры. Но будет беда, если это соревнование перерастет в нечестное соперничество, выльется в борьбу с применением насилия.

Опасно, если «паровой котел» народа окажется перегретым таким образом – это чревато взрывом. Но опасно и противоположное – недогрев и затухание котла, когда тяга общества к борьбе, к честному состязанию гаснет. У людей опускаются руки, никто не хочет напрягать силы, – а такое непременно произойдет, если в обществе действительно будут достигнуты реальное равенство, братство и любовь.

Ф. Ницше полагает, что философ при «перегреве котла», дающего энергию народу, должен уменьшать под ним огонь, а при его чрезмерном остывании – усиливать.

Гасить чрезмерную тягу к состязанию, которая может обернуться агрессивностью, можно с помощью христианства, проповедуя ненасилие и любовь к ближнему.

Но машина, в которой есть только тормоза, но нет двигателя, не поедет. Нужен двигатель, который заставит общество идти вперед. Для создания такого двигателя требуется «антихристи-

анская» религия, которая будет звать не к любви и всепрощению, а к состязанию и развитию, к выходу на новые рубежи.

Такой религией, по мнению Ф. Ницше, и должна стать вера в сверхчеловека и в Заратустру как его пророка.

Сверхчеловек

Слово «сверхчеловек» – ныне превратившееся в англо-американское «супермен» – употребляется сегодня не в том смысле, какой в него вкладывал Ф. Ницше. Оно обозначает сегодня *человека, имеющего превосходство над остальными людьми*. Такой сверхчеловек представляется вполне реальным, существующим в мире.

Ф. Ницше имеет в виду нечто иное. Он говорит о том, что человечество, если оно не желает выродиться в нечто мелочное, заурядное, пошлое, должно поставить перед собой какую-то грандиозную задачу. Такой задачей может стать продолжение эволюции, созидание более высокого, чем человек, вида – вида, который превосходил бы человека настолько же, насколько человек превосходит обезьяну, от которой человек, по мнению Ницше, и произошел. Глядя на повадки обезьяны, человек смеется и испытывает стыд. Точно так же сверхчеловек (*над-человек, после-человек*) будет стыдиться человека и смеяться над ним.

Сверхчеловек – это вовсе не наш современник, и уж тем более не может быть объявлен сверхчеловеком представитель какого-либо народа или какой-либо расы. Сверхчеловек — это идеал, который манит всех возвышенных и благородных людей, оставаясь на горизонте. (В сущности, И. Кант призывал в морали ориентироваться не на *общечеловеческое* как среднее, заурядное, типическое, стандартное, а на идеально-человеческое, на то, каким *должен* быть человек; у Ф. Ницше сверхчеловеческим называется именно это.)

Надо любить не ближнего, а дальнего, говорит Ф. Ницше. Лозунг «Возлюби ближнего своего» означает, в сущности, требование рыночного обмена: «Ты – мне, я – тебе». И. А. Крылов именно об этом писал в своей басне: «За что же, не боясь греха, кукушка хвалит петуха? За то, что хвалит он кукушку». Самолюбование мелких людей и взаимовосхваление их ведет к застою в культуре.

Необходимо в соперники себе выбирать не равных, а самых великих, стремясь превзойти их. Только так можно обеспечить наивысшие достижения.

Ф. Ницше полагал, что в жизни каждого народа было всего несколько *великих людей* – их можно пересчитать по пальцам одной руки. Но они – еще далеко не «сверхчеловеки». Лишь в минуты величия они подобны сверхчеловеку, но уже в следующий миг могут оказаться не на высоте, проявив «человеческое, слишком человеческое». Но каждый человек должен в любом своем деле ориентироваться на идеал сверхчеловека, «отдавая ему свою плоть и кости», хотя бы на минуты воплощая его в себе.

Идея сверхчеловека несет в себе значительный соблазн. Сверхчеловеком может вообразить себя личность мелкая и ничтожная, которая будет переустраивать жизнь окружающих в соответствии со своими убогими понятиями, а сопротивление подавлять насильственно (именно так и произошло в Германии при нацизме). Но можно толковать Ницше и так, как это делал В. В. Маяковский: он советовал ревновать жену не к соседу, а к Копернику. Это значит, что жить надо в большом мире, а не в мелком, и равняться на титанов, на гениев, а не на «продвинутых пользователей», с легкостью карманника «скачивающих» чужие произведения из Интернета.

7.3.3. Освальд Шпенглер

А. Шопенгауэра и Ф. Ницше принято считать представителями немецкой «философии жизни». В данном случае под «жизнью» подразумевается могучее биологическое начало, которое определяет все человеческое существование, ставя себе на службу интеллект. У Шопенгауэра таким началом выступает Воля, у Ницше – «воля к мощи».

Эту же линию продолжает их последователь – еще один представитель немецкой «философии жизни» Освальд Шпенглер (1880–1936 гг.).

Его философия истории, которая была изложена в двухтомном труде «Закат западного мира» (другой перевод – «Закат Европы»), также основана на биологизаторском мышлении: культура, созданная людьми, понимается по аналогии с биологическим организмом.

Культуры как «растения»

Определяющим образом, который проясняет суть концепции истории О. Шпенглера, является образ цветочной клумбы. На ней растут цветы различных видов, и каждый из них живет в своем собственном времени: в свое время всходит, в свое время распускается, в свое время увядает. Жизненные ритмы цветов не совпадают. Каждый биологический вид уникален – у него своя «биологическая душа».

Этим цветам могут быть уподоблены великие исторические культуры, существовавшие в веках. Их О. Шпенглер насчитывает около десятка. Каждая из них создает свой собственный мир, который не имеет ничего общего с другими мирами. Таким образом, Шпенглер пытается покончить с человеческим представлением о линейном ходе истории. И для этого есть свои причины.

У Г. Гегеля Пруссия была лидером, далее всего продвинувшимся на пути к свободе. О. Шпенглер жил в другое время – его книга была написана сразу после Первой мировой войны, которую Германия проиграла. А ведь она могла бы претендовать на роль экономического лидера Европы или на роль страны, наиболее развитой в политическом или культурном отношении.

В условиях, когда претендовать на роль лидера мировой истории Германия не может, для ее философов остается только разрушение самого образа всемирных исторических соревнований с единой дистанцией «забега» для всех стран. Если невозможно быть первым, то надо сделать вид, будто никаких соревнований вообще нет. Каждый народ создает свою культуру, ни с кем не соревнуясь и следуя своим правилам, универсального значения не имеющим.

Качественное различие великих культур в человеческой истории

К примеру, индийская культура отличается специфическим переживанием времени. Оно измеряется здесь «астрономическими» величинами – век демона Кали, в который мы живем, продлится более 400 тыс. лет.

На этом фоне человеческая жизнь – пусть даже ее продолжительность будет 70–80 лет – представляется жизнью бабочки-од-

нодневки. Как мы повели бы себя, если бы бабочка-однодневка заговорила и заявила нам, что она создала философское учение? Мы вряд ли заинтересовались бы этим скороспелым плодом ума: что может сказать глубокого существо, век жизни которого столь краток?

По этой же причине индийцы не придают индивидуального значения достижениям в культуре: их «Веды» не знают авторства. Нечто становится достижением культуры лишь в комплексе с другими достижениями, которые испытаны временем – даже не десятилетиями, а веками. А все определяется тем же индийским восприятием времени! Автор – человек, а человек – чересчур мало живущее и мыслящее существо, чтобы обращать внимание на его индивидуальность. Только века могут придать произведению искусства значимость.

Радикальное, качественное, просто невероятное различие между временем эпохи и временем индивида (в 5000 раз более кратким) могло бы привести человека в отчаяние, но индийцы нашли выход – они признали, что любое живое существо живет практически вечно, постоянно перерождаясь. Его вечная жизнь, определяемая кармой, сравнима по длительности с грандиозными периодами – эпохами времени мира. Таким образом, именно понятие о времени у индийцев – которое ни в коем случае не является общечеловеческим – определяет облик индийской культуры.

Культуру греков, наоборот, определяет их специфическое представление о пространстве. Греки, как бы мы сказали сейчас, страдают своего рода национальной агорафобией – боязнью открытых, незамкнутых пространств. Они в Античности могли плавать только по береговым ориентирам и, несмотря на хорошее качество их кораблей, не выходили в открытое море, так что никогда не смогли бы открыть Америку, как это сделали викинги. В математике греки никогда не дошли бы до понятия бесконечности (так что все-таки существуют национальные математики, определяемые «национальными душами» культур). В изобразительном искусстве греков перспектива также никогда не появилась бы – ведь перспектива символизирует уход в бесконечность, что противоречит

устремлениям национальной души греков к законченности. Их любовь к гармонии – это любовь к завершенности в противовес открытости, выходу в неведомое.

А вот западная европейская культура имеет душу, устремленную в неизвестность и в бесконечность. Различные выражения эта западная «коллективная душа» находит во всех областях деятельности европейцев, строящих свой мир. Европейцы страдают национальной клаустрофобией, боязнью замкнутых пространств. Их тянет в открытый океан – и они совершают великие географические открытия, а затем создают колониальные империи. Европейцы создали перспективу в живописи и готику в архитектуре, которая представляет собой перспективу, уходящую вверх, в бесконечность, к богу.

Культура и цивилизация

Единственно общее в жизни различных культур – то, что они проходят один и тот же биологический цикл: рождение и восходящее развитие до зрелости, а затем нисходящее развитие – старение и – смерть. Точно так же, как молодой побег максимально гибок, в молодости своей культура народа способна импровизировать, находить новые решения, не заковывать себя в цепи шаблонов. Когда дерево становится взрослым, его гибкость заметно уменьшается. Оно только кажется могучим: ветер ломает самые величественные деревья. Так же бывает и с культурами.

О. Шпенглер называет стареющие культуры цивилизациями. Признак старости – доминирование шаблона над импровизацией, инженера над поэтом, машины над человеком. Вернуть молодость культуры невозможно, поэтому Шпенглер говорит, что молодому человеку, который спросил бы его, кем ему быть, он посоветовал бы стать инженером – при всей своей симпатии к поэзии. Она несвоевременна в век машинерии и людей-винтиков.

С О. Шпенглером вполне можно согласиться в том, что каждый народ имеет свою уникальную душу, а потому унификация народов невозможна. Однако в определении этой души, ее свойств и качеств Шпенглер скорее поэт, чем ученый. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать, что он пишет о русской душе.

«Русская жизнь имеет иной (т. е. не такой, как в Европе. – *Авт.*) *смысл*. Бесконечная равнина создала более мягкую душу народа (Volkstum), покорную и меланхоличную, и душа эта внутренне тоже растекается по плоской широте, лишенная подлинно личностной воли, склонная подчиняться. Это – предпосылка большой политики от Чингисхана до Ленина. Русские, кроме того, полукочевники – *еще и по сей день*. Даже советскому режиму не удалось воспрепятствовать постоянным переходам фабричных рабочих с одной фабрики на другую – блужданиям без особой нужды, просто из тяги к странствиям. Поэтому опытные специалисты в России так редки. И для крестьян родина – это не деревня, не место их рождения, а широкая русская равнина. Даже "мир", как называется аграрный коммунизм, который вовсе не представляет собой чего-то древнего, а проистекает из техники управления, созданной царскими правительствами для сбора налогов, не мог привязать душевно крестьян – так, как германские крестьяне привязаны к своему клочку земли и к родному дому. Они устремлялись многими тысячами во вновь открытые области южнорусских степей, Кавказа и Туркестана, чтобы удовлетворить свою страсть к поиску границ бесконечного. Этой черте соответствует непрерывное расширение империи до естественных границ – морей и высоких гор. В XVI веке была занята и заселена Сибирь до озера Байкал, в XVII веке – до Тихого океана»[42].

Как мы видим, многие «вечные» признаки русской души, выделенные О. Шпенглером, оказались вовсе не вечными.

7.4. Зигмунд Фрейд

Жизнь философа и учение

Зигмунд Фрейд (1856–1939 гг.) родился в Австро-Венгрии, в семье торговца шерстяными тканями. Он с детства был очень честолюбив: воображал себя то великим полководцем Ганнибалом,

---

[42] *Spengler O.* Politische Schriften. Volksausgabe. München und Berlin, 1934. S. 110–111.

то пророком Моисеем. В старших классах гимназии он тайно поклялся с товарищем создать партию, которая возьмет в свои руки власть в стране. Одноклассник, который был побойчее, должен был стать ее лидером и ярким политиком, а себе Фрейд отвел роль «серого кардинала». Чтобы сделать политическую карьеру, юноша решил пойти учиться на юридический факультет. Но планы Фрейда резко изменились, когда он услышал, как университетский лектор читает фрагмент «Природа», написанный Гете.

«Природа! Мы окружены и объяты ею, не будучи в состоянии ни выйти из нее, ни проникнуть в нее глубже. Не спрашивая и не предупреждая, она вовлекает нас в круговерть своего танца и несется вместе с нами, пока мы не выбьемся из сил и не выпадем из ее рук.

Она создает вечно новые образы; то, что есть ныне, не бывало еще никогда, то, что было, никогда не вернется. Все ново, и все же всегда – старо.

Мы живем среди нее и – чужие ей. Она беспрестанно говорит с нами и – не выдает своих тайн. Мы постоянно воздействуем на нее и все же не имеем над ней ни малейшей власти.

Она, кажется, готова на все ради того, чтобы произвести на свет индивидуальность – и ни в грош не ставит индивида. Она постоянно строит и постоянно разрушает, и мастерские ее недоступны.

Она живет исключительно в своих детях, но их мать – где же она? Она уникальная искусница: из наипростейших материалов – величайшие контрасты; без малейшего видимого напряжения – к величайшему совершенству, к точнейшей определенности, всегда облеченной во что-то пластичное, чуждое резкости. Каждое из творений ее имеет собственную сущность, каждое из явлений ее – наиотдельнейшее понятие, и, тем не менее, все это составляет одно.

Она разыгрывает спектакль; видит ли она его сама, мы не знаем, и все же она играет его для нас, стоящих где-то в уголке.

В ней – вечная жизнь, становление и движение, и все же она не продвигается вперед. Она вечно преображается, и ни на миг нет в ней покоя. Она и понятия не имеет о постоянстве и неизменнос-

ти, а покой она удостоила своего проклятия. Она – крепка и незыблема. Поступь ее размеренна, исключения ее – редки, законы ее не подвержены изменениям.

Она мыслит и чувствует постоянно, но не как человек, а как Природа. Она таит некий собственный всеохватный смысл, усмотреть которого в ней не может никто.

Все люди – в ней, и она – во всех людях. Со всеми она ведет дружескую игру и радуется тем больше, чем больше они у нее выигрывают. Со многими она играет столь неявно, что игра уже подходит к концу, а они все не замечают этого.

И самое неестественное – это тоже Природа. Тот, кто не видит ее везде и всюду, не видит ее по-настоящему нигде.

Она любит сама себя и вечно не сводит с себя бесчисленных глаз, вечно прикована к себе множеством сердец. Она разделилась в себе, чтобы доставлять себе самой наслаждение. Она постоянно взращивает все новых любителей наслаждений, чтобы неутолимо передавать себя все дальше и дальше.

Она радуется иллюзии. Того, кто разрушает иллюзию в себе и в других, она карает, как самый жестокий тиран. Того, кто доверчиво принимает ее, она прижимает к своему сердцу, словно ребенка.

Детям ее несть числа. Ни с одним из них, где бы он ни был, она не бывает скаредна, но у нее есть любимцы, которым она дает поистине расточительно и ради которых готова на многие жертвы. Величие – вот условие для ее покровительства и защиты.

Она внезапно вызывает свои творения из небытия и не сообщает им, откуда они явились и куда направляются. Их дело – идти. Путь ведом ей.

Пружин, приводящих в движение все, у нее не так много, но они не знают сносу, они всегда действенны, всегда разнообразны.

Ее спектакль всегда – премьера, потому что она создает все новых зрителей для него. Жизнь – прекраснейшее ее изобретение, а смерть – просто уловка, на которую она пускается, чтобы иметь много жизни.

Она укутывает человека в глупость и постоянно побуждает стремиться к свету. Она делает его приземленным и тяжеловесным, но снова и снова тормошит и встряхивает его.

Она дарует потребности, потому что любит движение. Чудо, что она добивается всего этого движения, используя столь немногие средства. Каждая потребность – во благо. Быстро удовлетворяется, быстро вырастает снова. Если она дает одной потребностью больше, то это – новый источник радости и наслаждения. Но она быстро восстанавливает равновесие. Каждое из мгновений она заставляет тянуться предельно долго, и в любое из них она – уже у цели.

Она – сама суета и пустое кокетство, но – только не для нас, для которых она поставила себя превыше всего.

Каждому ребенку она позволяет ломать голову над своими загадками, каждому глупцу – выносить суждения о ней, тысячам – тупо проходить мимо и не видеть ровным счетом ничего – и радуется в каждом, и каждого заставляет заплатить ей сполна.

Ее законам повинуются даже тогда, когда стремятся воспротивиться им, и действуют заодно с ней даже тогда, когда намерены действовать вопреки ей.

Все, что она дает, она превращает в благо, ведь она делает это поистине необходимым и незаменимым. Она не стремится вызвать страстное стремление к себе; она желает не вызвать пресыщения.

У нее нет ни языка, ни дара речи, но она творит языки и сердца, которыми она говорит и чувствует.

Венец ее – это любовь. Только благодаря любви можно стать ближе к ней. Она создает бездны и пропасти меж всеми существами, и все они страстно желают слиться друг с другом. Она разделила все, чтобы соединять все. Она полагает, что после нескольких глотков из кубка любви отнюдь не повредит потрудиться ради жизни.

Она – это все. Она вознаграждает себя сама и наказывает себя сама, сама радует себя и сама мучает. Она сурова и мягка, ласкова и пугающа, бессильна и всемогуща. Все и всегда суще в ней. Она не ведает прошлого и будущего. Настоящее – вот ее вечность. Она добра и благосклонна. Я пою хвалу ей со всеми ее творениями. Она мудра и тиха. У нее нельзя вырвать силой никакого объяснения, невозможно вынудить ее сделать какой-то подарок – если толь-

ко она не даст их добровольно. Она хитрит, но – ради благой цели, и будет лучше всего не обращать внимания на ее хитрости.

Она – цельна и все же всегда остается незавершенной. Так, как она действует, она может действовать всегда.

Каждому она является в особом обличье. Она скрывается за тысячью имен и понятий, и она всегда – одна и та же.

Она ввела меня в игру, она и выведет меня из нее. Я вверяю себя ей. Она может располагать мною. Она не станет ненавидеть свое собственное творение. Это не я вел речь о ней. Нет, все, что истинно, и все, что ложно, сказала она сама. Все – ее вина, все – ее заслуга»[43].

З. Фрейд поступил на медицинский факультет Венского университета, потому что сразу понял: природа всесильна над человеком, и врач – как служитель всесильной природы – будет обладать значительно большей властью, чем любой политик или полководец. Власть врача над пациентом абсолютна. От него не скрывают ничего. Ему повинуются беспрекословно. Ему доверяют безгранично. Именно объединенные врачи и должны захватить власть над миром. Такая мысль появилась у Фрейда потому, что многие его современники полагали: грядущий XX век будет веком, в котором разразится эпидемия неврозов. Чересчур уж вырос темп жизни, она стала стремительной и напряженной. И если неврозы поразят большую часть человечества, управлять им будет тот, кто сумеет их лечить. Фрейд с самого начала понимал объединение врачей, которые будут лечить неврозы, как организацию, которая стремится к власти, – как некое подобие политической партии. Первым членам этой «врачебной партии» он даже вручил почетные перстни.

Известность З. Фрейду принесла уже его первая крупная работа – «Толкование сновидений». Правда, эта известность была скандальной: делая вид, что просто рассказывает и анализирует свои сны, Фрейд говорил на запретные ранее темы – в частности, заявлял, что на самом деле человек испытывает к родителям не только любовь, но и ненависть, а также публично рассуждал о роли сексуальности в человеческой жизни.

---

[43] [Die Natur]. Fragment // Goethes Werke in zwoelf Baenden. Berlin und Weimar, 1981. Bd. 12. S. 10–13.

Последующие работы З. Фрейда были посвящены преимущественно медицинским вопросам, связанным с разработанным им методом психоанализа. Лишь тогда, когда его медицинские техники получили известность, Фрейд, ссылаясь на свои врачебные успешные практики, решил подвести психоаналитический фундамент под человеческую культуру и историю. Такая работа, как «Тотем и табу», например, вовсе не была медицинской даже в малой степени – и сам Фрейд признавал это, когда писал, что врачи будут ругать эту работу за умозрительные фантазии.

Тем не менее именно в этом и состояла цель З. Фрейда – психоанализ выступал для него не только и не столько как лечебная процедура, сколько как ключ к объяснению культуры и общества. Так должен был создаваться базис, на котором будет строиться авторитет и власть психоаналитических обществ.

Я, Оно, Сверх-Я

Поскольку главная задача психоаналитика – научиться лечить неврозы, З. Фрейд решил начать с выяснения их происхождения. Подчеркнем, забегая вперед, что эти причины толковались как ментальные, поскольку лечить своих больных Фрейд предполагал без медикаментов и даже без гипноза – посредством чисто словесного воздействия, talking cure, т. е. непринужденной беседы. (Если бы причины невроза, скажем, были химическими, их нельзя было бы победить словами!)

Иначе говоря, описание причин, которые вызывают невроз, можно дать с помощью философии и с ее же помощью найти способ противодействовать этим причинам. Психоаналитическая процедура была близка к философии: она должна была только при помощи слов изменить представления больного человека, которые заставляют его страдать. В сущности, тем же самым – лечением словами – пытались заниматься и философы-просветители, которые хотели в свободной беседе заставить человека отказаться от ложных представлений – от предрассудков. О необходимости осознания своих бессознательных творческих порывов, создающих мир, говорил И. Г. Фихте, призывал к постижению скрытого

в природе смысла Ф. Шеллинг. Наконец, возникновению учения Фрейда непосредственно предшествовали концепции А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, которые утверждали, что главные импульсы, определяющие ход всей жизни, человек получает от бессознательной воли. (Позднее оппоненты Фрейда обвиняли его прямо в том, что он заимствовал идею бессознательного из концепций Шопенгауэра и Ницше. Создатель психоанализа защищался, утверждая, что прочитал их работы лишь после того, как его собственное учение уже сложилось. Но ему напомнили, что в молодости он посещал студенческие кружки, в которых обсуждались книги этих философов.)

Важно отметить одно обстоятельство: в отличие от мыслителей, создавших классическую немецкую философию, З. Фрейд сформировался в культурной атмосфере Австро-Венгрии. Эта атмосфера всегда была больше похожей на английскую: здесь ни в грош не ставили отвлеченные метафизические умствования с использованием понятий, никак не связанных с опытом, с наблюдениями и экспериментами. Философом в Австро-Венгрии мог стать лишь тот ученый, который чего-то добился в точных, опытных науках, тот, кто достиг осязаемых практических результатов и практических успехов. Тогда соотечественники позволят ему беспрепятственно порассуждать о познании, об устройстве человеческого ума, а также о том, как должно быть организовано общество. Вначале докажи на практике, что ты на что-то способен, а потом учи других методам постижения истины.

З. Фрейд не мог не принять эти правила игры: у него в кабинете висел лозунг «Заниматься делом, а не философствовать». Но если внимательно присмотреться к его учению, то оно исходит вовсе не из наблюдаемых фактов, а из базовых теоретических представлений, которые никак нельзя вывести из опыта. Таковы представления о половом инстинкте как основном, определяющем «сущность» человека и созданной им культуры, а также учение об эдиповом комплексе. Эти базовые представления фрейдизма весьма сходны с ключевыми философскими представлениями немецких мыслителей.

З. Фрейд определил невроз как крайне расточительное, «неэкономное» расходование психической энергии, как несоизмеримый по силе ответ на незначительный, в сущности, раздражитель. К примеру, трамвай качнуло на повороте, и один пассажир толкнул другого, стоявшего рядом, а тот набросился на него с кулаками. Или некто учинил дикий скандал в ответ на попытку ближнего «пролезть без очереди», а затем выяснилось, что вся очередь состояла из самого скандалиста и еще одного человека.

Такая реакция при неврозе свидетельствует о том, что человек похож на заряженную бомбу – достаточно слегка коснуться ее, чтобы произошел мощный взрыв. Значит, для лечения невроза надо выяснить, как и почему заряжается эта «психическая бомба».

Для объяснения этого З. Фрейд выделяет три уровня человеческой психики – *Я*, *Оно и Сверх-Я*. Чтобы представить себе взаимоотношения между ними, можно помыслить себе одноэтажный дом с большим чердаком и с большим подпольем. В доме живет Я (лат. Ego) – то, что человек называет своим сознанием, то, что мыслит и сознает себя. Однако Я – вовсе не хозяин этого дома.

В подполье поселилось Оно (лат. Id) – нечто вроде своевольного и могучего зверя, поступки которого неразумны и непредсказуемы. Это – бессознательное, весьма напоминающее иррациональную Волю А. Шопенгауэра. Когда Оно вырывается из подполья на свободу, человек оказывается под его властью. Оно заставляет человека совершать необдуманные поступки, которые, к сожалению, становятся главными в его жизни. Да, главные, определяющие жизнь поступки редко бывают спланированными; они совершаются «под настроение», «по наитию», в каком-то порыве, возникновение которого человек не может позже объяснить, сам себе удивляясь. Именно так большинство людей находит себе спутника жизни, именно так завязывается и разрывается дружба, именно так возникают конфликты на работе, которые заставляют бросать ее, и т. п.

Лишь с очень большим трудом Я может загнать это буйное и могущественное Оно обратно в «подполье», где закрывает его тяжелой крышкой, которую держит, следя, чтобы Оно не проникло

опять в «дом» человеческой жизни. Но если Я случится задремать или отвлечься, Оно немедленно вырывается из «подполья», диктуя содержание сновидений, а также выражаясь в оговорках и опечатках, в которых «пробалтывается» биологическая правда жизни, не смягченная вежливым и сдержанным разумом (как, например, в оговорке «мать-одноночка»).

Итак, дисциплинирующее сознание человека Я постоянно ведет войну с бессознательным Оно, которое можно интерпретировать как животное, природное, инстинктивное начало в человеке. Но это – еще не все проблемы Я. С «чердака» Я получает команды от другой, не менее властной инстанции – от Сверх-Я (лат. Super Ego). Это Сверх-Я весьма напоминает кантовский внутренний голос совести – внутренний голос общечеловеческого практического разума. Но команды Сверх-Я вряд ли можно назвать разумными – если судить с точки зрения житейской мудрости и эффективности. Классический пример: два человека заблудились в пустыне и понимают, что у них недостаточно воды, чтобы выжить вдвоем, но ее хватит одному. Рационально, казалось бы, разыграть эту воду по жребию или сразиться из-за нее, чтобы ее захватил сильнейший – тогда выживет хотя бы один из двух. Но люди почему-то поступают крайне нерационально: они делят воду поровну и гибнут вдвоем. Такой поступок называется высокоморальным и всячески прославляется. Точно так же неразумен обычай спасать в первую очередь во время кораблекрушений стариков и детей – ведь они не выживут, оказавшись на необитаемом острове, поскольку слабосильны и неумелы. А сильные и здоровые взрослые, которые могли бы выжить, остаются без мест в шлюпках. В результате гибнут все, что нерационально, – зато морально. Причем люди не могут преодолеть в себе запреты Сверх-Я, как их ни убеждают сделать это.

Вывод З. Фрейда таков: моральные повеления, установления совести не имеют ничего общего с разумным Я, которое должно что-то доказывать или принимать какие-то доказательства. Человек поступает морально просто потому, что так принято. Он не может объяснить рационально, почему он поступил именно так, но говорит, что никак не мог заставить себя поступить иначе, хотя его поступок и противоречит всем резонам, т. е. доводам разума.

Стало быть, человеческое Я постоянно находится между молотом и наковальней. Неразумное Оно атакует его из «подполья», а неразумное Сверх-Я отдает приказы свыше, с «чердака». Такое давление с двух сторон заставляет Я испытывать постоянное напряжение, а потому Я всегда готово «взорваться», готово вымести на ком-то случайном накопившееся внутреннее напряжение.

Это и есть причина невроза, который надо вылечить.

Постижение бессознательного разумом: «где было Оно, должно стать Я»

З. Фрейд полагает, что для излечения невроза надо, во-первых, лишить силы могущественное Оно. Здесь есть один секрет: если человеку внятно объяснить, чего именно он хочет и почему, то он немедленно перестает хотеть этого. Сознательное постижение своих инстинктов – единственный способ совладать с ними. Если вы боитесь того зверя, который поселился в погребе и грохочет там, иногда достаточно открыть крышку и посветить вниз фонариком – и тогда обнаружится, что там всего лишь ежик перевернул пустое ведро. Сознание – Я – должно осветить своим светом темное бессознательное Оно – и напор этого Оно сразу резко ослабнет. (Как мы видим, Фрейд предлагает примерно то же, что и А. Шопенгауэр – постигнув свои желания, аскет побеждает их и смиряет в себе волю, достигая хрустальной ясности сознания.)

Но какова же природа темного, бессознательного Оно?

Основываясь на одном-единственном случае успешного лечения пациентки, а вовсе не на множестве экспериментов, допускающих повторение любым ученым, лжеэмпирик З. Фрейд заявляет, что в основе Оно лежит либидо – половое влечение, выражающее стремление к продолжению жизни. Это мало отличается от биологически понимаемой Ф. Ницше воли к мощи. Близок Фрейд и к Л. Фейербаху, который пытался объяснять все перипетии человеческой жизни и все достижения культуры взаимным влечением полов.

Есть, однако, и особенности: З. Фрейд сосредоточил свое внимание на половом влечении мужчины, имея о женской сексуаль-

ности совершенно викторианские представления: он полагал, что женщина не получает никакого удовольствия от секса, а только терпит его ради необходимости зачинать детей, зато затем испытывает наслаждение, кормя ребенка грудью, чем компенсирует себе перенесенные неприятные моменты.

Либидо З. Фрейд видит везде и во всем. Возможно, причиной тому стал перевод им книги Милля о Платоне: бедному студенту-медику предложили сделать его ради заработка, и теперь либидо превращается у Фрейда чуть ли не в универсальный платоновский эрос, который движет всем и вся включая Солнце и светила.

Сексуальное влечение З. Фрейд связывает вовсе не только с половыми органами. По его мнению, сексуальное влечение возникает у новорожденного мальчика во время первого же кормления его грудью. Никакой материнской и сыновней любви, следовательно, нет. (Как нет отцовской и дочерней любви, есть только любовь представителей разных полов.)

Эдипов комплекс

Поскольку любовь между родителями и детьми ничем не отличается от половой любви, маленький мальчик с самого начала начинает чувствовать себя соперником мужчины. Особой остроты его переживания на эту тему достигают к 4–6 годам. Мальчик всерьез воспринимает уверения матери, что она любит его больше всех на свете, и – теряется в догадках, почему тогда она живет с другим мужчиной – с отцом. Он подозревает, что отец заставляет мать жить с ним, мучая ее за закрытыми дверями спальни. В результате мальчик ненавидит отца как соперника, но в то же время восхищается им как сильным и могучим мужчиной, на которого он хочет походить. В 4–6 лет дети, как отмечает З. Фрейд, играют в игры, связанные со взаимоосмотром, и обнаруживают, что мальчики и девочки устроены по-разному. Фрейд, который полагал, что каждый человек в своем развитии повторяет путь развития человечества, думал, что можно постичь особенности первобытного мышления, если наблюдать за поведением и рассуждениями маленьких детей. Он установил, что маленькие дети рассматривают как *нормальное* мужское телосложение, тогда как телосложение женщины они счи-

тают ущербным – это мужчина, лишенный своего полового органа. Все попытки мальчиков узнать у девочек, за что они так наказаны, остаются безуспешными – те запираются и отвечают, что все так и было с самого начала. Тогда мальчики начинают думать, что преступление было настолько ужасно, что о нем невозможно даже и говорить. У них возникает комплекс кастрации: мальчики начинают опасаться, что соперник-отец узнает об их влечении к матери и кастрирует их. От ужаса мальчики вытесняют все свои влечения к матери в подсознание – вместе с сопутствующими переживаниями и мыслями об отце. Именно потому ни один человек не может вспомнить о своем влечении к родителю противоположного пола – ребенком он чересчур сильно боялся расправы другого родителя-соперника.

Смысл психоанализа как лечения

Все беспричинные, на первый взгляд, конфликты и скандалы, все необъяснимые неприязни возникают у человека потому, что он вытеснил некогда ненависть к родителю своего пола и любовь к родителю противоположного пола в подсознание и теперь не желает признаваться в этом. Но начальник, который старше лет на двадцать, напоминает отца и вызывает соответствующие реакции – порождает амбивалентные, т. е. взаимоисключающие, чувства, «любовь, полную ненависти». Человек не может сам припомнить то, что происходило с ним в детстве. Следовательно, психоаналитик должен помочь ему сделать это. Он кладет своего пациента на кушетку, садится у него в головах – и заставляет вспоминать отрывочные впечатления детства, а также содержание сновидений. Восстановив картину детского Эдипова комплекса у мальчиков (любовь к матери и любовь-ненависть к отцу) или соответствующего комплекса Электры у девочек (любовь к отцу и любовь-ненависть к матери), он рассказывает постигнутую им картину событий пациенту и объясняет ее. Так выполняется требование: «Где было Оно, должно стать Я». Пациент осознает причины своих негативных эмоций и поступков, а потому перестает вести себя асоциально с теми людьми, на которых переносит свои детские чувства.

7.5. Экзистенциализм как течение в философии

Сложность рассмотрения экзистенциализма заключается в том, что его представители категорически сопротивляются тому, чтобы их объединяли в какое-то течение. Каждый из них в своей философии ратовал за развитие и сохранение в человеке уникальности, неповторимости, а тут все эти философии подводят под какой-то общий знаменатель и называют одним словом – экзистенциализм. Из всех, кого принято считать экзистенциалистами, с энтузиазмом принимал этот термин только Ж. П. Сартр. К. Ясперс и М. Хайдеггер были против обобщений подобного рода.

Что же хотел сказать немецкий историк философии Ф. Хайнеман, который ввел в оборот термин «экзистенциализм»?

Он использовал две старые категории, которые любили еще средневековые схоласты – «экзистенция» и «эссенция», что в переводе с латыни соответственно означает «сущность» и «существование».

Речь идет о сущности человека и существовании человека. По мнению Ф. Хайнемана, все философии можно разделить на две неравные группы.

Представители одной группы утверждают, что у человека есть какая-то заранее определенная сущность, и человек в своей жизни (существовании) следует тому, что эта сущность ему диктует. Такие философии Ф. Хайнеман назвал э с с е н ц и а л и з м о м: сущность человека в них предшествует его существованию и определяет существование. Можно сказать, что человек запрограммирован изначально на какую-то жизнь, и поделать с этим он ничего не может. К примеру, некий представитель эссенциализма полагает, что сущность человека – в его стремлении к счастью. Значит, этого человека нельзя осуждать за то, что он не исполняет своего долга, который требует от него лишений и усилий. Таков уж человек по своей сущности – превыше всего он ставит наслаждения, изобилие которых и составляет счастье. Другие представители эссенциализма полагают, что сущность человека – в его разум-

ности. И его существование определяется его сущностью: человек, в соответствии с ней, превыше всего ставит умственную деятельность, свысока смотрит на физический труд, а также презрительно относится к опыту – что значит опыт дворника в сравнении с разумом Гегеля? Третьи представители эссенциализма говорят, что сущность человека – биологическая, что он – всего лишь особое животное. Можно ли осуждать такого человека, если он расслабился и дал волю своим инстинктам?

В философиях эссенциалистского типа у человека нет никакого выбора. Он запрограммирован. Его существование определено его сущностью заранее. А потому человек не может нести никакой ответственности за свои поступки. Он может заявить: «Ничего тут не поделать, уж такова моя сущность».

И лишь немногие философские учения не предусматривают никакой человеческой сущности. Их создатели заявляют, что существование человека предшествует его сущности и определяет его сущность. Говоря проще, человек ни к чему не предопределен заранее – ни от бога, ни от природы. Он сам выбирает свою жизнь и сам «делает себя», определяя свою «сущность». Здесь уже вся ответственность за собственную жизнь лежит на человеке: он станет таким, каким выберет себя. Такая философия, в которой существование человека предшествует сущности, и была названа Ф. Хайнеманом э к з и с т е н ц и а л и з м о м.

Как понятно сразу, речь идет не просто о решении какого-то теоретического, отвлеченного вопроса – сущность человека первична или его существование? Речь идет о жизненном выборе, описание которого мы видели уже в философии И. Г. Фихте. Либо ты выбираешь свою жизнь сам, являясь «критиком», либо ты – «догматик», который свыкся с тем, что твоя жизнь предопределена и предписана. Либо ты делаешь в жизни только то, что выбираешь сам, по своей воле, – либо ты подчиняешься и приспосабливаешься, живя навязанной жизнью, которая тебе не нравится.

Вообще говоря, эта проблематика, которая является основной в экзистенциализме, известна уже на протяжении многих веков. На заре нашей эры апостол Павел воскликнул в отчаянии: «Добро-

го, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю»[44]. Конечно, каждый человек в любом возрасте прекрасно различает, чего он хочет в жизни сам, а что ему навязывают окружающие. Но особо остро желание подлинной, собственной жизни у человека проявляется во время так называемого «кризиса середины жизни», в «возрасте Христа» – в начале четвертого десятка лет.

Этот кризис середины жизни прекрасно описал Д. Алигьери: «Земную жизнь пройдя до половины, я очутился в сумрачном лесу»[45].

Суть кризиса заключается в том, что в молодые годы человеку навязывается определенная жизнь – при помощи кнута и пряника. Старшие убеждают его, что он создан для определенного поприща, одарен определенным талантом, что он будет наказан, если откажется от предназначенной ему стези. Человек живет навязанной ему жизнью – *ведет неподлинное, несобственное существование.* В этой жизни он может даже добиться ощутимых успехов – заработать много денег, достичь высокого общественного положения и т. п., т. е. – для постороннего взгляда – быть вполне счастливым.

Однако с определенного момента такой вполне преуспевающий человек начинает чувствовать смутное недовольство жизнью. Вначале оно выражается в необъяснимом плохом настроении, затем – в скуке, при которой каждый день кажется похожим на предшествующий. Наконец, человека охватывает острая тоска. Его начинает тошнить от жизни. Он чувствует, что эта жизнь – не для него. Переживание определенных жизненных ситуаций: например, ему предстоит операция, он чудом избежал смерти в результате несчастного случая, умер кто-то из его сверстников (одноклассников, друзей) – наводит его на мысль о своей смертности. Возникает осознание, что ты тоже можешь умереть внезапно, так и не успев проявить свою уникальность, свои подлинные мысли и чувства. В этом состоянии преуспевающие люди бросают свою удавшуюся жизнь – и начинают все сначала.

---

[44] Рим. 7; 19.

[45] *Данте А.* Божественная комедия. М., 1992. С. 7.

Такой переходный период в экзистенциализме описывается как череда *пограничных ситуаций* – как переход от неподлинного, несобственного существования к подлинному, собственному существованию.

Все экзистенциалисты более или менее сходно описывают переживание человеком неподлинности своего существования, переживание пограничных ситуаций. Но они резко расходятся в описаниях того, каким должно быть *подлинное существование.* Одни экзистенциалисты – религиозные – усматривают подлинное существование в налаживании диалога с богом. Другие пытаются создать философский аналог религии, надеясь обрести подлинное существовании в контакте с Трансценденцией или с Бытием. Третьи – атеисты – видят подлинное существование в постоянном формировании человеком проектов – своих желаний на будущее, которые становятся при своем воплощении в реальность новым тяжким грузом на шее человека.

Тем не менее можно сказать: *весь экзистенциализм посвящен описанию переживаний человека, испытываемых им при переходе от неподлинного существования к подлинному через пограничные ситуации*.

В развитии экзистенциализма принято выделять три этапа.

Первый этап связан с именем датского философа Сёрена Кьеркегора. В его произведениях поставлены все ключевые проблемы экзистенциализма. Эти произведения оказали сильное влияние на последующих экзистенциалистов. Но историки философии полагают, что Кьеркегор, во-первых, не изложил своих взглядов в виде связного философского учения, а во-вторых, не разработал своего собственного философского метода для изложения экзистенциалистских идей. Поэтому философию Кьеркегора называют предэкзистенциализмом, а его – предтечей экзистенциализма. С этим едва ли можно согласиться – не стоит судить об учениях экзистенциалистов, предъявляя к ним такие же требования, как к системе Г. Гегеля. Описывать подвижную и изменчивую экзистенцию – жизнь человеческой души – невозможно в огромной системе, где все подчинено логике.

Второй этап в развитии экзистенциализма историки философии связывают с Испанией (учения Мигеля де Унамуно и Хозе Ортега-и-Гассета) и с Россией (учения Льва Шестова и Николая Бердяева). Этот этап приходится на рубеж XIX и XX вв.

Третий этап – это современный период развития экзистенциализма. В его рамках немецкий экзистенциализм представлен Карлом Ясперсом и Мартином Хайдеггером, а французский экзистенциализм – Жаном Полем Сартром и Альбером Камю.

Поскольку мы выделили общие черты в содержании различных экзистенциалистских концепций, сосредоточимся дальше на их особенностях, отличающих эти концепции друг от друга. В тех случаях, когда биография мыслителя существенно повлияла на содержание его учения, мы кратко скажем о ней – в том объеме, который необходим для понимания учения.

7.5.1. Особенности экзистенциализма Сёрена Кьеркегора

Что действительно говорил Кьеркегор

Сёрен Кьеркегор (1813–1855 гг.) всю жизнь пытался разобраться в себе самом, в тончайших движениях собственной души. Он спорил с собой вчерашним, потому что назавтра уже был другим – так всегда бывает с теми, кто живет столь интенсивной духовной жизнью. Он настолько изменялся, беседуя в уединении сам с собой, что ему приходилось выпускать свои книги под разными псевдонимами – их было более десятка. Почти половину произведений Кьеркегора составляют его личные дневники – куда более пространные, чем «живые журналы» в Интернете. Кьеркегор говорил о своем, но говорил настолько точно и тонко, что другие, читая его, чуть ли не впервые научились улавливать изменчивость своего внутреннего мира.

Родился С. Кьеркегор в Копенгагене. Как предположил один из исследователей его творчества Август Веттер, и жизнь, и мировоззрение датского философа во многом предопределило то, что он был сыном старика: когда Сёрен появился на свет, отцу его было

56 лет (матери – 45). Причем сыном не просто старика, а старика сурового, который безуспешно пытался страстными молитвами умилостивить карающего бога. Отец Серёна, Михаил Кьеркегор, был отдан родителями, бедными крестьянами, в подпаски одиннадцати лет от роду. В особенно тяжкую минуту он проклял бога и все последующие несчастья своей жизни рассматривал как наказание за это – он полагал, что его дети не доживут до возраста Христа. В самом деле, из семи его детей умерли пятеро. Умерла и жена, долго до этого болевшая. Овдовев, Михаил Кьеркегор женился на служанке, которая ухаживала за его больной женой. Сёрен был сыном второй жены. Он написал, что с детства чувствовал себя рожденным для принесения в какую-то жертву.

О матери в дневниках Кьеркегора нет ни слова, зато отца он считал зеркалом, в котором сын видит самого себя. Напряженные молитвы отца, надеявшегося вымолить прощение у бога, весь сурово-религиозный климат в семье, конечно, повлияли на решение Сёрена – поступить после школы в 1830 г. на теологический факультет Копенгагенского университета. Кьеркегор говорил, что верит в бога просто потому, что так велел ему отец. Экзистенциализм приобрел у датского философа религиозный характер (впрочем, это был весьма специфический вид протестантизма, несший на себе сильнейший отпечаток личности Кьеркегора).

В университете Сёрен отнюдь не показал себя святошей. Наоборот, в занятиях он был не особенно усерден, предпочитая им театр и общество, отчего обрел репутацию человека светского, едва ли не повесы. Тем не менее в 1840 г. он успешно сдал экзамен и получил степень кандидата теологии, что давало возможность стать пастором. Но пастором Сёрен не стал. Отец его умер в 1838 г. и оставил значительное наследство: при всей набожности своей он был достаточно предприимчивым коммерсантом. Наследство позволило Сёрену не работать и не служить, а все свое время посвятить напряженным занятиям философией – и даже издавать за свой счет книги. Поскольку Кьеркегор не служил и не работал, у него не было постоянного общения с людьми. Он вел жизнь затворника, хотя и не в монастыре, а в городском доме. Энтузиазмом Кьеркегор

не отличался – он называл меланхолию «самой верной подругой». Одна из записей в дневнике гласит: «Я чувствую себя хорошо, только когда пишу».

Меланхолия, определившая общий тон экзистенциалистских произведений С. Кьеркегора, усилилась и вследствие разрыва с любимой невестой. В 1839 г. он познакомился с шестнадцатилетней Региной Ольсен и после окончания университета был помолвлен с нею. Но через год помолвка была им разорвана без всяких видимых оснований. Лев Шестов, который считал себя последователем Кьеркегора, объяснял этот разрыв чисто физическими причинами – тем, что здоровье Кьеркегора, оказавшегося чересчур поздним ребенком, просто не позволило ему вступить в брак. Регина, однако, не поверила, что помолвка разорвана окончательно и бесповоротно, – она полагала, что этот шаг был сделан Сёреном просто под влиянием дурного настроения, столь прочно завладевшего им в последний год. Тогда Кьеркегор пошел на неслыханную грубость – он отправил Регине письмо, в котором заявил, что на самом деле никогда не собирался жениться на ней. Желанный эффект был достигнут – общественное мнение Копенгагена, в ту пору городка маленького, патриархального и благочестивого, почло Сёрена негодяем и возложило на него всю вину за разрыв, совершенно обелив несчастную Регину. Кьеркегору пришлось на время покинуть город – он уехал из Копенгагена в Берлин и здесь в университете основательно занялся философией: слушал Шеллинга, прочел множество книг и начал писать свой самый известный труд – «Либо – Либо».

Весной 1842 г. Кьеркегор вернулся в Копенгаген, где повел жизнь затворника, лишь изредка выходя в город, и стал интенсивно писать, выпуская книги на свои средства: 1843 г. – «Либо – Либо», «Страх и трепет», «Повторение»; 1844 г. – «Этапы жизненного пути»; 1846 г. – «Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам»; 1847 г. – «Жизнь и власть любви»; 1848 г. – «Христианские речи»; 18487 г. – «Болезнь к смерти»; 1850 г. – «Упражнение в христианстве». Это – только главные работы, а всего их за 13 лет было создано 28 томов, из которых 14 составили его днев-

ники. Из всех своих многочисленных сочинений только диссертацию, опубликованную в 1841 г., и несколько религиозных трудов Кьеркегор издал под собственным именем. Остальные подписаны двенадцатью псевдонимами: Виктор Эремита («Либо – Либо»), Иоганнес де Силенцион («Страх и трепет»), Констанцион Константин («Повторение»), Николай Нотабене («Предисловия»), Иоганнес Климакус («Философские крохи»), Антиклимакус («Упражнение в христианстве») и др.

Почему С. Кьеркегор использовал псевдонимы? Скорее всего, по той же причине, по какой писал свои пьесы под псевдонимами композитор-романтик Роберт Шуман, его современник. Тот подписывал свои опусы псевдонимами Флорестан и Зусебиус – это должно было символизировать различные стороны его души.

Произведения С. Кьеркегора – это диалог с самим собой. Точнее, это внутренний театр, в котором развертываются достаточно сложные и затейливые мистерии. Псевдонимы становятся именами литературных героев, которые обретают свои биографии, свою историю, свои лица. Кьеркегор тщательно придумывает, каким образом рукопись, якобы написанная одним из них, попадает в руки другого. Как легко определить сразу, Антиклимакус напускается с критикой на Иоганнеса Климакуса. Лицо автора – Кьеркегора – трудно увидеть за этими масками. А как, спрашивается, составлять из идей, высказанных этими разными «людьми-авторами», единое учение Кьеркегора?

Стадии жизни человека

С. Кьеркегор главным своим оппонентом считает Г. Гегеля, поскольку тот в стремлении объять своей философией весь мир совершенно проигнорировал проблемы конкретного человека. А между тем для каждого такие проблемы внутренней жизни куда более важны, чем весь космос вне нас.

Человек не может являться всего лишь одним из проявлений Мирового Разума, отпечатком его, сохраняющимся в неизменности. И все существование человека далеко не логично; скорее, всякая логика заканчивается там, где начинается внутренний мир

человека. Человек постоянно стоит перед выбором: либо – либо, и никакой Абсолют не может определить этот выбор, продиктовать его.

Таким образом, в центре философии С. Кьеркегора оказывается жизнь отдельного человека – причем именно внутренняя жизнь, его «живая душа», меняющаяся с каждым новым переживанием *экзистенция*.

Когда-то Гераклит сказал, что в один поток нельзя войти дважды. Это помнят все. Но гораздо меньшее число людей помнит продолжение этой фразы: нельзя дважды застать ни одного смертного в одном и том же состоянии. То, что происходит в человеческой душе, – это поток, в котором одно состояние – *ситуация* – сменяет другое. Человек становится иным с каждой новой мыслью, с каждым новым чувством. Невозможно даже помыслить какую-то «структуру души», какие-то ее «части» и «составляющие». Есть лишь непрерывное становление внутреннего мира. Это и принято называть *экзистенцией*.

Важно подчеркнуть, что все «приключения», все трагедии и драмы, все катастрофы, рассматриваемые экзистенциалистами, происходят «внутри человека» – в его душе, которая – как живая душа, изменчивая и ускользающая от какого-то схватывания ее в понятиях, – именуется *экзистенцией*. Экзистенциалист полностью сконцентрирован на «внутреннем мире» человека, на «ситуациях», которые переживаются здесь.

С. Кьеркегор в разных произведениях своих изложил свою теорию трех стадий человеческой жизни – эстетической, этической и религиозной. Их проходят все люди, хотя, в принципе, человек может и не дожить до перехода на следующую стадию. Ничего не сказано и о сроках перехода с одной стадии на другую. Больше того: эти стадии воплощают у Кьеркегора разные персонажи. «Либо-Либо» – это книга, как будто бы написанная тремя разными людьми. Автор заявляет, что она составлена из рукописей, найденных в ящике старого стола. Первая принадлежит перу юного повесы, тонкого ценителя всех чувственных наслаждений, знатока эротики, плотской любви, многих способов обольщения. Вторая –

приятелю этого молодого человека, который в письмах своих увещевает его отказаться от прожигания жизни и доказывает, что верность моральным принципам, долгу и совести приносит человеку неизмеримо большее удовлетворение. Наконец, в столе была найдена и рукопись проповеди третьего персонажа – неизвестного священника, который доказывал, что «в споре с богом мы все неправы».

Если попытаться свести все, что написано кьеркегоровскими персонажами, воедино и выразить в форме связного учения, то получится следующее.

На первой – *эстетической* – стадии человек стремится к счастью, которое понимается как наслаждение. Эстетическое Кьеркегор толкует в духе древних греков, которые связывали это понятие с любыми наслаждениями, – а не только с наслаждением искусством, как мы сейчас. Эстетика – это и стремление насладиться едой, и стремление насладиться почестями, и стремление насладиться властью, и стремление насладиться богатством. На этой стадии человек полагает, что он тем более счастлив, чем большее количество желаний удовлетворил.

Но однажды человеку вдруг открывается, что, во-первых, при постоянном стремлении к наслаждениям он постоянно зависит от чего-то внешнего. Не он определяет свою жизнь, а то внешнее, чем он стремится насладиться. Во-вторых, человеку открывается, что он даже не выбирает наслаждений – ему преподносится некоторая мода на наслаждения, обязательный их набор, который нужен, чтобы окружающие люди признали человека счастливым. Человек, находящийся на эстетической стадии, ничего не выбирает: он зависим от моды, за него уже все выбрано – ему положено наслаждаться тем-то, тем-то и тем-то, иначе он утратит статус в обществе. Возможно, человек любит ездить на микролитражке, но ему положено по статусу ездить на лимузине. И счастье оборачивается стремлением соответствовать некоторому представлению о счастье, навязанному тебе. В-третьих, человек на эстетической стадии жизни подобен наркоману: ему постоянно надо увеличивать дозу того, что приносит ему счастье, потому что прежняя доза перестает действовать. То, что приносило наслаждение вчера, се-

годня становится привычным, заурядным – и наслаждения уже не приносит. В результате человек находится в постоянной погоне за новыми наслаждениями. Это ведет к цинизму и к потере себя. Когда-то Дон Жуан – олицетворение человека на эстетической стадии – испытал наслаждение, покорив сердце девушки. Но наслаждение прекратилось, когда отношения с этой девушкой стали привычными. Для наслаждения надо непрерывно покорять девушек – все новых и новых. Но и это входит в привычку. Для того чтобы испытать наслаждение, надо покорять монахинь или замужних женщин, что связано с преодолением сопротивления, с опасностями. Но и это перестает доставлять наслаждение. Пресыщение – неизбежно, а вместе с ним – и утрата смысла жизни.

На эстетической стадии человек заявляет, словно мольеровский Дон Жуан, что красота многообразна, а потому нельзя связывать себя навек с одной ее формой, – и по этой причине изменяет жене. Он превращается в животное – ведь свинья, к примеру, тоже непрерывно ищет наслаждений и ничем другим не занята. Человек, всецело поглощенный поиском наслаждений, утрачивает человеческий облик. Он утрачивает себя, растворяясь в наслаждениях. Кьеркегор пишет: «Эстетик именно стремится отрешиться от своей личности, чтобы возможно полнее отдаться данному настроению, всецело исчезнуть в нем – иначе для него нет и наслаждения»[46].

Но однажды человека охватывает страх утратить себя – и он совершает прыжок через пропасть, отделяющую эстетическую стадию от следующей стадии – *этической*. К наслаждениям стремятся все люди, причем к наслаждениям модным, а потому на эстетической стадии человек может затеряться в толпе. Чтобы сохранить себя и чувствовать себя человеком, более развитый индивид следует Канту и говорит: «Я буду превыше всего ставить долг, отказываясь от наслаждений». Человек берет на себя ответственность за все поступки, сознавая себя моральным существом. Высшее воплощение так понимаемой порядочности – это Сократ. Ему,

---

[46] *Кьеркегор С.* Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов н/Д., 1998. С. 281.

осужденному, предлагали бежать, но он предпочел смерть, поскольку высшей добродетелью считал следование законам родного города. Человек должен следовать своему долгу, причем без всякого удовольствия, ибо удовольствие исключает исполнение долга. Значит, его жизнь превращается в добровольное самоограничение, в свободно избранное страдание и скорбь. Но некоторое время спустя человеку открывается, что и выбор этический – верность долгу и принципам – не спасает его от утраты индивидуальности. Достаточно прийти на любое кладбище, чтобы убедиться в этом, – на множестве могил написано: «Был верен своему долгу». Разумеется, людей, которые предпочли исполнение долга наслаждению, меньше, чем тех, которые остались на эстетической стадии. Но и среди них тоже можно затеряться, утратив индивидуальность. Ведь человек этический пытается воплотить в себе «общечеловеческое»!

С. Кьеркегор отмечает, что жизнь на этической стадии дает человеку и некоторые преимущества: он меньше зависит от мира, говоря себе: «Исполняй свой долг, а там – будь что будет». Кьеркегор пишет, что этическое начало учит человека не придавать чересчур много значения случайным явлениям жизни и чересчур верить в счастье, учит радоваться и в счастье, и в несчастье.

Но высшей стадией в становлении человеческой экзистенции оказывается стадия *религиозного существования*. Ведь человек – это, по С. Кьеркегору, прежде всего способность делать выбор. Человек – это тот, кто выбирает свою жизнь. Если он не выбирает вообще, он не человек, а животное. Если он выбирает мало, из ограниченного числа альтернативных вариантов, – он лишь в малой степени человек. Он остался бы недоразвитым человеком, если бы выбирал только между эстетической и этической стадией. Он не мог бы проявить свою человеческую уникальность в виртуозном выборе, если бы у него было недостаточно вариантов.

В полной мере человек может проявить себя как выбирающее существо лишь в общении с богом. Бог бесконечен, а потому перед лицом бога человек может выбирать себя бесконечно разнообразно, находясь в постоянных исканиях, – и все равно будет понят и принят, если верит. Но для того чтобы стать «рыцарем веры»,

надо полностью порвать со стремлением к мирским наслаждениям и полностью игнорировать всякие общественные обязанности, всякое исполнение человеческого долга. Примером для всех «рыцарей веры» выступает библейский Авраам. Желая испытать его веру, бог велел ему принести в жертву любимого сына Исаака. Авраам ни минуты не колебался, ибо верил богу безгранично. Бог дал ему сына в более чем зрелом возрасте, сотворив чудо. Если он снова желает взять его к себе, то так тому и быть. Но он, бог, может совершить чудо в любой момент – и сохранить Исаака, приносимого в жертву. Это не укладывается в голове человека, который мыслит рационально. Но верующий человек верит не силой разума, а силой абсурда. Он верит не в то, что можно доказать, а в то, что противоречит разуму. Он верит, что для бога все возможно, тогда как разум признает какие-то законы, ограничивающие бога. Вера и разум несовместимы. Надо освободиться от разума, чтобы освободить место вере. В этом С. Кьеркегор согласен с И. Кантом – но на свой лад.

Конец библейской истории известен. Бог, испытав крепость веры Авраама, убедился в его готовности отказаться и от наслаждений, и от всех человеческих обязательств. Авраам уже занес на горе Мориа нож над связанным сыном, когда ангел божий остановил его руку. В жертву был принесен агнец, который запутался в чаще рогами, – «козел отпущения».

Высший долг человека – это его долг перед богом. И этот долг человек должен исполнять не раздумывая, силою абсурда, силой веры. Таким образом, С. Кьеркегор требует от человека – разумеется, способного к этому – возвыситься над эстетической и этической стадиями, отринуть все человеческое и искать диалога с богом. Это неизбежно сделает человека отшельником. Жизнь городского отшельника и вел Кьеркегор, видя в этом подлинное существование: лишь в общении с богом человек в полной мере сможет проявить свою уникальность и довести до совершенства свою способность выбирать.

7.5.2. Особенности экзистенциализма Карла Ясперса

Прожитая жизнь всегда накладывает неповторимый и неизгладимый отпечаток на учение философа. В биографии Карла Ясперса (1883–1969 гг.) было несколько «факторов», определивших уникальность его экзистенциалистской концепции.

Во-первых, он с младенчества был неизлечимо болен (бронхоэктатическая болезнь и спровоцированная ею сердечная слабость). Это означало, что любая простуда немедленно оборачивалась воспалением легких. К. Ясперс постоянно жил «перед лицом смерти». Он решал, стоит ему или не стоит поехать куда-либо с лекцией или докладом, так: «Заслуживает ли это выступление того, чтобы рискнуть ради него жизнью? Заслуживает ли эта мысль того, чтобы высказать ее ценой жизни?»

Жизнь перед лицом смерти стала еще более ощутимой, когда в годы правления нацистов К. Ясперсу запретили преподавать в университете и публиковаться, а потом определили к отправке в концлагерь вместе с женой-еврейкой. (От депортации его спасло только вступление в Гейдельберг войск союзников.)

Во-вторых, отец К. Ясперса приучил его по-кантовски относиться к религии: существование бога не доказано, но религия полезна для поддержания порядка в отношениях между людьми. Возможно, именно это подтолкнуло Ясперса к его учению о «философской вере» – вере в существование Запредельного, о котором равно безуспешно и с равным успехом пытаются сказать все религии мира.

В-третьих, долгий и крепкий брак, а также наличие верных друзей, которые не бросили К. Ясперса в годы нацистских преследований, отразились в его концепции «подлинной коммуникации», которой нет у прочих экзистенциалистов, т. е. в концепции таких отношений между людьми, в которых они открывают друг другу уникальность своих душ.

В-четвертых, К. Ясперс – в отличие от всех других экзистенциалистов – получил медицинское образование и стал признанным классиком психиатрии. Экзистенциалисты-художники создавали

«штучные» образы в своих произведениях, а К. Ясперс проводил некоторые обобщения, основываясь на опыте психиатра, который знает, что «в каждом безумии есть своя логика».

Свои идеи К. Ясперс выразил во многих книгах, наибольшую известность из которых получили «Философия» (в трех томах, 1931–1932 гг.), «Разум и экзистенция» (1935 г.), «Философская вера» (1948 г.).

Человек, рассмотренный в мире, или Научное познание человека

К. Ясперс различает три способа, которыми человека встречает сущее: в мире, экзистенции и трансценденции. (Соответственно можно говорить и о трех уровнях постижения человека, все более и более глубоких.)

Первый, поверхностный, уровень постижения человека – это рассмотрение его жизни в мире. Науки знают человека, но – поверхностно: им известно только то, что можно узнать благодаря опыту – наблюдениям и экспериментам. Это – точное, но поверхностное знание. Мы можем измерить вес человека, провести химический анализ его желудочного сока, получить рентгеновский снимок. Все это будет сделано точно, но не позволит нам сколько-нибудь глубоко понять человека. Тот, кто не верит в это, пусть представит, что знакомый сказал ему: «Я понял тебя, я видел твои анализы и рентгеновский снимок». Точно так же не может понять человека глубоко и социология с ее замерами и описаниями социальных ролей: «Сидорова – комсомолка, спортсменка, студентка, красавица». Все это – внешнее, не проникающее в глубины, но, разумеется, нужное описание – которого, впрочем, вполне достаточно для повседневной жизни. Ведь в повседневности нам и не надо сколь-нибудь глубоко постигать человека.

Поверхностным уровнем постижения человека ограничиваются ученые и просветители. Мир и причастность человека к нему есть все то, что может быть зафиксировано эмпирически, а также схвачено в рациональных понятиях. Аспекты человеческой жизни, причастные к сфере мира, именуются у К. Ясперса как *существование*, *сознание вообще* и *дух*.

Мы помним, что со времен И. Канта философы Европы уверены: любой предмет будет таков, каким мы его построим. Мы можем постигать человека как *существование* – и тогда он предстанет перед нами как живой организм, принадлежащий к определенному биологическому виду и исследуемый биологией, медициной и т. п. В качестве такого организма он будет рассматриваться нами как существо, включенное в различные картины мира – в мировую связь, т. е. на фоне того, что постигается и выстраивается биологией, геологией, астрономией, физикой, химией и т. п. Это, по сути, то видение человека, которое характерно для естествознания, медицины, для материализма и позитивизма. Здесь познание человека сводится к фиксации фактического, данного, оно ничем не отличается, в принципе, от познания физических явлений.

Мы можем постигать человека как *сознание*. Тогда нас, естественно, не будут интересовать его физические параметры – рост, вес, объем, не будут интересовать химические процессы, протекающие в его теле, не будет интересовать даже географическое положение и т. п. Мы будем рассматривать человека так, как это делал И. Кант, т. е. ставить вопрос о его познавательных способностях, о возможности человека конструировать предмет познания с помощью априорных форм, рассудка. Проще говоря, акцент здесь будет сделан на теорию научного познания.

Мы можем постигать человека как *дух*. При таком подходе человек предстанет перед нами как существо, которое начинает понимать границы наук – даже самых точных. Это существо осознает все больше и больше, что в человеческой жизни есть нечто, чего не смогут схватить своими рассудочными категориями и математическими формулами никакие науки. Ни физика, ни химия, ни биология ничего не говорят о смысле человеческой жизни, о том, что придает ей ценность.

Относительно этих утверждений К. Ясперс вполне согласен с И. Кантом. Да, есть вещи-в-себе, которые никогда не будут поняты наукой – вещи, которыми всегда занимались теология и метафизика (философия). Мы никогда не сможем дать научного ответа на вопрос, что такое бог, что такое душа, что такое мир как целое, что такое свобода.

Но вот тут-то и появляется фундаментальное различие между кантианством и экзистенциализмом. К. Ясперс утверждает, что И. Кант – это *пассивный агностик*, а он, Ясперс, – *активный агностик*. Что это значит? Различие – в следующем. Кант говорит: «Мы никогда не постигнем, что такое бог, душа, мир в целом и свобода. Наука тут бессильна. А потому эти вопросы надо вынести за скобки науки и не заниматься ими – все равно ученые ничего не добьются, а полученные ответы будут лежать за пределами науки, в сфере фантазий». Ясперс возражает: «Да, мы никогда не постигнем, что такое бог, душа, мир в целом и свобода. Наука тут бессильна. Но человек не может жить, не отвечая на эти вопросы. Он должен дать себе ответы на них, потому что без этих ответов, пусть и ненаучных, он впадет в тяжелый невроз. Человек заболеет, если будет иметь все, но не будет знать, зачем он живет. Поэтому мы должны сказать себе: научных ответов на вопросы о боге, мире в целом, душе и свободе мы не получим, но мы будем искать их постоянно, постоянно сомневаться в найденных ответах – без этого человек утрачивает психологическое равновесие. Больше того: именно совместные поиски ответа на вопросы о боге, мире в целом, душе и свободе позволяют людям вступать в диалог, устанавливать связи между собой, поддерживать друг друга в жизни. Таким образом, всегда должны быть *вопросы философии*, но никогда не должно быть *ответов философии*. В философии результат – это смерть. Философия как результат – ничто. Философствование как процесс, как постоянное человеческое занятие – это все».

К. Ясперса как активного агностика привлекает именно то, что лежит за пределами «мира», за пределами возможностей науки. Пассивный агностик – кантианец, – зафиксировав для себя, что нечто является непостижимым для науки, перестает заниматься этим. Агностик активный, наоборот, интересуется в первую очередь непостижимым: если оно не может быть постигнуто научно, то каким образом оно может быть постигнуто вне науки?

Здесь-то и осуществляется переход на второй, более глубокий уровень постижения человека – переход к постижению *экзистенции*.

Человек, рассмотренный как экзистенция

Выразить, что такое экзистенция, невозможно на языке науки, языке техники, языке обыденности. (Ведь наука, техника, обыденность берут человека в мире и выстраивают соответствующее представление о нем.) Но важно пытаться сделать это – важно пытаться выразить невыразимое. В сущности, пытаются выразить невыразимое, пытаются сказать о том, о чем сказать невозможно, все гуманитарные «дисциплины», все искусства. Они могут использовать только аналогии – указывая на нечто, происходящее в мире, подталкивать к постижению внутренних, невыразимых человеческих состояний: «Видишь, зацвела вишня. Так и у меня в душе». Описание маловразумительное, но принцип ясен: попытка сказать о несказуемом.

О тщетности таких попыток, об усталости от неудач, о желании умолкнуть при очередном провале, но и о невозможности замолчать, прекратить попытки достичь недостигаемого – обо всем этом прекрасно сказал А. А. Вознесенский:

Тишины!

Тишины хочу, тишины...
Нервы, что ли, обожжены?
Тишины...

чтобы тень от сосны,
щекоча нас, перемещалась,
холодящая, словно шалость,
вдоль спины, до мизинца ступни,
тишины...

звуки будто отключены.
Чем назвать твои брови с отливом?
Понимание –
молчаливо.
Тишины.

Звук запаздывает за светом.
Слишком часто мы рты разеваем.
Настоящее – неназываемо.
Надо жить ощущением, цветом.

Кожа тоже ведь человек,
с впечатленьями, голосами.
Для нее музыкально касанье,
как для слуха – поет соловей.

Как живется вам там, болтуны,
чай, опять кулуарный авралец?
Горлопаны не наорались?
Тишины...

Мы в другое погружены.
В ход природ неисповедимый.
И по едкому запаху дыма
мы поймем, что идут чабаны.

Значит, вечер. Вскипает приварок.
Они курят, как тени тихи.
И из псов, как из зажигалок,
светят тихие языки.

В этом стихотворении выражена главная мысль экзистенциализма: поэзия, другие искусства, а также всякого рода исповедальная проза, дневники, признания психологу и психиатру – все это попытки *дать понять,* что происходит у человека в его *живой душе*. Объяснить, доказать, обосновать – все это невозможно. Можно только *дать понять*.

Как мы помним, душа – по И. Канту – тоже непостижима научно. Но как бы жили люди, если бы они не могли сообщать о своей любви, страхе, отчаянии? Они и пытаются поведать о жизни своей *живой души,* но эта душа постоянно меняет свои состояния, она текуча, как гераклитовский поток, в который нельзя войти дважды.

Такая изменчивая, в каждый следующий миг другая, неповторимая и неповторяющаяся живая душа – и есть *экзистенция*.

Экзистенция – это все, что есть в человеке, за исключением постижимого науками. Если вычесть все то, что могут познать в человеке науки, как раз и останется экзистенция. Наука не сможет ухватить ее с помощью своих рациональных понятий. Попробуйте рассказать любимому человеку в научных понятиях, по какой

причине и с какой *целью*, с какой *необходимостью* вы его любите – и вы лишитесь любимого человека.

Сама попытка научного анализа экзистенции, превращения ее в предмет научного исследования столь же бесплодна, как, скажем, применение «точных» методов в литературоведении – «Онегин как типичный представитель». Уникальность и неповторимость экзистенции такова, что она вообще не может быть выражена в языке – в той мере, в какой любое слово языка обобщает, в той мере, в какой язык не уникален у каждого человека и для каждого человека. Любовь или ненависть у человека – уникальна, только своя, а язык – общий. Стало быть, в полной мере любовь и ненависть невыразимы.

Подлинное и неподлинное существование. Пограничные ситуации

Итак, человека можно рассмотреть в мире – в мире, сформированном наукой и техникой, в конечном счете – рассудочным мышлением ученых.

Но человека можно рассмотреть и как экзистенцию – как это делают художники, поэты и экзистенциалисты.

Если рассуждать чисто теоретически, то можно свободно выбирать то один подход, то другой. То рассматривать человека в мире, как наука, то рассматривать его как экзистенцию. Все зависит только от желания рассматривающего.

На самом же деле это – не так. Все это давно не зависит от нашего выбора. И не только потому, что наука навязывает нам себя, а в последнее время – с помощью «информационных технологий» – особенно агрессивно, устраивая нам непрерывный ЕГЭ по каждому жизненному поводу. Нет никакого свободно выбирающего способ рассмотрения человека. Потому что наукой за прошедшие четыре века уже сформирован научный – стандартный – человек. Введение «образовательных стандартов» только раскрыло глаза на то, что существует уже давно – *образование стандартно*, *образование производит стандартных людей*. Само слово «образование» означает «придание образа». Образ можно придать только тому, что раньше образа не имело, т. е. было без-образным, безобразным.

Человек без образования – безобразен. Все нестандартное – безобразно. Вот стиль мышления технократической современности. Человек жалуется, что ему не дают проявить индивидуальность. Но у него нет и не было индивидуальности (все его индивидуальные «креативы» настолько мелки, что их не стоит принимать во внимание). Человек – стандартный продукт стандартных технологий. А с прогрессом глобализации стандарты станут общепланетными – и процесс завершится.

Таким образом, речь идет не просто о теоретическом различении существования «в мире» и подлинного существования внутри себя. Речь идет не о двух разных взглядах на человека, а о двух разных способах существования его самого. Наука, рассматривая человека в мире, не просто прилагает к нему свой метод мышления. Она, превратившись в господствующую в обществе идеологию, давно уже формирует человека в соответствии со своими представлениями.

Другими словами, неверно полагать, будто в нынешние времена существует уникальный человек, а наука пытается подогнать его под какие-то свои обобщенные формулы. Нет, уникального человека уже давно не существует – по представлениям экзистенциалистов, именно потому, что в современном обществе возобладало научное мировоззрение. Создав себе абстракцию «человек вообще», наука уже внедрила ее в жизнь, сформировав такого «обобщенного» человека на практике. Этот «усредненный» человек потому и укладывается столь легко в различные социологические и статистические обобщения, что он уже «обобщен» предварительно, утратил в сциентистском обществе свое индивидуальное лицо, стал «массовым».

С каким же социальным феноменом это связано?

По мнению экзистенциалистов, повинны в этом не крупное машинное производство и «индустрия культуры», которые капитализм порождает в своем стремлении удешевить товары и победить в конкурентной борьбе. Наоборот, и капитализм как общественный строй, и организация производства, и унификация культуры объявляются следствием распространения в обществе научного

мировоззрения, следствием просвещения. В этом повинны созданные наукой средства массовой информации и тиражирования произведений культуры («эра Гутенберга»), реклама, формирующая в обществе моду на все и единообразие его членов.

Таким образом, существование «в мире» есть жизнь в толпе, следование общепринятым ценностям и стандартам, массовой моде. Современный человек, однако, принимает состояние такой унифицированности за благо и удобство. Ведь унифицированность избавляет его от необходимости самостоятельно принимать решения и нести всю полноту индивидуальной ответственности за них. Она избавляет от того самого «бремени свободы», которое, как говорит Великий Инквизитор у Ф. М. Достоевского, ложится на человека тяжким грузом. Жизнь по формуле «я как все» позволяет поделить ответственность за свои поступки со всеми, поступающими так же.

Самый большой коллективист – это хулиган, который приведен в отделение полиции. Он совершенно нивелирует свое Я, он лишает себя всякой индивидуальности. Он говорит: «Все пошли в парк. Все выпили. Все стали бить. Все убежали – а вот меня поймали». Говоря так, хулиган рассчитывает, что ответственность за злодеяние будет поделена на всех. Ему лично удастся если не избежать ее, то хотя бы получить мизерную часть наказания, поделенного на всех.

Существование в толпе, конформизм, стандартность удобны для человека, который хочет уйти от ответственности за сегодняшнее состояние мира, укрыться от пристального и всепроникающего ока власти. Как бы человек не льстил себе, мысля себя неповторимым и уникальным, он никогда не решится выделиться из толпы, потому что тот, кто выделяется, подставляет себя под удар – на него сваливают всю ответственность, ему выпадает полная мера наказания.

Поэтому человек не спешит расстаться с неподлинным, несобственным существованием, хотя и ворчит, что живет навязанной ему жизнью. Жить «как все», чтобы все было «как у людей» – это незатруднительный, безответственный и беспечальный способ существования.

Выйти из этого состояния человек может только после сильнейшей эмоциональной встряски. Суть ее состоит в том, что человеку вдруг открывается, что он не просто смертен, а внезапно смертен. Человек полагает, что он уникален, и у него еще будет время проявить эту уникальность, чтобы запомниться богу и человечеству. А пока можно пожить «как все», стандартно. Но переживание какого-то события – реального или созданного художником в сфере искусства – открывает человеку, что он может умереть внезапно. И тогда после него не останется никакого индивидуального, уникального следа. На его надгробной плите можно будет написать только: «Жил, как все». Такая перспектива ужасает – и человек бросается на поиски средств самовыражения. Впрочем, он может еще некоторое время продолжать прежнюю, неподлинную, стандартную жизнь – и окружающие даже ничего не заметят. Зато в душе у него будет бушевать буря, страх затеряться среди толпы будет сменяться надеждой «найти себя» и т. п.

Экзистенция и есть непрерывная смена переживаний по поводу тех или иных ситуаций. Ситуации эти можно сравнить с математическими задачками. Предметное содержание этих задачек – всякого рода идущие навстречу друг другу пешеходы, заполняющиеся из двух труб бассейны и т. п. – само по себе никакого значения не имеет. С помощью задачек их составители указывают на математическую истину. Точно так же совсем не важно, в сущности, предметное содержание ситуаций, которые переживает человек, – не важно, волнует его обмен квартиры, предложение совершить предательство или еще что-то. Важно, что такие ситуации позволяют задуматься о подлинности или неподлинности своей жизни, испытать экзистенциальные переживания.

Те ситуации, которые более всего наводят на размышления о подлинности или неподлинности, собственности или несобственности своего существования, у К. Ясперса называются *пограничными ситуациями.* Они пограничны, потому что могут стать переходом от неподлинного существования к подлинному.

К. Ясперс отмечает, что иногда, переживая и осмысляя некоторые ситуации, человек испытывает настолько сильное потрясение, что оно способно побудить его выйти из существования в мас-

се, в толпе. Размышляя (но не холодно, а предельно эмоционально!) о роли случая в собственной жизни, о том, насколько ее определили такие случайные факторы, как рождение в той или иной семье и местности, в то или иное время, обучение в той или иной школе, выбранной случайно, работа по профессии, которая «подвернулась», но не была результатом глубокого и исключительно личного выбора и т. п., человек обнаруживает, насколько его жизнь не принадлежала ему самому, была несобственной. Это – *пограничная ситуация случая*.

К ней присоединяются *пограничные ситуации борьбы и вины* – переживания, связанные с необходимостью раздвигать в жизненной борьбе локтями других, вместо того чтобы открыть им собственную душу, а также ощущение вины за погубленные в себе самом возможности – мы могли бы стать великими футболистами (актерами, балеринами, мастерами-ремесленниками или поэтами), мы так хорошо начинали, но так и не стали...

Наконец, сильнее всего воздействует *пограничная ситуация смерти*: переживание ее неотвратимости и возможной внезапности окончательно потрясает человека. Его охватывает глубокий ужас, хорошо знакомый нам по произведениям А. П. Чехова: жизнь растрачена понапрасну, и если вдруг завтра придется умереть, то что останется от меня моего собственного, уникального и неповторимого? Неужели же я так и не заслужу ничего, кроме ужасных слов: «Жил, как все»? Неужели ничего не останется от моего уникального внутреннего мира, который, конечно же, был, но непрерывно заслонялся необходимостью поступать как все?

Подлинная коммуникация

Переживание такого ужаса выводит человека на границу экзистенции, подвигает его на поиск возможностей выявления собственной уникальности и неповторимости. Прежде всего и в первую очередь экзистенция выявляется, по К. Ясперсу, в подлинной коммуникации, т. е. в свободно, «неформально» избранных отношениях с другими людьми. В отличие от М. Хайдеггера и Ж. П. Сартра, рисующих ведущего подлинное существование человека глубоко

одиноким, К. Ясперс допускает реализацию уникального внутреннего мира человека в интимных и индивидуальных отношениях с ближними – в отношениях симпатии, дружбы, любви. Его политический идеал – утопия государства, в котором формальные отношения полностью заменены неформальными.

Однако, во-первых, любое подлинное общение с другими должно иметь свои границы. Пословица «С кем поведешься, от того и наберешься» отлично выражает опасность утраты индивидуальности при чересчур близких отношениях: слова, привычки, жесты, взгляды другого становятся нашими собственными. Поэтому подлинная коммуникация должна быть прерывной. Во-вторых, в подлинной коммуникации мы уже должны явить другому нечто собственное, свой, а не заемный внутренний мир. Он, этот уникальный внутренний мир, проявляется в подлинной коммуникации, разворачивается в ней, но отнюдь не появляется впервые. Наше подлинное «я» уже есть до коммуникации – сколь бы подлинной она ни была! Как писал Р. М. Рильке, во всем, что нам дорого и насущно важно, мы несказанно одиноки.

Экзистенция перед лицом трансценденции

Но если так, то откуда же берется это самое глубинное в экзистенции? Экзистенция, предоставленная в свободе своей исключительно сама себе, обернулась бы бесплодными поисками своей подлинности, пустыми метаниями либо просто произволом. Но этого не происходит. Не происходит потому, что существует еще более глубокая инстанция, наполняющая экзистенцию этим глубинным смыслом, – трансценденция. Мы тем самым опускаемся на третий – самый последний, самый глубокий – уровень в постижении человека.

Что такое трансценденция? Из самого термина видно, что он призван обозначать нечто запредельное, потустороннее, недоступное непосредственно человеку. Трансценденция – это что-то, лежащее за пределами мира и человеческого существования, но придающее им ценность и смысл. Вся человеческая культура и история, природа, мифология, поэзия, философия – это лишь шифры

трансценденции, через которые она «сказывает себя». Иными словами, мы встречаем у К. Ясперса своеобразную феноменологическую концепцию творчества и культуры, в которой находят богатый отклик мотивы мистицизма – как западного, так и восточного.

Мы в принципе не можем сказать о трансценденции ничего определенного – ведь мы агностики, хотя и активные. Трансцендентное (запредельное) – это вещь-в-себе, о которой наука никогда ничего не узнает точно. А значит, годятся любые слова и любые образы, которые смогут указать нам на трансцендентное, «дать понять» о присутствии запредельного. Такие средства, в которых трансцендентное являет себя, К. Ясперс называет «шифрами трансценденции». Произведение искусства, проповедь, даже народная мудрая притча – это зашифрованное послание от трансценденции, в котором она дает о себе знать. Мы знаем только эти шифры, но о самой трансценденции нам знать не дано.

Можем ли мы утверждать, например, что трансценденция – это бог? Этот вопрос у самого К. Ясперса разбирается весьма детально. Стоит нам сказать, что трансценденция – это бог, как нам немедленно придется уточнить и конкретизировать – какой из богов? А сказав, какой из богов известных на настоящий момент религий имеется в виду под трансценденцией, мы тем самым уже зададим определенную канву для интерпретации шифров трансценденции и, значит, посягнем на свободу экзистенции, на право бесконечно разнообразно толковать шифры трансценденции. Для того чтобы это право было бесспорным, трансценденция, следовательно, должна оставаться максимально неопределенной.

Такой она и предстает у К. Ясперса. Он сам не принадлежал ни к одной из церквей, хотя жена его отличалась глубокой религиозностью. Вместо этого он предложил то, что называется у него «философской верой». Это – вера в особого бога, сконструированного, так сказать, в результате размышления над тем, как понимается бог в философских учениях Запада и Востока.

Основная идея К. Ясперса такова: если трансценденцию и можно назвать богом, то об этом боге можно знать только, что он есть. И этого – достаточно. Все остальное есть нарушение того принци-

пиального запрета, который И. Кант объявил глубочайшим изречением Библии: «Не сотвори себе никакого образа и сравнения!» Не создавай себе никакого образа бога и не сравнивай его ни с чем, поскольку все твои сравнения будут антропоморфны! И, стало быть, все ныне существующие религии с их гневающимися, радующимися, прощающими и т. д. богами представляют собой совершенно неоправданные попытки кроить образы богов по человеческим меркам. И, значит, нет ни одного истинного учения о боге – все они в равной мере есть лишь шифры трансценденции, ограниченные и несовершенные попытки выразить ее.

О боге можно сказать: «бог есть», но ни слова сверх того. Нельзя сказать даже, что он представляет собой. Если додумать эту мысль до конца, то, в принципе, и слова «бог есть» не должны произноситься. Ведь слово «бог» неизбежно тянет за собой множество закрепившихся за ним в антропоморфных религиозных учениях значений. И, вообще, любое слово создано человеком и поэтому антропоморфно, не годится для выражения того, что принято именовать богом. Не случайно говорится, что изреченное слово есть ложь.

Но каким образом тогда можно судить о том, что в нашей интерпретации шифра трансценденции действительно схватывается нечто, от трансценденции идущее? Мы, занимаясь в поисках своего «я» шифрами трансценденции, т. е., попросту говоря, обращаясь к произведениям мировой культуры, однажды испытываем настолько сильное потрясение, что «лишаемся дара речи», «немеем», не будучи в состоянии выразить его словами. Этот момент – «онемение», «молчание» – и есть главный и наилучший признак встречи с трансценденцией.

«Немота», «молчание», «невыразимость в слове» – это, по К. Ясперсу, единственно возможные выражения чувства – мысли, передаваемой словами «бог есть». Ложью оказывается не только изреченное, но и неизреченное слово. Даже сами слова «немота», «невыразимое» – не более чем «шифр», которым, впрочем, достаточно широко пользуются философы и художники, по взглядам своим от Ясперса отличающиеся.

Сравним, к примеру, известные слова Л. Витгенштейна, сказанные в предисловии к «Логико-философскому трактату»: «Весь смысл книги можно выразить приблизительно в следующих словах: то, что может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать»[47].

Другие положения «Трактата» не оставляют никаких сомнений в вопросе о том, о чем именно следует сохранять молчание: «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя; это – мистическое»[48].

Собственно говоря, и сам термин «шифр трансценденции» – это тоже шифр. Шифрами выступают слова «немота», «молчание», «невыразимое», «тишина», и они могут указывать на различные экзистенциальные переживания перед лицом Запредельного. Это Запредельное может именоваться Богом, а может – Мировой Культурой, или Бытием, или Общечеловеческим, или Жизнью, т. е. тем, что вовсе не называется и не считается божественным. Все это – шифры трансценденции. И не разные боги говорят одно и то же, как любят повторять сегодня. Нет, одна и та же трансценденция – экзистенциалистский вариант Абсолюта, только не чисто мыслящего, а переживающего в слитном единстве чувства и мысли, – сказывает себя в разных шифрах.

Говоря еще проще, открывающееся в молчании может быть весьма различным для различных людей.

Каждый слышит свое, слушая тишину перед лицом трансценденции.

7.5.3. Особенности экзистенциализма Мартина Хайдеггера

В 1927 г. в свет вышла книга М. Хайдеггера «Бытие и время». Принято считать, что с этого момента экзистенциализм обрел завершенность: он получил концептуальное, хотя и предельно сложное изложение, а также обрел метод – феноменологию.

---

[47] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 29.

[48] Там же.

Мартин Хайдеггер (1889–1976 гг.) родился в г. Месскирхе, в земле Баден-Вюртемберг, неподалеку от Штуттгарта. Отец его был ремесленником, а мать – крестьянкой, и образ жизни ремесленника и крестьянина, мировосприятие и мироотношение человека дотехнической эпохи стали для их сына подлинным существованием. Технократическая цивилизация – как неподлинное существование, в котором все – стандартно, ибо производится фабричным способом, – противопоставляется у Хайдеггера подлинному существованию в донаучные и дотехнические времена. Хайдеггер в молодости собирался стать монахом иезуитского монастыря, но путь аскета ему не удалось избрать из-за болезни сердца. Однако он учился на теологическом факультете Фрайбургского университета и лишь впоследствии перешел на философский факультет.

Экзистенциалистские идеи М. Хайдеггер стал развивать после переезда в Марбург и начала работы в Марбургском университете в 1922 г. В это время выходит не только «Бытие и время», но и работы «Кант и проблема метафизики», «Что такое метафизика».

В 1928 г. М. Хайдеггер вернулся во Фрайбург и стал профессором, сменив своего учителя Э. Гуссерля, ушедшего в отставку. В 1933 г., после прихода к власти нацистов, Хайдеггер стал ректором, а десять дней спустя – 1 мая 1933 г. – вступил в НСДАП. Сам философ объяснял этот поступок необходимостью защитить от преследований Гуссерля, который был евреем, а также своими иллюзиями – он надеялся, что нацисты – как патриоты – вернут немецкую народную культуру, сильно потесненную после Первой мировой войны массовой культурой. Но ректорство Хайдеггера продолжалось всего год: экзистенциалист не вписался в нацистский режим, который мыслил себя как машина.

Будучи университетским профессором, М. Хайдеггер создавал образ народного мудреца из глубинки, из Шварцвальда (т. е. Черного Леса), уподобляясь этим представителям российской «деревенской прозы». Идеализация подлинности крестьянской и ремесленнической цивилизации, деревенского менталитета и образа жизни стала его «коньком».

Существование человека – по-немецки Dasein – М. Хайдеггер интерпретировал как Da-Sein, усматривая в этой игре слов глубо-

чайший смысл. Da-Sein – это явленность Бытия здесь и сейчас, в данном месте. Бытие – это великое царство смыслов, нечто вроде экзистенциалистского Абсолюта, только не Вселенская Мысль, а Вселенское Переживание, неразделимо соединяющее в себе высочайшие мысли и чувства. Человек – это не что-то своевольное, а всего лишь явленность такого Высокого Бытия в том или ином месте. Если описывать в хайдеггеровских терминах жизнь российских «деревенщиков», то, к примеру, жизнь В. Г. Распутина была явленностью Бытия в Иркутске, в Красноярске и в Москве, а жизнь В. П. Астафьева – это явленность Бытия в Сибири, на Урале и в Москве. При таком взгляде на человеческую жизнь – «с точки зрения Бытия» – она превращается из жизни в житие.

По М. Хайдеггеру, домом Бытия выступает народный язык. В языке Бытие живет и сохраняется. Поэтому человек должен быть пастырем Бытия – его хранителем. Он должен беречь народный язык и раскрывать его глубинные, бытийные смыслы. Наоборот, засорение современного языка техницизмами, иностранными словами заслоняет человека от Бытия. Противоположный экзистенциалистскому подход – это технократический, позитивистский подход к языку, который воспринимается только как способ передачи информации, а значит, можно без потерь сменить один язык на другой.

М. Хайдеггер, говоря о языке как доме Бытия, не высказывает каких-то националистических идей, хотя, конечно, Бытие может жить как дома только в народном, национальном языке, а не в языке искусственном. То же самое, что говорит Хайдеггер, сказано известными лингвистами Сепиром и Уорфом. Их гипотеза звучит так:

1. Язык оформляет мысль. Каждый язык есть некая неповторимая, априорная модель. Поэтому люди, говорящие на разных языках, видят мир по-разному. Это различие заложено с детства, в процессах, предшествующих абстрактному и конкретному мышлению.

2. Языковые модели связаны с социумом. Язык оказывает влияние не только на структуру мышления, но посредством этой структуры и на поведение, способ действия и результаты деятельности той или иной знаковой общности людей. Различие языков определя-

ет различие культур, и, возможно, до такой степени, что между ними существует труднопроходимая пропасть[49].

Разумеется, эта гипотеза о том, что язык делает нацию – и, глядя дальше, только и соединяет человека с Высоким Бытием, – непопулярна в нынешние позитивистские, технократические времена. Средства массовой информации тиражируют техницизмы, заимствованные слова, просто уродливые гибриды английского с нижегородским, – но они мертвы, ибо Бытие в них не живет и не присутствует. Верный признак этого – невозможность использования таких слов в поэзии: нельзя написать стихотворение со словами «асбобутиленопластики» или «социальные инициативы». Задача поэта и писателя – художников слова – сохранение доступа человека к Бытию.

7.5.4. Французский экзистенциализм

Представленный Ж. П. Сартром и А. Камю (который, правда, был уроженцем Алжира) французский экзистенциализм не отличается тягой к измышлению чего-то запредельного – Трансценденции или Бытия, явленных в повседневности. В беседе с А. А. Вознесенским М. Хайдеггер сказал, что Ж. П. Сартр, приехавший изучать его философию, не понял в ней главного, потому что не был немцем и не чувствовал, что в слове Dasein звучит Da-Sein; он не понял, что в существовании любого человека должно являть себя Бытие. Поэтому экзистенциализм Сартра предстает совершенно земным, атеистическим.

Повседневная жизнь человека, по Ж. П. Сартру, порабощает его, переживаясь как «в-себе». Человек чувствует себя зависимым от *ситуации*, в которую он попал в жизни в данный момент, от *прошлого* (ведь, как известно, даже боги не могут сделать бывшее небывшим), от собственного *тела* и состояния здоровья. Переживание своей жизни во власти профессии, окружения, родственников и т. п. тяготит человека. Когда это тягостность становится невыносимой, наступает «тошнота». Привычный и, казалось бы,

---

[49] См. об этом: *Сепир Э.* Язык. М., 1934.

наполненный смыслом мир вдруг, за один миг, превращается в мир чуждый, бессмысленный. У человека словно пелена спадает с глаз. Он *ничтожит* этот неподлинный мир. Сартр поясняет это на примере: допустим, я очень жду человека в людном месте, и если этот человек не приходит вовремя, я перестаю замечать окружение – для меня существует только ожидание. Но можно ждать не только человека – можно ждать осуществления мечты, и ждать до такой степени, что это ожидание зачеркнет всю тягостную рутину повседневности.

Ж. П. Сартр выражает это формулой: «Человек есть место, где Ничто врывается в мир». Мечты, которыми живет человек, называются у Сартра «проектами». Они вполне могут быть несбыточными – как, например, выезд на утиную охоту в пьесе А. Вампилова. Но подлинное существование человека – именно в таких «проектах» (В. М. Шукшин называл их «мечта-идея»; в его рассказе микроскоп и созерцание при его помощи бактерий вполне могли ничтожить для героя-мужика тошноту деревенской жизни).

А. Камю, получивший в 1957 г. Нобелевскую премию по литературе, не считал себя философом и не относил себя к экзистенциалистам. Единственная причина, по которой его причисляют к экзистенциалистам историки философии, – в том, что он изображал человеческую жизнь как непрерывный, не прекращающийся абсурд. Попытки внести в него логику, разум всегда оборачивались тоталитаризмом и только ухудшали положение. Надо раз и навсегда признать, что умом не понять не только Россию, но и любую страну. Что же делать, если абсурд непреодолим? Ответ Камю парадоксален: единственное средство в борьбе с абсурдом – признание его данности. Один из знаменитых афоризмов Камю звучит так: «Не ждите Страшного суда – он происходит ежедневно».

Каждый раз, когда мы сталкиваемся с бессмысленностью в нашей жизни, с тупостью, с глупыми попытками реформировать все, мы должны, по мнению Камю, не протестовать против них, а принимать как данность. Тупая бухгалтерия, бессмысленный и беспощадный начальник – все это Страшный суд, который всегда с нами. Надо быть ни «за них», ни «против них». Ведь это только придало бы им значимости и самоуважения.

Надо жить мимо них, потому что человеческое существование абсурдно в принципе. Сизифу, осужденному каждый день закатывать камень на гору, откуда тот неизбежно скатывается, не следует убиваться по этому поводу, потому что остальные люди регулярно заняты тем же. Сизиф должен спуститься с горы счастливым – и тогда тягостность жизни в абсурдном мире будет преодолена. Человек страдает только от того, что представляет себе неабсурдный мир. Но такого мира нет и быть не может. «У природы нет плохой погоды. Всякая погода – благодать», – сказал по этому поводу выдающийся поэт.

Вопросы для самопроверки

1. Каким образом К. Маркс понимает сущность человека?
2. Раскройте понятие «общественно-экономическая формация» в учении К. Маркса.
3. Каковы стадии общественного развития в философии О. Конта?
4. Определите понятие воли в философии А. Шопенгауэра.
5. Почему можно освободиться от влияния воли, создавая произведение искусства, согласно А. Шопенгауэру?
6. Каковы основные черты «сверхчеловека» в философии Ф. Ницше?
7. В чем отличие культуры от цивилизации в философии О. Шпенглера?
8. Какова природа бессознательного в учении З. Фрейда?
9. В чем заключается философский смысл психоанализа?
10. В чем заключается смысл экзистенциальной философии?
11. Охарактеризуйте стадии жизни человека в философии С. Кьеркегора.
12. Что такое «шифры трансценденции» в учении К. Ясперса?
13. Раскройте связь бытия и языка в философии М. Хайдеггера.
14. Каковы особенности французского экзистенциализма?

8. ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНА

8.1. Постмодерн как социально-философский проект

Постмодерн как глобальное художественное, научное и, в конечном счете, философское направление возник после Второй мировой войны, по разным источникам – между концом 50-х – концом 60-х гг. XX в. Происхождение и всеобщее внимание к термину «постмодерн» связывают с именем Ж. Ф. Лиотара: в 1979 г. он написал книгу «Состояние постмодерна», в которой впервые представил основные черты постиндустриальной эпохи.

Снискав огромное количество сторонников и критиков, постмодерн повлиял на культуру рубежа XX–XXI вв., архитектуру, музыку, литературу, кинематограф, политику, экономику, промышленность, менеджмент. Одни исследователи отождествляют с постмодерном следующее за модерном, индустриальной эпохой информационное (постиндустриальное) общество. Другие полагают, что образ информационного общества пока еще не сложился окончательно, и проекция постмодерна – только один из многих вариантов будущего.

Можно выделить несколько источников и предпосылок появления постмодерна в философии.

1. Ослабление авторитета естественной науки. Работы ряда физиков и математиков (Н. Бор, К. Гедель, М. Планк, А. Пуанкаре, А. Эйнштейн и др.), философов-позитивистов третьей волны (Л. Витгенштейн, Дж. Мур, Б. Рассел), а также вновь интерпретированные исследования философов прошлого (Дж. Беркли, И. Канта, Д. Юма) показали, что наука не обладает исчерпывающим, объясняющим все методом, что многие выводы ученых базируются на аксиоматических, недоказуемых, принимаемых на веру утверждениях.

2. Осмысление итогов Второй мировой войны. Ученые, общественные деятели и философы пытались понять причины возникновения национал-социализма и фашизма, извлечь уроки из прошлого.

3. Левое движение. Рост недовольства масс проводимыми в послевоенное время реформами, противостояние двух социально-политических систем – социалистической и капиталистической – провоцировали общественное недовольство и классовую борьбу.

4. Формирование общества потребления. Развитие городской культуры и промышленности, а также предыдущие причины привели к необходимости создания комфортной среды для большинства городского населения, что выразилось в появлении нового сословия – городских потребителей.

5. Резкий прогресс в искусстве, художественной критике, социальных и гуманитарных дисциплинах. Развитие лингвистики и семиотики, теории информации, теории систем, выход на новые рубежи этнологии, появление структурализма повлияли на философскую рефлексию и стимулировали ее. Многие мыслители постмодерна были заняты в гуманитарных науках, социологии и литературной критике.

8.2. Мишель Фуко: археология знания и власть дискурса

Творчество Мишеля Фуко (1926–1984 гг.) является весьма авторитетным для мыслителей постмодернистской ориентации, хотя воззрения этого философа не были последовательно постмодернистскими или постструктуралистскими. Нельзя сказать, что М. Фуко был логически безупречным в изложении своей философской программы, нельзя сказать даже, что эта программа у него была. Его работы, частично пересекаясь, в каких-то важных моментах противоречили друг другу. Обладая ярким ассоциативным мышлением, он был занят чистым поиском, свободным от какого бы то ни было предвзятого отношения, сверхидеи, заранее сформированного «мессиджа». Более того, как мы увидим, философская деятельность М. Фуко была направлена на подрыв, демонтаж самого

понятия «сверхидея». Именно такой свободный, самоопровергающий стиль и был близок многим философам, ученым и художникам-постмодернистам. Такая парадоксальность письма была также свойственна Ф. Ницше.

Первой большой работой М. Фуко, которая принесла ему мировую известность и славу, стало сочинение «Слова и вещи» (1966 г.), в котором автор выступает на вполне структуралистских позициях. В этой своей программной ранней работе философ предложил оригинальный взгляд на историю европейской культуры.

Основные идеи, изложенные в «Словах и вещах», таковы. Помимо традиционного взгляда на историю, согласно которому исторический процесс неделим, целен и является единой линией непрерывного развития, в которой борются друг с другом мнения, установки, мировоззрения, практические потребности людей и т. д., возможен и иной взгляд. В соответствии с этим взглядом смена исторических эпох не есть линейный прогрессирующий рост, не есть результат того, что одни, более современные, прогрессивные мнения сменяют другие, реакционные или устаревшие. Традиционный подход к истории М. Фуко называет *докслогическим* (от гр. doxa – мнение и logos – учение) и старается отмежеваться от него.

История, по М. Фуко, лишена целостности. Ее нельзя рассматривать как единую разворачивающуюся ленту, она, скорее, похожа на грубо пришиваемые один к другому куски материи. Историю, считает автор «Слов и вещей», характеризует радикальная прерывность. Каждая эпоха никак не зависит от предыдущей. И ровным счетом ничего не передает следующей эпохе. Она неожиданно «открывается» и так же неожиданно «закрывается». Без понимания этой «радикальной прерывности» истории невозможно адекватно понять и оценить многие исторические события и тексты. Внутренняя логика и целостность эпохи, таким образом, оказываются гораздо важнее, чем «скрепы» эпох друг с другом и взгляд на историю с «высоты птичьего полета».

Но как же понять внутреннюю логику и смысл сменяющих друг друга эпох? М. Фуко предлагает от эволюционистской доксологии, исследования борющихся «новых» и «старых» мнений, яко-

бы двигающих историю, перейти к *археологии знания*, т. е. постараться понять по сохранившимся вещам и текстам особенности мышления людей в каждую эпоху. Нужно, полагает он, заглянуть в каждую ушедшую эпоху и понять глубинную взаимосвязь того, что объединяет внешние следы деятельности ее представителей – язык, сохранившиеся вещи и памятники – с принятыми стандартами мысли внутри эпохи.

Такое соотношение, корреляцию духовного, языкового и вещественного внутри эпохи М. Фуко называет э п и с т е м о й (греч. episteme – знание).

Находясь внутри эпохи, люди вряд ли осознают эпистемологическую диспозицию, связь мышления и языка с вещами и артефактами деятельности. Но историк обладает соответствующей *вненаходимостью*. Исследование эпистемы каждой эпохи и является, говорит М. Фуко, целью историка. Применительно к истории Нового времени в «Словах и вещах» описываются три эпистемы – эпистема эпохи Возрождения (XIV–XVI вв.), эпистема классицизма (XVII–XVIII вв.) и эпистема Новейшего времени (XIX–XX вв.). В первой эпистеме мышление и вещи связываются друг с другом принципом подобия (мыслимое подобно природным объектам). Во второй эпистеме, эпистеме представления, язык становится «великой автономной системой знаков», отделяется от природы и живет по закону театрального действа. В третьей эпистеме язык опирается на принцип систем и организаций и вообще утрачивает взаимосвязь с природой. Эпистема каждой эпохи влияет на ее традиции, обычаи и образ действий, общественные явления и памятники мысли.

В последующих работах М. Фуко переносит фокус своих исследований с истории и языка в сферу *власти*, *доминирования*. Соответственно его ранние воззрения существенно изменяются. Философ пишет о медицине, психиатрии, отношении к безумию, власти, сексуальности.

Начиная с «Археологии знания» (1969 г.) М. Фуко оперирует понятием *дискурс* (фр. discourse – речь). Это понятие является сегодня одним из самых сложных, его используют представители

разных научных дисциплин. Однако в «Словах и вещах» оно употребляется в своем изначальном, самом простом смысле. Термин «дискурс» означает «речь», а «дискурсивный» – «речевой». М. Фуко лишь акцентирует внимание читателя на том, что речь человека всегда выдает его претензии на власть. Говоря несколько упрощенно, под дискурсом в текстах М. Фуко можно понимать бессознательный властный аспект говорения и знаковой деятельности вообще. Высказываясь, говорящий всегда (чаще всего – бессознательно) преследует некоторые цели, которые утвердят его господствующее положение среди других людей. Любое знание и речение, таким образом, оказываются претензией на власть.

Дискурсивные практики и дискурсивные события порождают объективные, значимые для всех правила и законы, которые влияют на общественное мнение и управляют им. Создание архива таких правил в любой деятельности и любом сообществе – вот новый достойный объект для археологии знания. В конце концов, именно дискурсивные практики придают целостность наукам, искусствам и прикладным дисциплинам, и, следовательно, разница между наукой и идеологией невелика. Эти идеи развиваются в ставших классическими работах М. Фуко «Порядок дискурса» (1971 г.) и «Надзирать и наказывать» (1975 г.). Здесь дискурс открыто называется философом «насилием, которое мы совершаем над вещами».

Концепция знания-власти, разрабатывавшаяся М. Фуко, противопоставлялась им как либерально-буржуазной, так и марксистской идеологической программе. Власть понимается философом в контексте «воли к мощи» Ф. Ницше, с той поправкой, что она постоянно присутствует в языковой деятельности. Власть не может быть прерогативой одного класса, одной партии или одного сословия, вирусом власти заражены все человеческие субъекты, владеющие языком и сознанием. Такая концепция расходится с концепцией гуманизма Нового времени и поэтому берется на вооружение многими философами-постмодернистами.

8.3. Жак Деррида: деконструкция, игра и письмо

При кратком пересказе концепции любого философа ориентируются, как правило, на его главные понятия, которые, конфликтно переплетаясь, создают ядро философской системы. В случае с Жаком Деррида (1930–2004 гг.) такой подход сильно затруднен, поскольку сам философ был противником того, чтобы какое-либо понятие было выделено в его текстах среди других, поставлено на особое место. И хотя интерпретаторы Деррида (в основном из США) все-таки нашли такое понятие – деконструкция, сам автор отнесся к этому скептически. Во всяком случае, было бы явной натяжкой утверждение, что он принял это выделение с восторгом.

Описывать концепцию Ж. Деррида мы начнем не с понятия деконструкции, а с основного обличительного посыла его деятельности. Всю свою творческую активность он направил на борьбу с иерархией языка и иерархией мышления в пользу свободы творческого поиска и неожиданных инновационных прорывов, которые вдруг открываются человеку в процессе чтения и исследования.

Его мысль была направлена, с одной стороны, против основных принципов структурализма К. Леви-Строса, а с другой – против мифологичности метафизики и науки Нового времени, в которой Ж. Деррида обнаруживает те же самые мифологические черты, которые К. Леви-Строс видит в первобытном мышлении. В своей работе «Структурная антропология» К. Леви-Строс описывает принцип бинарных оппозиций, пронизывающий сознание дикаря. И сам К. Леви-Строс, и, позднее, Ж. Деррида обращают внимание на то, что какой-то один полюс в этих оппозициях всегда положительный, а другой – всегда негативный. Если взять известные мифологические оппозиционные пары вроде «день – ночь», «верх – низ», «правое – левое», «мужчина – женщина» и т. д., то для коллективного сознания всегда очевидно, что в этих дихотомиях хорошо, а что плохо.

Но разве не то же самое происходит и в классической метафизике и философии? – спрашивает Ж. Деррида. Далеко ли ушла современная наука от первобытных дихотомий? Разве в философии,

как в древней, так и в новой, не объявляется, что разумное больше чувственного, духовное выше материального, внутреннее чище внешнего, мужское доброкачественнее женского, общественное полнее индивидуального, цивилизованное тоньше дикого? В связи с этим сразу же вспоминается знаменитое высказывание первого из философов Фалеса Милетского: «Какое счастье, что я родился эллином, а не варваром, мужчиной, а не женщиной, человеком, а не животным». Но кто дал право одни полюсы делать хорошими, а другие заведомо плохими? Из этого вопроса берет свое начало мысль Ж. Деррида.

Наука Нового времени, наследуя интеллектуальные традиции древности, строится на том же фундаменте. Именно принцип социально-культурной и – шире – языковой, знаковой иерархичности не устраивает Ж. Деррида с самого начала. Ему он пробует в качестве явной провокации противопоставить принцип знакового равноправия (изначально сознавая, впрочем, обреченность этой попытки).

Извечное старание власти, идеологии, философии и науки поставить какое-либо понятие в центр он называет центризмом. В главных работах Ж. Деррида «Голос и феномен» (1967 г.), «Письмо и различие» (1967 г.), «О грамматологии» (1967 г.) можно найти неприятие различных вариантов центризма: *логоцентризма*, *моноцентризма*, *фоноцентризма* (доминирования устной речи, звука голоса над письменными текстами), *фаллоцентризма* и т. п.

И это чрезвычайно важный, если не ключевой, момент в философии Ж. Деррида. Проблема выбора одной из двух оппозиций сводится у него к проблеме оправданности выявления оппозиций вообще, причем имеются в виду не просто оппозиции, а такие, где один полюс всегда «хороший», «сильный» (центральный), а второй всегда «плохой», «слабый» (периферийный). И метод Ж. Деррида, им же самим обозначенный как деконструкция, связан с тем, что власть центра сначала ослабляется за счет укрепления периферии, но затем снова укрепляется, поскольку периферия не становится в центр, не смещает его, а всего лишь подчеркивает, хоть и громогласно, что она есть. Одно здесь обусловливает другое.

Однако в результате переноса внимания на периферию сам центр незаметно меняется, расшатывается, поскольку не сосредоточен все время сам на себе. В таком расшатывании центра, ослаблении его властной функции и есть основной смысл философской деятельности Ж. Деррида. Точно так же свободная пресса в демократическом обществе должна отвлекать исполнительную власть от ее авторитарных помыслов.

В этом и заключается пресловутый люфт (игра, смещение) оппозиций структуры, о которой, полемизируя с К. Леви-Стросом, пишет Ж. Деррида: «Безусловно, центр структуры, ориентируя и организуя согласованность системы, дозволяет и игру – люфт элементов внутри формы как целого. И сегодня еще структура, лишенная какого бы то ни было центра, представляется совершенно немыслимой. <…> Тем самым всегда считалось, что центр, который по определению единственен, составляет в структуре как раз то, что, структурой управляя, от структурности ускользает. Вот почему в рамках классического осмысления структуры можно парадоксальным образом сказать, что центр и в структуре, и вне ее. Он находится в центре целокупности, и, однако, поскольку центр в нее не включен, центр ее в ином месте. Центр – это не центр»[1].

В своих работах Ж. Деррида подчеркивает, что деконструкция не может пониматься буквально только как демонтаж, разборка всей системы, всего механизма. Равно как и термин «люфт» не стоит понимать только в повседневном контексте вождения автомобиля – во французском языке это слово употребляется более широко, как игра, расшатывание, смещение. Философ не призывает к свержению власти, фактически он призывает периферию постоянно обращать на себя внимание, считаться с собой.

Но деконструкция и деструкция – не одно и то же. Скорее, деконструкция – это деструкция и реконструкция сразу. Образно это можно представить в виде ремонта в огромном замке, одни покои которого восстанавливаются, и в них уже завозят мебель и вешают гобелены, а другие в это же время перестраиваются или проходят первичную отделку. И так до бесконечности – нельзя

---

[1] *Деррида Ж.* Письмо и различие. М., 2007. С. 352–353.

дать хозяину увидеть свой замок законченным, иначе в его голове появятся мысли об угнетении. А так рабочая бригада вполне может отвлечь своего жестокого господина от жестокости и классовой эксплуатации бытовыми нуждами.

В этом процессе деконструкции акцентирован момент появления нового знания на старом фундаменте через постоянный анализ, разложение и новую сборку элементов всей структуры. Разборка предполагает последующую сборку, конструирование. Однако философ настаивает, что собранное вновь не будет тождественно тому, что было разобрано. Изменятся лишь нюансы, детали, но они станут теми принципиальными новшествами, которые нельзя будет игнорировать. Таким образом, деконструкцию как интеллектуальное явление, как бесконечный процесс, игру на смещение смысла Ж. Деррида в поздних своих работах связывает с инновациями и изобретательской деятельностью. Деконструкция – не одномоментная операция (акт), но постоянный, бессознательный общественный процесс, фон общественных достижений и властных уступок с целью открытия нюансов нового. Деконструкцию можно понять как беспредельный континуум, сознательно-бессознательный, созидательно-разрушительный поток языковых действий и бездействий. Это именно такой поток, в котором центр, появляясь, тут же начинает ослабевать. Тот факт, что при постоянно включенном режиме деконструкции новый центр будет построить затруднительно, Ж. Деррида не смущает.

Говоря о философии Ж. Деррида и проблематике расшатывания центра и фокусировки периферии в процессе деконструкции, нужно особо отметить феномен, который мыслитель чаще всего приводит в качестве источника для своих выводов. Имеется в виду осмысление *письма*. Письмо представляется Ж. Деррида средоточием очень важных проблем, которые делают его идеи о деконструкции наглядными. Письмо волнует его не просто как исторический, социальный или культурный феномен. Он даже вводит и обосновывает специальное понятие – *грамматология*. Этим словом философ обозначает теорию и практику письма и расшифровку его смыслов.

Письмо он рассматривает как периферийную, подчиненную деятельность по означиванию, а следовательно, как деятельность, которой не доверяют, которую принижают, которую не рассматривают всерьез. Центральной практикой означивания является устная речь вообще. Таким образом Ж. Деррида приходит к критике бинарной оппозиции *устная речь – письмо*. Чем не повод для деконструкции?

В исследовании этой темы Ж. Деррида использует особую, узнаваемую, ироническую стилистику изложения, выразительно и изобретательно играет с текстовыми аллюзиями, много цитирует, неожиданно накладывая цитаты друг на друга, сопоставляя их, использует речевые каламбуры и т. д. Конечно, проблематика непомерной власти устной речи сразу же рождает ассоциации с философией дискурса М. Фуко, а призыв изучать тонкие смещения смысла в игре разборки и сборки в высказываниях, постоянная забота об ускользающем, убегающем смысле намекает на «несобственный модус бытия» М. Хайдеггера. Впрочем, довольно много пересечений (часто полемических) в текстах Ж. Деррида можно найти и с Ф. Ницше, и с З. Фрейдом, и с Э. Гуссерлем, и, конечно, с К. Марксом.

Письмо недооценивали, пишет Ж. Деррида, уже начиная с Платона. Современная лингвистика, восходящая к Ф. де Соссюру, и структурализм К. Леви-Строса также не доверяют письму. Письмо воспринимается современными учеными и философами как чисто внешняя фиксация, «одежда» для устной речи, что-то незначимое, находящееся лишь снаружи, извне, не передающее внутренней глубины богатой, живой речи. Письмо постоянно подвергается репрессиям, гонениям, вытеснению.

Ж. Деррида стремится доказать, что живая речь (мнимый центр) сама является бледной копией, тенью мышления, что практики письма не менее богаты в истории культуры, чем жанры устных речевых высказываний. Сходство устной речи и письма видно в следах, остающихся от деятельности людей. Следы устной речи представляют собой гул говорения, неразборчивый поток шумов и звуков, а следы письма – это памятники культуры, возможности для прочтения.

Сходство видно и в так называемых *диффер Ансах* (различАниях) – способностях людей различать части знакового высказывания без отрыва от целого смысла высказывания. Так, в речевом потоке звуков человек воспринимает отдельные слова, но при этом все равно понимает и значение всей фразы, и контекст, в котором она произносится, и то, кто и кому говорит, и с какой целью, и т. д. Следовательно, пишет Ж. Деррида, здесь нельзя говорить просто о различЕнии (А не есть В), речь идет о дифференциации членов высказывания, придании им особого, сближающего смысла в бесконечном потоке речи со сменными коммуникаторами (А и В принадлежат С… а если присмотреться, то и D, и Е и т. д., в зависимости от фокуса переключения внимания разными говорящими и слушающими в различных коммуникативных актах). Но то же самое явление можно встретить и при письме: один и тот же написанный текст может интерпретироваться по-разному, и сами его фрагменты могут толковаться и сегментироваться исходя из контекста, ситуации, компетенции и целей читающего.

В прошлом, предполагает Ж. Деррида, существовало *протописьмо*, и оно находилось в центре, а живая речь была периферией. Однако совершилось «грехопадение», устная речь вытеснила протописьмо как первопрактику обозначения и заняла его, центральное, место; о наличии же протописьма мы можем судить лишь по его осколкам, следам. Эти следы есть своего рода почтовые открытки из прошлого в будущее.

Современность же Ж. Деррида оценивает, приравнивая мир к постоянно читаемому тексту, деконструируемому на множество смыслов. Читать этот текст следует не так, как читают книгу, – от начала до конца. В этом тексте нет ни начала, ни конца, нет ни главного героя, ни второстепенного. Здесь нет иерархии, здесь все значимо. Не надо забывать, что читает этот текст-вселенную деконструктор. Разные части мира как текста могут в разное время для разных читателей выходить на первый план, а могут отступать в тень. Фактически это не чтение, это перечитывание с постоянным подключением к прочитанному новых текстовых фрагментов (следов). Только в такой практике центры и периферии внутри би-

нарных оппозиций становятся по-настоящему равноправны. Пульсация мысли во время чтения, таким образом, оказывается гораздо важнее смысла прочитанного.

8.4. Жиль Делёз и Феликс Гваттари: шизоанализ в действии

Философская деятельность Жиля Делёза (1925–1995 гг.) и Феликса Гваттари (1930–1992 гг.) является, без сомнения, одной из самых зрелых форм постмодернистской мысли. Их двухтомник «Капитализм и шизофрения» (первый том, «Анти-Эдип», вышел в 1972 г., второй, «Тысяча плато», – в 1980 г.) стал своего рода Библией постмодерна, где были осмыслены все основные наработки постмодернистской мысли. «Сложностное» мышление, борьба с иерархией, власть, интерпретация, дискурс, текст, смерть автора, критика потребительского сознания, экономика, сексуальность – все это нашло свое отражение и место в единой философской системе. Ж. Делёз и Ф. Гваттари стали систематизаторами идей постмодерна подобно Аристотелю и неоплатоникам – систематизаторам идей античной философии. Вместе с тем они смогли принести в постмодерн и весьма оригинальную систему концептов.

В самом начале книги «Анти-Эдип» ее авторы заявляют о двух главных источниках, двух отправных точках своего исследования. Эти источники – фрейдизм и марксизм. Нужно не противопоставлять их друг другу, полагают Ж. Делёз и Ф. Гваттари, но рассматривать в единстве, как индивидуальное нельзя рассматривать в отрыве от общественного и наоборот. Фрейдизм с его приоритетом сексуального удовольствия и желаний должен объяснить нам природу человека, марксизм с его фокусом на средствах производства, производственных отношениях, технике, *машинах* должен объяснить природу общественных процессов. Нетрудно заметить, что оба исходных философских направления, объединившись в таком грубоватом, редуцированном виде, теряют часть своих важных свойств. Но вместе с тем они приобретают новые качества, не свойствен-

ные их прототипам. Что же получается в результате подобного «скрещивания»?

Исходная посылка, с которой начинается «Анти-Эдип», – объединение идеи либидо с идеей производства. Возникает образ *желающего производства*, желающих машин. Современный человек – не просто вместилище бессознательного. Он и вместилище производства. Одно не существует без другого: «Повсюду – машины, и вовсе не метафорически: машины машин, с их стыковками, соединениями. Одна машина-орган подключена к другой машине-источнику: одна испускает поток, другая его срезает»[2].

Обозначив человека как желающую машину, а общество и культуру – как желающее производство, авторы вышли за рамки традиционной антропологии со строгой иерархией духа – души – тела. В контексте желаний и производства человеческое существо стало пониматься как тело, органы которого являют собой патрубки для соединения с другими машинами. Эти патрубки-органы можно соединять как с другими людьми-машинами, так и с общественными механизмами и природными системами. Этот феномен Ж. Делёз и Ф. Гваттари назвали феноменом *коннективных синтезов*. То есть все в современном мире так или иначе соединяется со всем (как в прямом, так и в переносном смысле). Мы не можем воспринимать мир иначе как через патрубки органов. Природа (как ее понимают в Новое время) – тоже машина, мир – тоже механизм. Посредством коннективных синтезов все машины связываются и взаимодействуют. Так работает машина мира. Выйти за ее пределы – значит выйти в ничто.

Мир, таким образом, представлен авторами как единый работающий цех, где взаимодействуют желающие машины. Они осуществляют практики и техники, производят высказывания и слова. Однако то, к чему присоединены патрубки-органы, оказывается чем-то иным, более нежным, более ранимым. Это так называемое *тело без органов*, трудно уловимая для сознания чувствующая, реагирующая субстанция. Органы, с одной стороны, доставляют

---

[2] *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип : Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2008. С. 13.

ей боль, а с другой – подпитывают ее жизнью. Идеал деятельности человека – перейти от актуализации органов-патрубков к ощущению себя телом без органов, т. е. оказаться в глянцевом, гладком вакууме, сделаться незаметным, невидимым, подобным *умному домашнему животному*. Это позволит обрести искомую гармонию с миром, а само мировое производство будет похоже на стильный косметический салон, клумбу, а не на цех.

Разумеется, реализации этого идеала в новоевропейской науке и культуре мешает многое. Прежде всего – классический психоанализ с его проблемой эдипова комплекса. Ж. Делёз и Ф. Гваттари на большом количестве примеров стараются доказать, что проблема взаимоотношений отца и сына из-за их отношения к матери неправильно интерпретирована З. Фрейдом, оказавшимся в ловушке мифологического, патриархального сознания. В реальной жизни ребенок не испытывает подобной ревности, и, вообще, эдипов комплекс – проблема, скорее, отца, нежели ребенка. Устраняя момент страха ребенка перед отцом, философы провозглашают новую, основанную на ненасилии этику семейных отношений – на основе (как им кажется) равноправия и подлинного братства.

Далее Ж. Делёз и Ф. Гваттари, утверждая, что сознание Эдипа в целом является имперским, стараются переосмыслить и концепцию государственного устройства, и традиционный взгляд на культуру и цивилизацию. И они приходят к выводу, что современное общество нуждается в существенном обновлении.

Это обновление видится им в проекте *шизоанализа*. Если отказаться от вечного осмысления проблемы Эдипа, а соответственно – от анализа неврозов, психозов и параноидального сознания, то центральным типажом культуры можно будет сделать типаж шизофреника, который, не зацикливаясь на вещах и связях, легко скользит от одной вещи к другой, не испытывая страданий. Если таким образом, по мысли Ж. Делёза и Ф. Гваттари, создать новый человеческий идеал, в котором удастся «шизофренировать» смерть, т. е. лишить ее устрашающих атрибутов власти, превратить умирание в исполненную осторожного экспериментаторства практику творческих актов, многие глобальные проблемы, стоящие перед человечеством, можно будет разрешить.

При реализации этого проекта философы предлагают смотреть на мир и историю не как на корневую систему, уходящую вглубь, систему, которую нужно мучительно переживать, помнить и стараться исправить в будущем, а как на *ризому* – корневую систему, располагающуюся близко к поверхности земли и постоянно дающую все новые всходы. По такому миру-ризоме можно быстро передвигаться в стороны без погружения в выяснение ненужных вопросов, создающих проблемы и неврозы. Понятие мира-ризомы существенно пересекается с представлением о мире как тексте у Ж. Деррида.

Вопросы для самопроверки

1. Что представляет собой постмодерн как социально-философское явление?
2. Как М. Фуко понимает историю, знание и власть?
3. Почему постмодернисты считают текст более богатым, чем речь?
4. Как Ж. Деррида понимает деконструкцию?
5. Раскройте понятия «желающее производство» и «шизоанализ» в философии Ж. Делёза и Ф. Гваттари.

9. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII–XIX ВЕКОВ

9.1. Русская философия XVIII века

Русская культура всегда отличалась своей открытостью – способностью усвоить, творчески переработать ценности, воспринятые у других народов, внести в них свой смысл. Древнерусская мудрость не была исключением. Представляя собой уникальное явление отечественной культуры, она выступала еще и активным субъектом общеславянского, европейского и мирового мыслительного процесса. Этот опыт лег в основу формирования русской средневековой философии.

Формирование национальных особенностей русской философии от Средневековья до XVIII в.

История становления и развития русской средневековой философии (XI–XVII вв.) имеет ряд особенностей, которые во многом были следствием византийского влияния и определяли тем самым характер восприятия античных, средневековых европейских и византийских философских традиций.

В первую очередь необходимо отметить, что философская мысль в средневековой Руси имела прочную взаимосвязь с православием. Авторитет Священного Писания был непререкаем. Проблемное поле философского поиска, логика рассуждений, понятийный аппарат во многом определялись мировоззренческими установками христианства. В большинстве своем философами были священнослужители. Таков Илларион Киевский, первый митрополит, избранный из русских. О другом митрополите – Клименте Смолятиче – современники говорили, что такого книжника и философа Русь еще не знала. Однако при этом философия как вид духовной деятель-

ности на Руси была значительно шире богословия. Она должна была подчиняться мировоззренческим установкам православия, но не богословию как отдельной теоретической дисциплине. Связь с религиозным сознанием проявлялась и в том, что часто для изложения философских концепций использовались жанры религиозной литературы: жития, шестодневы, поучения и т. п. Например, в «Слове о Законе и Благодати» киевского митрополита Илариона представлена первая оригинальная русская концепция философии истории, а в «Шестодневе» Афанасия Холмогорского излагаются антропологические воззрения автора.

Еще одна особенность русского философского сознания заключалась в том, что оно отразилось в летописании, в литературном творчестве. Один из примеров – знаменитая «Речь философа» из «Повести временных лет» Нестора Летописца.

Русская философия всегда была неразрывно связана с жизнью, поэтому она часто являлась в виде публицистики, берущей начало в общем духе времени со всеми его радостями и страданиями, со всем его порядком и хаосом. Примером тому служат «Поучение» Владимира Мономаха, «Слова» Серапиона Владимирского. Русские книжники искали в философии ответы на вопросы, определяющие бытие отдельной личности и всего общества в целом. В философе видели учителя, мудреца, разъясняющего и смысл жизни человека, и цели развития русского государства.

Философия понималась полисемантично: как всеохватывающее знание о мире, как высшее достижение человеческого опыта, как самопознание, жизнестроительное учение, как высшая духовная ценность, как просветительство, как умение мыслить, как умение выражать в произведениях искусства значимые для человека вопросы бытия. Проблемное поле русской средневековой философии – тема человека и исторического процесса, при этом всюду доминирует моральная установка.

Источники, по которым прослеживается развитие русской средневековой философии, весьма многообразны. Их можно разделить на два больших комплекса, взаимосвязанных и дополняющих друг друга: на источники вербальные и невербальные. К первым

относятся тексты с явно выраженной философской проблематикой. Ко вторым – такие памятники русской культуры и искусства, как София Киевская и София Новгородская, Московский Кремль, фрески Феофана Грека, «Троица» Андрея Рублева, в которых отразились философские искания эпохи.

Несмотря на все исторические преобразования последующих столетий, особенности отечественного философствования, сформировавшиеся в Средние века, оставались во многом актуальными и получили свое дальнейшее развитие в различных направлениях русской философской мысли XVIII–XIX вв.

«Ученая дружина Петра»

Реформы Петра Великого коренным образом изменили русскую историю и культуру. Отечественные мыслители начали активно осваивать традиции европейской мысли. Значимое влияние в XVIII в. на них оказали концепции Я. Бёме, Б. Спинозы, Т. Гоббса, Дж. Локка, Р. Декарта, Г. Лейбница, Хр. Вольфа.

Первая четверть XVIII в. ознаменована деятельностью мыслителей, входивших в «Ученую дружину Петра». Это И. Т. Посошков, Феофан Прокопович, В. Н. Татищев, Д. К. Кантемир, А. Д. Кантемир, Феофилакт Лопатинский.

Феофан Прокопович (1677–1736 гг.) учился в Киево-Братском монастыре, а затем в Киево-Могилянском коллегиуме и продолжил обучение в Риме – в иезуитском Коллегиуме святого Афанасия. Он также слушал лекции в университетах Лейпцига, Галля, Йены. В 1704 г. Феофан вернулся на родину и преподавал поэзию, риторику, философию, логику и этику в Киево-Могилянской академии, ректором которой он позже стал. Этот мыслитель принимал активное участие в реформах Петра I, возглавлял Святейший Синод, поддерживал идею создания Петербургской академии наук и Петербургской духовной академии. Наиболее известные его сочинения – «Духовный регламент», «Слово о власти и чести царской», «Правда воли монаршей», «О риторическом искусстве», «Логика», «Натурфилософия, или Физика», «Этика, или Наука об обычаях».

Новаторство Феофана Прокоповича проявилось еще в его ранних лекциях в Киево-Могилянской академии. Так, раздел онтологии он читал не в курсе метафизики, как это было принято, а в курсе натурфилософии. В разделе онтологии излагал свое видение понятий бытия, сущности и существования, субстанции и акциденции, материи, движения, пространства, времени и причинности. В лекциях он стремился указать на определенную свободу философского знания и философской истины. Задача философии – выявление «общих принципов» совокупного бытия «тел», субстанционных связей и отношений, причин и форм «материальных вещей». Мир создан Богом и развивается на основе собственной сущности, природной причинности и должен исследоваться как «объект в собственном значении».

В гилозоистической форме Феофан Прокопович рассматривает понятие «Бог». Бог гармонизирует материю, упорядочивает ее, придает ей соразмерность и изящество. Задача философии – зафиксировать, проанализировать, охарактеризовать формы материального мира, человека с его разумом и способностью речевого общения. По мнению Феофана, философия многое заимствует из поэзии, поэтому, отражая мир, она использует категории эстетические и поэтические. Философия для него есть «божественная поэзия», «божественное искусство», «божественная красота».

Бог обладает онтологической неограниченностью. Он бесконечен в своих проявлениях. Но если речь идет о природе, с которой Бог отождествлялся, то как Бог есть всесущее и всезначимое, так и природа – всемогуща и всезначима. Феофан указывает, что Бог – это нечто сходное с «субстанцией», «общим субстратом» или «первоматерией» – основой всего сущего. Сущность божественного может быть выявлена через комплекс «утверждающих» и «возрастающих» понятий, бесконечность Творца невозможно уяснить себе без «ничтожно малого», без Его творения.

В натурфилософии Феофана Прокоповича одним из основных становится понятие природного (физического) тела. Он утверждал, что материя обладает собственным существованием, проистекающим из ее природной сущности.

Над вещественной, материальной субстанцией возвышается душа – невещественная, т. е. бестелесная и бессмертная: душа «вся в себе совокупно сущая». Душа – активное начало. Сущность души может познаваться в сравнении с другими явлениями.

Феофан неоднократно прибегает к теории «двойственной истины». Он утверждает, что между истиной Библии и истиной опыта не может быть расхождений, как и между знанием и верой. Им развивается учение о двух путях и двух средствах познания. Первый путь – чувственное познание, связанное с органами чувств (зрение, осязание, обоняние, слух), второй – мысленная форма, использующая силы интеллекта (разум, мысленность, ум, рассудок). Процесс познания осуществляется от предмета к органам чувств и разуму через образы. Образы определяются спецификой того или иного органа чувств (зрительные образы, слуховые образы и т. п.).

В наследии Феофана Прокоповича есть сочинения, в которых мы можем видеть социально-этическую концепцию автора, его оценку теории «естественного права». Он пишет, что было время, когда над человеком не существовало иной власти кроме природы. В этом первоначальном состоянии для человечества были характерны и война, и мир, ненависть и любовь чередовались, как и добро со злом. Добродетель в итоге торжествовала, так как она есть дар природы, приводящий к тому, что человек на своем опыте убеждается, что нельзя другому делать того, чего не желаешь себе.

Феофан – сторонник идеи «договорного государства». Эта позиция сочеталась у него с яркой проповедью просвещенного абсолютизма. Идеал Феофана – наследственная монархия. Он указывает, что самодержавность российского правления выражается в том, что царь – владыка, повелитель, высший судья и авторитет. Идеи «естественного права» и абсолютной монархии соединялись у Феофана следующим образом: первое вспоминалось в рассуждениях о бытии индивидуальном, второе – в рассуждениях о бытии общественном. Царь воплощает в себе идею «монократии» и противостоит стихии народных сил и «многократии» – боярской вольнице, «аристократии» и «бунтующей черни». Выступая проповедником теории «общей пользы» и «общего блага», Феофан считал возмож-

ным достижение гармонии интересов крестьян и дворянства, «имущих единений» и «власти самодержавной». Такая гармония и приведет к созданию великой России.

Становление традиций профессионального преподавания философии

Восемнадцатое столетие – эпоха в истории России сложная и противоречивая. Особое значение придавалось тогда вопросу о школе в частности и о создании системы образования в целом. Для развития русской мысли данного периода особо значимым был факт введения профессионального преподавания и систематизированного изучения философии. Философия представала уже в виде целостной системы теоретического знания, самостоятельной научной дисциплины. Важной вехой в истории преподавания философии в России явилась организация Славяно-греко-латинской академии (1685/1687 г.). Показательно само название академии, четко фиксирующее традиции, переплетение которых определяло национальные особенности русской культуры: славянские, греческие и европейские. Россия не вне их – она вбирала в себя эти традиции, развивала их – и в этом ее национальное своеобразие. Возглавили академию Иоанникий и Софроний Лихуды, они заложили основные направления ее научной и педагогической деятельности.

Феофилакт Лопатинский (конец 70-х / начало 80-х гг. XVII в. – 1741 г.) – одна из самых знаковых фигур Славяно-греко-латинской академии. Окончив Киево-Могилянскую академию, с целью расширения и углубления своих знаний он предпринял путешествие по Европе. Возвратился в Москву в 1702 г. и сразу же приступил к просветительской деятельности и преподаванию, в том числе – к чтению лекций по философии в Славяно-греко-латинской академии.

Феофилакт различал философию и богословие по предмету, но в то же время постоянно подчеркивал их взаимосвязь, рассматривая философию и богословие как взаимодействующие дисциплины. Он критиковал скептицизм и агностицизм, указывал на порочность крайних форм как материализма, так и идеализма. Философию мыслитель понимал как знание сущего, сотворенного и несотворен-

ного. Приобрести это знание возможно благодаря свету разума, дарованного Богом природе человеческой. Философия – полезное и необходимое для существования человека знание, но требует «мужества и неустанных трудов». Особая роль в приобщении к философии отводится обучению.

Основой философской системы Феофилакта являются логика и натурфилософия. Его натурфилософское учение базируется на понятии природного тела, его начала и причины, свойства и состояния. Вопрос о началах природного тела мыслитель определял как основной вопрос философии. От того, как он трактуется, философы, с точки зрения Феофилакта, относятся либо к монистам, либо к дуалистам, либо к плюралистам (атомистам). Началами природного тела Феофилакт признавал материю, форму и их сочетание.

Философия подразделялась им на теоретическую и практическую. Первая составляется из физики, метафизики и математики, вторая – из логики и этики. У философии есть «материальная цель» – человек, ибо она «украшает и делает удобной жизнь человека».

Курс Феофилакта Лопатинского был не только обширен, но и отражал современные ему веяния в философии. Об этом же свидетельствует его труд «Диалектика», который, по всей вероятности, является первым в России философским словарем. «Диалектика» содержит раздел, раскрывающий философские термины. Всего в словаре объясняется около 150 понятий, среди которых – «материя», «форма», «абстрактный», «конкретный», «категория», «сущность», «существование», «объективный», «субъективный» и другие.

Экономические, политические и социальные запросы государства поставили вопрос о развитии наук, что, в свою очередь, повлияло на формирование и развитие в России философии науки. Особая роль в этом процессе принадлежала Петербургской академии наук.

Во многом определяющую роль в становлении отечественной философии науки сыграл **Михаил Васильевич Ломоносов** (1711–1765 гг.). Он занимался физикой, химией, геологией, астрономией, биологией, космогонией, историей, теорией языка и лите-

ратуры, этнографией. «Он создал первый университет. Он, лучше сказать, сам был первым нашим университетом»[1].

М. В. Ломоносов учился в Славяно-греко-латинской и Киево-Могилянской академиях, затем в составе группы русских студентов был отправлен в университет Марбурга, в котором слушал лекции Хр. Вольфа, позже был переведен во Фрейбургский университет. После возвращения на родину занял должность адъюнкта Петербургской академии наук, а в 1745 г. ему было присвоено звание профессора химии, академика Петербургской академии наук.

Философия понималась М. В. Ломоносовым как методологическое начало, позволяющее находить «общее» в «единичном», проникать в «сущность вещей», в тайны материи и бытия. Развивающийся по своим законам «мировой порядок», природа во всем ее многообразии входят в предмет исследований философа. В объяснении мира философия и естествознание должны дополнять друг друга, проясняя истину.

В основе познания природы, полагал М. В. Ломоносов, лежит принцип детерминизма, так как основания всех явлений качественно устойчивы и в сопоставимых условиях одинаковы. «Природа весьма проста… крепко держится своих законов и всюду одинакова»[2]. Тела же, считал он, состоят из материи и формы. Определение материи у Ломоносова звучит так: «…материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность»[3]. Материя «…есть протяженное, несопроницаемое, делимое на нечувствительные части»[4]. Материю он делил на виды. Различал: собственную («та, из которой тело состоит и известным образом определяется; при ее изменении неизбежно изменяется и само тело»[5]); постороннюю («та, которая заполняет в теле промежутки, свободные от собственной материи»[6],

---

[1] *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. М. ; Л., 1949. С. 277.

[2] *Ломоносов М. В.* Полное собрание сочинений. В 22 т. Т. 1. М. ; Л., 1950. С. 135.

[3] Там же. С. 173.

[4] Там же. С. 107.

[5] Там же. С. 283.

[6] Там же.

представляет собой «тело тончайшее», как эфир, «текучее и весьма способное к движению всякого рода»); тяготительную (обеспечивает эффект притяжения и отталкивания). В связи с материей он рассматривал ее атрибуты. Считал, что движение в вещах и явлениях мира носит универсальный характер. «Первичное движение» существует вечно.

Атомы – материальные (вещественные) «нечувствительные» частицы, обладающие протяженностью и движением. Уровни этих частиц – их формы: элементы (мельчайшие неделимые первочастицы, равные себе) и корпускулы (делимые в силу того, что они являются ассоциациями элементов).

Существование нечувствительных частиц описывается уже известными законами природы: корпускулы невидимы, но вполне познаваемы, так как проявляют себя в свойствах обычных тел, которые мы можем познать. В зависимости от характера движения и формы нечувствительных частиц, от их расположения и порядка в веществе зависят его свойства и качества. Частицам присуще прямое, вращательное движение. Отсюда М. В. Ломоносов доказывал закон сохранения вещества и движения, рассматривал соотношение первичных и вторичных качеств. Все качества материальных тел – первичны (реальны), так как они обусловлены движением указанных частиц; отдельных от предмета качеств не существует; количество и качество существуют совместно (приоритет принадлежит качеству).

В своих исследованиях М. В. Ломоносов сочетал эмпирические методы с теоретическими, естественно-научные – с мировоззренческими, поскольку природа, по его мнению, познается в единстве разумом, чувствами, опытом и теорией.

И, наконец, он постоянно подчеркивал необходимость ориентировать науку на практическую пользу для хозяйственной деятельности, на служение Отечеству.

Философские идеи в трактатах отечественных просветителей

Вторая половина XVIII в. знаменуется развитием в России идей европейского Просвещения.

Александр Николаевич Радищев (1749–1802 гг.) учился в Пажеском корпусе в Петербурге, позже был направлен в Лейпцигский университет с целью изучения юриспруденции. После возвращения он служил в различных государственных учреждениях, занимался литературной деятельностью.

Им опубликован перевод книги Г. Манбли «Размышление о греческой истории» (со своим предисловием), созданы произведения «Слово о Ломоносове», «Письмо к другу, жительствующему в Тобольске, по долгу звания своего», ода «Вольность», «Беседа о том, что есть сын Отечества», «Путешествие из Петербурга в Москву». За последнее сочинение А. Н. Радищев был осужден и сослан. В ссылке он написал трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии», «Письмо о Китайском торге», «Записки путешествия в Сибирь». После возвращения из ссылки участвовал в создании «Проекта Гражданского уложения».

В соответствии с установками Просвещения А. Н. Радищев верил во всесилие человека, в силу его разума, в способность найти истоки зла и несправедливости в мире и устранить их. В основе общественного объединения (любого) лежит универсальный критерий – естественная природа человека. Из нее следует система прав, ценностей, которые и должны быть реализованы в общественной жизни: право на личную безопасность, свободу, труд, равенство, собственность, семью и т. д. Соглашаясь с договорной теорией государства, Радищев считал, что изначальная полнота прав и свобод не может сохраняться вечно, поскольку человек, являясь существом общественным и стремящимся к «гарантированным выгодам», вступает в общение с себе подобными. При этом он жертвует часть своей свободы, но не становится абсолютно зависимым. Это есть гармоничное продолжение в социальном мире мира природного. Если естественный ход вещей нарушается, если реформы сверху не осуществляются, то возможна «месть природы». В определенном смысле Радищев оправдывает революционные действия, хотя и понимает, что революция чревата печальными последствиями, и ему более близка идея постепенного реформирования государства.

Центральной проблемой размышлений А. Н. Радищева является человек, что отразилось в наиболее ярком философском трактате просветителя – «О человеке, о его смертности и бессмертии». Онтология, гносеология, этика, эстетика и т. д. концентрируются вокруг одной темы – темы человека. Данное сочинение принципиально адогматично. По сути своей это диалог между автором и современными ему философскими школами. В первой и второй книге отдается дань материалистическим и деистическим тенденциям, доказывается естественное происхождение сознания, зависимость души от «органов тела», рассматриваются идеи сенсуалистов и тезис о смерти души вместе со смертью тела. В третьей и четвертой книге освещены концепции идеализма и рационализма, которые приводят к выводу о бессмертии души. Радищев предлагает путь синтеза самых плодотворных идей современной философии на почве реализма, опыта и здравого смысла.

Просветитель А. Н. Радищев стремится обосновать тезис о несотворенности материи, вечности и многообразной творческой силе природы, которой присущи различные формы движения в пространстве и времени. Но при этом он допускает деистические и пантеистические интерпретации, когда рассуждает о творческой силе Бога, о первотолчке.

Бытие является, по мнению А. Н. Радищева, «общайшим из общих понятий». Данное понятие объединяет все, что присуще всему, без чего не может быть никакого существования. Формы или «ступени» мира позволяют видеть развитие бытия. Радищев развивает идею о сложности процесса становления и эволюции многообразных форм бытия: «первичный хаос»; Вселенная, мировой Космос; земная природа, человек и человечество.

Единство человека с окружающей средой выражается в том, что он, подобно животным и растениям, представляет собой некую совокупность частей, он – результат, «венец сложений вещественных» и поэтому «единоутробный сродственник, брат всему на земле живущему».

А. Н. Радищев выступает за целостное изучение человека, выделяя три способа постижения его сущности: 1) предметный – рассмотрение человека как данности, уже сформированной;

2) функциональный – исследование деятельности человека в природе и обществе; 3) историко-генетический – анализ этапов жизни человека (рождение, становление, смерть).

Понимание человека расширяется через рассмотрение его онтогенеза (индивидуального развития), который представляется А. Н. Радищеву как эпигенез (цепь последовательных новообразований). Органическая жизнь, психика, мышление являются неотъемлемыми частями сущности человека, они не могут быть поняты лишь механически. Человек рождается и живет как борьба противоположных начал. Это подтверждается и развитием его речи. Радищев подчеркивает творческую силу человека (например, в рассуждениях о музыке).

Важнейшей функцией человека является познание. А. Н. Радищев считал, что отвлеченные понятия, суждения, умозаключения происходят от первоначальных ощущений, вызванных воздействием на органы чувств предметов и явлений внешнего мира. Познание рассматривается им как сложная целостность, включающая рациональные и чувственные компоненты.

Явления природы, окружающий мир познаются в пространственно-временной последовательности, и при этом обязательно «опытным путем». «Орудия» и «силы» познавательной способности человека есть органы чувств. А. Н. Радищев выделял две формы опытного познания: чувственную и рациональную. Чувственный опыт дает человеку знание факта, единичного. Процесс познания, начатый чувственным опытом, продолжается опытом рациональным. Только синтез обеих форм познания позволяет достичь истины, которая позитивно преобразует общественное бытие и жизнь отдельного человека.

В социально-нравственных вопросах А. Н. Радищев считал себя приверженцем концепции «общего блага». Счастье человечества, его прогресс, полагал он, связаны со свободой. История трактовалась им как процесс актуализации человеческой сущности, превращения «истинно-всеобщих» свойств в реальную альтернативу существующему общественному устройству. Мерой справедливости естественно-правовых и политических форм выступает «нормальная природа человека».

Важнейшей формой регулирования отношений между людьми являются законы. «Положительный закон» должен отражаться в «положительной деятельности». Труд должен быть уважаем. И при этом – свободным.

Главная этическая категория для А. Н. Радищева – «благо». Высшее благо – то, что удовлетворяет исканиям общества. Народное понимание блага дает понимание блага для отдельной личности. Правильно организованное общество отличается развитием в нем добродетели и истинной нравственности. В таком обществе счастье всех зависит от счастья каждого и наоборот.

Подводя итоги рассмотрению развития философии в России в XVIII в., мы можем отметить следующее. Процессы европеизации и секуляризации общества и культуры ярко отразились в отечественной философской мысли, обозначив проблемы свободного человека и перспективы преобразования общества на принципах просветительских идеалов. Значимую роль играло становление традиций профессионального преподавания философии. Особое развитие получила идея синтеза науки и философии. Русская философская мысль XVIII в., осваивая наследие и новые тенденции европейской философии, активно включалась в современный философский процесс.

9.2. Русская философия XIX века

Девятнадцатый век начался со значительных социальных и политических потрясений: Отечественной войны 1812 г., восстания декабристов.

Спор западников и славянофилов

Во многом как ответ на вызовы времени звучит первое «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева, публикация которого вызвала бурную реакцию в русском обществе. Позиции сторон разделились: западники и славянофилы дали свои оценки идеям, высказанным в этом произведении.

Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856 гг.) в работах «Философические письма», «Нечто из переписки NN», «Апология сумасшедшего» обозначил главную тему своих философских рассуждений – философию истории. Причем рассматривать историософскую проблематику он считал возможным через парадигму «Восток – Запад», решая главный вопрос – вопрос о судьбе России в прошлом, настоящем и о ее будущем предназначении в истории человечества.

В современности главной наукой, считал П. Я. Чаадаев, становится история. Но история не должна ограничиваться сбором мелких фактов, «…истории теперь осталось только одно – осмысливать»[7]. Философ, занимающийся проблемами историософии, должен возвысить свой разум до понимания общих законов исторического бытия, ибо тогда он поднимется от «правды факта» до осознания «правды смысла». Предметом философии истории должен быть не отдельный человек в конкретных исторических условиях, а человек как собеседник Бога, носящий в себе «зародыш высшего сознания». Через такого человека проявляется в истории воля Творца, которая направляет развитие всего существующего, и человечества – в том числе. Христианский провиденциализм – основная установка философии истории Чаадаева: «…ни план здания (истории. – *Авт.*), ни цемент, связавший воедино эти разнообразные материалы, не были делом рук человеческих: все совершила пришедшая с неба мысль»[8]. В результате распространения христианства человечество получило ясную цель для своего развития – построение Царства Божьего. Наиболее ярко эту цель реализует католичество на примере цивилизации Запада. Россия, сделав «роковой выбор» в пользу православия, находится вне магистрального развития человечества, не играет роли в исторической эволюции. Она должна пересмотреть свой исторический путь, дать критическую оценку своей роли в мировой цивилизации. Это будет залогом ее дальнейшего развития, поскольку надежда на возможное прогрессивное будущее у России все же есть. Просвещение

---

[7] *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 417.

[8] Там же. С. 403.

и цивилизация Запада, воспринятые с исключением их заблуждений, могут открыть для России дальнейшие перспективы.

В поздний период своего творчества П. Я. Чаадаев во многом пересмотрел отношение к западной цивилизации, которая перестала оцениваться им однозначно позитивно, как это было в первом «Философическом письме». И все же его позиция традиционно определяется как базис для развития идей западничества. Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин, М. А. Бакунин, несмотря на различия в своих философских концепциях, сходились в следующем: необходима ориентация на общечеловеческие ценности, европеизация России, положительная оценка достижений европейской философской мысли.

Александр Иванович Герцен (1812–1870 гг.) – мыслитель, писатель, общественный деятель. Значительное влияние на него оказала философия Г. Гегеля. Центральный вопрос философской системы Герцена – это вопрос о возможности появления гармоничной, цельной, свободной личности, что отразилось в таких его сочинениях, как «Письма об изучении природы», «О месте человека в природе», «С того берега», «Русский народ и социализм», «Старый мир и Россия», «К старому товарищу».

Мышление, писал А. И. Герцен, ставит перед собой следующую задачу: понять предмет, находящийся вне мышления. Понять – значит раскрыть содержание предмета, осмыслить характер его бытия, осознать закономерность его развития. Осознанное становится частью человека. Познание возможно, так как в мире присутствует разум. Через познание устанавливается гармоничное единство познаваемого и познающего. В познании открывается истина, которая и есть суть науки: «Дело науки – возведение всего сущего в мысль. Мышление стремится понять, усвоить вне сущий предмет и с первого приступа начинает отрицать то, что его делает внешним, другим, противоположным мысли, т. е. отрицает непосредственность предмета, обобщает его и имеет уже с ним дело как со всеобщим: таким оно старается его понять. Понять предмет – значит раскрыть необходимость его содержания, оправдать его бытие, его развитие; понятое необходимым и разумным не есть чуждое нам:

оно сделалось ясной мыслью предмета; мысль осознанная и понятая принадлежит нам и осознается нами, потому что она разумна и человек разумен, а разум один»[9]. Разум в самопознании открывает в себе идеальное содержание, истину.

Человек лишь относительно противоположен природе, но не по сути. «Жизнь природы – беспрерывное развитие, развитие отвлеченного простого, неполного, стихийного в конкретное полное, сложное, развитие зародыша расчленением всего заключающегося в его понятии и всегдашнее домогательство вести это развитие до возможно полного соответствия формы содержанию, это диалектика физического мира. Все стремления и усилия природы завершаются человеком; к нему они стремятся, в него впадают они как океан»[10]. Опыт и умозрение являются необходимыми сторонами одного и того же процесса познания, одной истины. Спекуляция есть высшая, развитая эмпирия. Истинное умозрение всегда основано на опыте. Истина не есть начало познания, она цель познания и мышления. Истина жива в целостности: когда мы сосредотачиваем свое внимание лишь на фрагментах истины, сама истина исчезает.

Истина всегда была главной темой в истории философии. Все науки тоже всегда искали истину. Но философию интересовала полная истина, а науки занимались лишь ее фрагментами. Задача философии – не просто дать человеку знания, а привести его к осознанию собственной деятельности. А. И. Герцен говорит о том, что у познания есть практическая цель – направление деятельности человека, деятельности преобразующей и творчески развивающей как самого человека, так и мир, в котором он живет.

А. И. Герцен неоднократно подчеркивает мысль, что исторический процесс есть постоянная борьба противоположностей. Из этой борьбы рождается и развивается прогресс. Прогресс связан с развитием личности, которое невозможно без реализации в истории принципа свободы. От свободы отдельной личности рождается

---

[9] *Герцен А. И.* Письма об изучении природы // Герцен А. И. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1946. С. 121.

[10] Там же. С. 124.

свобода целого народа и наоборот. Свобода отдельного человека невозможна без материальной независимости. Но принцип частной собственности обеспечивает свободу лишь немногим, так как собственность сосредотачивается в руках не всего народа, а отдельных групп. Поэтому гарантировать людям свободу может только общественная собственность, распределяемая по принципу уважения личности и равноправия. Делая вывод из этих положений, Герцен пропагандировал идеи социализма.

В ранний период своего творчества А. И. Герцен позитивно оценивал значение западной цивилизации, опыт которой должен был вывести Россию из тупиков ее исторического развития. Но позже, уже эмигрировав из России и живя в Европе, он увидел несовершенство западной культуры и не столь радужные последствия революции, как ранее ожидалось, и скорректировал свою позицию, стал оценивать западный путь развития уже не как однозначно прогрессивный.

В славянофильское движение входили представители различных направлений отечественной культуры: А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, И. И. Срезневский, Ф. И. Буслаев, Ю. Ф. Самарин, А. И. Кошелев, К. С. и И. С. Аксаковы, К. Н. Леонтьев, Н. Я. Данилевский.

Одним из идеологов славянофильства был **Алексей Степанович Хомяков** (1804–1860 гг.) – поэт, философ, богослов, историк, геолог, астроном. Он разрабатывал такое основополагающее для славянофильства понятие, как «соборность», которое объединяло онтологические, гносеологические, антропологические и социальные аспекты воззрения мыслителя в цельную систему. Мы можем указать на развитие этого понятия в сочинениях Хомякова «Семирамида», «Церковь одна».

Человечество устремлено к познанию высшей Истины, которое возможно лишь при условии единения людей, свободы и любви. «Соборность» означает «идею собрания», причем собрания не только осязаемого и видимого, но и «…существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве»[11], единение Бога и человека, человека и общества. Идея соборности

---

[11] *Хомяков А. С.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 242.

транслируется из глубин церковного сознания, которое приобретает его от самого «духа Божия», присутствующего в жизни церкви. Благодаря приобщению к соборному сознанию каждый отдельный человек может познать истину через ту благодать, которая нисходит на «собор верующих».

Народ в своей общинной жизни, гармонично сочетающей личное и общественное начала, наиболее близок к осознанию соборности. Поэтому он и выступает активной исторической силой. Как бы ни был велик тот или иной исторический деятель, реализовать свои устремления он может, только слившись с духом народа.

А. С. Хомяков, как и его последователи, призывал применить общинный принцип для построения более совершенной, по сравнению с «мерзостью административности в России», государственности. В новой государственной системе самодержец мог бы «действовать в интересах всей русской земли». Чем более будет распространяться в обществе «принцип общинности», тем более будет проявляться «принцип соборности». В результате основой социальных отношений станет «самоотречение каждого в пользу всех», и в «единый поток сольются религиозные и социальные устремления людей».

Иван Васильевич Киреевский (1806–1856 гг.) вначале был активным сторонником идей западничества, что отразилось в издаваемом им журнале «Европеец», но написанная в 1839 г. статья «В ответ А. С. Хомякову» свидетельствует о переходе к славянофильству. Его сочинения «О характере просвещения в Европе и о его отношении к просвещению в России» и «О необходимости и возможности новых начал для философии» стали идейным базисом славянофильского направления.

Анализируя основания европейского и русского просвещения, И. В. Киреевский указывал на их принципиальные различия: этническое несходство восточных славян и европейцев и несходство путей формирования их государственности; разные формы проникновения христианства; разные способы передачи «образованности древнеклассического мира».

И. В. Киреевский писал, что в Европе происходит смешение разных народов, между которыми царит дух враждебности, обра-

зование государственности шло путем завоевания одного народа другим. Поэтому «…европейские общества, основанные насилием… должны были развить в себе не общественный дух, но дух личной отдельности»[12]. В России государство возникло в результате «органического развития славянского племени». Изначально в славянском мире главную роль играла община («мир»). Человек вынужден был согласовывать свою общественную и личную жизнь с обычаями этой общины. Поэтому на Руси, в отличие от Запада, малое развитие получила «личная самобытность».

По-разному в России и на Западе распространялось и развивалось также христианство. На Западе оно столкнулось с укоренившимися дохристианскими языческими традициями, в интеллектуальном мире – в том числе. Традиции эти оказались очень сильны. Кроме того, к христианству долгое время отрицательно и агрессивно относились правители. Поэтому на Западе освоение христианских ценностей было «длительным и мучительным процессом». Следуя традициям римского права, на Западе христианство на первый план выдвинуло формальный принцип приобщенности к церкви, который преобладал над сущностным пониманием христианских идеалов. На Руси христианство не встретило указанных трудностей. Главным направлением христианизации на Руси стал дух человека, его внутренняя жизнь; не материальная выгода, а «нравственные» требования.

Что касается освоения опыта древнеклассического мира, то влияние античного язычества в Европе сказалось в том, что формальная рассудочность подчинила себе живую жизнь церкви. В Россию античная мудрость пришла уже в христианизированном виде. Поэтому учителя православия искали путь «возвышения разума от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению»[13].

Исходя из вышеуказанного И. В. Киреевский делает вывод о различии католического и православного способов мышления.

---

[12] *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений. В 2 т. Т. 1. М., 1911. С. 192.

[13] Там же. С. 194.

По его мнению, мыслители Востока стремились к правильности внутреннего состояния мыслящего духа. Мыслители Запада заботились о внешней связи понятий. На Востоке мыслители искали цельного знания, при котором отдельные способности духа «сливаются в одно живое и высшее единство»[14]. Западные мыслители считали, что цельное знание можно найти лишь через разделение «сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности»[15].

Особенности западной духовной традиции отразились на истории европейской философии. Так, к примеру, основной средневековой философией была схоластика, развивающая учение Аристотеля. Веру пытались доказать сухими умозаключениями. «Вечное», как казалось, здание схоластики рухнуло, как только наступил кризис католицизма. Ф. Бэкон и Р. Декарт дали начало новым направлениям в истории западной философии, но и они приводили мышление к отрицательным результатам. Вся немецкая классическая философия лишь усилила проблемы западного мышления. Итог развития европейской философии – «…ни далее идти по своему отвлеченно-рациональному пути она не может, ибо осознала односторонность отвлечений рациональности, ни проложить себе новую дорогу не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой отвлеченной рациональности»[16].

И. В. Киреевский считал, что «…философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между нами и верою»[17]. На Западе светская образованность и наука заменили собой веру, и как результат – философия, а не вера, дает направление мышлению и жизни. Такая система ценностей для Киреевского не является истинной.

Образованность и философия в России, полагал И. В. Киреевский, находятся как бы на распутье, так как после деятельности Петра I дворянство и народ разделились. Дворянство обратилось к западной культуре и западной философии, народ же сохраняет

---

[14] *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений. В 2 т. Т. 1. С. 192–193.
[15] Там же. С. 202.
[16] Там же. С. 198.
[17] Там же. С. 252.

преданность идеалам православия. Поэтому перед Россией стоит выбор: либо западная образованность вытеснит православную веру, либо вера породит истинную философию. Киреевский считал, что уже в ближайшем будущем Россия выберет второй путь. «Новая философия» даст искомый синтез знания и веры. Поэтому первейшей задачей для «русского ума» является выработка новых начал новой философии. Необходимо всё, в том числе и философию Запада, преобразовать светом православной веры, подобно тому как в Средние века патристика преобразовала античную философию. Ключевым признаком новой философии является принцип целостности.

Вопросы, поставленные в дискуссии между западниками и славянофилами, проблемы, ими обозначенные, во многом, с одной стороны, остались до конца не разрешенными, а с другой – представляют актуальный интерес и для современности.

Философские идеи в народничестве

Во второй половине XIX в. получает развитие такое направление, как народничество. «При всех различиях между революционными и легальными, консервативными и либеральными народниками они выступали как одно особое общественное движение, выражавшее интересы крестьянства в период, когда русское общество пореформенного периода, встав на путь капиталистического развития (пройдя по этому пути лишь небольшой отрезок и скорее почувствовав, чем осознав, многие его противоречия и опасности, не усвоив его каких-либо положительных результатов), попыталось в лице идеологов народных масс, в первую очередь крестьянства, либо совершенно свернуть с него, пойти по “самобытному”, “общинно-артельному” пути, либо, по крайней мере, найти такие самобытные общественные формы, которые сгладили бы трудности и противоречия перехода от одного общественного строя к другому»[18]. Народничество прошло путь от небольших кружков до революционных организаций, таких, как, к примеру, «Народная воля»,

---

[18] *Пустарнаков В. Ф.* Основные черты и особенности мировоззрения народничества // История русской философии. М., 2001. С. 234.

отличавшихся своей сплоченностью и оказавших значительное влияние на ход истории России.

Петр Лаврович Лавров (1823–1900 гг.) является, наряду с Н. К. Михайловским, одним из идеологов либерального народничества. Он окончил Артиллерийское военное училище, в котором позже преподавал в звании профессора математики. После покушения Д. В. Каракозова на царя П. Л. Лавров был арестован и сослан. Из ссылки он бежал, поселился в Париже, вступил в I Интернационал, принимал участие в Парижской коммуне. Затем, уже живя в Цюрихе, издавал журнал «Вперед!».

Философию П. Л. Лавров понимал не как абстрактную науку, а как деятельность – некую строящую науку, оживляющую все другие формы человеческой деятельности, осмысливающую эти формы для человека. Главная тема философских исканий – человек, что нашло отражение в программном манифесте либерального народничества – в трактате Лаврова «Исторические письма».

В основу своей философской системы П. Л. Лавров положил три «антропологических принципа»: 1) «личный принцип действительности», который опирается на отдельную реальную личность в качестве синонима всего многообразного человечества; 2) «принцип реального знания», который свидетельствует о том, что все, что мы сознаем, предстает перед нами как действительное бытие и является основой науки; 3) «скептический принцип», который, исходя из реальной мыслящей и познающей личности, указывает, что процесс познания не дает возможности решить: сознание – результат реального бытия или реальное бытие – результат сознания.

П. Л. Лавров строит свою систему следующим образом. Философия природы, считает он, основывается на утверждении бытия таким, как оно есть, реального существования внешнего мира, бесконечного в пространстве и времени, элементы которого постоянно взаимодействуют по установленным законам (в первую очередь – по законам причинности). Философия природы опирается на данные науки. Личность предстает в философии природы как продукт внешнего мира. В философии духа мыслящая личность понимается как источник реального мира, ибо мыслящая личность строит

сущее как продукт развития мышления. Философия знания есть, по мнению Лаврова, понимание всего сущего как единого и единство в понимании, построение из всех имеющихся фактов стройной системы. Знание является необходимым условием формирования свободной личности. Философия творчества трактуется как воплощение познанного сущего в стройную форму и внесение его в творческую деятельность мыслящей личности. Философия жизни – это осмысление повседневной жизнедеятельности, формирование и развитие практического идеала, соединение в цельной гармонии мыслей и действий человека. Философия личности является отражением поиска идеала человеческого достоинства всех людей, справедливой деятельности и равноправия. Личность не просто должна осознать необходимость изменения мира на основании истинных ценностей, но, осознав, включиться в процесс перемен. Философия общества понимается как изучение семьи, рода, наций, промышленного, сословного, юридического союза, государства, церкви, человечества с точки зрения идеала достойной и справедливой личности. Говоря об обществе, Лавров указывает на значимость личности в общественном прогрессе: каждый человек вносит свою лепту в развитие человечества, но лишь в том случае, если он четко представляет себе цель исторического бытия и свою роль в этом процессе.

Много внимания уделяет П. Л. Лавров вопросу о методе философского знания. Наиболее прогрессивным является субъективный метод. Лавров указывает, что в познании выступает не просто мыслящая, познающая личность, но личность нравственная. Личность не просто познает мир механически, она познает его исходя из собственных целей и задач, руководствуясь не только критериями истинного и ложного, но и приятного, полезного, должного. Субъективный метод применим там, где явление доступно отдельному наблюдателю, и является научным при условии, что значительное число критически развитых и способных к науке наблюдателей осуществляют познавательный процесс, но воспринимают аналогичные явления каждый по отдельности.

В статьях журнала «Вперед!» П. Л. Лавров формулирует свою народническую программу: 1) установление системы самоуправ-

ляющихся общин без участия государственной власти; 2) основная сила революции – крестьянство; 3) революция осуществляется самим народом; 4) группа более развитого меньшинства не может навязывать народу какие-либо революционные идеи, так как нельзя вызвать революцию искусственно; 5) революция есть продукт взаимоопределяющих сложных исторических процессов, которые сами указывают момент начала революции и готовность к ней народа; 6) революция – неизбежна, но поскольку народ пока еще к ней не готов, задача революционеров заключается в пропаганде революционных идей в народе, в постепенном разъяснении ему необходимости и логики революции; 7) главное в революционной пропаганде – просвещение и нравственно-политическое воспитание народа.

П. Л. Лавров предпочитал путь легальных реформ, а не революционных бурь, но неоднократно подчеркивал, что если исторически суждено быть народному восстанию, то его нужно подготовить, а не пустить на самотек.

Формирование мировоззрения одного из идеологов революционного анархизма **Михаила Александровича Бакунина** (1814–1876 гг.) во многом связано с его участием в работе кружка Н. В. Станкевича. Позже он уехал за границу, учился в Берлинском университете, познакомился с П. Ж. Прудоном и К. Марксом.

Главным делом своей жизни М. А. Бакунин считал деятельность по установлению справедливого общества. Он принимал самое активное участие в революции 1848–1849 гг. В 1851 г. Бакунин был выдан российскому правительству, осужден и сослан. После побега он возвратился к активной революционной деятельности, создал революционную тайную организацию «Альянс социалистической демократии». Бакунин стремился направить в сторону анархических идей деятельность Интернационала, в работе которого принимал участие. За пропаганду этих идей он был исключен в 1872 г. из Международного товарищества рабочих.

Сочинение М. А. Бакунина «Государственность и анархия» оказало большое влияние на развитие движения народников, особенно на членов партии «Земля и воля». Его работы «Международное тайное общество освобождения человечества», «Революционный

катехизис», «Федерализм, социализм и антитеологизм», «Программа общества международной революции», «Философские рассуждения о божественном призраке, о действительном мире и о человеке» изучались и воспринимались народниками как руководство к действию.

Ведущей современной наукой, по мнению М. А. Бакунина, является социология. Социологию он понимает как науку о человеческом мире, которая включает в себя антропологию, психологию, логику, мораль, социальную экономику, политику, эстетику, а также как науку об интеллектуальной, моральной, политической, социальной, экономической истории человечества. Социология, считал Бакунин, должна стать в ближайшем будущем наукой об общих законах, и тем самым – базисом революционных преобразований.

История человечества, утверждал М. А. Бакунин, подчиняется законам растительного и животного мира. Социальный мир возможно отделить от естественного лишь условно. Всемирная причинность определяет и человеческую историю. Поэтому законы социологии есть, с точки зрения Бакунина, законы общественной физиологии.

Рассматривая историю человечества, М. А. Бакунин указывает, что она есть поступательное движение от низшего состояния человечества (от первобытной животности человека) к человечности (устройству общественного бытия на основаниях знаний, наук, разумного труда, свободы). Условия общественного развития таковы: человеческая животность; мысль; бунт. Бунт, пояснял Бакунин, является составным компонентом понятия «свобода» по отношению к окружающему миру, к среде (в первую очередь – к государству и церкви), в этом залог его прогрессивной роли в эволюции человечества.

М. А. Бакунин провозглашал свободу как высший принцип бытия и смысл человеческого существования. Но постепенно в его мировоззрении происходили перемены. В более поздних работах на первое место Бакуниным ставился «принцип солидарности», а личная свобода во многом определялась исходя из «коллективной свободы общества».

Мораль и религию М. А. Бакунин отвергал, считая, что общий закон человеческой нравственности основывается на природе человека, но человека не индивидуального и эгоистичного, а человека – существа общественного. Он пропагандировал такой тезис: мораль тем крепче и выше, чем лучше уровень жизни, чем совершеннее и свободнее общественное устройство.

Он говорил о всеобщей революции, подразумевая революцию во всех формах общественного сознания и бытия: политике, экономике, культуре и т. д. Революция должна осуществиться и в философии.

Основная идея М. А. Бакунина – полное разрушение государства и установление безгосударственного общественного самоуправления снизу вверх, основанием которого была бы вольная федерация составляющих его общин. Такая форма бытия обеспечила бы каждому человеку свободу, равные для всех возможности развития. Основа свободного общества – коллективная собственность и кооперативное производство.

Государство есть лишь временная историческая форма общества и по сути своей – зло. М. А. Бакунин особенно яростно выступает против тех форм государственного устройства, которые отличаются централизованностью, авторитарностью, развитым бюрократическим аппаратом, освященным церковью. Этой реальности противостоит идея социализма, основанная на принципе «свобода без социализма – это привилегия и несправедливость; социализм без свободы – это рабство и животное состояние».

М. А. Бакунин был ярым антигосударственником: государство исторически было необходимо в прошлом, сейчас же государство должно исчезнуть вообще, так как в настоящее время оно несет человеку зло, насилие и страдание: «Государства, по существу своему друг другу противные и до конца непримиримые, не могли и не могут найти другой почвы для соединения, как только в дружном порабощении народных масс»[19].

---

[19] *Бакунин М. А.* Государственность и анархия // Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 291.

Литература и философия

Русская философия, как мы это ранее указывали, всегда была тесно связана с литературой. В XIX в. эта тенденция получила свое значительное развитие. Пример тому – философское творчество Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого.

Лев Николаевич Толстой (1828–1910 гг.) – писатель, философ, основоположник религиозно-нравственного учения о непротивлении злу насилием, что нашло отражение в его трактатах «В чем моя вера», «Исповедь», «Церковь Божия внутри нас». В сочинении, являющемся, по сути, духовным завещанием Толстого, «Законе насилия и законе любви», автор показывает широкую панораму возможных и реальных линий взаимосвязи человека и мира. Человек не может существовать без (или – вне) мира, иначе он уже не человек, также и мир без человека перестает быть миром. Связь человека и мира определяет основные константы бытия как первого, так и второго.

Человек должен быть не пассивным созерцателем социальной реальности, а ее активным преобразователем. Такова цель его жизни. Именно этого ждет от человека мир. В этой устремленности мир и человек становятся единым целым. А. Н. Толстой провозглашает тезис, который должен восприниматься всеми как руководство к действию: «Делай свое дело жизни, исполняя волю Бога, и будь уверен, что только этим путем ты будешь самым плодотворным образом содействовать улучшению жизни»[20].

Мир – сложная организация, состоящая из отдельных людей, общностей, народов, наций, государств. И везде в центре – человек. Бытие человека определяется духовной константой, которой является вера. Современность полна иллюзий и лжи – все они против истинной веры. Пока люди живут во лжи, они руководствуются лишь одним законом – личными, корыстными интересами, т. е. эгоизмом. Живя так, человек утрачивает в себе «образ и подобие Божие», он становится животным, делая таковым же и мир. Так называемый прогресс служит лишь увеличению насилия, почти всегда – войне.

---

[20] *Толстой Л. Н.* Закон насилия и закон любви // Философия ненасилия Л. Н. Толстого: точки зрения. Екатеринбург, 2002. С. 69.

Мир продолжает делить всех на своих и чужых. Государство усиливает этот процесс. Причина тому – искажение учения Христа. Нужно восстановить истинное понимание любви, а затем этой любовью преобразовать мир.

В результате неверия в мире воцарилась всеобщая вражда. Миром правит ненависть: бедные ненавидят богатых, богатые боятся и ненавидят бедных, одни народы ненавидят других (даже если и те и другие – народы христианские), граждане ненавидят государство, государство – граждан и т. д. и т. д. Причина всему – отсутствие веры.

Ситуация усложняется и тем, что государственная система, изначально построенная по законам насилия и лжи, всеми силами сохраняет несправедливость, царящую в мире. Граждане привыкли подчиняться государству – орудию подавления личности и свободы. Многие люди воспринимают власть государства как величайшее счастье и не видят, что они закрепощены не только телесно, но и духовно.

Как же преодолеть гнет государства? Л. Н. Толстой считает, что это возможно лишь через очищение от «идолов» сознания, лишь путем развития самосознания, укрепления силы личной веры. При этом он подчеркивает, что насилие государства нельзя преодолеть насилием: «Насилие государственное уничтожится не внешними средствами, а только сознанием пробудившихся к истине людей… Средство осуществления такого порядка есть внутреннее совершенствование и неучастие в насилии»[21].

Помня о силе любви, опираясь на эту самую чудесную силу, человек может построить новый мир. С одной стороны, в этом процессе важна роль каждого человека, а с другой – человек должен понять, что в служении Другому он реализует себя, становится истинно человеком. Человек должен осознать необходимость свободы от зла. В результате подобного развития самосознания человек от зла освобождается. Сопротивляться злу можно лишь через любовь, прощение, терпение и веру.

---

[21] *Толстой Л. Н.* Закон насилия и закон любви. С. 62.

Философия науки

Развитие отечественной науки поставило вопрос о ее связи с философией. Нужно отметить, что во второй половине XIX в. к философии науки активно обращались сами ученые. В этом плане представляют интерес работы И. М. Сеченова, А. Г. Столетова, Н. И. Лобачевского и др.

Дмитрий Иванович Менделеев (1834–1907 гг.) окончил Главный педагогический институт в Петербурге, преподавал в Петербургском университете.

Сформулированный Д. И. Менделеевым закон и основанная на нем система химических элементов раскрыли в дальнейшем теснейшую связь атомного веса со всеми физическими и химическими свойствами элементов. Стало очевидным, что все качественные особенности вещества обусловлены его физической массой, а не какими-либо «нематериальными» силами. Получило объяснение и скачкообразное изменение качества, неразрывно связанное с количественными изменениями массы. Анализируя свои научные изыскания, Менделеев обратился к философии.

Свое философское мировоззрение Д. И. Менделеев называл реализмом, который «…стремится выразить собою действительность с возможною для людей объективностью, т. е. по здравому смыслу, без окраски предвзятыми суждениями, которыми пропитан не только идеализм, но и материализм, и вот такой-то реализм лежит в основании всего естествознания»[22]. Менделеев считал, что человеку свойственно стремление к объединению мира внешнего и внутреннего. Поэтому «…вечное, общее и единое во всяком случае логически выше реального, которое познается лишь во временном, частном и многообразном лишь разумом и в отвлечении обобщаемом, что и составляет область наук, а в их числе и философии»[23].

Научные обобщения ограничены тем, что удалось познать сегодня, а границ познания нет, следовательно – все обобщения со временем меняются. Изменения эти определяются степенью

---

[22] *Менделеев Д. И.* Заветные мысли. М., 1995. С. 5.

[23] Там же. С. 409.

изучения реальности, познание которой – цель ученого и философа, залог развития человечества.

Наука исследует реальность, но за пределами реальности находится, по мнению Д. И. Менделеева, троица не сливаемых друг с другом, сочетающихся «…вечных… и все определяющих: вещества (или материи), силы (или энергии) и духа (или психоза). Признание их слияния, происхождения и разделения уже лежит вне научной области, ограничиваемой действительностью или реальностью… Во всем реальном надо признать или вещество, или силу, или дух, или, как это всегда и бывает, их сочетание, потому что одинаково немыслимы в реальных проявлениях ни вещество без силы, ни сила (или движение) без вещества, ни дух без плоти и крови, без сил и материи»[24].

Рассматривая различные аспекты развития современной науки и философии, Д. И. Менделеев приходит к выводу, что они должны вести друг друга к будущему прогрессу, влияя друг на друга, что освободит их от заблуждений: философия явится мировоззренческим базисом науки, а наука даст философии факты, проверяющие ее идеи. Для науки особое значение имеет и методология, выработанная философским познанием. Безусловно, важно, по мнению Менделеева, и то, что истинный ученый обязательно должен осознанно стоять на выбранных им философских и мировоззренческих основаниях.

Философия Всеединства

Значительное влияние на современных мыслителей и философов последующих поколений оказал В. С. Соловьев, идейный вдохновитель такого направления отечественной мысли, как Всеединство.

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900 гг.) окончил Московский университет, учился в Московской духовной академии. Свою философскую систему он раскрыл в следующих сочинениях: «Философские начала цельного знания», «Оправдание добра», «Чтения о Богочеловечестве», «Смысл любви», «Три разговора».

---

[24] *Менделеев Д. И.* Заветные мысли. С. 412.

Центральное понятие теософии Соловьева – божественное сущее, которое открывается человеку непосредственно через чувства. Божественный Творец не нуждается в логических доказательствах Его бытия, знание о Нем дано человеку в актах веры или «религиозных ощущений». Божественное Начало есть «вечное всеединое» или «единое и все». Из этого тезиса следует утверждение, что все сущее мира содержится в Боге, так как всеединство есть единство во множественности.

В. С. Соловьев вводит в свою систему понятие «мировая душа» – становящееся всеединое, которое, являясь основанием всего мирового процесса, получает «собственную внутреннюю действительность» только в человеке, в нем осознает себя. В природном мире мировая душа существует лишь потенциально, и только в мире человека она реализует себя, что особенно ярко проявляется в историческом процессе, в конкретных результатах деятельности людей, наполняя все божественным содержанием. Поэтому история человечества есть «богочеловеческий процесс».

Для В. С. Соловьева всегда было характерно рассматривать человека, с одной стороны, как звено, связующее мир природный и мир божественный, а с другой – как феномен, содержащий в себе духовное и материальное начало. Но главное, что отличает человека от всего окружающего его мира, – это стремление познать себя и скрытое в себе божество, разорвать оковы природы и воплотить свое предначертанное Творцом величие.

История человечества говорит нам о том, как собирательный человек становится лучше, перерастает свою наличную действительность, отодвигая ее в прошлое, а в настоящем устанавливая то, что ранее казалось мечтою, субъективным идеалом.

Размышляя о будущем России и об историческом пути всего человечества, В. С. Соловьев развивает концепцию теократии, утверждая, что историческая миссия России заключена в объединении христианских церквей, восточной и западной цивилизации в одно гармоничное целое. Всемирная теократия реализуется именно русской культурой. И хотя это приведет к слому многих характерных для нее черт, цель всемирного единения выше целей

национальных. Особую объединяющую роль должен играть в этом процессе царь. Цель всемирной теократии – построение Царства Божия на земле. Объединение светской и духовной власти должно происходить по принципу определяющей значимости религиозного лидера. Гражданское общество должно трансформироваться в царство Церкви, которое обеспечит реализацию не только принципов равенства, закона и справедливости, но, что главное, – принципа любви.

Несмотря на определенный утопизм воззрений В. С. Соловьева, его учение оказало влияние на мыслителей разных направлений: С. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрна, Л. П. Карсавина, С. Н. Булгакова, В. В. Зеньковского и др.

Отечественная философия XIX в. отличается многообразием школ и направлений, тем и вопросов, обозначенных мыслителями. С одной стороны, мы видим развитие тенденций, сформировавшихся еще в предыдущие столетия (приоритет историософской и антропологической проблематики, например), с другой стороны – философия отвечала на вызовы времени (ставя проблему цивилизационного выбора России, как, например, в споре западников и славянофилов). Русские мыслители, осваивая философское наследие европейской мысли, вносили в воспринятые традиции свои оценки, соотнося философские теории с реалиями отечественной истории и культуры.

Вопросы для самопроверки

1. В чем заключаются национальные особенности русской философии?
2. Дайте общую характеристику отечественной философии XVIII в. (идеи, направления, персоналии).
3. Дайте общую характеристику преподавания философии в России в XVIII в. (тенденции, традиции, персоналии).
4. Назовите основные положения философской концепции М. В. Ломоносова.
5. Охарактеризуйте философские воззрения русских просветителей XVIII в. (А. Н. Радищев).

6. Дайте общую характеристику отечественной философии XIX в. (идеи, направления, персоналии).

7. Дайте общую характеристику славянофильства (идеи, направления, персоналии, эволюция).

8. Дайте общую характеристику западничества (идеи, направления, персоналии, эволюция).

9. Дайте общую характеристику философии науки в России в XIX в. (традиции, эволюция идей, персоналии).

10. Дайте общую характеристику философии Всеединства (В. С. Соловьев).

10. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

10.1. Русская религиозная философия Серебряного века

Двадцатый век для России был самым трагическим столетием ее истории, временем социального эксперимента, проведенного с целым народом и закончившегося полным провалом, временем жестоких репрессий со стороны правительства по отношению к собственному народу. Не менее трагичной была и судьба русской мысли XX в., познавшей все тяготы идеологического тоталитаризма. Испытав несомненный взлет в начале века, после революции 1917 г. она постепенно утратила национальное своеобразие, превратившись в интернациональную марксистско-ленинскую философию.

Русский духовный ренессанс конца XIX – начала XX в.

Русская философия конца XIX – начала XX в. переживала мировоззренческий кризис, который она связывала с «обезбоживанием мира». «Сущность XX века заключается в оставлении Богом человека», – писал В. В. Розанов[1]. Первым выход из создавшегося мировоззренческого тупика в докладе «О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы» (1892 г.) обозначил Д. С. Мережковский, определив начало русского религиозного ренессанса.

У русского религиозно-духовного ренессанса имелись три источника. Первый – это марксизм 1890-х гг., который «не был изначально усвоением тоталитарного марксистского миросозерцания,

---

[1] *Розанов В. В.* Уединенное. М., 1990. С. 212.

но был продолжением целостного революционного настроения предыдущих поколений»[2]. «Прививку» марксизма испытали С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк, П. Струве и многие другие. Но они не могли согласиться с жесткой экономической детерминацией марксистской философии в объяснении социальных процессов и попытались облагородить ее этическими идеями И. Канта. Эта попытка не удалась, и они покинули марксизм, осуществив переход «от марксизма к идеализму». Второй источник – литературно-эстетический. Преодоление нигилизма по отношению к искусству привело к появлению нового типа критики – религиозно-философской, имеющей мистическую окраску. Так возникли русский эстетизм и символизм. Третьим источником «умственного» ренессанса были немецкая философия и русская религиозная философия, к традициям которых произошел возврат. В конечном итоге русская философия начала XX в. сгруппировалась вокруг двух направлений – неозападничества и неославянофильства.

Богоискательство

Обозначившаяся в конце XIX в. утрата веры в Бога побудила писателей и философов искать Его, потребовала переосмысления философского религиозного наследия. Богоискательство русской религиозной философии имело разные варианты. Наиболее оригинальный богоискатель – **Василий Васильевич Розанов** (1856–1919 гг.). Его мировоззрение асистематично, религиозно ориентировано, личностно окрашено. Он был философом одной темы – христианства. Анализ его источников и основных постулатов привел Розанова к выводу, что одной из самых существенных черт христианства является его бесполость. Ничего полового нет ни в Христе, ни в Божьей Матери, ни в непорочном зачатии. Христианство бессеменно, а иночество составляет его метафизику. Розанов констатирует, что все содержание Нового Завета сводится к указанию: не тяготей к женщине. Следовательно, нет супружества, нет семьи. Церковь отказалась освятить пол, любовь, т. е. все, что присуще человеку

---

[2] Н. А. Бердяев о русской философии. В 2 т. Т. 2. Свердловск, 1991. С. 217.

как существу природному. Розанов задался целью реабилитировать репрессированный многовековым господством христианства пол, вернуть ему жизнь, а жизни – вернуть пол. В философии Розанова пол – универсальная природная сила, общий закон природы и одновременно «закон Божий». Отрицание святости пола, считает Розанов, «понижает» и ослабляет христианство, и поэтому его из этого состояния надо вывести, утвердив «философию пола».

Основные философские течения: религиозный экзистенциализм, софиология, интуитивизм

В первые два десятилетия XX в. русская философия имела мощный интеллектуальный потенциал школ и направлений. Самыми известными из них были религиозный экзистенциализм, софиология и интуитивизм.

Философом-экзистенциалистом был **Николай Александрович Бердяев** (1874–1948 гг.). Его главная мировоззренческая установка – сделать философию сознательно антропологической. Она должна быть учением о человеческом духе, т. е. человеческом существовании, в котором раскрывается смысл бытия. Главное онтологическое начало в философии Бердяева – свобода. «Для мистической философии свобода есть исходное, она утверждается в ее безмерности и бездонности и ни на что не сводима»[3]. Свобода – это абсолютная, иррациональная категория, уникальность которой в том, что она добытийственная, т. е. она основа бытия, из нее рождается Бог-творец, который, в свою очередь, рождает мир. Этот оригинальный дуализм Бога-творца и несотворенной свободы освобождает Бога от ответственности за зло, происходящее в мире. У Бердяева Бог всеблаг, но не всемогущ.

В центре мира, по Н. А. Бердяеву, стоит человек, и судьба человека определяет судьбу мира, через него и для него. Он – экзистенциальный субъект, некая данность, стремящаяся к самоутверждению. Подлинное бытие человека (экзистенция) первично

---

[3] *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 36.

по отношению к возможному вне его бытию, как природному, так и социальному. Этот мир объективирован, материализован экзистенцией. Поэтому мир человека есть объективированная духовность: каков дух человека, таков и его мир. Наиболее наглядно объективация проявляется в социальном мире, представляя из себя отчуждение и разобщение и в конечном итоге несвободу, что ведет к страданию. Страдание – это именно человеческое состояние («Я страдаю, следовательно существую»), показывающее, что дух человека угнетен, но не сломлен.

Человек всегда несет в себе, хотя и потенциально, искру Божию: свободу и творчество. В акте творчества человек соравен Богу, потому что творчество есть продолжение миротворения. Творчество – это акт перехода из небытия в бытие, творчества из ничего в творчество из свободы. Задачей творчества является антроподицея. Только в творчестве проявляется суть человека, истинное назначение, глубинная экзистенция.

Вторым значительным течением русской религиозной философии является софиология, идеи которой присутствуют в творчестве С. Н. Булгакова, братьев Е. Н. и С. Н. Трубецких, Л. П. Карсавина и других мыслителей. Самым значительным из них был **Павел Александрович Флоренский** (1882–1937 гг.). Ориентируясь на богопознание, он не философизирует религию, а, наоборот, конкретизирует философскими положениями ортодоксальное православие, что на практике означало обоснование веры (теодицею) и развитие учения о мире и человеке (антроподицею). Флоренский утверждал идею конкретности метафизики, поскольку был противником умозрительной философии, указывая на необходимость связи духовного и чувственного. Его философия решает три главные проблемы: антиномизм в гносеологии, софиологии и философии культа.

В гносеологии он исходил из того, что есть мир «сущего», непротиворечивой Божественной Истины, и есть мир противоречивой человеческой истины. Задача состоит в том, чтобы их соединить, приобщить познание к Истине, к сущему. Вступая на путь познания, рассудок запутывается в антиномиях, заряжается скепси-

сом и попадает в гносеологический тупик. Рассудок может только подвести к порогу Истины, поскольку он ограничен возможностями рациональной философии и формальной логики. Далее рассудок передает эстафету познания вере, так как только она может вывести мысль из тупика сомнения. При помощи веры человек переходит на второй уровень познания (пробабелизма), когда он лишь описывает свойства Божественной Истины, но не знает, существует ли она. Третий уровень – это переход «из области понятий в сферу живого опыта, вера и знание сливаются, и человек познает божественную Истину»[4]. Истина у Флоренского «двуедина»: она – антиномия, абсурд для «чистого» разума, и в то же время – обладающее бытием «сущее», познать которое можно интуитивно. Другими словами, она постигается дискурсивно и интуитивно, она существует и познается.

Истина находится в единстве с Добром и Красотой. Одновременно она – Любовь, которая связывает все существующее (идеи – монады – личности) не только с Богом, но и между собой. Любовь принадлежит не только тварному миру, но и Божественному, она образует «единство в любви», или Софию как совершенное единство множества. Софией образуется и сохраняется всеединство.

Двумя главными особенностями софиологии П. А. Флоренского являются следующие утверждения: 1) тварный мир и София не единосущи с Богом, а «допускаются войти» в него; 2) София – «четвертое лицо» Бога, обладающее признаком «тварности», т. е. она рассыпана в тварном мире и сближает его с Богом. Но хотя София и «четвертое лицо» Бога, она не единосуща с ним.

Религиозная философия, считает П. А. Флоренский, «не может существовать иначе, как философия культа»[5]. При этом культ выполняет ряд функций: отвечает за исход борьбы Хаоса, как энтропии, и Логоса, упорядочивающего эту энтропию; воспроизводит в культуре структуры ее бытия от идеально-бытийных до непосред-

---

[4] *Флоренский П. А.* Разум и диалектика // Богословские труды. Т. 9. М., 1914. С. 63.

[5] *Флоренский П. А.* Из богословского наследия // Богословские труды. Т. 17. М., 1977. С. 124.

ственно-практических, связанных с человеческой деятельностью; определяет эстетическое видение мира, которое в искусстве по-разному отражает мир, то реалистически, то символически. Подлинным искусством является культовое искусство, включающее в себя церковную архитектуру, иконопись, богослужебную музыку и, в своем пределе, – богослужение как «храмовое действо», в котором «все подчинено единой цели, верховному эффекту катарсиса»[6].

Философия интуитивизма, возникшая в начале XX в., в России имела своего выдающегося представителя в лице **Николая Онуфриевича Лосского** (1870–1965 гг.), который еще в 1898 г. определил кредо своей философской системы: все имманентно всему. Учение о знании он назвал интуитивизмом, обозначая словом «интуиция» непосредственное созерцание субъектом не только своих переживаний, но и предметов внешнего мира в подлиннике. В интуитивизме Лосского интуитивно дан только объект знания, а само знание возникает вследствие «интенциальных актов» (внимания, интереса и т. п.), направленных на предмет. Эти интенциальные акты – уже субъективная сторона знания. Таким образом, субъект и объект в познании самостоятельны и вместе с тем едины: они равноправно скоординированы друг с другом. Их связь является не причинной, а функциональной, между ними существует не субординация, а координация (согласованность).

Н. О. Лосский считает, что в мире все неразрывно связано, он есть органическое целое, в нем все одинаково ценно и необходимо, как материальное, так и идеальное, как рациональное, так и иррациональное. Все эти составляющие сосуществуют в целом, и, как целое, их связи органически переплетены. В качестве субстанции бессмысленно брать что-то одно, поэтому ею выступает сама связь, а мир существует как органическое целое, в котором эта связь являет свое многообразие. Эта связь идеального и материального у Лосского выражается в системе «идеал-реализма». В основе мира лежит не идея и не материя, а их всеобщая взаимосвязь, в которой материальное определяется идеальным. Как сторонник плюрализ-

---

[6] *Флоренский П. А.* Храмовое действо как синтез искусства // Маковец. 1922. № 1. С. 18.

ма и одновременно последователь Г. Лейбница Лосский признает наличие некоторых единиц бытия (монад), которые он называет субстанциональными деятелями.

Субстанциональные деятели первично не обладают раз и навсегда данной «природой», они вырабатывают ее в процессе творчества. В своих действиях они, как личности, обладают свободой: а) от предопределенности, б) от собственного прошлого, в) от Бога, так как он сотворил их свободными. Они могут сотрудничать между собой, образуя сверхиндивидуальные единства (семья, нация, человечество). Характер этих единств свободен, поэтому входящие в него индивиды не утрачивают свою индивидуальность. Н. О. Лосский – персоналист, видящий в личности основное бытие и ценность. При рождении от Бога личность рождается лишь как потенция. А затем она реализует себя либо на пути к Богу, образуя «царство духа», или «живую мудрость» (Софию), либо на пути к земле, уже вне Бога, т. е. возможно не только творчество, но и разложение. Этика Лосского теономна, поскольку основана не на человеческих (относительных), а на Божественных (абсолютных) ценностях, но при этом утверждается, что человеческая личность есть основная, хотя и не абсолютная ценность, которая не должна рассматриваться как средство для достижения нечеловеческих целей.

10.2. Марксистская философия

Марксистская философия имела в России широкое распространение, свои национальные особенности и историю.

Начало марксистской философии в России. Г. В. Плеханов

Видным пропагандистом марксизма в нашем Отечестве в конце XIX в. стал Георгий Валентинович Плеханов (1856–1918 гг.). Широкую известность и на родине, и за границей приобретали его философские работы «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895 г.) и «К вопросу о роли личности в исто-

рии» (1898 г.). После знакомства с Ф. Энгельсом Плеханов принимает участие в работе II Интернационала (1889 г.), в его конгрессах, в 1900 г. его избирают в Международное социалистическое бюро. В 1900–1903 гг. Плеханов вместе с В. И. Лениным занимается созданием РСДРП и пишет ее программу. Но уже на II съезде партии, когда произошло ее разделение на большевиков и меньшевиков, Плеханов занимает особую позицию, периодически критикуя и тех, и других.

Заслуга Г. В. Плеханова-мыслителя – в пропаганде марксизма и развитии марксистской философии. Его философские работы конца XIX – начала XX в. написаны с диалектико-материалистических позиций. К примеру, в работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» Плеханов дал, по сути, первый в марксистской литературе историко-философский анализ решения проблемы человека.

Философию Г. В. Плеханов рассматривал и как мировоззрение, и как науку. Предмет у них один, но уровни освоения – разные: философия изучает мир как целое, а наука – в его частных проявлениях. У Плеханова есть еще одно определение философии: она – синтез идей определенной эпохи, «объединяющих совокупность человеческого опыта на достигнутой в данную эпоху ступени интеллектуального и общественного развития. Короче: философия есть синтез познанного бытия данной эпохи»[7].

В онтологии Г. В. Плеханов утверждает, что объективно существует природа как субстанция. Она едина, вечна и бесконечна, а мысль – ее атрибут. В гносеологии он использует марксистскую идею воздействия объекта на субъект в процессе познания. В познании Плеханов отдавал предпочтение живому созерцанию и недооценивал абстрактное мышление. В статье «Еще раз материализм» (1899 г.) наряду с верными утверждениями он пишет о том, что наши ощущения – не копии объективных вещей и явлений, а иероглифы, т. е. символы. Позднее он определит такое понимание теории отражения как терминологическую ошибку.

---

[7] *Плеханов Г. В.* Сочинения. В 25 т. Т. 18. М. ; Л., 1928. С. 325.

Диалектический метод Г. В. Плеханов считал важнейшим завоеванием современного материализма. Материализм и диалектика дополняют и «усиливают» друг друга. Основным законом существования мира является закон развития, который выражается в законах единства и борьбы противоположностей и в переходе количественных изменений в качественные и наоборот. Закона отрицания отрицания – третьего закона диалектики – у Плеханова не обнаруживается.

Возникновение марксистской философии – это, по его мнению, революционный переворот в философии, его суть состоит в тезисе: «Общественное бытие определяет общественное сознание». Вслед за К. Марксом Г. В. Плеханов утверждает: производственные отношения определяют все другие отношения, существующие между людьми в их общественной жизни. Определяются же производственные отношения состоянием производительных сил. Одновременно большое значение Плеханов придает духовной сфере – культуре, идеологии, а также классовой борьбе как источнику движения истории. Через эту борьбу проявляются экономические интересы, а те, в свою очередь, определяют идеологию классов, мораль, религию. Плеханов формулирует свою знаменитую «пятичленку» соотношения базиса и надстройки: «1) состояние производительных сил; 2) обусловленные им экономические отношения; 3) социально-политический строй, выросший на данной экономической “основе”; 4) определяемая частью непосредственно экономикой, а частью выросшим на ней социально-политическим строем психика общественного человека; 5) различные идеологии, отражающие в себе свойства этой психики»[8]. Плеханов не сводил историю исключительно к экономике, считая ее тесным переплетением материальных и духовных факторов, через которые проявляется главный из них – экономический. Это происходит не само собой, а непременно через мысли, интересы, потребности, идеалы и действия людей, как отдельных личностей, так и народных масс, классов, организаций, партий. Особое внимание Плеханов уделяет общественной

---

[8] *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 3. М., 1956. С. 179–180.

психологии. Он пишет: «Материалисты вовсе не отрицают течения психологии. По их мнению, “психика” – не только могущественный, но и безусловно необходимый фактор цивилизации, так без “психики” цивилизация была бы совершенно невозможна»[9]. Наконец, в работах Плеханова проводится мысль о народных массах как созидателях истории общества, а личности, полагал он, являются выразителем всего потенциала общественной жизни.

Философские взгляды В. И. Ленина

Виднейшим русским теоретиком и идеологом марксизма был Владимир Ильич Ленин (1870–1924 гг.), считавший философию орудием политической борьбы. Поэтому большинство его сочинений, в которых разрабатывались проблемы философской теории, носит критический характер. Так, главный философский труд Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1909 г.) имеет подзаголовок «Критические заметки об одной реакционной философии». Критическая сторона философских построений Ленина в этой работе с необходимостью вызывала потребность позитивного решения ряда философских проблем. Их несколько: философское объяснение кризиса в естественных науках и связанное с ним философское определение материи, решение круга гносеологических проблем.

Новые открытия в естествознании рубежа XIX–XX вв. (объяснено явление дифракции и интерференции света, электрон и его свойства, взаимодействия массы, скорости, энергии и др.) вызвали определенный мировоззренческий кризис, поскольку, будучи материалистическими по своей сути, они приводили к идеалистическим выводам типа «материя исчезла». Проанализировав эту парадоксальную ситуацию, В. И. Ленин сделал вывод, что с открытием новых физических явлений исчезает лишь предел, до которого мы знали материю, и что «электрон так же неисчерпаем, как и атом». Для Ленина вывод о неисчерпаемости материи опирается на диалектически трактуемый процесс познания: «Материя исчезает –

---

[9] Цит. по: Литературное наследие Г. В. Плеханова. М., 1937. Сб. 4. С. 230.

значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и которые теперь обнаруживаются как относительные, присущие только некоторым состояниям материи»[10].

Понятие «материя» на рубеже веков определяли с позиций механистического материализма («материя – это вещество»). В этом случае энергийное состояние материи (поле) уже не могло быть философски объяснено («материя исчезла»). В. И. Ленин гносеологизировал проблему и заявил, что философское ее определение необходимо связать с понятием «объективная реальность», с возможностью последней существовать вне и независимо от сознания и отражаться им. Это давало возможность считать материей и вещество, и антивещество, и поле, и производственные отношения, и т. п.

В гносеологии В. И. Ленин решает большой спектр проблем через призму отражения. Он заявляет, что исходным пунктом познания является объективная (внешняя) реальность, а само познание есть ее адекватное воспроизведение. Его не интересовал анализ сторон и механизмов познания, важно было разобраться с понятием истины и его критерием. Ленин обратил внимание на наличие в истине субъективных и объективных сторон: истина объективна в том смысле, что ее содержание не зависит от человека, исторических реалий ее обнаружения, классовых и иных субъективных толкований. Другое дело – практика как критерий истины: она обязательно исторична, т. е. отвечает уровню развития теории на данном этапе. Ленин проанализировал также механизм развития истины из относительной в абсолютную.

Философия марксизма, считает В. И. Ленин, ликвидировала исторический идеализм: распространение материализма на область общественных явлений, восприятие общественной жизни как практической не только устранили непоследовательность, односторонность старого материализма, но и обогатили науку об обществе материалистическим содержанием. Превращение принципа мате-

---

[10] *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 14. С. 134–135.

риальности в подлинно научный принцип было невозможно вне научной трактовки принципа развития, т. е. открытие материального характера общественной жизни, истолкование общественной жизни как практической превращали и принцип материальности, и принцип развития в научно обоснованные принципы.

Философию как теорию развития В. И. Ленин рассмотрел в очерке «Карл Маркс», делая вывод, что диалектика по Марксу «есть теория познания», а в «Философских тетрадях» он рассказал о трех элементах диалектики и развил их до семи элементов, а затем подчеркнул: «Вкратце диалектику можно определить как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики, но это требует пояснений и развития»[11].

Версия марксистской философии А. А. Богданова

Свою версию философии марксизма XX в. представил Александр Александрович Богданов (1873–1928 гг.). Эволюция его философских взглядов прошла несколько этапов. На четыре из них указал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме».

Первый, начальный, этап нашел отражение в двух книгах А. А. Богданова – «Основные элементы исторического взгляда на природу» (1899 г.) и «Познание с исторической точки зрения» (1901 г.). По словам В. И. Ленина, в этот период Богданов «...был сначала “естественно-историческим” (т. е. наполовину бессознательным и стихийно верным духу естествознания) материалистом»[12].

Второй этап был связан с абсолютизацией энергетизма. В этот период энергия у А. А. Богданова вырастает до принципа всеобщей активности.

Третий этап стал определяющим. А. А. Богданов построил свою философскую систему – эмпириомонизм, заменив представление об энергии понятием «опыт». Он считал, вслед за К. Марксом, что современная философия должна стать «философией действия», т. е. не только объяснять мир, но и изменять его. Кроме того, Богданов понимал, что для обновления философии требуется

---

[11] *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 29. С. 203.

[12] Там же. Т. 18. С. 243.

обобщение естественных наук, что привело его к позитивизму, абсолютизирующему их достижения. Как «махист» он взял у Э. Маха «представления о нейтральности элементов опыта по отношению к "физическому" и "психическому", о зависимости этих характеристик только от связи опыта»[13]. Физический мир у Богданова – это социально организованный опыт, а психологический мир – факт внутреннего опыта, организованный индивидуально. Его элементы ассоциируются в специальные формы организации – мысли, желания, представления. Психический и физический опыт нельзя противопоставлять, они – «две стадии одного процесса – прогрессивной организации элементов в комплексы опыта»[14], у них общая организация – практика. В результате образуется эмпириомонизм, утверждающий тождество природы и общества, общественного сознания.

Четвертый этап характеризуется попыткой снять «удвоение мира», устранить сведение одного опыта к другому через «всеобщую постановку», суть которой в том, что психическое как непосредственные комплексы ощущений «подставляется» под физическое как результат организации восприятий. Противоположность материального и идеального якобы исчезает.

А. А. Богданов отказывается от материализма, для которого такие понятия, как материя, дух, абсолютная истина – «идолы и фетиши познания», поскольку существуют независимо от опыта. Он считает, что объективный мир может быть лишь комплексом наших ощущений, порожденных опытом, а материя – объектом труда, сопротивляющимся человеческой активности.

После критики эмпириомонизма Г. В. Плехановым и В. И. Лениным А. А. Богданов приступил к разработке тектологии – «всеобщей организационной науки». Ее создание является как бы пятым этапом его философского творчества.

В представлении А. А. Богданова тектология – это точная, практически ориентированная наука, использующая эксперимент. Ее важнейшими принципами являются: принцип обратной связи меж-

---

[13] *Богданов А. А.* Эмпириомонизм. СПб., 1906. Кн. 3. С. XII.

[14] *Богданов А. А.* Философия современного естествоиспытателя // Очерк философии коллективизма. Сб. 1. СПб., 1909. С. 128.

ду системой и средой; принцип эмерджентности, т. е. нередуцируемости качеств системы к сумме свойств элементов, ее составляющих; принцип саморазвития систем, или гомеостаза. Эти принципы представляют интерес для философии, являясь точками ее роста.

Тектология как всеобщая систематическая наука о законах структурной организации и дезорганизации любых систем, охватывающих все области человеческого знания – от микромира до идеологии, предвосхитила идеи кибернетики и теории систем, создала новое направление в медицине, поставила вопросы, ответы на которые лежат на пересечении магистральных направлений развития естествознания и философии.

10.3. Русский космизм

Космизм, понимаемый в широком смысле как представление о мире в его целостности или, в узком смысле, как учение о космической экспансии человечества, – национальная особенность русской философии, находящая подтверждение в работах многих ее представителей.

Идеи космизма прошли через века интеллектуальной истории русского народа, а к середине XIX в. возникло понятийное и мировоззренческое его ядро, превратившее космос в субстанцию и объект научных, философских и художественных построений. К этому времени в русской общественной мысли обнаружилось многообразие решений проблемы космоса. В настоящее время это многообразие может быть сведено к трем формам существования русского космизма – культурно-философской (космизм писателей, поэтов, художников и композиторов); религиозно-философской (космизм философов и религиозных мыслителей); естественно-научной (космизм ученых).

Космическая философия К. Э. Циолковского

Наиболее плодотворным, отвечающим современному уровню развития знаний о мире и космосе, является естественно-научное направление русского космизма, а самым известным его представи-

телем – Константин Эдуардович Циолковский (1857–1935 гг.), создатель «космической философии», предложивший научно-техническое решение выхода человека в космос.

Его космическая философия была изложена в работах «Порядок космической философии и ее выводы» (1933 г.), «Космическая философия» (1935 г.) и других. В них он нарисовал свое видение космической эволюции человечества, сводящееся к тому, что существование в природе человека, познающего самого себя, закономерно, значит, природе он нужен. Природа через человека восходит на высший уровень своего развития и начинает познавать себя, а человек становится фактом космического бытия.

Именно К. Э. Циолковский выдвинул идею преобразования космоса человеком, которая привела его к мысли о неизбежности космической эволюции человечества, включающей: 1) выход человека в космос; 2) процесс бесконечной космической экспансии человечества во времени и пространстве; 3) социальное, нравственное, биологическое изменение человека, приспособление его к условиям космической жизни; 4) союз цивилизации Земли с другими космическими цивилизациями и совместное преобразование космоса.

Космическая философия К. Э. Циолковского – это оригинальное понимание Вселенной, содержащее ряд базовых положений:

1) Вселенная – единый сложный организм, имеющий «причину» и «волю»;

2) Вселенная бесконечна в пространстве и во времени, включает в себя бесконечную иерархию космических структур;

3) Вселенная – самоорганизующаяся система, живая и антиэнтропийная;

4) во Вселенной наша цивилизация не единственная, а одна из многих;

5) космичность жизни дает основание утверждать вечность всего живого: «Есть только одна жизнь, которая никогда не прекращалась и никогда не прекратится»[15].

---

[15] *Циолковский К. Э.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 4. М., 1964. С. 142.

Учение о ноосфере В. И. Вернадского

Выдающимся космистом XX в. является ученый-энциклопедист Владимир Иванович Вернадский (1863–1945 гг.). Его учение о биосфере и ноосфере вошло в научный оборот, определив блок перспективных философских проблем, названных глобальными проблемами современности.

Центральной философской интуицией В. И. Вернадского были размышления о жизни и человечестве, выведшие его на учение о биосфере и ноосфере, в котором он, проанализировав взаимосвязь живого вещества и среды, сделал вывод, что «между косной безжизненной частью и живыми веществами, ее населяющими, идет непрерывный материальный и энергетический обмен, материально выражающийся в движении атомов, вызванных живым веществом»[16]. Этим выводом он утверждал возможность обратного влияния организма на среду. Биосферу Вернадский определяет как наружную оболочку Земли, которая пронизана жизнью, сформирована ею, ее развитие определяется воздействием солнечной энергии. Таким образом, она – космическое явление. Вернадский считает, что биосфера является также особой геологической оболочкой планеты, включающей преобразование ее деятельностью живого вещества, биохимический круговорот вещества и энергии, возникновение иерархической системы ценностных саморазвивающихся комплексов – почвы, биогеоценоза, ландшафта, природных зон. По мысли ученого, биосфера под влиянием человеческой мысли и труда переходит в свое новое состояние – ноосферу. Одновременно он выдвинул идею научной мысли как закономерного явления космоса. Человечество является единым целым, призванным действовать и мыслить в общепланетарном масштабе.

Гелиотаракси А. Л. Чижевского

Связь космоса и человечества утверждал еще один русский космист XX в. – Александр Леонидович Чижевский (1897–1964 гг.), заложивший основы космологии (гелиобиологии). Самое ориги-

---

[16] *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста. Кн. 2. М., 1977. С. 12.

нальное в его учении – теория гелиотараксии. Ее основной закон он сформулировал в 1922 г.: «Состояние предрасположения к поведению человеческих масс есть функция энергетической деятельности Солнца»[17].

Обобщив многолетние наблюдения за ритмами Солнца и историей цивилизаций, А. А. Чижевский пришел к выводу, что солнечная активность может влиять на активность человеческих масс, а в случае резкого подъема солнцедеятельности их потенциальная энергия превращается в кинетическую (энергию нервно-психического разряда и движения), и происходят массовые действия этих масс: восстания, войны, переселения народов. Момент превращения одного вида энергии в другой, в результате чего на больших территориях возникает возбуждение больших масс населения, ученый назвал гелиотараксией, или солнечным возмущением.

Такое взаимодействие космоса и земного исторического процесса, по его мнению, носит всеобщий циклический характер, а именно:

1) на различных материках Земли, у различных народов общее количество массовых движений, имеющих историческое значение, одновременно увеличивается или уменьшается, образуя всемирный цикл исторических событий;

2) в одном столетии этот цикл повторяется девять раз;

3) каждый всемирно-исторический цикл длится в среднем 11,1 года.

Знание такой исторической закономерности не означает фаталистической предопределенности, а заставляет человечество творить свою сознательную историю по известному высказыванию И. Канта: «Знать, чтобы предвидеть; предвидеть, чтобы действовать». Начало такого знания и дал русский космист А. Л. Чижевский.

---

[17] *Чижевский А. А.* Земное эхо солнечных бурь. М., 1973. С. 28.

10.4. Философия русской эмиграции

После революции 1917 г. и поражения белого движения в Гражданской войне в добровольной и принудительной эмиграции оказались миллионы противников большевиков, расселившиеся по всему миру. В политическом и организационном плане они были разобщены, а в философском плане у них оказалось много общего: эмигранты во всех сферах жизни прокламировали связь с дореволюционным прошлым; с необходимостью они осмысливали революционный переворот в жизни России, изменивший ее судьбу; более остро, чем прежде, они решали старую историософскую проблему: насколько близка Европа России. Об этом размышляли многие философы русской эмиграции, в том числе один из самых известных из них – И. А. Ильин.

И. А. Ильин – философ-эмигрант

Иван Александрович Ильин (1883–1954 гг.) в октябре 1922 г. вместе со многими русскими философами был выслан из России в Германию, где 16 лет как профессор преподавал на юридическом факультете Русского научного института. Из-за угрозы ареста летом 1933 г. он переехал в Швейцарию, где жил и работал до конца жизни.

Философские взгляды И. А. Ильина изложены во многих его работах, но наиболее концентрированно – в двух: «Религиозный смысл философии» и «Что есть философия». В них он отрицал необходимость создания философских систем, считая это «чисто немецким предрассудком». Философия, по его мнению, должна быть ясным, честным и жизненным «исследованием духа и духовности», связанным с «предметно-обусловленными выводами». Главное дело философа – не выдумывание системы, а предметное созерцание и мышление. Если предмет представляет какую-нибудь систему, то философия верно изобразит ее. «Исследующий философ не смеет повелевать предмету; он не смеет и искажать его в своем изображении»[18], – писал Ильин. По его мнению, философия – опыт-

---

[18] *Ильин И. А.* Что есть философия // Ильин И. А. Путь к очевидности. Мюнхен, 1957. С. 103.

ная наука. «Философия есть познание опытное по существу, метафизическое по предмету»[19]. Она требует от человека особого духовно-религиозного опыта. В конечном итоге философия есть исследование, возлагающее на философа ответственность исследователя, волю к предметности и бремя доказательства. Очень важно, чтобы была предметная верность исследователя, а не система ярлыков типа «монизм», «дуализм», «идеализм» и т. п.

Начало духа как истинный предмет философии, по И. А. Ильину, проявляется в природе и в человеке в том, что человек сам сознает, когда его касается луч Божий. Философия вырастает из духовного опыта, из опытного акта: «Философ, желающий успешно исследовать свой предмет, должен реально-опытно пережить его и тем самым осуществить его… Только ставши сам орудием духа, он сможет испытать и познать сущность духа»[20]. Это и есть «метод» философии. «Основное правило этого пути гласит так: сначала – быть, потом действовать и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания – философствовать»[21].

Гносеология И. А. Ильина посвящена проблеме очевидности. Философ, считает он, должен осуществить и накопить обширный и разносторонний опыт очевидности, что позволит ему избежать игры мертвыми понятиями. Теория будет пустой, если отрицается акт очевидности, «ибо акт очевидности требует от исследователя – дара созерцания, и притом многообразного созерцания, способности к вчувствованию, глубокого чувства ответственности, искусства творческого сомнения и вопрошания, упорной воли к окончательному удостоверению и живой любви к предмету»[22].

Философия И. А. Ильина – религиозная философия, она «есть адекватное понятие абсолютного Предмета»[23]. «Философия, – пи-

---

[19] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1918. Т. 1. С. VIII.

[20] *Ильин И. А.* Что есть философия. С. 106–107.

[21] Там же. С. 108.

[22] Там же. С. 103.

[23] *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. С. 173.

шет Ильин, – по содержанию своему есть религия»[24]. В работе «Религиозный смысл философии» (1925 г.) мыслитель утверждает, что Бог и Божественное совпадают: Божественное, открывающееся в мире, и есть полнота Бога, Абсолюта. Философия Ильина разворачивается в рамках имманентизма и останавливается перед трансцендентным, подлинно религиозным.

Значительное внимание И. А. Ильин уделяет проблемам культуры. В книге «Основы христианской культуры» (1937 г.) он противопоставляет христианскую и светскую культуру и утверждает, что последняя завоевывает ключевые позиции. Чтобы восстановить христианскую культуру, «дух христианства» должен проникнуть во все сферы человеческой деятельности – в науку, искусство, политику. В результате осуществится формула: принять мир вследствие принятия Христа, и на этом будет построена христианская культура.

На Западе И. А. Ильин был больше известен как политический мыслитель и правовед, автор книг антикоммунистической ориентации: «Коммунизм или частная собственность? Постановка вопроса» (1929 г.), «Подтачивание семейной жизни в советском государстве» (1929 г.), «Яд большевизма» (1938 г.). Все они обладали большой эмпирической доказательностью, почерпнутой из разных источников. В статьях «Изживание социализма», «Социальность или социализм», «О тоталитарном режиме» Ильин размышляет о смысле социализма и приходит к выводу, что он антисоциален, потому что убивает свободу и творческую инициативу, уравнивает всех в нищете, создает привилегированную касту партийных чиновников, вместо братства проповедует классовую ненависть, правит террором и возрождает рабство, выдавая его за справедливый строй.

Самой известной работой И. А. Ильина стала его книга «О сопротивлении злу силою» (1925 г.), критикующая толстовскую идею непротивления. Опираясь на доктрины древнего православия, Послание Павла к Римлянам, он утверждает, что применение меча

---

[24] *Ильин И. А.* Религиозный смысл философии. Париж, 1924. С. 25.

не оправдано, но не воспрещается, не проклинается как единственное средство борьбы со злом. А применяющий меч в этом смысле неправеден, но прав.

Как истинный патриот России И. А. Ильин много думал и писал о ее возрождении. Для этого, по его мнению, нужно: 1) научиться разделять веру и знание и вносить веру в процесс научного исследования, крепить веру силой научного знания; 2) научиться новой нравственности – христианско-совестной, не ищущей славы, но сильной гражданским мужеством; 3) воспитать новое правосознание, справедливое, братское, верное чести и Родине; 4) воспитать новое чувство собственности; 5) воспитать новый хозяйственный акт, волю к труду, где личное обогащение станет источником всенародного богатства; 6) России нужен новый русский человек с обновленным религиозным, познавательным, нравственным, художественным укладом; 7) народу нужна верная, сильная ведущая идея, новое христианское, творческое воспитание. В заключении статьи «Что нам делать?» И. А. Ильин пишет: «Ясно: вся духовная культура во всех своих священных основах требует от нас исследования и новых национально-русских ответов… вновь утвердить свой национальный духовный лик и заткать новую ткань новой жизни. Это будет делом нескольких поколений, но оно будет осуществлено и достигнуто»[25].

Евразийство в истории русской мысли

Многих философов русской эмиграции объединило своеобразное идеологическое течение – евразийство, утверждающее особенности российско-евразийского мира. Главная заслуга евразийцев – концептуальное обоснование нового образца цивилизации, поиски «третьего пути». По серьезности исследования российской истории и государственности, по силе прозрения грядущих путей отечества евразийцы заметно выделяются среди представителей других движений эмигрантской мысли. Свое начало евразийство ведет с выпуска сборника статей «Исход к Востоку. Предчувствия

---

[25] *Ильин И. А.* Что нам делать? // Юность. 1990. № 8. С. 71.

и свершения. Утверждение евразийцев» (1921 г.), в котором приняли участие Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Г. В. Флоровский. В сборнике в нарочито заостренной форме были сформулированы основные мировоззренческие принципы евразийства.

Концепция евразийства своим пафосом новизны и специфическим радикализмом бросала вызов «катастрофическому» мироощущению, господствовавшему в эмигрантской среде, и привлекла в свои ряды новых сторонников, жаждущих дать свой ответ на извечные вопросы о судьбе России.

Основной категорией евразийского мышления признавалось определение России как особого исторического и географического мира, что обуславливало самостоятельную ценность русской национальной стихии. Россия, заявляли евразийцы, не принадлежит ни к Востоку, ни к Западу. Это совершенно особый культурный мир, который порожден особым субконтинентом – Евразией. П. Н. Савицкий сформулировал это так:

Мы не Восток, но и не Запад,
Особый наш уклад и род,
Мы целостный Востоко-Запад,
Мы путники его высот[26].

Россия как Евразия есть «месторазвитие» (термин П. Н. Савицкого) – географический, этнический, хозяйственный, исторический, культурный ландшафт одновременно. «Географически евразийцы воспринимают Россию-Евразию, т. е. совокупность трех российско-евразийских низменностей – равнин и горных стран, к ним примыкающих, как “месторазвитие”», – писал П. Н. Савицкий[27].

Наиболее оригинальными были взгляды евразийцев в области географии, истории и культурологии. Территория Евразии, по их мнению, делится на четыре почвенно-климатические зоны: безлесную тундру, лесную зону, степную зону и безлесные пустыни. Разме-

---

[26] Цит. по: Глобальные проблемы и перспективы цивилизации : Феномен евразийства. М., 1993. С. 8.

[27] Там же. С. 9.

щение этих зон по параллелям в значительной мере обусловило направление движения кочевых племен Евразии, способствовало миграционным процессам, постепенному перемещению русского населения на восток.

Географический детерминизм, по утверждению евразийцев, не является прямым геоприродным обоснованием каких-либо административно-политических границ. Но изучать их нужно на уровне междисциплинарных исследований. К числу таких синтетических дисциплин относится геософия, изучающая «спаянность» территории России – Евразии, исторические судьбы ее народов, их естественную совместимость, что выводило евразийцев на своеобразную интерпретацию истории, которую они рассматривали через призму соотношения степи и леса, употребляя эти понятия не в почвенно-ботаническом их значении, а в совокупности их природного и историко-культурного значения.

Евразийцы переосмыслили ряд устоявшихся положений традиционных исторических представлений. В частности, они не соглашались считать Россию отсталой периферийной страной, служащей препятствием дикому нашествию с Востока. Россия – самостоятельная страна с полноценными отношениями с народами Евразии. Они предложили переосмыслить монголо-татарское иго и последующее государственное строительство Российской империи. Н. С. Трубецкой в работе «Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока» (1925 г.) утверждает, что Киевская Русь не была основой, на которой выросло государство – Россия-Евразия. Она была суммой княжеств, расположенных в бассейнах трех рек, соединявших Балтийское и Черное моря. По мнению Трубецкого, вторжение войск Чингисхана на Русь стало для нее тяжелым потрясением, но в нем были и положительные моменты: «Монголы формулировали историческую задачу Евразии, положив начало ее политическому единству и основам ее политического строя»[28]. Благодаря «горению» русского национально-религиозного чувства произошла переплавка северо-западного монгольского

[28] *Трубецкой С. Н.* Наследство Чингисхана. Берлин, 1925. С. 32.

улуса в Московское царство, в котором монгольский хан был заменен русским царем, а Москва стала «новой объединительницей евразийского мира».

Относительно русской культуры евразийцы считали, что в ней сочетаются европейские и азиатские элементы. Европейской «общечеловеческой» культуре они противопоставили тезис об относительности европоцентристских установок. А деление народов на «культурные» и «дикие», по мнению евразийцев, не выдерживает критики. Об этом писал, в частности, Н. С. Трубецкой в работе «Европа и человечество» (1920 г.). Своего совершенства процесс становления русской культуры достиг, по мнению евразийцев, в православной церкви, смысл которой фокусируется понятием вселенскости, т. е. распространения христианства и единения всех через Царство Божие.

Евразийцы пристально следили за строительством нового советского государства и одобрительно восприняли участие в государственном управлении тюркоязычных народов. Русскую революцию они приветствовали как массовое культурное движение за отказ России от прежнего романо-германского влияния.

Евразийские идеи продолжают жить и сегодня; они используются для решения современных (особенно – геополитических) проблем. На авансцену истории выходят новые геополитические и культурные общности, и евразийские идеи с их преемственностью культур, систематичностью и открытостью различным влияниям при одновременном сохранении самобытности могут послужить отправной точной для построения новых социальных связей.

Вопросы для самопроверки

1. С чем связан мировоззренческий кризис русской духовности конца XIX – начала XX в.?

2. Какие проблемы религии рассматривал в своих работах В. В. Розанов?

3. Почему философию Н. А. Бердяева называют экзистенциальной?

4. Как определяет Н. О. Лосский содержание онтологии идеал-реализма?

5. Каковы области философских интересов П. А. Флоренского?

6. Каким проблемам посвящены философские работы Г. В. Плеханова?

7. В чем особенности философского определения материи В. И. Лениным?

8. Что нового внес В. И. Ленин в теорию познания?

9. Каковы этапы философской эволюции А. А. Богданова?

10. Как определяет А. А. Богданов тектологию?

11. Каковы основные направления русского космизма?

12. Почему К. Э. Циолковский – философ-космист?

13. Как В. И. Вернадский понимает ноосферу?

14. Что такое гелиотараксия у А. Л. Чижевского?

15. Что объединяло мировоззренческие представления русских эмигрантов?

16. Как И. А. Ильин понимал философию?

17. На каких основаниях, по представлению И. А. Ильина, можно возродить Россию?

18. Какие новации в представлениях о России принадлежат евразийцам?

19. Каково отношение евразийцев к татаро-монгольскому нашествию?