РАЗДЕЛ ПЕРВый. ФилософиЯ нового времени

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

*Вернер Гейзенберг*

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

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

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

Глава I. Философия XVII в.   
Возникновение науки Нового времени

§ 1. Галилео Галилей

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

Однако упрекать Галилея в отходе от веры было бы совершенно неправильно. Галилей исповедует теорию двойственной истины: есть одна истина, но открывается она двояким образом — как истина, изложенная в Священном Писании, и как истина, изложенная в книге природы. Они не противоречат друг другу, поскольку Священное Писание является книгой Божественного откровения, а книга природы — книгой Божественного творения. Но познавать эти две книги мы можем разными способами. Обе они самостоятельны: познавая Священное Писание путем откровения, путем веры, или познавая книгу природы путем разума, мы приходим в конце концов к одним и тем же положениям. Священное Писание, по мысли Галилея, безошибочно, ошибаются его толкователи. Здесь Галилей занимает антисхоластическую позицию. Библию не следует понимать буквально; главное в понимании Библии — аллегорическое ее исследование. Но когда человек изучает природу, он должен изучать именно природу, а не Библию, иначе происходит подмена методов и пользы от такого исследования не будет. «И Писание и Природа исходят от Бога. Писание продиктовано Им, а Природа — верная исполнительница Его велений. Писание, убеждая в истинах, необходимых для спасения, языком, доступным даже людям необразованным, нередко говорит иносказательно. А прямое значение слов было бы богохульством, когда, например, говорится о руках и глазах Бога, о его гневе и сожалении, о его забывчивости и незнании будущего. Природа же, никогда не нарушая законов, установленных для нее Богом, вовсе не заботится о том, доступны ли человеческому восприятию ее скрытые причины и способы действия. Бог наделил нас органами чувств, языком и разумом, чтобы с их помощью мы сами могли получить знания об устройстве Природы. Поэтому, когда мы узнаем нечто о природных явлениях, опираясь на опыт своих чувств и надежные доказательства, это знание не следует подвергать сомнению, опираясь на фразы из Писания, которые кажутся имеющими иной смысл. Это особенно относится к явлениям, о которых там всего несколько коротких фраз. Ведь в Писании не упомянуты даже все планеты»[[1]](#footnote-2), — пишет Галилей в письме Бенедетто Кастелли.

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

Обычно, особенно в атеистической литературе, смысл ее сводится к нескольким положениям: что новая наука отошла от умозрительных принципов средневековой науки и стала больше опираться на опыт, она перешла от созерцания к деятельности и, главное, она стала материалистической и перестала зависеть от религии и Церкви. Но это не совсем верные утверждения, поскольку основное отличие науки Нового времени от науки средневековой и античной состоит в другом.

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

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

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

Галилей исходит из другой концепции — пифагорейско-платоновской. Для Галилея, родившегося и выросшего во Флоренции, традиции флорентийской платоновской Академии были хорошо знакомы. Он изучал труды Платона, блж. Августина, знал работы флорентийских платоников. Эти идеи Галилей сформулировал таким образом, что человек познаёт мир посредством числа. Свое отношение к учению Платона Галилей сформулировал вполне однозначно. Так, в знаменитой работе «Диалог о двух системах мира — Птолемеевой и Коперниковой» он пишет: «То, что пифагорейцы выше всего ставили науку о числах и что сам Платон удивлялся уму человеческому, считая его причастным божеству потому только, что он разумеет природу чисел, я прекрасно знаю и готов присоединиться к этому мнению»[[2]](#footnote-3); «То, что я думаю о мнении Платона, я могу подтвердить и словами, и фактами. При рассуждениях, имевших место до сих пор, я не раз прибегал к объяснению при помощи фактов; буду придерживаться того же способа и в данном частном случае, который затем может служить вам примером для лучшего уяснения моего понимания приобретения знания»[[3]](#footnote-4).

Вспомним платоновский диалог «Тимей», в котором говорится, что первоэлементы мира состоят из правильных геометрических фигур. Казалось бы, странное положение. Однако если вспомнить, что античная математика не знала другой математики, кроме арифметики и геометрии, то как еще Платон мог выразить пифагорейскую мысль, что в основе мира лежит число? Не какие-то качественные демокритовские атомы, а именно число, которое человек может познавать, а познавая числа, человек познаёт природу. Поэтому Галилей формулирует принцип, согласно которому *книга природы написана на языке математики*: «Философия написана в величественной книге (я имею в виду Вселенную), которая постоянно открыта нашему взору, но понять ее может лишь тот, кто сначала научится постигать ее язык и толковать знаки, которыми она написана. Написана же она на языке математики, и знаки ее — треугольники, круги и другие геометрические фигуры, без которых человек не смог бы понять в ней ни единого слова; без них он был бы обречен блуждать в потемках по лабиринту»[[4]](#footnote-5). Именно от Галилея и берет свое начало современное математическое естествознание. До Галилея само понятие физической формулы, описывающей движение, было просто бессмыслицей. Если число и может что-то выразить, согласно аристотелевской физике, то лишь некую статику, сосчитать неподвижные предметы, но описать движение — это противоречило определению. Кроме того, геометризация природы выглядела бы в глазах Аристотеля полнейшей чушью: реальные вещи не имеют ничего общего с идеальными геометрическими фигурами — в природе не существует ни точки, ни окружности, ни прямой. Для галилеевской же физики такие выражения, как «материальная точка», «движение по прямой или по окружности», — вполне обыденны.

Поэтому Галилей возрождает демокритовское учение о первичных и вторичных качествах: материальные тела объективно содержат в себе первичные качества (протяженность, размеры, вес и плотность), а вторичные качества (цвет, запах, вкус и т. п.) самим вещам не присущи, они возникают в человеке в результате воздействия предметов на его органы чувств. Ведь только первичные качества можно описать математическим языком, а вкус и запах — категории качественные, математическому языку неподвластные. «…Я думаю, — пишет Галилей, — что вкусы, запахи, цвета и другие качества не более чем имена, принадлежащие тому объекту, который является их носителем, и обитают они только в нашем чувствилище. Если бы вдруг не стало живых существ, то все эти качества исчезли бы и обратились в ничто»[[5]](#footnote-6).

Аристотелевская физика исходила из опоры на чувственное познание. Аристотеля не устраивала платоновская теория идей, и он стремился вернуться к миру чувственных вещей. Вся средневековая физика вслед за Аристотелем была также физикой, ориентированной на полное доверие чувственному познанию. О чем нам говорят чувства? Мы видим, что предмет, оставленный сам по себе, покоится и может быть приведен в движение лишь тогда, когда на него подействует какая-то сила. Кроме того, мы видим, что Земля покоится, а Солнце движется. Это полное доверие органам чувств и было одним из основных принципов аристотелевской и средневековой физики. Галилей формулирует принцип противоположный, опирающийся на большее доверие разуму, чем чувствам. В описании механизма движения этот принцип принимает вид принципа инерции: любое тело, приведенное в движение, будет находиться в состоянии движении до тех пор, пока какое-нибудь тело не выведет его из этого состояния. То есть наоборот: толкни тело — и оно будет вечно двигаться.

Какое из этих положений основано на здравом смысле, а какое является идеалистическим вымыслом? Мы никогда не увидим, как тело движется бесконечно по прямой линии. Поэтому Галилей фактически отходит от принципа полного доверия чувственному познанию и придерживается принципа рационалистического познания. Если Галилей, рассуждая, приходит к выводу, что движение должно продолжаться бесконечно, значит, так оно и должно быть. Галилей в данном случае является последователем парменидовско-зеноновской традиции: если разум противоречит чувствам, то нужно отдавать приоритет разуму. И к какому бы странному выводу мы ни пришли в результате анализа движения, предпочтение мы все равно должны отдавать разуму. По сути, Галилей не совсем доверяет опыту. Фактически он исходит из принимаемого аксиоматически положения об удивительной математической упорядоченности и красоте природы. Как пишет известный физик XX в. В. Гейзенберг, «искажая и идеализируя таким способом факты, он получил простой математический закон, и это было началом точного математического естествознания Нового времени»[[6]](#footnote-7). То есть новая физика начинается не с отказа от умозрительных построений Средневековья и доверия фактам, как обычно считается, а фактически наоборот — с некоего недоверия фактам в пользу умозрительных математических конструкций. Ведь любой человеческий опыт всегда будет ограниченным и субъективным, сколь много раз его ни повторяй, он все равно не сможет объять бесконечность. Поэтому опытное познание не сможет привести человека к познанию абсолютной божественной истины. Математика, в отличие от опыта, дает разуму этот несомненный способ познания истины: «Я утверждаю, что человеческий разум познаёт некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа; таковы чистые математические науки, геометрия и арифметика; хотя Божественный разум знает в них бесконечно больше истин… но в тех немногих, которые постиг человеческий разум, я думаю, его познание по объективной достоверности равно Божественному, ибо оно приходит к пониманию их необходимости, а высшей степени достоверности не существует»[[7]](#footnote-8).

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

Галилей говорит, что камень летит по инерции. По инерции же движется и шар, если он катится по плоской поверхности, в то время когда его не толкает никакое другое тело. Более того, шар двигался бы вечно, если бы ему не мешали силы трения, сопротивления воздуха и т. п. Откуда он взял этот парадоксальный принцип? Все помнят его эксперименты со знаменитой Пизанской башней: бросая предметы, Галилей замерял скорость их движения, ускорение и т. д. Однако камень летит слишком быстро, замерить время его падения крайне трудно (особенно во времена Галилея при помощи водяных или песочных часов), поэтому Галилей начал делать эксперименты на наклонной плоскости. Это именно эксперимент, а не просто опытное наблюдение. Прежде чем начать наблюдение, Галилей выдвигает свою гипотезу и строит для ее проверки экспериментальную установку. Таким образом, если Галилей и доверяет опыту, то только опыту разумному, заранее продуманному, т. е. эксперименту. В эксперименте Галилея если шар движется по наклонной плоскости вниз, ускоряясь, то всегда можно вычленить его вертикальную и горизонтальную составляющие и посчитать, за какое время он пройдет эту вертикальную прямую. Соответственно если тело будет двигаться вверх, оно так же будет двигаться по вертикальной и горизонтальной составляющим с уменьшающейся скоростью. Если вниз по наклонной плоскости тело движется, ускоряясь, а вверх — замедляясь, то, если расположить плоскость горизонтально, тело должно двигаться по ней без ускорения, т. е. с одной и той же скоростью. Опыт этому противоречит: любое тело, двигаясь по горизонтальной плоскости, рано или поздно остановится, — но Галилей настаивает, что в идеале тело будет двигаться вечно. Поэтому Галилей формулирует принцип инерции фактически наперекор чувственным данным, более доверяя математическим расчетам, чем наблюдению.

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

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

§ 2. Фрэнсис Бэкон

Фрэнсис Бэкон (1561–1626) был знатного происхождения — родился в семье лорда — хранителя печати (выражаясь современным языком — министра юстиции), учился в Кембридже на юриста, какое-то время работал адвокатом, был членом английского парламента, лордом — хранителем печати и лордом-канцлером английского парламента. Однако карьера Бэкона не была успешной. Его обвинили во взяточничестве, дело дошло до короля, и Бэкона посадили в тюрьму. Правда, вскоре он был освобожден, но к политике утратил интерес и решил заняться философией, точнее, естествознанием (собственно философию Бэкон не любил, понимая под ней философию схоластическую и противопоставляя ей свободное исследование природы). Бэкон настолько увлекся исследованием природы, что от этого и погиб: проводя опыты по замораживанию продуктов, он простудился и умер.

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

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

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

В работе «О достоинстве и приумножении наук» Бэкон указывает, что человечество накопило слишком много лишних знаний. Особенно преуспело в этом Средневековье. Схоластика дала человечеству совершенно ненужные ему знания и отошла от научного познания природы, которое было в Античности.

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

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

Главным исходным пунктом для Ф. Бэкона является природа. Первый афоризм «Нового органона» так и гласит: «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может»[[8]](#footnote-9). Знаменитый третий афоризм гласит: «Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие»[[9]](#footnote-10) (афоризм, который в краткой форме звучит так: «Знание — сила»). Поэтому только из понимания того, что человек не превосходит природу, а является ее частью, слугой и поэтому может быть лишь ее толкователем, вытекают основные положения философии Бэкона: вся наука должна быть опытной, даже те науки, которые всегда строились на рассудочных началах. Среди последних Бэкон перечисляет психологию, историю, поэзию.

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

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

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

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

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

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

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

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

*Идолы рода* (идолы племени) — это идолы объективные, которых мы не можем избежать и которые можем только учитывать. Идолы рода происходят от самой природы человека. Возникают они от смешения различных познавательных способностей, в том числе из-за влияния эмоций и ощущений на разум. Например, Бэкон указывает, что «человеческий разум в силу своей склонности легко предполагает в вещах больше порядка и единообразия, чем их находит»[[10]](#footnote-11). Он переносит порядок своей собственной души, свою собственную целесообразность на природу. В человеке есть свой порядок, своя целеполагающая деятельность, но это еще не значит, что эту свою особенность человек должен переносить на природу. (Попутно замечу, что немногим позднее Р. Декарт, гениальный ученый и философ, призывал, наоборот, искать в природе порядок даже там, где он не виден.) Другой пример: человек больше любит утверждать, чем отрицать. Эта особенность приводит к созданию догматических систем. Человек должен более критически подходить к своим знаниям.

Ощущения также накладывают отпечаток на разум, поскольку, перенося особенности своей познавательной природы на человеческий рассудок, они мешают разуму прийти к обобщениям и осмыслению фактов: «Но в наибольшей степени запутанность и заблуждения человеческого ума происходят от косности, несоответствия и обмана чувств, ибо то, что возбуждает чувства, предпочитается тому, что сразу чувств не возбуждает, хотя бы это последнее и было лучше. Поэтому созерцание прекращается, когда прекращается взгляд, так что наблюдение невидимых вещей оказывается недостаточным или отсутствует вовсе»[[11]](#footnote-12).

*Идолы пещеры* возникают на основе личных индивидуальных особенностей человека. Каждый из нас имеет свой талант, свое воспитание, каждый привык к определенному образу жизни, его интересует определенная профессия. То есть человек смотрит на мир как бы из своей пещеры. «Люди любят или те частные науки и теории, авторами и изобретателями которых они считают себя, или те, в которые они вложили больше всего труда и к которым они больше всего привыкли»[[12]](#footnote-13).

*Идолы площади (или рынка, fori)* создаются (сознательно или бессознательно) самим человеком. Возникают они из-за того, что общение людей происходит при помощи слов. По мнению Бэкона, это самые тягостные идолы. «Люди верят, что их разум повелевает словами. Но бывает и так, что слова обращают свою силу против разума»[[13]](#footnote-14). Слова создаются людьми, и многие из этих слов бессмысленны. Большинство философских терминов относятся именно к этим бессмысленным словам. Существуют три вида слов: истинные слова, ничего не обозначающие слова и плохо образованные слова. Большинство философских терминов относятся к ничего не обозначающим словам, многие научные термины являются словами, плохо образованными, и потому мешают человеку познать истину.

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

Бэкон остается в рамках теории двойственной истины, указывая, что истина откровения — это одно, а истина науки — совершенно другое. Истина науки и истина религии не связаны; они не отрицают одна другую, но и не обосновывают друг друга, а развиваются параллельно. А смешение наук, в частности философии и религии, приводит к созданию суеверной философии, или еретической религии. Однако Бэкон не отрицал взаимодействия науки и религии, и ему принадлежит известная фраза: «Поверхностная философия склоняет ум человека к безбожию, глубины же философии обращают умы людей к религии»[[14]](#footnote-15), или, в другой работе: «…легкие глотки философии толкают порой к атеизму, более же глубокие возвращают к религии»[[15]](#footnote-16). Действительно, можно согласиться с Бэконом: мы часто видим, как человек, нахватавшийся научных фактов, считает, что он знает все, что наука якобы доказала, что Бога нет. А истинный ученый, пришедший к вершинам научной истины, всегда в той или иной степени религиозен, хотя и не обязательно исповедует именно православную веру. Наука, по Бэкону, помогает религии, доказывая бытие Бога исходя из анализа мира: «…укажем на две важнейшие услуги, которые гуманистические науки оказывают вере и религии помимо того, что они способствуют их украшению и разъяснению. Прежде всего, науки еще сильнее и эффективнее побуждают нас превозносить и прославлять божественное величие. Ведь псалмы и все остальное Священное Писание неизменно призывают нас к созерцанию и прославлению великолепных и удивительных творений Божьих, но, если мы сосредоточимся только на их внешнем облике, каким он является нашим чувствам, мы совершим такую же несправедливость по отношению к божественному величию, как если бы мы стали судить о богатстве знаменитого ювелира по тому, что выставлено на показ у входа. С другой стороны, философия дает замечательное лекарство и противоядие против неверия и заблуждения. Ведь Спаситель наш говорит: “Вы заблуждаетесь, не зная Писания и могущества Бога”. И для того чтобы мы не впали в заблуждение, он дал нам две книги: книгу Писания, в которой раскрывается воля Божья, а затем — книгу природы, раскрывающую Его могущество. Из этих двух книг вторая является как бы ключом к первой, не только подготавливая наш разум к восприятию на основе общих законов мышления и речи истинного смысла Писания, но и главным образом развивая дальше нашу веру, заставляя нас обратиться к серьезному размышлению о божественном всемогуществе, знаки которого четко запечатлены на камне Его творений»[[16]](#footnote-17). В этом смысле в классификацию наук Бэкон включает то, что он называет экспериментальной, или естественной, теологией (теологией, которая основывается на знании мира). «Подлинные цели этой науки сводятся к изобличению и опровержению атеизма, а также к раскрытию законов природы»[[17]](#footnote-18).

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

«Самое лучшее из всех доказательств есть опыт»[[18]](#footnote-19). Опыты, по Бэкону, бывают двух типов: плодоносные и светоносные. Нужно ценить светоносные опыты, которые могут помочь открытию неких аксиом. Они не дают сразу результаты, как плодоносные опыты. Такие опыты дают свет для лучшего понимания и обобщения других опытов. «Бог в первый день творения создал только свет, отдав этому делу целый день и не сотворив в этот день ничего материального. Подобным же образом прежде всего должно из многообразного опыта извлекать открытие истинных причин и аксиом и должно искать светоносных, а не плодоносных опытов. Правильно же открытые и установленные аксиомы вооружают практику не поверхностно, а глубоко и влекут за собой многочисленные ряды практических приложений»[[19]](#footnote-20).

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

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

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

Все это было известно еще до Бэкона, и он предлагает различные методы построения неполной индукции, чтобы ее выводы были правомерными. Здесь, в частности, Бэкон предвосхитил методологию многих современных эмпирических наук, например социологии. В этой науке очень важно правильно сделать выборку. Скажем, если я хочу узнать мнение всего общества по некому вопросу, то в выборку я должен включить тоже все слои населения: стариков, женщин, детей, людей и с высшим, и с начальным образованием и др. Поэтому можно узнать мнение всего общества, опросив лишь его часть. Если же я опрошу лишь детей в детском саду, а потом скажу, что это есть выражение взглядов всего общества, то, очевидно, это будет пример неправильной выборки и, как следствие, неправильной индукции. От этого и предостерегает Бэкон, приводя много полезных примеров того, как пользоваться индуктивным методом. Но основного он все-таки не заметил: как бы замечательно ни были построены его таблицы, индукция всегда будет давать статистическую вероятность, но не точную и полную истину. Поэтому Бэкон не стал создателем новой науки. Своими трудами он помог распространению науки, но не явился ее созидателем.

§ 3. Рене Декарт

Жизнь и произведения

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

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

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

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

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

Поиски метода

В своих автобиографических «Правилах для руководства ума» и «Размышлениях о методе» Декарт показывает, что главное для философа — найти истинный метод. Он пишет, что изучал в коллеже разные науки и это ему весьма нравилось, ибо читать разные книги, знакомясь с мнениями разных ученых и философов, — это все равно что путешествовать. Но, в конце концов, пишет Декарт, чем больше он читал, тем яснее ему становилось, что ни один из философов истины не нашел: в философии «доныне нет положения, которое не служило бы предметом споров и, следовательно, не было бы сомнительным»[[20]](#footnote-21). Декарт не находил истину нигде: ни в математике, так как ее положения до сих пор не привели ни к каким возвышенным истинам; ни в богословии, ибо Божественная истина сокрыта от человеческого ума; ни в нравственности, ибо убеждался в том, что даже то, что кажется нам очевидным, для других народов таковым не является. Поэтому «принимая во внимание, сколько относительно одного и того же предмета может быть разных мнений, поддерживаемых учеными людьми, тогда как истинным среди этих мнений может быть только одно, я стал считать ложным почти все, что было не более чем правдоподобным»[[21]](#footnote-22). Декарт не называет имен, но то, что он читал «Апологию Раймунда Сабундского» Монтеня, которая повергла его в еще большие сомнения, — это известный факт.

Как пишет Декарт, еще со времени учебы в коллеже в юношеские годы его интересует вопрос о познаваемости истины, о том, можно ли достичь абсолютно достоверного, точного научного знания. Тогда же он решил пойти по пути построения и поиска истинной методологии, ибо главное — найти четкий метод достижения истины. Эти рассуждения Декарт формулирует в работе «Правила для руководства ума».

Среди правил, которые формулирует Декарт, следует выделить следующие. 1-е правило: «Целью научных знаний должно быть направление ума таким образом, чтобы он мог выносить твердые истинные суждения обо всех тех вещах, которые ему встречаются»[[22]](#footnote-23). 2-е правило: «Нужно заниматься только теми предметами, о которых наши умы очевидно способны достичь достоверного и несомненного знания»[[23]](#footnote-24). Правило 4: «Для разыскания истины вещей необходим метод»[[24]](#footnote-25).

Декарт пишет, что ошибка всех предыдущих философов состояла в том, что, ведомые любопытством, стремлением к познанию истины, они вели свои умы по неизведанным путям. Не зная, как направлять свой ум, они делали это, пользуясь случайными попутными метками и знаками. А нужно иметь четкий метод, чтобы это любопытство получило строгую основу. Декарт ограничивает область своего исследования только теми предметами, которые позволяют достичь знания, и вопросы гносеологии выдвигаются им на одно из первых мест.

Для достижения истины нужно тщательно исследовать предметы познания и обращать внимание только на то, что является несомненным и ясным. Как говорит Декарт в 3-м правиле, «касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе»[[25]](#footnote-26). То есть критерием знания для Декарта уже в этой ранней работе является не внешнее знание, не авторитет, каков бы он ни был (даже божественный), а только данные, исходящие из нашего собственного ума. Источниками знания могут быть непосредственное ясное умозрение и очевидное доказательство. И то и другое может познать истину, никакие другие способы, в том числе авторитеты, для Декарта не годятся.

В правиле 5 Декарт формулирует особенности того метода, который он хочет найти. «Весь метод состоит в порядке и расположении тех вещей, на которые надо обратить взор ума, чтобы найти какую-либо истину. Но будем строго придерживаться его, если шаг за шагом сведем запутанные и темные положения к более простым, а затем попытаемся, исходя из усмотрения самых простых, подняться по тем же ступеням к познанию всех прочих»[[26]](#footnote-27).

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

В 8-м правиле Декарт ставит себе жесткое ограничение: «Если в ряде вещей, подлежащих изучению, встретится какая-либо вещь, которую наш разум не в состоянии достаточно хорошо рассмотреть, тут необходимо остановиться и не изучать другие вещи, следующие за ней, и воздержаться от ненужного труда»[[27]](#footnote-28).

Декарт формулирует различные правила, в числе которых есть одно, отличающее его правила от метода Ф. Бэкона. Как мы помним, Бэкон говорил, что познание человеком истины ограничено существованием ряда идолов, в том числе тем, что человеческий ум всегда ищет гораздо больше порядка там, где порядка на самом деле может и не быть. Декарт же формулирует противоположный принцип: всегда надо искать порядок даже там, где его не видно, «допуская существование порядка даже среди тех [предметов], которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу»[[28]](#footnote-29). Как показывает история развития науки и философии, прав оказался Декарт, потому что современная наука базируется именно на том убеждении, что весь мир упорядочен и подчиняется законам природы.

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

Методологическое сомнение

Декарт исходит из того, что нужно следовать только тем положениям, которые абсолютно очевидны и ясны. Но, разыскивая таковые, он сталкивается с огромной трудностью. Оказывается, что данные наших чувств не могут быть столь непосредственными и ясными, чтобы дать истину. Декарт приводит ряд примеров, взятых им из книги Монтеня (в том числе знаменитый пример, что палка в воздухе кажется прямой, а опущенная в воду — изломанной; но оба факта даются нам одними и теми же органами чувств — когда же они обманывают?). Данным чувств, даже если они обманывают нас в каком-то одном опыте, мы не имеем права доверять вообще, так что само существование внешнего мира ставится под сомнение. Данные органов чувств настолько не вызывают доверия, что даже наше тело мы не можем воспринимать как некую истину, ибо, когда мы спим, нам может сниться, что мы летаем или что-то другое, столь же необычное. А иногда сон бывает настолько ярким, что, проснувшись, недоумеваешь, где же явь. У больных людей бывают галлюцинации и бредовые состояния, когда они также не могут отличить вымысел от яви. Инвалид часто испытывает «фантомные боли» в ампутированной конечности — так что, может быть, и тела у нас нет. Может быть, недоумевает Декарт, вообще весь мир устроен так, что им правит некий злой гений, который направляет все наше сознание в сторону лжи и ошибки? Может быть, мы созданы таким существом, которое всегда нас заставляет обманываться?

Декарт обращает внимание на свое «я», на самопознание, и говорит, что истину может дать только естественный свет разума (так гласит и одно из правил «Размышлений о первой философии»: истину можно найти только в себе при помощи ясных, отчетливых положений или при помощи доказательств). То есть для Декарта основным источником истины является интуиция, которую он понимает несколько иным способом, чем понимали раньше. Под интуицией у Платона и христианских философов, в частности у Августина, понималось некоторое необычное состояние, сверхъестественное откровение. Декарт под интуицией понимает совсем другое: «Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (conceptum) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума»[[29]](#footnote-30). Это естественный свет разума, указывающий на то, в чем невозможно сомневаться. Нашему разуму присущ некоторый естественный свет, естественная способность познания; поэтому разуму должна быть присуща истина. Декарт исходит из этого положения — он не просто ищет истину, а надеется ее найти, верит, что истина есть в разуме, «ибо все, на что указывает мне естественный свет (lumen naturale), никоим образом не может быть сомнительным»[[30]](#footnote-31).

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

Но что такое сомнение? Это есть некоторая разумная деятельность, т. е. сомнение есть мышление. Следовательно, Декарт считает, что невозможно сомневаться в одном: в том, что я мыслю. Но мыслить может лишь то, что существует. Именно из того, что я мыслю, я заключаю, что я существую. Что это не сон, не галлюцинация, не бред, а ясное, отчетливое понимание моего собственного существования: «я мыслю, — следовательно, я существую» (знаменитое «Сogito, ergo sum»). Точнее говоря, цепочка декартовских размышлений выглядит следующим образом: я во всем сомневаюсь, – значит, я не сомневаюсь в том, что сомневаюсь; значит, я мыслю, – следовательно, я существую.

Правда, Антуан Арно упрекает Декарта в том, что это положение задолго до него высказал св. Августин: «…приходится с удивлением отметить, что досточтимый муж устанавливает в качестве главного принципа всей своей философии то же самое, что установил до него св. Августин, человек острейшего ума, достойный великого изумления не только в области теологии, но и в чисто философских вопросах. Во 2-й книге “О свободе воли” (гл. 3) Алипий в споре с Эводием, доказывая существование Бога, говорит: “Прежде всего — дабы начать с вещей очевиднейших — я тебя спрашиваю, существуешь ли ты сам, или, быть может, ты боишься, не ошибаешься ли ты в этом вопросе — хотя, если бы тебя не было, ты ведь не мог бы и ошибаться?” Это место очень напоминают слова нашего автора: “Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую”»[[31]](#footnote-32). Арно цитирует работу Августина «О свободе воли», хотя это же положение содержится и в трактате «О граде Божием»: «Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: а что, если ты обманываешься? Если я обманываюсь, то поэтому я уже существую, ибо кто не существует, тот не может, конечно, обманываться. Я, следовательно, существую, если обманываюсь. Итак, поскольку я существую, если обманываюсь, то каким образом я обманываюсь в том, что существую, если я существую несомненно, коль скоро обманываюсь? Поскольку я должен существовать, чтобы обманываться, даже если бы и обманывался, то нет никакого сомнения, что я не обманываюсь в том, что знаю о своем существовании. Из этого следует, что я не обманываюсь и в том, что я знаю то, что я знаю. Ибо как знаю я о том, что существую, так равно знаю и то, что я знаю. Поскольку же эти две вещи я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, я присоединяю эту самую любовь как третью, равную с ними по достоинству»[[32]](#footnote-33). Но это игнорирование Декартом исторической справедливости неслучайно: Декарту важно прийти к несомненно истинным положениям, а для этого необходимо во всем сомневаться — в том числе и в мнениях самых авторитетных философов.

Декарт приходит к выводу, что человек все-таки существует, ибо несомненное в человеке — это его мышление. То есть человек — это существо мыслящее, или, как говорит Декарт, «мыслящая вещь». Именно мышление убеждает нас в нашем существовании. Мышление есть некий процесс, который протекает сам по себе; мысль ни от чего не зависит. У нее нет ни протяженности, ни веса, ни других характеристик. Но об одном мы можем сказать: у мысли есть содержание; мы не просто мыслим, а мыслим что-то: понятия, логические фразы, суждения, доказательства. Мышление невозможно представить себе без его содержания — понятий, аксиом и т. п., которые поэтому можно считать врожденными понятиями. «…Я никогда не писал и не считал, будто ум нуждается во врожденных идеях, являющихся чем-то отличным от его способности мышления; но когда я отмечал, что обладаю некоторыми мыслями, кои я получил не от внешних объектов и не благодаря самоопределению моей воли, но исключительно благодаря присущей мне способности мышления, то, поскольку я отличал идеи, или понятия, кои являются формами этих мыслей, от других, внешних, или образованных, я назвал первые из этих идей врожденными»[[33]](#footnote-34). Среди таких идей Декарт называет идею вещи, числа, тождества, истины, мышления и т. п. Но среди множества понятий Декарт выделяет одно: понятие Бога. Он подвергает исследованию именно эту идею. Может быть, это ложная идея, идея о чем-то несуществующем? Можем ли мы сказать, что эта идея отражает реально существующее Божество?

Существование Бога

Да, утверждает Декарт, идея Бога есть отражение реально существующего Бога. Ибо что есть идея Бога? Идея Бога есть идея Существа абсолютно совершенного, обладающего всеми положительными характеристиками (например всеведение, всемогущество, благость и т.п.). Действительно, поскольку знать - лучше, чем не знать, то представить себе Бога не всеведающим невозможно. Существование – это тоже положительная характеристика, ведь существовать лучше, чем не существовать. Следовательно, Бог существует. Можно увидеть в этом рассуждении логику доказательства существования Бога у Ансельма Кентерберийского, основанную на том, что в уме каждого содержится идея Бога как Того, больше чего нельзя ничего помыслить. Правда, Ансельм вставляет это доказательство в совершенно иной контекст: у него это рассуждения было в сугубо богословском трактате и служило способом укрепления веры, а у Декарта оно служит совсем другой цели.

Декарт приводит еще ряд доказательств существования Бога. Любое понятие, имеющееся в нашем уме, возникает не само по себе, а вследствие своего соответствия некой вещи; понятие Бога как некоего совершенного существа существует, значит, у этого понятия совершенства есть и совершенная причина, т. е. Бог. Декарт выдвигает и доказательства из анализа своего собственного «я». Анализируя свое «я», человек приходит к выводу: я являюсь лишь субъектом своего собственного познания, но, как субъект, я не могу быть объектом. Я могу быть объектом только для какого-то другого «я». Этим высшим «я» является именно Бог. Отсюда вывод: Бог есть не просто мыслящее Существо, но Существо, имеющее свободную волю.

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

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

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

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

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

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

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

Итак, то, что каждый человек судит о внешнем мире, является истинным: то, что нам кажется существующим, оказывается действительно существующим. И, будучи существами, созданными правдивым Богом, мы с уверенностью можем сказать, что внешний мир — так, как он дается нам в наших органах чувств, — действительно существует.

Учение о субстанции

Но внешний мир отличается от мышления. Поэтому Декарт ставит вопрос о субстанции: есть ли у мира некая субстанция, которая объединяла бы столь большое количество разнообразных явлений? Если субстанция существует, то только одна, ибо субстанция есть «вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи»[[34]](#footnote-35). Такой субстанцией может быть лишь Бог — несотворенная субстанция.

Кроме несотворенной субстанции есть и сотворенная субстанция, о которой можно говорить в двух аспектах: есть сотворенная протяженная субстанция и сотворенная мыслящая субстанция. Материальное и духовное, тело и ум.

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

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

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

Декарт настаивает на том, что именно протяженность является единственным атрибутом материи, и по очереди рассматривает различные другие свойства материи (движение и др.), утверждая, что они не могут быть субстанциальными свойствами. Движение не есть субстанциальное свойство материи, ибо можно представить себе вещь и недвижущейся. Но тем не менее движение в мире существует, поскольку мир был приведен в движение Богом. Декарт в данном положении является чистым деистом, т. е. для него вопрос об участии Бога в движении мира рассматривается только с точки зрения первоначального толчка. Бог сообщил миру некоторое количество движения и в дальнейшем в процесс движения мира не вмешивается.

Создание новой физики

Декарт не только философ, но и ученый. Для него философия не противоречит науке (как сейчас считают многие не разбирающиеся в философии ученые), но, наоборот, тесно связана с ней. «…Вся философия подобна дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике. Последнюю я считаю высочайшей и совершеннейшей наукой, которая предполагает полное знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости, — пишет Декарт в предисловии к “Первоначалам философии”. — Подобно тому как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а только с концов его ветвей, так и особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец»[[35]](#footnote-36). Поэтому Декарт идет далее в своих рассуждениях и продолжает процесс создания новой науки, начатый Галилеем. Признавая положения, введенные Галилеем (математичность языка природы, изоморфность пространства, экспериментальный характер науки), Декарт подходит к ним более основательно, философски, и дает им соответствующие обоснования. Так, Декарт обосновывает необходимость эксперимента тем, что «наши умственные способности весьма посредственны и что нам не следует чересчур полагаться на себя»[[36]](#footnote-37); поэтому попытка постичь все только разумом, методом чистой дедукции не может увенчаться успехом. Необходима проверка правильности наших рассуждений, для чего ученый должен обращаться к наблюдению за миром, стремясь увидеть в нем подтверждение (или опровержение) нашим рассуждениям и гипотезам. «И действительно, если мы станем исходить из начал только очевиднейших, если все выводимые из них следствия обоснованы с математической последовательностью и если наши выводы будут точно согласоваться со всем нашим опытом, то, как мне кажется, было бы непочтением к Богу полагать ложными причины вещей, найденные нами таким путем: ведь это значило бы возлагать на него вину за то, что он создал нас столь несовершенными, что мы можем заблуждаться и тогда, когда правильно пользуемся разумом, который он нам даровал»[[37]](#footnote-38).

Кроме этого, Декарт вводит очень важное положение — закон природы. «Из того, что Бог не подвержен изменениям и постоянно действует одинаковым образом, — пишет Декарт, — мы можем также вывести некоторые правила, которые я называю законами природы»[[38]](#footnote-39). Законы мира поэтому тоже постоянны и неизменны, как постоянен и неизменен Бог. «Бог так чудесно установил эти законы, что даже если предположить, что он не создал ничего, кроме сказанного, и не внес в материю никакого порядка и никакой соразмерности, а, наоборот, оставил лишь самый запутанный и невообразимый хаос, какой только могут описать поэты, то и в таком случае этих законов было бы достаточно, чтобы частицы хаоса сами распутались и расположились в таком прекрасном порядке, что они образовали бы весьма совершенный мир, где мы смогли бы увидеть не только свет, но и все прочее, как важное, так и неважное, имеющееся в действительном мире», — пишет Декарт в работе «Мир, или Трактат о свете»[[39]](#footnote-40). Познание законов природы возможно, потому что Бог дал их не только природе, но и вложил в наши души понятия об этих законах. В силу же того что материя везде одинакова, и законы действуют во всем мире также одинаково, так что, познавая законы на Земле, мы можем с уверенность сказать, что они точно таковы же и в других частях Вселенной. И «даже если бы Бог создал много миров, то между ними не было бы ни одного такого, где они [законы] не соблюдались бы»[[40]](#footnote-41).

Декарт вводит понятие законов природы не на пустом месте. Задолго до него это положение выдвигалось и многими отцами Церкви. Декарт прекрасно знал творения блж. Августина, и ему наверняка были известны его мысли о законотворческой деятельности Бога, в частности высказывание этого отца Церкви из книги «О книге Бытия»: «…родам и качествам вещей, которые должны из скрытого состояния стать видимыми, Он сообщил известные временные законы, однако же сделал это так, что воля Его остается выше этих законов»[[41]](#footnote-42). Более того, блж. Августин указывает на математические основания нашего мира, поскольку, указывает он, есть такое «место Писания, где сказано, что Бог все расположил мерою, числом и весом (Прем. XI, 21); и отсюда мыслящий ум не может не задаться вопросом, существовали ли эти мера, число и вес прежде, чем были созданы твари, и если да, то где именно?»[[42]](#footnote-43), а отсюда вытекает, что «есть Число без числа, по Которому все образуется»[[43]](#footnote-44). Восточные отцы Церкви также высказывали сходные мысли. Например, свт. Василий Великий в толковании на Шестоднев пишет: «…в сих творениях людьми, имеющими ум, созерцательно постигнутый закон (λόγος) служит восполнением к славословию Творца… и она [сотворенная природа], по вложенным в нее законам, стройно возносит песнопение Творцу»[[44]](#footnote-45). Свт. Григорий Богослов также говорит, что существует «Божий закон, прекрасно установленный для всего творения и видимого, и сверхчувственного», и что этот «закон (λόγος)… дан однажды, действие же и ныне постоянно продолжается»[[45]](#footnote-46). Так что принцип законосообразности природы является вполне христианским. Поэтому наука возникает не только не в борьбе с Церковью, но, наоборот, как применение некоторых положений христианского вероучения к познанию природы[[46]](#footnote-47) и в полемике с аристотелевской физикой, в которой понятие закона совершенно отсутствовало.

Исходя из этого положения, Декарт вывел некоторые законы движения, в частности закон сохранения количества движения (закон сохранения импульса). Согласно Декарту, этот закон вытекает «из одного того, что Бог неподвижен и что, действуя всегда одинаковым образом, он производит одно и то же действие. Ибо если предположить, что с самого момента творения Он вложил во всю материю определенное количество движения, то следует признать, что он всегда сохраняет его таким же»[[47]](#footnote-48).

Правда, впоследствии Лейбниц будет критиковать Декарта, утверждая, что нужно говорить не о законе сохранения количества движения, а о законе сохранения энергии. Если уж говорить о Боге как первоначальном толчке, то нужно говорить о Нем как о Существе, давшем некоторое количество энергии. Но, как мы знаем, в физике существует и закон сохранения количества движения, открытый Декартом, и закон сохранения энергии, открытый Лейбницем.

Кроме этого, Декарт завершает разрушение аристотелевской физики, изгоняя из мира целевые причины. Он пишет: «…мы не будем, таким образом, останавливаться на конечных целях, поставленных Богом или природой при созидании естественных вещей: ведь мы не должны позволять себе притязать на участие в Его замыслах»[[48]](#footnote-49). Отныне вопрос «зачем?» в применении к физическим проблемам звучит совершенно бессмысленно.

Учение о человеке

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

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

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

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

Картезианство

Несмотря на многочисленные возражения, присланные Декарту на «Размышления о первой философии», его философские идеи мгновенно получили поддержку и одобрение практически всей мыслящей Европы. У Декарта появляется множество учеников, хотя от многих из них, если бы он о них узнал, Декарт сам отказался бы. Так, философы увлеклись учением Декарта о теле как некой машине и стали применять их и к человеку, рассматривать все особенности человеческой жизни, в том числе и психических явлений, на основе его физиологических действий. Одним из представителей такого направления в картезианстве был французский философ Ле Руа, который утверждал, что все психическое в человеке является выдуманным, а главное — физические законы, которым подчиняется его тело. Впоследствии французский философ-материалист Ламетри напишет книгу «Человек-машина», созданную под влиянием декартовских идей.

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

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

Философия Рене Декарта оказала очень большое влияние на современную и последующую философскую и научную мысль. Это было неслучайно, поскольку Декарт действовал методологически последовательно и свою рационалистическую философию выводил из одной очевидной и достоверной аксиомы, в которой никто не мог сомневаться.

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

§ 4. Блез Паскаль

Жизнь и произведения

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

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

Отец Блеза понимал, что математика настолько увлекательная наука, что может заполнять собою все сознание человека. Поэтому он скрывал от сына свои книги по математике и даже запретил домочадцам упоминать само название этой науки. Отец считал, что сначала надо изучить языки, прежде всего два-три древних, чтобы в дальнейшем освоить другие языки, а уж затем браться за остальные науки. Понимая, что отец скрывает от него какую-то важную науку, Блез как-то спросил, что такое математика? Отец ответил только, что математика — это наука о правильных фигурах. Тогда двенадцатилетний Блез стал размышлять, что такое правильные фигуры, и рисовать их; он определил, что правильными фигурами являются, по всей видимости, квадрат, ромб, окружность. Он не знал их названий, поэтому окружность называл «колечком», отрезок — «палочкой» и т. д. Отец однажды неслышно вошел в комнату и спросил, чем занимается Блез; тот, опешив от неожиданности, ответил, какая проблема его интересует. Так Этьен Паскаль обнаружил, что его юный сын размышлял над 32-й теоремой Евклида, а до этого самостоятельно доказал 31 теорему Евклида, т. е. сам фактически создал евклидову геометрию. Отец понял, что у сына необычайное дарование, и отвел его в кружок математиков к Мерсенну, где Блеза приняли очень тепло, и уже в 13 лет он становится членом этого математического кружка, из которого впоследствии выросла Французская академия наук.

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

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

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

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

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

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

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

Паскаль ведет светскую жизнь, которую ему посоветовали врачи, поскольку усиленные занятия науками сильно подорвали его здоровье. Паскаль окунается в мир придворных балов и интриг. Это формирует его стиль, который мы видим в «Письмах к провинциалу» и в незаконченных «Мыслях», — стиль, которому присуща искрометность мысли, краткость фразы (все то, что особенно ценилось во французских высших кругах).

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

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

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

Через некоторое время произошел и второй случай — Паскалю было дано откровение, которое он не преминул тут же записать. Записку Паскаль зашил в полу сюртука, и нашли ее уже после его смерти. Начиналась она словами: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не Бог философов и ученых»[[49]](#footnote-50). Полностью эту записку можно прочесть в изданиях «Мыслей» Паскаля или в приложении к работе «Столп и утверждение истины» свящ. П. Флоренского (с некоторыми комментариями о. Павла).

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

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

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

Философские взгляды

Паскаль был знаком с Декартом, но оба испытывали друг к другу взаимную неприязнь. Однако Декарт, будучи старшим современником Паскаля, оказал на него весьма сильное влияние. Это влияние проявлялось прежде всего в методе Паскаля — как и Декарт, он был рационалистом, уверенным, что именно разум, мысль могут возвысить человека над всем мирозданием. В «Мыслях» он говорит, что величие человека — в его способности мыслить, и именно в этом он должен себя совершенствовать, а не в покорении пространства: «Не в пространстве должен я искать своего достоинства, но в правильности мысли. Владение землями не даст мне никакого преимущества. В пространстве вселенная объемлет и поглощает меня, малую точку; мыслью я ее объемлю»[[50]](#footnote-51).

Но в отличие от Декарта, который видел всемогущество разума (пожалуй, за исключением религии, да и то не всей религии, а некоторых таинств и догматов христианства), Паскаль видел и ограниченность разума. И если Декарт утверждал, что чувства обманывают человека и полностью истину человеку может дать только разум, Паскаль утверждал, что и чувства и разум (в том числе и вера и сердце — Паскаль признавал его органом познания) также дают человеку познание истины — каждое в своей области. «Мы познаём истину не только разумом, но и сердцем. Именно сердцем мы познаём начальные понятия, и тщетно рассудок, к этому непричастный, пытается их оспорить»[[51]](#footnote-52). И если человек обманывается, то происходит это по его собственной воле. Паскаль вообще уникален в этом плане, кроме него, никто из западных философов Нового времени не учил о сердце как органе познания; Паскаль здесь по духу ближе к русской философии, чем к западной.

По-разному относились Паскаль и Декарт и к Богу. Паскаль негодовал по поводу того, что Декарт прибегал к Богу как к некоторой палочке-выручалочке, которая помогла ему в создании его философии и физики. И когда Декарт доказал, что именно Бог дал миру законы, что именно Он сообщает человеку истинность его знаний, он больше не прибегает к Богу — Он оказывается ему больше не нужен. Паскаль был возмущен этим, он считал, что это нечестно и неправильно; для Паскаля Бог был не Богом философов, а Богом личным (см. его записку). Более того, вся жизнь и все творения Паскаля пронизаны мыслью, что без веры в Иисуса Христа невозможно быть по-настоящему верующим человеком. Именно Христос, а не абстрактный Бог — истинный объект веры Паскаля. Доказательству истинности христианства и историчности Христа посвящены многие рассуждения Паскаля. Например, он пишет: «Предположение, что апостолы были обманщиками, нелепо. Продолжим его до конца, представим себе, как эти двенадцать человек собираются после смерти И. Х. и сговариваются сказать, что Он воскрес. Они бросали этим вызов всем властям. Сердца человеческие удивительно склонны к легкомыслию, к переменчивости, к обещаниям, к богатствам, так что если бы хоть один из них признался во лжи из-за этих приманок, не говоря уж о темницах, пытках и смерти, они бы погибли»[[52]](#footnote-53).

В отношении теории познания у Паскаля есть некоторое сходство с положениями Декарта. Паскаль высказывается, что «начальные понятия познаются чувством, теоремы доказываются умозаключением; и в том, и в другом знании мы можем быть уверены, хотя достигаются они разными путями»[[53]](#footnote-54). Здесь можно увидеть как бы сходство с положениями Декарта об интеллектуальной интуиции, однако это всего лишь сходство, а не влияние, потому что то, что Паскаль называл чувствованием принципов, на самом деле было не интеллектуальной декартовской интуицией, а скорее психологическим феноменом. Принципы чувствуются не интеллектуальной интуицией, а некоторой бессознательной областью нашего сознания, нашей личности (ближе к тому пониманию иррациональной интуиции, которая начала разрабатываться в конце XIX — начале XX в. в философии жизни, в экзистенциализме, в психоанализе).

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

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

Вообще, противоречие между человеком и его разумом всегда волновало Паскаля. С одной стороны, он, может быть, и рад был бы находиться на позициях Декарта (о чем говорит тот факт, что он пишет «Апологию христианства», надеясь обратить еретиков и атеистов к истинной вере путем доказательств), а с другой — Паскаль видит, что это невозможно, поэтому он часто не доказывает, а обращается к конкретному человеку, иногда прибегая к слабым, с нашей точки зрения, аргументам, чтобы вывести человека из мрака атеизма.

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

Для Паскаля мир, как и Бог, был бесконечным; он повторял сравнение, которое встречалось у Николая Кузанского и Джордано Бруно: Вселенная — «это бесконечная сфера, центр которой везде, окружность — нигде»[[54]](#footnote-55). Мир бесконечен и вширь и вглубь. Человек находится между двумя бесконечностями, и его потерянное состояние в бесконечности показывает его полное ничтожество. Эта потерянность в бесконечности — одна из основных интуиций Паскаля. Бесконечность постигается не разумом, потому что он бессилен в ее познании. Здесь человеку может помочь другая способность его познания — сердце.

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

На Паскаля оказал большое влияние Мишель Монтень. Это проявилось и в стилистике произведений Паскаля, и в его философствовании. Паскаль соглашался со многими соображениями Монтеня относительно скептицизма. Он также говорил, что полной истины человек никогда не сможет достичь, ибо, во-первых, мир бесконечен, а человек, затерянный между двумя бесконечностями, есть существо конечное, ограниченное, и своими ограниченными силами познать истину целиком не может. Во-вторых, человек есть существо сложное, состоящее из души и тела, а мир состоит только из материи. Но материя сама себя познавать не может, поэтому, познавая мир (Паскаль исходит из принципа «подобное познаётся подобным»), человек познаёт не мир, а некоторый идеальный его образ. Ведь материя, в силу своего неподобия разуму, не может быть адекватно познана.

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

Декарт и особенно Ф. Бэкон (в учении об идолах) надеялись, что человек избавится от личностных или родовых идолов, Паскаль же видит здесь непреодолимую преграду для познания истины. Паскаль в парадоксальной форме формулирует эти противоречия. Например, он пишет, что жужжание мухи может отвлечь величественный разум от созерцания истины. «Не удивляйтесь, если он сейчас плохо рассуждает: муха жужжит у него над ухом. Этого довольно, чтобы он стал неспособен дать добрый совет. Если вы хотите, чтобы он смог отыскать истину, прогоните это создание, которое сковывает его рассудок и смущает могучий разум, правящий городами и царствами»[[55]](#footnote-56).

Но нельзя соглашаться и со скептиками, которые утверждают, что истина непознаваема. Истина существует; если бы не было истины, не было бы и Бога. Паскаль возражает скептикам-пирронистам, что законченного пиррониста никогда нельзя увидеть. Пирронисты противоречат сами себе, ибо нельзя найти человека, который сомневался бы во всем; такой человек сомневался бы даже в своем собственном существовании. «Будет ли сомневаться во всем? Сомневаться, бодрствует ли он, когда его щиплют, жгут; сомневаться в своем сомнении, в своем существовании? Подобного состояния достигнуть нельзя, и я утверждаю, что поистине совершенного пиррониста никогда не было. Природа поддерживает обессилевший разум и не дает ему до такой степени сбиться с пути»[[56]](#footnote-57). Истина доступна всем познавательным способностям человека, но доступна лишь как некоторая относительная истина. Она доступна всем человеческим способностям: разуму, чувствам, сердцу, вере. Поэтому чувства никогда нас не обманывают. И если мы видим весло, погруженное в воду, сломанным, то чувства дают нам истинную картину познания, которую разум должен объяснить.

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

Человек — существо парадоксальное: «Узнай же, гордый человек, что ты — парадокс для самого себя»[[57]](#footnote-58). Паскаль предпочитает использовать парадоксы и противоречия для описания природы человека. Один из наиболее известных образов, который он использует, — это образ мыслящей тростинки. «Человек — всего лишь тростинка, — пишет Паскаль, — самая слабая в природе, но это тростинка мыслящая. Не нужно ополчаться против него всей вселенной, чтобы его раздавить; облачка пара, капельки воды достаточно, чтобы его убить. Но пусть вселенная и раздавит его, человек все равно будет выше своего убийцы, ибо он знает, что умирает, и знает превосходство вселенной над ним. Вселенная ничего этого не знает. Итак, все наше достоинство заключено в мысли. Вот в чем наше величие, а не в пространстве и времени, которых мы не можем заполнить»[[58]](#footnote-59).

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

Обращаясь к атеистам, Паскаль говорит: прежде чем возражать против христианской религии, надо изучить ее. Но атеисты отрицают существование Бога, не разобравшись даже в основах христианской религии. Тот факт, что самое важное — это спасение человека, а человек предпочитает заниматься сиюминутными делами, уделяя им гораздо больше внимания, чем своему спасению, говорит, что человек находится в плену у сатаны, поскольку действительно невозможно себе представить, что, находясь в здравом уме, можно выбрать пятиминутное развлечение взамен вечного блаженства. «Нет для человека ничего важнее его участи; нет для него ничего страшнее вечности. И если находятся люди, равнодушные к собственной гибели и угрозе вечных мучений,— это противно природе. Они ведут себя совсем иначе по отношению к другим опасностям: они боятся даже малейших из них, предвидят их, обдумывают; и тот самый человек, который провел столько дней и ночей в гневе и отчаянии из-за потери должности или какого-нибудь воображаемого ущерба для своей чести,— тот самый человек, зная, что со смертью потеряет все, остается спокоен и беспечен. Чудовищно видеть в одном и том же сердце, в одно и то же время, такую чувствительность к пустякам и такую странную бесчувственность к самому важному. Тут какая-то непостижимая заворожен­ность и сверхъестественная расслабленность, которые выдают, что причиной тому некая всемогущая сила. Должно быть какое-то странное извращение в природе человеческой, чтобы хвалиться таким состоянием, пребывание в котором и одного-единственного человека кажется невероятным»[[59]](#footnote-60).

Паскаль предлагает аргумент, известный под названием «Пари Паскаля». Он говорит воображаемому атеисту, что каждый человек независимо от его желания вынужден делать выбор, держать, так сказать, пари: есть ли Бог или нет Его. Человек не может отказаться от пари, любого из нас ждет или вечное спасение, или мучение (если Бог есть) либо не ждет ничего (если Бога нет). Держать пари или не держать его – от нас не зависит: «Заключать его придется. Тут от вас ничего не зависит, вы впутаны в это дело. На что же вы поставите? Посмотрим; поскольку надо выбирать, посмотрим, где для вас меньше ущерба. Вы можете потерять две вещи: истину и благо, и две вещи вы можете поставить на кон: ваш разум и вашу волю, знание и блаженство, и двух вещей страшится ваша природа: заблуждения и несчастья. Коль скоро выбирать непременно надо, для вашего разума при любом выборе ущерб будет одинаков. Этот довод отпадает. Но ваше блаженство? Взвесим выигрыш и потерю, если вы поставите на решку, то есть на Бога. Рассмотрим две возможности: если вы выигрываете, то выигрываете все, а если теряете, не теряете ничего; делайте же вашу ставку скорее»[[60]](#footnote-61).

Иначе говоря, каждый человек держит пари: есть Бог или нет. Не держать это пари невозможно, ведь каждый из нас живет соответственно своим убеждениям: ходит в храм, соблюдает посты и т.п., т.е. утверждает, что Бог есть, или же не делает ничего из этого, считая, что Бога нет. Середины здесь быть не может. В этом пари возможны четыре варианта. Можно поставить на то, что Бога нет. Если Его на самом деле нет, то ставивший такую ставку ничего не выигрывает и ничего не проигрывает, а тот, кто ставил на то, что Бог есть, тоже ничего не выигрывает и не проигрывает. Если же Бог есть, то тогда тот, кто ставил на то, что Бога нет, проигрывает всё, а тот, кто ставил, что Бог есть, выигрывает всё.

Очень часто этот аргумент Паскаля оценивается негативно, видя в нем не искреннюю веру в Бога, а поиск простой выгоды. С таким же основанием, говорят, его мог бы высказать и мусульманин и язычник, он может оправдать любое суеверие и т. п. Но говорить так – значит не совсем понимать суть апологетического метода Паскаля. Во-первых, Паскаль сам понимал эти контраргументы и видел «изнанку этой игры»[[61]](#footnote-62). А во-вторых, французский философ давно понял, что на человека не действуют рациональные аргументы. Он думает о своей карьере в ближайшие полгода и совсем не думает о своей вечной жизни. Парадокс! Но приходится иметь дело именно с таким человеком. Для такого человека нужно искать аргументы. Это «пари», возможно, заставит человека хотя бы задуматься, пойти хотя бы наугад по пути веры, а уж затем человек сам убедится в справедливости своего выбора. «Говорю вам, — пишет Паскаль, — что вы выиграете в этой жизни и что с каждым шагом, который вы сделаете по этой дороге, вы будет все лучше видеть, как верен выигрыш и как ничтожно то, чем вы рискуете, так что вы поймете наконец, что ставили на верную вещь, и бесконечную к тому же, а не отдали за нее ничего»[[62]](#footnote-63).

Паскаль постоянно чувствует потерянность человека в этом мире, его ответственность перед Богом, его стояние перед Богом один на один, и главная мысль позднего Паскаля — что человек должен познать истину о своей смертности. Он сравнивает человечество с узниками, помещенными в камеру смертников. «Узник в темнице не знает, вынесен ли ему приговор; у него есть только час на то, чтобы это узнать; но если он узнает, что приговор вынесен, этого часа достаточно, чтобы добиться его отмены. Было бы противоестественно, если бы он употребил этот час не на выяснение того, вынесен ли приговор, а на игру в пикет»[[63]](#footnote-64).

Человечество напоминает ту же камеру смертников, но не знающих дату своей смерти. Люди думают о чем угодно, только не о самом главном — о смерти. Главная же задача человека состоит именно в осознании смерти, в спасении себя, а оно может быть достигнуто только на путях осознания своего ничтожества перед Богом. Только осознав свое ничтожество, человек осознает и свое величие. «Величие человека в том, что он сознает себя несчастным; дерево себя несчастным не сознает. Сознавать себя несчастным — это несчастье; но сознавать, что ты несчастен, — это величие»[[64]](#footnote-65).

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

§ 5. Бенедикт Спиноза

Жизнь и произведения

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

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

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

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

Господствовавшая в XVII в. рационалистическая философия возникает как следствие общего духа эпохи, уверенности в успехах разума и наук. Одним из родоначальников этой философии был Рене Декарт. Но, пожалуй, никакой другой философ не может быть назван рационалистом в такой степени, как Спиноза. Его метод восходит к декартовскому поиску истинного метода, опоры на истинные аксиомы (такой аксиомой для Декарта была уверенность в существовании познающего субъекта), поэтому Спиноза вдохновлен учением Декарта. Вначале Спиноза считал, что философию Декарта можно усовершенствовать, просто переведя ее на язык математики, ведь математика – это всеобщий язык науки, а не только физики. Для этого он пишет работу «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом». Однако в процессе написания этой работы Спиноза приходит к выводу, что Декарт неправ не только в выборе метода, менее убедительного по сравнению с математикой, но и в более принципиальных философских положениях. Поэтому он приступает к написанию собственной системы философии, которую излагает в работе «Этика». Эта книга имеет необычную для философских работ структуру. Написана она под огромным влиянием математики, которая была образцом научного знания в то время. В качестве примера Спиноза берет работу Евклида «Начала геометрии». «Этика» построена по тем же принципам, что и произведение Евклида: в начале каждой главы Спиноза дает ряд определений и аксиом, на их основе доказывает теоремы, из которых выводит следствия (схолии и королларии). При доказательстве каждой из теорем он ссылается на какое-то определение, аксиому или уже доказанную теорему или королларий — и так на протяжении всех пяти книг этой работы, так что вся «Этика» по структуре, композиции и способу аргументации напоминает математический трактат.

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

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

«Этика»

Спиноза начинает свою «Этику» с ряда определений. «*Под причиною самого себя* (causa sui), — пишет он, — я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе как существующею» (как и философия Декарта, философия Спинозы корнями своими уходит в Средневековье). «Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться»[[65]](#footnote-66). «Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность»[[66]](#footnote-67). Атрибут есть то, «что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность»[[67]](#footnote-68), т. е. то, каким образом человек мыслит субстанцию; атрибут представляется существенным свойством субстанции — тем, без чего субстанция не может быть представлена.

Исходя из этих определений, Спиноза доказывает ряд теорем. В частности, «не может быть двух или более субстанций одной и той же природы, иными словами, с одним и тем же атрибутом» (теор. 5)[[68]](#footnote-69), поскольку субстанция представляется сама через себя и потому всегда является причиной самой себя. Другой вывод в отношении субстанции гласит: «…одна субстанция не может производиться другой субстанцией» (теор. 6)[[69]](#footnote-70). Вследствие этого Спиноза доказывает, что «природе субстанции присуще существование» (теор. 7)[[70]](#footnote-71), т. е. субстанция необходимо существует, не может не существовать. Он доказывает это так: поскольку субстанция ничем иным не производится, значит, она есть причина самой себя, следовательно, ее сущность заключает в себе существование, а поскольку субстанция не может производиться другой субстанцией, то, следовательно, она необходимо существует.

Еще одно свойство субстанции, которое выводит Спиноза: субстанция не может быть конечной, она «необходимо бесконечна» (теор. 8)[[71]](#footnote-72). Субстанция одна, и если бы она была конечна, то было бы еще кое-что помимо субстанции. По этой же причине субстанция не может быть и временной, поскольку если субстанция была бы ограничена во времени, то тогда она сменяла бы в своем существовании что-либо другое, т. е. существовало бы две или три субстанции (чего не может быть). Поэтому субстанция вечна. Субстанция не изменяется, т. е. не развивается; она неделима. Поскольку Бог есть субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, понятно, что все высказывания Спинозы о субстанции относятся и к Богу. Бог, таким образом, есть Существо, необходимо существующее; Бог есть Существо, существующее вечно; Бог есть Существо простое; Бог один; Он неделим, бесконечен и т. д. Отсюда вытекает 11-я теорема Спинозы: «Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует»[[72]](#footnote-73). Эти рассуждения напоминают онтологическое доказательство бытия Бога, ведь Спиноза, исходя лишь из понятия о Боге (точнее, из Его определения), приходит к выводу о Его существовании.

По Спинозе, в Боге существует бесконечное количество атрибутов. А поскольку субстанция представляется только через себя, то сущность Бога для человека непознаваема. Познаёт Бога человек через Его атрибуты и модусы. Модус, по определению, «есть состояние субстанции, иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое»[[73]](#footnote-74). То есть мы представляем Бога, или субстанцию, не самого по себе, а посредством различных атрибутов. В силу того что субстанция одна, неделима и бесконечна, человеческий ум не может помыслить субстанцию иначе чем посредством атрибутов.

В Боге все атрибуты совпадают — поскольку Бог есть существо неделимое и простое, в Нем нет никаких различий и Он непротиворечив. Хотя атрибутов и бесконечное множество, Спиноза называет лишь два атрибута субстанции: протяженность и мышление. Очевидно, что таким образом Спиноза возражает Декарту, который считал протяженность и мышление двумя субстанциями, не зависящими одна от другой. Хотя это возражение Декарт мог бы и не принять, поскольку мы помним о декартовском различии между несотворенной и сотворенной субстанцией; по Декарту, есть только одна несотворенная субстанция — Бог и две сотворенные — протяженность и мышление. Но дальше Декарт опускает понятие Бога как субстанции и говорит только о двух субстанциях — протяженности и мышлении.

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

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

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

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

Отсюда легко сделать пантеистические выводы, и Спиноза тут же был обвинен в пантеизме — ведь он отождествил Бога и природу (материальную). Отсюда же и обвинение Спинозы в материализме: если мы говорим «Бог или природа», то всегда есть соблазн одну из составляющих этого тождества убрать: если природу мы видим, наблюдаем и уверены в ее существовании, то зачем нам нужен Бог? Отсюда и материалистическая трактовка философии Спинозы, но такая трактовка в мировой историко-философской науке не является наиболее распространенной. Она была распространена лишь в советской философии. Объяснялась она во многом тем, что Маркс при разработке своей философии использовал многие положения Спинозы и находился под большим его влиянием. Разумеется, это обвинение справедливо лишь частично, и сам Спиноза стремился его избежать, введя понятия природы порождающей и природы порожденной (natura naturans и natura naturata). Бог — это не любая природа, а лишь природа порождающая. А природа порожденная — это все, что существует благодаря Его природе, т. е. его модусы и атрибуты. Поэтому «разум (intellectus), будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, равно как и воля, желание, любовь и т. д.; должны относиться к natura naturata, а не к natura naturans» (теор. 31)[[74]](#footnote-75), иначе говоря, мы познаём произведенную природу, а не Бога. Да и в «Богословско-политическом трактате» Спиноза указывал, что он разумеет «под природой не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное»[[75]](#footnote-76).

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

Спиноза, таким образом, сначала доказал возможность и необходимость познания мира вещей при помощи разума, а потом доказал существование мира вещей. Но поскольку протяженность в Боге совпадает с мышлением (другим атрибутом Бога), то тело как модус протяжения совпадает с душой как модусом мышления. Душа, по мнению Спинозы, есть не что иное, как идея тела: человек мыслит свое тело и таким образом имеет понятие о теле, и это есть его душа. Но это еще не вся душа, потому что кроме такого понятия о душе есть еще понятие о самосознающей душе. В этом смысле душа — это «сущность разума» (IV, теор. 26)[[76]](#footnote-77).

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

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

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

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

Таким образом, в силу связанности при помощи атрибутов и модусов, согласно Спинозе, в мире царит всеобщий детерминизм: нет ни одного события, которое происходило бы случайно или своевольно. Причиной самой себя является только субстанция, Бог, все остальное действует постольку, поскольку причастно субстанции и существует в субстанции, т. е. в Боге. В мире нет ни случайности, ни свободной воли, не может быть и чудес. «…Слово “чудо” можно понимать только в отношении к мнениям людей, и оно означает не что иное, как событие, естественной причины которого мы не можем объяснить примером другой обыкновенной вещи или по крайней мере не может тот, кто пишет и рассказывает о чуде»[[77]](#footnote-78).

Обычно из этого учения Спинозы о детерминизме выводят и его учение о фатализме — признании неизбежности того, что все события в мире будут протекать именно так, а не иначе, и неспособности человека повлиять на эти события. Однако сам Спиноза, хотя и был детерминистом и считал, что Бог все предопределил, все же стремился к опровержению фатализма и доказательству того, что человек есть существо свободное. Здесь и возникает одна из основных сложностей философии Спинозы: каким образом доказать и обосновать свободу человека в рамках этого детерминизма (а детерминизм охватывает собою все модусы, т. е. не только модус протяжения, но и модус мышления, а отсюда следует, что все события, протекающие как в материальном, так и в духовном мире, как среди вещей, так и среди мыслей, обусловлены только Богом: ни одна наша мысль, ни одно наше представление, ни одна наша идея не имеют причины в самой себе или в другой идее; все мысли, представления и идеи восходят к субстанции, т. е. к Богу). «Примирение нашей свободной воли с предопределением Бога превосходит человеческое понимание», — пишет Спиноза в «Приложении, содержащем метафизические мысли»[[78]](#footnote-79).

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

В самом начале «Этики» Спиноза дает определение свободы: «…*свободной* называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой»[[79]](#footnote-80). То есть свобода противопоставляется не необходимости, а принуждению. Свободным является тот, кто сам определяет себя в своем собственном действии. Поэтому свободным в собственном смысле является только Бог. Только Бог, или субстанция, является причиной самой себя; только Бог Сам определяет Себя к действию и действует в соответствии с необходимостью только Своей собственной природы.

Субстанция, таким образом, абсолютно свободна, но она же и абсолютно необходима, ибо ее свобода существует в силу того, что сущность субстанции заключает в себе существование, и потому абсолютная свобода субстанции совпадает в ней с абсолютной необходимостью. Поэтому в Боге свобода и необходимость совпадают. Противоречие между свободой и необходимостью человек может видеть только на уровне действующего, реального мира, но поскольку реально существует лишь субстанция, то основная задача Спинозы состоит в том, чтобы доказать, что и в материальном мире свобода также не противоречит необходимости, а совпадает с ней. Отсюда другая задача — узнать, существует ли человеческая свобода. Из всех предыдущих размышлений Спинозы вытекает, что модус в силу своей конечности не может быть свободным, ибо модус всегда появляется согласно абсолютной необходимости, вытекающей из природы субстанции. Но существует модус не с абсолютной необходимостью, ибо абсолютно необходимым существом является только Бог. Если бы модус существовал с абсолютной необходимостью, он существовал бы всегда, был бы вечным и имел бы те атрибуты, которые присущи лишь субстанции. То есть модус существует необходимо лишь потому, что он включен в причинно-следственную связь вещей природы, но не существует с необходимостью, поскольку абсолютно необходимо существует лишь Бог.

Прежде чем рассмотреть вопрос, существует ли свобода человека или же он полностью подчинен природной необходимости, Спиноза рассматривает человеческие аффекты (страсти). Спиноза утверждает, что у человека нет свободы воли: поскольку «воля не есть вещь в природе, но лишь фикция, то… нечего и спрашивать, свободна ли она или нет»[[80]](#footnote-81). Чтобы доказать, что человек есть существо свободное, Спиноза доказывает, что человек есть существо, не имеющее свободы воли. Казалось бы, парадоксальный подход, поскольку практически все философы предлагали противоположный подход: если человек существо и несвободное, то по крайней мере свободу воли он уж наверняка имеет. Спиноза рассуждает иначе: свободы воли не существует, потому что воля и мышление одно и то же. Просто воля есть мышление при помощи неявных, неотчетливых идей (воля есть неотчетливая идея). Как это понимать?

Например, Спиноза пишет: «Точно так же ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убежден, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад»[[81]](#footnote-82). Но любой здравомыслящий человек понимает, что ребенок и трус действуют несвободно, просто они не знают причин того, что делают: «…опыт не менее ясно, чем разум, учит, что люди только по той причине считают себя свободными, что свои действия они сознают, а причин, которыми они определяются, не знают»[[82]](#footnote-83). То есть у младенца, пьяницы и труса идея своего собственного существования является неявной, неотчетливой. Как только человек начинает иметь отчетливую идею, он понимает, что поступок обусловлен какими-то другими явными причинами. И чем более отчетливой является идея, тем более человек понимает, что в нем нет никакой свободы воли, что его так называемая свобода воли есть просто незнание всех причинно-следственных связей. Такое же представление было, скажем, у Демокрита, который говорил, что случайным событие может казаться только по нашему неведению. Спиноза соглашается с таким представлением и также говорит, что когда человек не знает истинной причины некоего события, то называет его случайным и переносит этот подход на внутренний свой мир, понимая под случайностью то, что называют свободой воли.

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

— влечение (т. е. стремление к поддержанию существования);

— желание (когда человек осознает свое влечение);

— радость;

— печаль (два последних аффекта человек испытывает, когда достигает или не достигает своего влечения).

Все остальные аффекты есть частные случаи этих четырех аффектов.

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

Человек может действовать свободно, если будет действовать разумно. Свободным он становится тогда, когда он не просто понимает, но и познает необходимую связь явлений. *Свобода есть познанная необходимость* — так задолго до Маркса вполне мог бы высказаться Спиноза. Правда, в отличие от атеиста Маркса, Спиноза видел причину необходимости нашего мира в Боге. Поэтому «чем больше познаём мы единичные вещи, тем больше мы познаём Бога»[[83]](#footnote-84), — пишет Спиноза в V книге «Этики». Познавая природную необходимость, человек фактически становится подобным Богу и поэтому приближается к свободе Бога. Такое познание Бога есть любовь к Богу, любовь, которую Спиноза поэтому называет интеллектуальной. Познавательная любовь к Богу (Amor Dei intellectualis) «есть самая любовь Бога, которой Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности (sub specie aeternitatis), т. е. познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя»[[84]](#footnote-85). Именно в этой любви человека к Богу состоит и смысл жизни, и блаженство человека. Поэтому, ощущая себя свободным в Боге, человек становится счастливым. Он живет нравственной, добродетельной жизнью, понимая, что счастье не достигается посредством добродетельной жизни, но есть сама добродетель. Счастье не есть результат чего-то, сделанного человеком, — счастье есть состояние свободы, добродетельной жизни. Добродетель, как утверждает Спиноза в одной из своих теорем, не ведет к счастью, а есть само счастье. Ведь «добродетель [человека] состоит не в чем ином, как в действовании по законам собственной природы»[[85]](#footnote-86), и «безусловная добродетель души состоит в познавании»[[86]](#footnote-87), значит, «высочайшая добродетель души — постигать или познавать Бога»[[87]](#footnote-88). «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель», ведь «блаженство состоит в любви к Богу, возникающей из [Его] познания»[[88]](#footnote-89).

Свое учение Спиноза считал истинно религиозным, соответствующим правильному пониманию Бога. «…Оно учит, что мы действуем лишь по воле Бога и причастны божественной природе, и тем более, чем совершеннее наши действия и чем более и более мы познаем Бога. Следовательно, это учение, кроме того что оно дает совершенный покой духу, имеет еще то преимущество, что учит нас, в чем состоит наше величайшее счастие или блаженство, а именно — в одном только познании Бога, ведущем нас лишь к тем действиям, которые внушаются любовью и благочестием. Отсюда нам становится ясным, как далеки от истинной добродетели те, которые за свою добродетель и праведные действия ожидают себе от Бога величайших наград, как за величайшие услуги; как будто бы сама добродетель и служение Богу не были самим счастьем и величайшей свободой»[[89]](#footnote-90).

Теория познания

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

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

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

Наиболее адекватное познание — интеллектуальная интуиция. Если рассудочное познание есть познание о частях природы и всегда действует в пространстве и времени, то интеллектуальная интуиция действует, как говорит Спиноза, «под знаком вечности». При помощи интеллектуальной интуиции человек познаёт всю природу и таким образом познаёт Бога, и двигают его к этому познанию уже не определения, не дискурсивный метод, а совсем другая способность — любовь, природный эрос, который существует в человеке в качестве отдельной познавательной способности. Это не обычная человеческая любовь, а некоторый вид интеллектуальной любви к Богу. Поскольку интеллектуальной интуицией человек познаёт только Бога, то это познание есть любовь к Богу, которую Спиноза именует интеллектуальной любовью к Богу. И только это знание является самым истинным, самым адекватным знанием, поскольку оно есть знание о субстанции, т. е. о том, что необходимо существует.

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

Учение о религии

Выводы об атеизме Спинозы делаются во многом благодаря его «Богословско-политическому трактату», который был запрещен сразу после его выхода в свет и сыграл негативную роль в жизни Спинозы. В нем Спиноза подверг критике текст Священного Писания, прежде всего Пятикнижия Моисеева. Основываясь на анализе языка (а древнееврейский язык он знал блестяще) и на логике, Спиноза пытался показать, что в Священном Писании есть много событий, которые надо толковать не так, как их толкуют католические и иудейские богословы. Исходя из анализа языка и тех реалий, о которых повествуется в Пятикнижии, Спиноза показал, что Пятикнижие написано не Моисеем, а неким человеком, который жил гораздо позже.

Спиноза протестовал против аллегорического толкования Священного Писания, полагая, что там содержится только религиозная истина. Он был одним из последовательных сторонников теории двух истин и утверждал, что то, что доступно разуму, можно постичь только разумом, и никакая вера для этого не нужна. Вера нужна для воспитания нравственного человека; для этой цели и существует Писание. Таким образом, Священное Писание не что иное, как набор исторических событий, в которых повествуется о людях, чьим поступкам мы можем подражать, которые высказывали мудрые мысли и учили нас добру, отвращали от зла — но не более того. Приписывать пророкам философские мысли — значит приписывать им то, чего они никогда не знали.

Спиноза показывает, что пророки были людьми темными, простыми (пастухами, воинами, ремесленниками), но не философами, они не знали истину и не могли ее знать — это была не их задача. Поэтому понимать Библию надо так, как она написана, и не вкладывать в нее посторонний смысл.

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

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

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

§ 6. Томас Гоббс

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

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

Теория познания и учение о знаках

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

В теории познания Гоббс является последовательным сенсуалистом и утверждает, что все наши знания происходят из ощущений, и только из них. Ощущения — основной и единственный источник знания. «В конце концов основой познания является чувственное восприятие, или ощущение, и из последнего мы черпаем всякое знание. Но и исследование причин ощущения не может иметь в качестве отправного пункта никакое другое явление, кроме самого чувственного ощущения»[[90]](#footnote-91). Однако чувства все же не ограничивают разум в его деятельности, ибо разум, получая данные от органов чувств, начинает оперировать ими и добывать новое знание. Поэтому знание, по Гоббсу, бывает двух видов: чувственное и рациональное. Истина достигается на путях рационального знания; чувственное же знание не совсем достоверно. Рациональное знание — это знание необходимое, всеобщее и достоверное. Пример такого знания, по Гоббсу, и есть математика.

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

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

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

Для исследования роли слов Гоббс предварительно изучает теорию знаков. Что такое знак? Это то, что нечто обозначает, т. е. некий материальный предмет, который нам напоминает и обозначает другой предмет. «Знаками (signa) же друг друга нам служат обычно вещи, следующие друг за другом, предваряющие или последующие, поскольку мы замечаем, что в их последовательности существует известная правильность»[[91]](#footnote-92). Гоббс приводит пример тучи, которая есть знак дождя, или наоборот: дождь есть знак тучи. Поэтому знак, по Гоббсу, всегда материален, и мы всегда познаём его посредством ощущений.

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

Язык и слова являются знаковой системой, которая возникает в результате того, что люди на определенном этапе согласились употреблять именно такие слова, а не другие. Никакого иного онтологического значения у слов нет. Слова существуют как знаки вещей и возникают в результате договоренности между людьми. Знание формулируется всегда в языковой форме — в форме связи между словами, высказываниями, предложениями, суждениями, умозаключениями и т. д. Поэтому истинными или ложными могут быть только высказывания, а не предметы или вещи. «Истина может быть лишь в том, что высказано, а не в самих вещах… Поэтому истина — свойство не вещей, а суждений о них»[[92]](#footnote-93). Критерием истинности, по Гоббсу, выступает непротиворечивость суждения, а не соответствие нашего знания материальному миру. Здесь вновь проявляется то влияние, которое оказала на Гоббса математика, ибо именно в математике критерием истинности является логичность и непротиворечивость ее высказываний. Соответствуют или не соответствуют математические высказывания материальной действительности — для математика это не имеет смысла. Поэтому в любой теории все положения должны быть связаны логическими законами, а все высказывания должны быть выведены одно из другого.

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

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

Учение об обществе

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

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

Исходным принципом для возникновения человеческого общества является стремление человека к самосохранению — из этого положения возникают все отношения между людьми. Первоначально все люди находились в так называемом естественном состоянии, в котором каждый человек обладал абсолютной свободой и соответственно абсолютным правом. Однако абсолютное право и абсолютная свобода сталкиваются с заложенным в человеке природой принципом самосохранения, вступают с ним в противоречие. Ибо любой человек, реализуя свое абсолютное право, стремится к обладанию чем-то другим, что может потребовать нанесения вреда тому человеку, кто обладает желаемым предметом, вплоть до убийства, так что каждый человек может ожидать от другого, в силу и его абсолютной свободы и абсолютного права, покушения на свою жизнь. Таким образом, в первоначальном, естественном состоянии люди были врагами друг другу. «Все крупные и прочные людские сообщества берут свое начало не во взаимной доброжелательности, а во взаимном страхе людей, — пишет Гоббс. — Причина взаимного страха заключается как в природ­ном равенстве людей, так и во взаимном желании причинить вред друг другу»[[93]](#footnote-94). Все понимают это, как и то, что для самосохранения они должны ограничить свою свободу и вместо абсолютного права ввести право относительное, ограничив его некоторыми обязанностями. Поэтому люди заключают договор, в котором они отказываются от части своих прав, ограничивая себя в свободе. Эти права и свободу они передают одному человеку, избираемому всеобщим согласием, — монарху. Только монарх обладает абсолютным правом и абсолютной свободой: он может казнить или привлечь к наказанию за нарушение договора, который люди заключили в целях самосохранения. Впрочем, эта свобода может быть передана не одному человеку, а группе людей. Так возникают другие формы правления — демократическая или олигократическая.

Таким образом, по Гоббсу, государство, как и речь, возникает вследствие конвенции. Правда, сам Гоббс считал, что процесс отказа людей от своих свобод происходит естественно. Поэтому этот процесс идет под руководством естественного закона. Об этом же законе говорится в Библии. И вообще, естественный закон и нравственный закон — это одно и то же. «Установленный нами основной естественный закон, а именно нужно стремиться к миру, составляет сущность божественного закона, это явствует из следующих мест… Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божьими»[[94]](#footnote-95), — утверждает Гоббс. Он приводит в подтверждение своим словам и другие заповеди из Священного Писания, например: «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если вы не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф. 6, 14–15)[[95]](#footnote-96). А слова Спасителя: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7, 12) — очень хорошо, по мнению Гоббса, иллюстрируют правоту его теории, ибо они помогают «понять, противоречит или нет закону приро­ды чье-либо намерение»[[96]](#footnote-97). Отождествление Гоббсом естественного и Божественного законов приводит его к выводу о первенстве государства перед Церковью. Даже в церковных, богословских вопросах государственная власть имеет приоритет: именно власть может указывать, что является грехом, а что не является, как толковать Священное Писание и т. п.

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

§ 7. Джон Локк

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

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

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

Задача философии

Задача философии, по Локку, состоит в исследовании происхождения знания. Прежде чем заниматься познанием природы, нужно знать возможности и пределы человеческого познания. Если человек не будет знать пределы своего знания, это может или привести его к опасности ошибочного догматизма, или завести в болото скептицизма. Для того чтобы проделать это исследование, считает Локк, совсем не обязательно исследовать все способности человеческого разума — достаточно знать границы его применения; как для моряка совсем не обязательно иметь столь длинный лот, чтобы он доставал до самого дна моря: «Для моряка весьма полезно знать длину линя своего лота, хотя он не может измерить им всех глубин океана. Довольно с него и того знания, что линь достаточно длинен, чтобы достигнуть дна в таких местах, которые необходимы для определения направления и для предохранения от пагубных мелей. Наша задача здесь — знать не всё, а то, что важно для нашего поведения»[[97]](#footnote-98). А от незнания наших способностей и возникают или скептицизм, или догматические ошибки.

Локк утверждает, что если он покажет, каким образом человек получает знания, то он покажет пределы и возможности нашего знания. Поэтому в первую очередь Локка интересует вопрос о происхождении и источниках знания. Локк оговаривается, что будет часто использовать термин «идея», под которым он понимает все то, «чем может быть занята душа во время мышления»[[98]](#footnote-99) (чтобы не придавать этому понятию никакого платоновского смысла). В то время существовала достаточно влиятельная школа кембриджских платоников, которая возрождала платонизм в теории познания и учила о врожденности идей. Да и у Декарта тоже большую роль играло учение о врожденных идеях. Чтобы не путать свое понятие идеи с их понятием, Локк и дает такую формулировку: идея — это то, чем занята душа во время мышления.

Критика теории врожденности идей

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

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

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

Иногда говорят, что врожденность идей может быть доказана посредством существования нравственности. Но «где та практическая истина, которая встречает всеобщее признание без какого-либо сомнения и колебаний, как это должно было бы быть, если бы она была врожденной?»[[99]](#footnote-100) — спрашивает Локк. Он приводит примеры разных народов, у которых нравственными являются отнюдь не приветствуемые другими народами положения. Да и люди очень часто нарушают принципы нравственности. А если бы они были врождены, то люди не могли бы «*уверенно* и *спокойно*… *нарушать* эти *нравственные правила*»[[100]](#footnote-101).

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

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

Учение о происхождении идей

Единственным источником знания является опыт: «На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит»[[101]](#footnote-102). Опыт бывает двух видов — внутренний и внешний. Внешний опыт дает нам посредством ощущения знание о предметах чувственного, материального мира, а внутренний — путем деятельности ума о нашем внутреннем мире, мире души. Поэтому, разделяя идеалы сенсуализма (учения о том, что все знание происходит из ощущений), Локк тем не менее строит гораздо более широкую систему, которую следует назвать эмпиризмом. *Эмпиризм* — это учение, в соответствии с которым все знание приходит из опыта, а чувственный опыт является лишь одним из видов возможного опыта; другим видом является внутренний опыт. «Наше наблюдение, направленное или *на внешние ощущаемые предметы*, *или на внутренние действия нашего ума*, *которые мы сами воспринимаем и о которых мы сами размышляем*, *доставляет нашему разуму весь материал мышления*. Вот два источника знания, откуда происходят все идеи, которые мы имеем или естественным образом можем иметь»[[102]](#footnote-103).

При рождении человека его душа представляет собой чистую доску — tabula rasa (знаменитый термин, который употреблялся задолго до Локка философами-стоиками). Затем *«наши чувства*, будучи обращены к отдельным чувственно воспринимаемым предметам, *доставляют уму* разные, отличные друг от друга *восприятия* вещей в соответствии с разнообразными путями, которыми эти предметы действуют на них»[[103]](#footnote-104). Поэтому в уме есть только то, что приходит в него посредством наших чувств: *нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах*. Посредством чувств в нашу душу проникают идеи. Они входят простыми и несмешанными, хотя в вещах качества соединены. Одни идеи приходят в душу посредством только одного чувства (идея света, звука, запаха, вкуса, плотности), другие — при помощи нескольких чувств (идеи пространства, формы, покоя и движения).

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

Идеи возникают в уме посредством воздействия на душу какого-либо качества предметов. Качества бывают разные. Локк впервые вводит термины *первичные* и *вторичные* качества, хотя учение о первичных и вторичных качествах существовало еще у Демокрита, а позднее этого же учения придерживался Галилео Галилей. Самим телам присущи не все качества, которые порождают в нас простые идеи, а лишь те, которые неотделимы от тела, — это первичные качества. Таковыми являются плотность, протяженность, форма и подвижность. Эти качества, воздействуя на наши органы чувств, порождают в нас простые идеи. Такие же качества, как цвет, вкус, звук, запах, в самих вещах не находятся, а представляют собою силы, которые посредством первичных качеств возбуждают в нашей душе различные первичные идеи, представления. Эти качества самим телам не принадлежат, а вызываются в нашей душе только первичными качествами, воздействующими на нас посредством органов чувств. Поэтому «*идеи первичных качеств* тел *сходны* с ними, и их прообразы действительно существуют в самих телах, но *идеи*, *вызываемые* в нас *вторичными качествами*, вовсе *не имеют сходства* с телами»[[104]](#footnote-105).

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

Не буду останавливаться на всех подробностях учения Локка, как образуются другие сложные идеи. У Локка, например, много места занимает анализ образования идеи субстанции, идеи истины — этих важных для философии понятий. Достаточно сказать, что под субстанцией Локк вслед за Гоббсом понимает индивидуальные тела, отрицая существование субстанции в привычном, спинозовском смысле слова. О субстанции можно говорить только в том плане, что наш ум занимается абстрагирующей деятельностью, выделяя некоторую идею, которая показывает существование этих вещей, и эта идея существования в абстракции и приводит к созданию идеи субстанции: «Не получая идеи субстанции теми путями, какими проникают в нашу душу другие идеи, мы вовсе не имеем такой ясной идеи и поэтому обозначаем словом “субстанция” не что иное, как неопределенное предположение неизвестно чего»[[105]](#footnote-106).

В учении о познании и об истине можно было бы упрекнуть Локка в субъективизме. Поскольку единственным источником знания являются органы чувств, то, если быть последовательным, можно сказать, что чувства являются и тем единственным источником познания, который делает ненужным внешний мир, — ведь идея появляется в результате того, что ум получает данные только из наших органов чувств. А «если наше познание идей ограничивается самими идеями и не простирается дальше, то везде, где имеется в виду что-либо большее, наши самые серьезные мысли окажутся немногим полезнее, чем фантазия больного мозга, а построенные на них истины нисколько не ценнее рассуждений человека, который ясно видит вещи во сне и с большой уверенностью излагает их»[[106]](#footnote-107). Поэтому Локк все-таки стремился показать, что его учение соответствует всем критериям классической теории истины, что истинным является то высказывание, которое соответствует реальной связи между вещами. Хотя Локк и развивал многие положения Гоббса, но в учении об истине был гораздо более последовательным материалистом, чем Гоббс. Сказать, насколько идея или высказывание соответствует самой вещи, достаточно сложно, ибо между идеями и вещами стоят наши органы чувств. Локк призывает на помощь здравый смысл: любому человеку понятно, что идея (особенно простая идея, как, например, идея белизны или горечи) соответствует вещи, хотя философски это нельзя обосновать. Но здравый смысл показывает, что истинным является то высказывание, которое соответствует действительному положению вещей. Поэтому истинными или ложными могут быть только связи между идеями и вещами, а не сами идеи и тем более не сами вещи: «…*истина* в собственном смысле слова означает лишь *соединение или разъединение знаков сообразно соответствию или несоответствию обозначаемых ими вещей друг с другом*»[[107]](#footnote-108). По Гоббсу, истинными или ложными могут быть только взаимоотношения между словами как знаками, а не отношения между словами и вещами (слово есть знак вещи, а говорить об истинности знака бессмысленно). По Локку, нельзя говорить только о взаимодействии между идеями; истинным является и связь между идеями, и отношение идей с вещами. И если мы говорим об истинности в гоббсовском смысле (об истинности связи между идеями), то понимать это следует так, что эти идеи связаны так, как связаны в действительности предметы, отражением которых являются идеи.

В теории познания Локк встречается со многими проблемами, в том числе и с той, которая стоит перед любым сенсуалистом и эмпиристом: каким образом вывести из *единичных* воздействий знание *общих* вечных истин? Локк понимает эту проблему и кроме чувственного (т. е. сенситивного) знания, которое сообщает нам знание простых идей и является вероятностным, а не достоверным знанием, вводит еще и интуитивное, демонстративное знание.

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

Таким образом, некоторые положения согласуются, а некоторые — не согласуются с разумом. Поэтому Локк различает их следующим образом: «1. *Согласны с разумом* такие положения, истинность которых мы можем выявить путем изучения и исследования идей, получаемых нами от *ощущения* и *рефлексии*, и относительно которых мы путем естественного выведения находим, что они истинны или вероятны. 2. *Выше разума* такие положения, истинность или вероятность которых нельзя вывести с помощью разума из этих принципов. 3. *Противны разуму* положения, несовместимые или непримиримые с нашими ясными и отличными друг от друга идеями. Так, бытие единого бога *согласно* разуму, бытие нескольких богов *противно* разуму; воскресение мертвых *выше* разума»[[108]](#footnote-109). Положения веры — это те положения, которые выше разума, и поэтому они не могут противоречить вере. Ведь все понятия, которые мы принимаем на веру, пришли в наш ум посредством ощущений или рефлексии. Поэтому противоречия между истинной верой и разумом нет, и «кто верит, не имея оснований для веры, тот увлечен своими собственными фантазиями; но он не ищет истины, как обязан это делать, и не выполняет долга послушания своему творцу, который желает, чтобы человек пользовался своими способностями различения, данными ему творцом, чтобы предохранить его от ошибок и заблуждений»[[109]](#footnote-110).

Учение о религии

В отношении к религии Локк был деистом (хотя считал себя христианином), но, в отличие от многих современников, исповедовавших деизм по научным соображениям, Локк был больше озабочен социальной ролью Церкви. Как явствует из названия одной его работы, Локк озабочен вопросом о веротерпимости: все люди имеют право исповедовать различные религии, и принадлежность человека к другой религии не является поводом для его преследования. Ведь такие положения христианской религии, пишет Локк, как вера в Троицу, царство Христово и т. п., есть личные мнения людей и не затрагивают их отношения с другими людьми. Следовательно, ни один человек не в состоянии влиять своим разумом на мысли другого человека. Тем более что, как пишет Локк в «Послании о веротерпимости», «терпимость по отношению к тем, кто в религиозных вопросах придерживается других взглядов, настолько согласуется с Евангелием и разумом, что слепота людей, не видящих при столь ясном свете, представляется чем-то чудовищным»[[110]](#footnote-111).

Правильное мнение о Боге может быть получено только путем размышления, к вере нельзя принудить. Понятие Бога не врождено человеку, но прийти к выводу о Его существовании вполне возможно путем размышлений: «…самые верные и лучшие понятия о Боге не запечатлены, но приобретаются размышлением и обдумыванием»[[111]](#footnote-112). Знание о существовании Бога можно получить из простого размышления о своем собственном существовании: если человек понимает, что он существует, то он должен прийти к выводу, что должна быть причина его существования. Если «есть нечто реально сущее и… от небытия не может произойти реально сущее, то это есть очевидное доказательство того, что нечто было от вечности. Все, что не от вечности, имело свое начало, а что имело начало, должно было быть произведено чем-нибудь иным»[[112]](#footnote-113). А поскольку человек обладает знанием, то очевидно, что причина его существования должна быть не только всемогущей, но и всеведущей, т. е. Богом. Следовательно, существование Бога может быть доказано неопровержимо, и «наше знание бытия Божия достовернее, нежели познание бытия всякой другой вещи, не открытой нам непосредственно нашими чувствами»[[113]](#footnote-114). Если же люди не думают, а просто принимают на веру религиозные положения, то тогда их знания о Боге принимают самые причудливые формы. Ведь даже среди христиан люди простые и безграмотные имеют столь странные, низкие и жалкие представления о Боге, «что трудно представить себе, чтобы они были сообщены разумным человеком»[[114]](#footnote-115). Причиной подобных искажений христианства, а тем более атеизма и язычества является невежество людей и их нежелание познавать Бога.

§ 8. Готфрид Вильгельм Лейбниц

Жизнь и произведения

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

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

В 1666 г. он заканчивает университет, а через два года поступает на службу к министру Майнцского курфюрства и в это же время продолжает заниматься математикой и разрабатывает идеи механики. Появляется у него интерес и к богословию, которое имеет у него экуменический характер: Лейбниц вынашивает планы работы, в которой он объяснит, как можно объединить все христианские конфессии.

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

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

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

В 1676 г. он побывал в Голландии, где познакомился с идеями Спинозы; с этого же времени он работает в Ганновере инженером в рудниках, занимается геологией, пишет книгу «Протогея» (1691), в которой рассматривает вопросы эволюции Земли. В 1686 г. пишет «Теологическую систему», где излагает теоретическую основу для объединения различных христианских конфессий. В 1689 г. едет в Италию, где создает Итальянскую академию наук. Папа Римский предлагает ему пост хранителя Ватиканской библиотеки, но Лейбниц, будучи по вероисповеданию протестантом, отказывается от этой должности.

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

Умер Лейбниц 14 ноября 1716 г. в Ганновере.

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

Другая фундаментальная философская работа Лейбница — «Новые опыты о человеческом разуме», опубликованная после его смерти, в 1765 г. Уже из названия следует, что эта работа направлена против локковских «Опытов о человеческом разуме». Интересна и полезна она тем, что в ней Лейбниц, строго следуя структуре локковского произведения, предлагает свои ответы на каждый из параграфов философии Локка. В частности, Лейбниц делает добавление к знаменитому тезису Локка («Нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах») — «кроме самого ума»[[115]](#footnote-116). Таким же образом Лейбниц остроумно отвечает и на другие материалистические идеи Джона Локка.

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

Чтобы понять философию Лейбница, необходимо представить себе его как личность, не отрывая его философские взгляды от других его воззрений — математических, физических и богословских. Как ученый, Лейбниц не только развивал науку, но был фактически одним из ее созидателей, поскольку разрабатывал основные принципы современной физики. Как философ, он эти принципы осмыслял и задавал себе вопросы об их сущности и значимости. О взаимосвязи своих занятий различными областями знания и своем интеллектуальном развитии Лейбниц сам написал в статье «Новая система природы и общения между субстанциями…»: «Меня увлекла их прекрасная манера объяснять природу механически, и я со справедливым презрением отвернулся от метода тех, которые только нагромождали формы и способности, не дававшие ровно никакого знания. Но затем, попытавшись углубить принципы самой механики, дабы указать основание для законов природы, познаваемых из опыта, я заметил, что для этого недостаточно принимать во внимание одну только протяженную массу, что необходимо прибегать еще к понятию силы, — понятию вполне доступному для мысли, хотя оно и относится к области метафизики»[[116]](#footnote-117).

Учение о субстанции (монадах)

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

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

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

Понятие силы в физику ввел еще И. Ньютон. Но определение силы, которое дал Ньютон, можно считать лишь функциональным: «Приложенная сила есть действие, производимое над телом, чтобы изменить его состояние покоя или равномерного прямолинейного движения»[[117]](#footnote-118). Ньютон не ставит вопросов о природе и сущности этой силы, он лишь объясняет, как вычислить ее величину. Лейбниц же идет дальше и ищет метафизический смысл силы. Если сила действует в *физическом* мире, то источник ее может быть только *метафизический*. «Понятие силы, или способности (по-немецки Kraft, по-французски force), объяснению которого я предназначил особую науку — Динамику, проливает яркий свет на истинное понятие субстанции»[[118]](#footnote-119). Ведь что такое субстанция? По замечательному определению Спинозы, «субстанция есть то, что существует само по себе». Таким образом, делает вывод Лейбниц, главное свойство субстанции — это ее независимость, способность к самостоятельному действию. Именно такова сила. Она действует на тело, но на силу ничто не действует. Каждая сила автономна, неделима и является, как ее называет Лейбниц, монадой и, вслед за Аристотелем, энтелехией: «Вот эта сила или склонность, для которой я не могу найти лучшего обозначения, чем энтелехия, и есть то, что привлекало до сих пор так мало внимания; а между тем среди всех начал нет почти ничего более значительного и более достойного внимания, чем это начало»[[119]](#footnote-120).

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

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

Лейбниц развивает далее Декартово учение о законах природы. Однако Декартово понимание закона, который вечен и неизменен, поскольку вечен и неизменен Бог, создавший эти законы, не объясняет, каким образом эти законы приводят в движение материальные тела. Фактически Лейбниц в полемике с Декартом мыслит так же, как Аристотель в споре с Платоном, и не удовлетворяется простой мыслью, что причиной *движения* и *изменения* в мире являются *вечные* и *неподвижные* законы природы. Закон природы не может привести тело в движение, он лишь описывает характер этого движения. А причиной движения тела может быть лишь некая сила, приложенная к телу. Поэтому он и постулирует существование силы в виде монады, «которая и есть сам присущий ей закон, запечатленный Божеским велением»[[120]](#footnote-121). Представить современную физику без фундаментального положения Лейбница, что закон природы выражается посредством взаимодействия сил, просто невозможно. Эта же мысль служит Лейбницу основой для открытия им еще одного фундаментального закона природы — закона сохранения энергии: «…постоянно существует одна и та же сила, энергия, и она переходит лишь от одной части материи к другой, следуя законам природы и прекрасному предустановленному порядку»[[121]](#footnote-122).

Учение о субстанциальности сил-монад Лейбниц не считает оригинальным. Свою заслугу он видит лишь в том, что защитил учение Аристотеля о четырех причинах от нападок и вновь вернул доброе имя термину «энтелехия», сделав более понятным его значение: «…теперь учение перипатетиков о формах и энтелехиях (справедливо признававшееся загадочным и едва ли вполне отчетливым для самих авторов) будет сведено к доступным разуму понятиям, так что окажется необходимым не отвергать воспринятую столькими веками философию, а скорее развить ее так, чтобы придать ей (насколько это возможно) последовательность, прояснить ее и обогатить новыми истинами»[[122]](#footnote-123).

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

Каждая монада есть некоторая способность к движению, развитию. Монада есть сила. Поэтому же на эту субстанцию ничто не может воздействовать. Монада существует так, как будто в мире существует только она одна. Поскольку сущностью монады является сила (ее способность действовать), она только действует, но ничего не воспринимает. Поэтому, по образному выражению Лейбница, монада «не имеет окон». Она ничто не воспринимает в себя извне — она только действует. Только монада обладает активностью, поскольку она есть субстанция. Все остальное, в том числе и материя, пассивно и поэтому не является субстанцией.

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

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

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

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

Но если, как говорит Лейбниц, существуют лишь монады, то как объяснить существование материи — не духовной, а чувственной реальности? Для объяснения этого Лейбниц обращается к античной философии, в частности к Аристотелю. Лейбниц разделяет учение античного философа, что каждое тело состоит из формы и материи. Форма, или, как часто повторяет Лейбниц вслед за Аристотелем, энтелехия, это и есть субстанция, монада, именно она и есть предмет нашего познания. Материя же полностью пассивна и непознаваема и поэтому ни в коей мере не может считаться субстанцией: «…первичная материя, взятая в чистом виде, без душ и жизней, которые едины с нею, является чисто пассивной; поэтому, собственно говоря, она не является субстанцией, но представляет собой нечто неполное»[[123]](#footnote-124). Лейбниц категорически не согласен с Декартом, наделявшим субстанциальностью как дух, мышление, так и материю, протяженность. Поэтому Лейбниц в понимании материи солидаризируется с Аристотелем и пишет, что «тело состоит из материи и духа, если только понимать под духом (spiritus) не вещь, одаренную разумом (как это обыкновенно делают), но душу или форму, аналогичную душе, не простую модификацию, но пребывающий субстанциальный элемент, который я обыкновенно называю монадой и в котором заключается нечто вроде восприятия (perceptio) и влечения (appetitus)»[[124]](#footnote-125).

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

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

Для человеческой души знание мира есть смутное представление, а знание самого себя — ясное представление. Именно поэтому человек гораздо более уверен в существовании самого себя, чем внешнего мира; он может сомневаться во внешнем мире, но не в существовании самого себя (так отвечает Лейбниц на проблему сомнения, стоявшую перед Декартом). Поэтому материя есть не что иное, как созерцание монадой своих границ. Когда душа, как монада, созерцает границы самой себя, то все, что выходит за границы этой монады, понимается ею как материальный внешний мир. Поэтому представление о своей границе есть представление о другом. А поскольку монада нематериальна, то другое должно представляться как отличное от нематериального, т. е. как материя. Когда монада сознает себя и свою деятельность, то она имеет ясное представление; когда она сознает границы себя, она представляет себе материю как нечто другое. Поэтому материя есть темное представление — представление, которое существует внутри монады, но представляется как нечто, якобы воздействующее на монаду извне. Но на монаду ничто не воздействует, она не имеет окон.

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

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

На этот вопрос Лейбниц отвечает при помощи предложенной им *теории предустановленной гармонии*, суть которой состоит в следующеем: гармония мира, в котором монады существуют совершенно независимо друг от друга, возможна лишь в том случае, если существует некое Высшее Существо, которое их упорядочивает. «Эта система предустановленной гармонии, — пишет Лейбниц, — дает новое, до сих пор еще неизвестное доказательство бытия Божия, так как совершенно ясно, что согласие стольких субстанций, из которых ни одна не имеет влияния на другую, может происходить только от одной общей причины, от которой они все зависят, и что она должна иметь бесконечную силу и мудрость, чтобы заранее установить все эти согласия»[[125]](#footnote-126). В рамках лейбницевской теории предустановленной гармонии каждая монада действует в соответствии только со своими представлениями, но все представления, которые в ней имеются (о себе и о внешнем мире), заложены в нее Богом, поэтому все действия всех монад находятся в удивительной гармонии друг с другом. Каждая монада имеет в себе знание о всем мире («все во всем»), но как бы в темном, смутном, неотчетливом виде: «То, что приписывают воздействию внешних предметов, происходит в нас исключительно от неясных представлений, которые соответствуют внешнему миру, и вследствие предопределенной гармонии, которая определяет отношение каждой субстанции ко всем остальным»[[126]](#footnote-127).

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

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

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

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

Теология и теодицея

Однако существование Бога не является очевидным для всех людей, и Лейбниц часто обращается к проблеме доказательства бытия Бога. В принципе Лейбниц считает возможным доказать бытие Бога, но его не устраивают те доказательства, которые были предложены раньше. В частности, в онтологическом доказательстве Ансельма и Декарта Лейбниц находит существенный изъян: «Эта аргументация достигает цели, если только допустить, что существо совершеннейшее, т. е. необходимое возможно и не заключает в себе противоречия, или — что то же самое — что возможна сущность, из которой следует существование. Но коль скоро такая возможность не доказана, не следует по крайней мере полагать, что такого рода аргументацией существование Бога доказано безупречно»[[127]](#footnote-128). Следовательно, ошибка онтологического доказательства, по Лейбницу, состоит в том, что не доказана невозможность несуществования Бога. Этот недостаток Лейбниц устраняет посредством вводимого им «принципа достаточного основания», согласно которому «*ничего не делается без достаточного основания*, т. е. не происходит ничего такого, для чего нельзя было бы при полном познании вещей указать основания, достаточного для определения, почему это происходит так, а не иначе»[[128]](#footnote-129). Поскольку мир с его многообразием вещей существует именно таким, а не иным образом, то «такое достаточное основание существования универсума не может находиться в ряде вещей случайных, т. е. в ряде тел и их представлений в душах, ибо материя сама по себе безразлична к движению и покою, к тому или иному движению, и потому в ней нельзя найти основания движения, а тем более определенного движения. …Таким образом, достаточное основание, которое в свою очередь не нуждалось бы в другом основании, должно находиться вне этого ряда вещей случайных и заключаться в субстанции, которая составляет причину этого ряда или есть необходимое существо, само в себе носящее основание своего бытия; в противном случае нет никакого другого достаточного основания, на котором можно было бы остановиться. Такая последняя причина вещей называется *Богом*»[[129]](#footnote-130).

Принцип достаточного основания и принцип предустановленной гармонии являются, по Лейбницу, наилучшим доказательством бытия Бога. В «Теодицее» он так формулирует это доказательство: «*Бог есть первая причина вещей*; ибо ограниченные предметы, каковыми являются видимые и ощущаемые нами вещи, случайны и не имеют в себе ничего, что делало бы их существование необходимым, так как очевидно, что время, пространство и материя, будучи едины и однообразны в себе самих и безразличны ко всему, могли бы принимать совершенно другие движения и фигуры и в ином порядке. Следовательно, надо искать *причину существования мира*, являющегося совокупностью *случайных* вещей; и искать ее надо в *субстанции, имеющей в себе основание своего бытия* и, следовательно, *необходимой* и вечной. Надо также, чтобы эта причина была *разумной*; ибо так как существующий мир случаен и так как бесконечное число других миров было равным образом возможно и равным образом, так сказать, заявляло притязание на такое же существование, как и настоящий мир, то необходимо, чтобы причина мира принимала все это во внимание и ставила себя в то или иное отношение к этим возможным мирам для избрания из них одного. А это созерцание, или отношение существующей субстанции к чисто возможным мирам, могло принадлежать не чему иному, как только *разуму*, имеющему идеи об этих возможностях; избрание же одного мира могло быть только актом действенной *воли*. Только *могущество* этой субстанции дает воле осуществление. Могущество приводит к *бытию*, мудрость или разум к *истине*, а воля к *благу*. И эта разумная причина должна быть бесконечной во всех отношениях и абсолютно совершенной по *могуществу, мудрости и благости*, потому что она обнимает все, что возможно. И так как все соединено одно с другим, то нет места для допущения другой разумной причины. Ее разум служит источником *сущностей*, а ее воля служит началом *существования*. Вот в немногих словах доказательство бытия единого Бога с его совершенствами, а равно и происхождения вещей через него»[[130]](#footnote-131).

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

Единственное необходимое существо в мире — это Бог, потому невозможно только Его несуществование. А все, что есть в мире, может и существовать и не существовать, поэтому все, что в мире находится, случайно. Значит, и наш мир, существующий в том виде, в каком он существует, случаен, а значит, возможно существование и других миров. Следовательно, Бог сотворил наш мир, выбрав его в Своем уме из различных других возможностей. А поскольку Бог есть существо разумное и благое, то поскольку Он выбрал именно наш мир, то наш мир есть наилучший из всех возможных миров, которые могли бы существовать. Если в нашем мире есть разные недостатки, то это не значит, что наш мир создан неправильно. Бог лучше нас знает, какой мир создать, и поэтому наш мир есть наилучший из всех возможных миров. «Из высочайшего совершенства Бога следует, что при творении универсума он избрал план наилучший, соединяющий в себе величайшее разнообразие вместе с величайшим порядком. Наиболее экономичным образом распорядился он местом, пространством, временем; при помощи наипростейших средств он произвел наибольшие действия — наибольшее могущество, наибольшее знание, наибольшее счастье и наибольшую благость в творениях, какие только доступны универсуму. Ибо так как все возможности в разумении Бога по мере своих совершенств стремятся к осуществлению, то результатом всех этих стремлений должен быть наиболее совершенный действительный мир, какой только возможен. Иначе невозможно было бы указать основания, почему вещи сотворены именно так, а не иначе»[[131]](#footnote-132).

Эта мысль о нашем мире как наилучшем из возможных миров является одной из основных в «Теодицее». Например, Лейбниц пишет: «Так как благость Божия, проявляющаяся в творениях вообще, направляется мудростью, то отсюда следует, что *божественный промысел* проявляется во всем устройстве вселенной; и надо сказать, что между бесконечным числом возможных рядов вещей Бог избрал наилучший, и, следовательно, таковым является именно тот ряд, который существует в действительности»[[132]](#footnote-133). У Бога есть три способности: могущество, воля и знание. Могущество дает основание существованию всех монад; знание дает способность восприятия, а воля — способность каждой монаде к стремлению. Своей волей Бог выбирает наилучший из возможных миров, Своей мощью Он приводит его к существованию, а Своим разумом упорядочивает этот мир, дает ему законы, истину и благо (которые познаёт человек и действует в соответствии с ними). А поскольку весь мир гармоничен, то, следовательно, Бог один и един.

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

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

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

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

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

С положениями монадологии Лейбница был согласен святитель Феофан Затворник. В одном из своих писем он писал: «Невещественные силы душевного свойства, с инстинктом производить то и то, по норме в них вложенной Богом, сопровождаемым неким темным чутьем. Это Лейбницевы монады... Как всякий человек имеет свою душу, так и всякая вещь свою невещественную силу, которая ее образует и держит, как ей положено Богом при создании ее. ...Этих сил много. Как они не самобытны, то им необходимы подставки — субстрат, на коем держатся. Необходим ещё и общий направитель... Мне думается, гораздо удобнее субстрат им положить душу мира, тоже невещественную, душевного свойства. Она заведывает теми малыми силами и направляет их, по вложенной в нее норме» (Письмо 266) [[133]](#footnote-134).

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

§ 9. Джордж Беркли

Джордж Беркли (1685–1753) родился на юге Ирландии в английской дворянской семье, учился сначала в школе, где до него учился Джонатан Свифт, а в 15 лет поступил в колледж Св. Троицы Дублинского духовного университета. В 1704 г. Беркли становится бакалавром искусств, а с 1707 г. преподает в этом же колледже. В 1709 г. его рукополагают в диакона Англиканской Церкви. В это же время выходит его первая работа «Опыты новой теории зрения».

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

В 1728 г. Беркли уезжает в Америку, на остров Лонг-Айленд, где хочет основать колледж для обучения проповедников для миссионерской деятельности в Америке, однако эту идею осуществить не удалось, и в 1731 г. он возвращается на родину. В 1732 г. выходит «Антифрон» — богословская работа, апология христианства. В 1734 г. Беркли становится епископом Англиканской Церкви и до 1752 г. служит в г. Клейн на юге Ирландии. В это время он практически не пишет, единственная работа — «Сейрис», где он подвергает критическому анализу математические идеи Ньютона и Лейбница. В 1752 г. его приглашают в Оксфорд, но через год он умирает.

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

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

Главной причиной материализма, по Беркли, является реализм понятий. Поэтому вначале Беркли рассматривает проблему общих понятий. Он пишет, что вера в реальное существование общих понятий – это серьезное заблуждение. Более того, Беркли критикует вообще веру людей в существование общих понятий, даже если эти понятия существуют лишь в уме человека. Такую теорию предложил Локк, согласно которому общие понятия образуются посредством абстракции. Например, человек, наблюдая различные предметы (скажем, мел, сахар, снег), обнаруживает, что все эти предметы белые, поэтому он абстрагирует свойство белизны от носителя этого свойства и таким образом образует понятие *белизны*. Далее человек может производить следующую ступень абстракции — вводить понятие *цвета* и т. д. вплоть до самых общих понятий, наиболее общим из которых является понятие *материи*.

Беркли пишет: «Обладают ли другие люди такой чудесной способностью образовывать *абстрактные идеи*, о том они сами могут лучше всего сказать. Что касается меня, то я должен сознаться, что не имею ее»[[134]](#footnote-135). Какое бы общее понятие Беркли ни пытался себе представить, он всегда представляет его в совокупности с неким чувственно воспринимаемым носителем. Если Беркли пытается представить себе белизну, он представляет снег или мел, если он пытается представить себе человека вообще, то это ему тоже не удается — в его уме всегда возникает образ какого-то конкретного человека. Поэтому общих понятий не существует — это ошибка философов, которая, по Беркли, возникает вследствие неправильного употребления слов (точнее, вследствие злоупотребления словами), поскольку люди, пользуясь словами (а такие слова, как «белизна» и «человек», конечно же существуют), считают, что эти слова действительно что-то обозначают.

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

Беркли исходит из принципа, что о существовании вещи мы судим на основе того, что мы ее воспринимаем, т. е. утверждает, что *существовать — значит быть воспринимаемым:* «…объект и ощущение одно и то же и не могут поэтому быть абстрагируемы одно от другого»[[135]](#footnote-136). Поэтому существующие вещи — это такие вещи, которые могут быть восприняты чувствами непосредственно, а не через слова, понятия и т. д.

Что мы воспринимаем посредством чувств? Конечно же в чувствах нам даются некие качества, но не сами предметы, поэтому чувственные вещи есть лишь набор этих качеств или сочетание их, но не сам предмет. В «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» Беркли последовательно рассматривает каждое конкретное качество, чтобы показать, что никакое из них не принадлежит предмету.

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

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

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

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

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

Беркли утверждает, что разницы между первичными и вторичными качествами не существует, а поэтому материальным предметам не принадлежат ни те, ни другие качества. «Если достоверно, что первичные качества неразрывно связаны с другими ощущаемыми качествами, от которых не могут быть даже мысленно абстрагированы, то отсюда ясно следует, что они существуют лишь в духе. Но я желал бы, чтобы кто-нибудь сообразил и попытался через мысленное абстрагирование представить себе протяжение и движение какого-либо тела без всяких других ощущаемых качеств. Что касается меня, то для меня очевидно, что не в моей власти образовать идею протяженного и движущегося тела без снабжения его некоторым цветом или другим ощущаемым качеством, о котором признано, что оно существует только в духе. Короче, протяжение, форма и движение, абстрагированные от всех прочих качеств, немыслимы»[[136]](#footnote-137).

Иначе говоря, представить первичные качества тела (скажем, его протяжение) без вторичных (например, без цвета тела) невозможно. Ведь как мы воспринимаем первичные качества — протяженность, форму и движение? Не может быть тела, имеющего протяжение, не окрашенного ни в какой цвет. Мы не можем воспринимать плотность тела без осязания. Поэтому мы всегда воспринимаем первичные качества при посредстве качеств вторичных. Если бы тело не было окрашено ни в какой цвет, то мы не воспринимали бы ни форму, ни движение, ни размеры этого тела. Поэтому нет ни первичных, ни вторичных качеств. Причина ошибки людей, признающих объективность первичных качеств, состоит в том, что первичные качества при воздействии на человека не вызывают у него никаких эмоций, а вторичные качества вызывают у него состояние удовольствия или неудовольствия. На этом основании делается вывод, что вторичные качества существуют субъективно, а первичные объективны. Но обстоятельство, что первичные качества не вызывают никакого удовольствия и вообще никаких эмоций, еще не говорит в защиту их объективности.

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

На основании этих аргументов можно было бы сделать вывод, что поскольку не существует материи, то нет и материальных вещей. Но это не совсем так. Беркли хочет показать, к каким абсурдным выводам можно прийти, если допустить объективное, независимое существование материи. По Беркли, получается, что «само понятие о том, что называется материей или телесной субстанцией, заключает в себе противоречие»[[137]](#footnote-138): допустив, что материя существует и что она воздействует на наши органы чувств, мы придем к выводу, что не существует ни материи, ни материальных тел. Иначе говоря, если мы допустим, что чувства отражают свойства реального *материального* мира, то мы придем к выводу, что этого мира не существует. Поэтому понятие материи не только излишне (поскольку мы познаём лишь данные своих органов чувств, и никакого понятия материи для этого нам не нужно), но и противоречиво, поскольку, допуская существование материи, мы приходим к выводу, что никакой материи не существует. Поэтому, говорит Беркли, мы должны исходить из совершенно других принципов познания.

Беркли утверждает, что все многообразие вещей реально существует, но не как независимая от ума материальная действительность, а как то, что существует лишь в духе. Беркли не говорит «в моем духе», но просто: «в духе». Все люди воспринимают одни и те же предметы одинаково, следовательно, они существуют не в моей душе, но в духе вообще. Поэтому если мы уверены, что мир существует, то существует и некий дух, который порождает этот мир. «…Существует некоторая причина этих идей, от которой они зависят и которой они производятся или изменяются. …Ясно видно, что эта причина не может быть качеством, идеей или соединением идей. Она должна, следовательно, быть субстанцией; но доказано, что не существует телесной или материальной субстанции; остается, стало быть, признать, что причина идей есть бестелесная деятельная субстанция, или дух. Дух есть простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи, оно именуется умом; как производящее их или иным способом действующее над ними — волей»[[138]](#footnote-139). Таким образом, Беркли приходит к доказательству существования Бога. «Обычно люди верят, что все вещи известны Богу или познаются им, потому что они верят в бытие божье, тогда как я, — говорит Беркли устами Филонуса, — напротив, непосредственно и неизбежно заключаю о бытии Бога на том основании, что все чувственные вещи должны восприниматься им»[[139]](#footnote-140).

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

Примерно такая же система построения философии была у Плотина: мир существует в Уме, мы познаем чувственные объекты (материальный мир) постольку, поскольку каждая душа содержится в мировой душе и имеет в себе идеи, принадлежащие ко всеобщему уму. Поэтому Беркли не стоит на позициях субъективного идеализма (если кого и можно упрекнуть в этом, то, наоборот, оппонента Беркли — материалиста, который действительно, логически рассуждая, приходит к выводу, что существует лишь познающий субъект, что никакого материального носителя нет и никакого вообще внешнего мира нет).

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

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

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

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

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

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

§ 10. Давид Юм

Давид Юм (1711–1776) родился в обедневшей дворянской семье. В 20 лет он поступает в Эдинбургский университет, работает некоторое время коммерсантом, а затем едет во Францию, желая получить лучшее образование (хотя английское образование считалось более совершенным), и поступает в 1734 г. в иезуитский коллеж Ла Флеш, где учился в свое время Декарт. В 1737 г. он его оканчивает.

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

Через 10 лет Юм выпускает другую книгу — «Исследование о человеческом познании», где повторяет многие тезисы «Трактата о человеческой природе», пишет более простым языком, отвечая на некоторые возражения, поступившие к нему в частном порядке. После этого Юм пишет множество других работ (эссе). В 1751 г. издает «Исследование о принципах морали», тогда же пишет работу «Диалоги о естественной религии» (опубликована посмертно), ряд эссе на политэкономические темы (Юм был достаточно сведущ и в этой области: Адам Смит, известный английский политэконом, говорил, что он развивал многие идеи, высказанные Юмом). В 1754 г. издается первый том «Истории Англии» Юма, а в 1756 г. — второй том, который принес автору особый успех. В 1757 г. выходит «История естественной религии». С 1763 г. он работает в Париже дипломатом, через четыре года возвращается в Лондон, где работает в должности госсекретаря, которую в 1765 г. оставляет.

Задача философии

Юм был настроен более прагматично, чем Беркли, и не ставил перед собой никаких возвышенных задач типа опровержения материализма и защиты христианства. Он чувствовал себя ученым и считал, что необходимо исследовать основания наук: все науки базируются на человеческих способностях, но сами эти способности никто не изучает. Отсюда вытекает непрочность всех наук — и естественных и гуманитарных, — поскольку они базируются на непрочном фундаменте — неисследованных человеческих способностях. «Не требуется даже особенно глубокого знания, для того чтобы заметить несовершенное состояние наук в настоящее время… Нет ничего такого, что не было бы предметом спора и относительно чего люди науки не придерживались бы противоположных мнений»[[140]](#footnote-141). Поэтому прежде всего нужно построить науку о человеке, о человеческих способностях, а из нее уже выводить все остальные науки (похоже на Локка). Поэтому Юм и назвал свою первую работу «Трактатом о человеческой природе», хотя в нашем понимании о человеческой природе (т. е. о сущности человека) там не говорится.

Наука о человеке, по Юму, должна быть эмпирической, а не строиться по образцу схоластических учений, которые рассматривали абстрактную сущность человека, ведь «если наука о человеке является единственным прочным основанием других наук, то единственное прочное основание, на которое мы можем поставить саму эту науку, должно быть заложено в опыте и наблюдении»[[141]](#footnote-142). Юм согласен с тезисом Локка и Беркли, что нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах. Поэтому эмпирический метод также нужно последовательно применять к исследованию человека, и в первую очередь человеческой способности к познанию, ибо, зная пределы человеческого познания, можно поставить пределы и всем остальным наукам.

Походя Юм разбирает вопрос о врожденных идеях, которые ставили Локк, Декарт, Лейбниц и другие философы. Юм считает, что весь спор основывается на путанице в словах: философы сами не понимают, о чем они говорят. Если под врожденностью понимать естественность, то идеи конечно же врождены, потому что идеи возникают естественно, согласно природе человека. Если врожденность означает первичность познания, то врождены впечатления, атомы познания, а не идеи. А если врожденность означает совпадение со временем рождения, то этот момент установить невозможно, потому что медицина не может установить, когда человек начинает мыслить, — настолько сложно установить рост и развитие человека в эмбриональном состоянии.

Учение о чувственном познании

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

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

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

Ассоциация идей

Большую часть «Трактата о человеческой природе» Юм посвящает исследованию вопроса о происхождении сложных идей, ибо именно они являются предметом научного знания. Сложные идеи образуются вследствие ассоциации идей. Так же как тела притягиваются друг к другу, согласно законам притяжения, так и идеи могут стремиться друг к другу по некоторому принципу: «Мы имеем здесь дело с родом притяжения, действия которого окажутся в умственном мире столь же необычными, как в мире природы, и проявляются в первом в столь же многочисленных и разнообразных формах, как и во втором»[[142]](#footnote-143). Юм называет семь видов отношений идей, посредством которых образуются ассоциации. Четыре вида постигаются интуитивно: посредством *сходства*, *противоположности*, *качества* и *количества*. Нет необходимости их объяснять — это достоверно и очевидно в процессе познания.

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

Критика понятия причинности

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

Идея причинности предполагает соотношение двух идей, причем объекты, которым соответствуют эти идеи, должны быть смежными в пространстве и один объект должен предшествовать другому во времени. Кроме того, что важнее всего, должна существовать некая *необходимая* связь между этими объектами, ибо понятно, что следствие есть необходимое действие причины, иначе не будет собственно причинно-следственной связи.

В результате такой ассоциации — пространственной смежности, временнóго предшествования и необходимой связи — в уме появляется идея причинно-следственной связи между этими объектами. Но сама по себе идея причинно-следственной связи не имеет под собой никакого материального носителя. Поэтому на самом деле причинно-следственной связи нет, есть лишь два различных воспринимаемых объекта: «У нас нет иного представления о причине и действии, кроме представления о некоторых объектах, которые *всегда соединены* вместе и во всех предыдущих случаях оказывались неразлучными. Мы не можем проникнуть в основание этого соединения. Мы только наблюдаем сам факт его и видим, что постоянное соединение объектов обусловливает их связь в воображении»[[143]](#footnote-144). Эти идеи можно сопоставлять и сравнивать по принципу их пространственного и временного отношения, но необходимой связи между ними усмотреть нельзя. Для того чтобы увидеть, что два соседствующих события соединены причинно-следственной связью, мы должны, во-первых, допустить, что одно событие происходит раньше другого (причина происходит раньше следствия), а во-вторых, допустить, что они соприкасаются друг с другом, т. е. они одновременны, в противном случае причина не может действовать на следсвие. Поэтому понятие причинно-следственной связи противоречиво. Если причина раньше, чем следствие, то она не соприкасается со следствием и не является его причиной; если причина соприкасается со следствием, то во времени они одновременны, поэтому они также не могут быть связаны причинно-следственной связью. Тем более что впечатления причинно-следственной связи не существует.

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

Почему мы делаем такую ошибку? Потому, что события происходят достаточно часто, мы к этому привыкаем и в результате этой привычки делаем соответствующий вывод. «Наши суждения о причине и действии проистекают из привычки и опыта»[[144]](#footnote-145). Но большое количество опытных данных еще не говорит об их истинности. Юм понимает трудности индуктивного способа познания и говорит, что индукция никогда не может дать нам абсолютной уверенности. Она может дать некую относительную истину, но строить на индукции веру в абсолютную истину (а именно таковой является вера в причинно-следственные связи) ни в коем случае нельзя. Вера в причинно-следственные связи есть лишь вера, наступающая в результате привычки. Это понятие (вера) Юм обозначает термином belief, в отличие от религиозной веры, которую он обозначает термином faith. Эта вера есть свойство нашей души, а не свойство материальных предметов, тем более что мы о них ничего не знаем.

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

Учение о религии

Возникновение религии Юм также объяснял на основании сенсуалистической теории познания. Поскольку Бог есть дух и чувствами не воспринимается, то и знание о Его бытии возникает вследствие разумного осмысления чувственного познания мира. Хотя Юм себя не считал атеистом, некоторые его положения активно использовались в критике религиозных мировоззрений. Так, Юм считал, что поскольку человечество развивалось от дикого состояния до современного, то и религия также развивалась от несовершенных к более совершенным формам. «Чем дальше мы углубляемся в древность, тем больше находим человечество погруженным в политеизм; никаких признаков, никаких симптомов какой-либо более совершенной религии. Самые древние предания рода человеческого показывают нам политеизм в роли общенародного и господствующего исповедания»[[145]](#footnote-146), — пишет Д. Юм в работе «Естественная история религии». По Юму, мы имеем столько же оснований воображать, что люди жили во дворцах раньше, чем в хижинах и хибарах, как и утверждать, будто они представляли себе, что «божество есть чистый, всеведущий, всемогущий и вездесущий дух, до того как рисовали его в образе хотя и могущественного, но ограниченного существа, обладающего человеческими страстями и стремлениями, человеческим телом и органами»[[146]](#footnote-147).

Эта мысль стала впоследствии весьма распространенной среди атеистов. Правда, в отличие от современных атеистов, Юм не считал истинным неверие, ибо «весь строй природы свидетельствует о существовании разумного творца, и ни один рассудительный исследователь при серьезном размышлении не будет в состоянии хотя бы на минуту отойти от веры в изначальные принципы истинного теизма и религии»[[147]](#footnote-148). По всей видимости, он полагал, что человек приходит к вере в Бога или богов своими силами, и тогда его рассуждения в плане развития религиозных идей представляются вполне логичными. Но в действительности религия дается людям не так, как считал Юм, — не путем естественного открытия Бога человеком, а как Откровение Бога человеку, которое человек должен понять, возвыситься до него. Вера — это дар Божий, а не создание человека. Отсюда и ошибка Юма: то, что получено в готовом виде, неизбежно подвергается риску быть огрубленным, упрощенным, искаженным. Так и вера: будучи получена как дар, как благодать, впоследствии была ослаблена, искажена и, в конце концов, некоторыми даже вообще утеряна.

Глава II. Французское Просвещение

Под Просвещением обычно имеют в виду такую историческую эпоху развития человечества, сущность которой состоит в широком использовании человеческого разума для реализации социального прогресса. Таким образом, суть просвещения — это вера в то, что силами человеческого разума возможно достигнуть социального прогресса и совершенствовать общество во всех его положениях (с точки зрения естественно-научного прогресса, нравственного состояния, права и т. д.). С этой точки зрения единственным регулятором прогресса является человеческий разум. Надежды на некое потустороннее, божественное вмешательство (или вмешательство неких других сил), уверенность, что у человека нет никакой свободы и все в мире детерминировано, — все эти концепции отбрасываются; человек уверен, что он — существо свободное, разумное, что разум может все, в том числе и переустроить общество на разумных, нравственных, добрых началах. В статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» И. Кант указывал, что просвещение – это выход «человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»[[148]](#footnote-149), и «для этого просвещения требуется только свобода, а притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом»[[149]](#footnote-150).

Просвещение — понятие достаточно противоречивое. Из определения видно, что Просвещение может возникать и существовать в различные периоды существования человеческого общества. Так, Просвещением можно в некотором смысле назвать эпоху софистов и Сократа, XII в. в Средневековье, когда существовали Шартрская и Сен-Викторская школы, а также эпоху Возрождения, но все это можно принять лишь с некоторой натяжкой. Просвещение же, относящееся к XVIII в. и имевшее место преимущественно во Франции, — это классическое Просвещение, являющееся концептуальной основой современной цивилизации. Как бы мы ни относились к французскому Просвещению, к таким его представителям, как Вольтер, Руссо и Дидро, нельзя не признать, что непосредственные основы современной цивилизации лежат именно в их идеях. Правовое устройство нашего общества, умонастроение большинства людей, вера в прогресс, в науку — все это уходит корнями в эпоху французского Просвещения.

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

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

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

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

Рассмотрим в хронологическом порядке некоторых из названных французских мыслителей.

§ 1. Пьер Бейль

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

Сама по себе идея «Словаря», состоявшего из словарных статей, посвященных различным философам и религиозным деятелям, была новой для своего времени и основывалась на убеждении, что публикация различных знаний позволит каким-то образом изменить мнение людей на определенные, в частности религиозные, истины и будет способствовать улучшению нравственного климата в обществе. То есть в основе публикации «Исторического и критического словаря» лежала именно просветительская идея.

На становление Бейля как философа огромное влияние оказали идеи Декарта, Развивая далее его учение о «естественном свете» разума, П. Бейль указывал о наличии в человеке естественного света в области нравственности и религии. В области морали таким естественным светом и критерием нравственности является совесть, а в области религии – личная вера каждого человека. Отсюда вытекает чрезвычайно важная идея Бейля, за которую его высоко ценили в курсах так называемого научного атеизма: он был первым в истории философии человеком, утверждавшим, что общество атеистов возможно и даже будет нравственным. До Бейля люди всегда считали само собой разумеющимся, что отрицание Бога ведет к отрицанию нравственности и что атеистическое общество, если оно будет построено, будет саморазрушительным. Бейль в своем «Словаре» пытался доказать, что такое общество не только возможно, но и будет гораздо более нравственным, чем общество, основанное на принципах религиозной морали. К тому же существуют и естественные механизмы нравственности: боязнь позора, выгода и т. п. «Страх перед божеством и любовь к нему не всегда более действенная причина, чем все другое. Любовь к славе, боязнь позора, смерти или мучений, надежда на получение выгодной должности действуют на некоторых людей с большей силой, чем желание угодить Богу и боязнь нарушить его заповеди»[[150]](#footnote-151), — пишет П. Бейль в «Словаре».

§ 2. Жан Мелье

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

Из «Завещания» следует, что Мелье, оказывается, был ярым атеистом, материалистом и революционером. В начале своего труда он объясняет причину столь необычного сочетания своих убеждений и своей профессии: «В молодости меня уговорили принять духовное звание, я пошел на это, чтобы не огорчить своих родителей, которым очень хотелось видеть меня в этом звании, как более спокойном, мирном и почетном, чем положение среднего человека из народа. Однако я могу сказать, не кривя душой, что никогда соображения материальной выгоды не внушали мне любви к этой профессии, в которой процветают заблуждения и обман»[[151]](#footnote-152).

Пожалуй, из всех просветителей Мелье был ближе всего к марксизму. Ни материалисты Дидро и Гольбах, ни революционер Руссо не могут сравниться с Мелье в этом плане.

Мелье исходил из того, что народ отягощен страданиями. В мире царствует зло; богатые богатеют, бедные беднеют. Виновниками бедности бедняков являются богатые, которые грабят и унижают народ: «...источник всех зол, обрушивающихся на вас, и всего обмана, — увы! — держащего вас в плену заблуждений и нелепых суеверий, а также во власти тиранических законов сильных мира сего, заключается не в чем ином, как в возмутительной политике людей»[[152]](#footnote-153). Поэтому необходимо установить в мире справедливость своими силами, не уповая на Божью волю, тем более что, по мнению Мелье, Бога не существует.

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

Среди суеверий выделяется в первую очередь христианская религия, придуманная богатыми, чтобы держать народ в повиновении. Без какой-либо религии (а христианство лучше всего подходит для этого) трудно держать народ в узде: «…хотя на первый взгляд религия и политика столь противоположны и противоречивы одна другой по своим принципам, на самом деле они неплохо уживаются друг с другом, как только заключат между собой союз и дружбу; можно сказать, что с этой поры они уживаются между собой, как два вора-карманника, — они защищают и поддерживают друг друга»[[153]](#footnote-154). Поэтому необходима борьба с религией, прежде всего с христианством. Христианство есть вымысел, оно выдумано людьми, поэтому просветительскими средствами можно добиться того, чтобы люди узнали правду о христианстве.

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

Среди аргументов против существования Бога Мелье выделяет следующие. Говорят, что Бог существует, поскольку мир совершенен, в нем присутствует красота. Однако Мелье утверждает, что красота — это понятие, присущее материальному миру и является его свойством, поэтому придумывать некий источник этой красоты совершенно не необходимо. На аргумент, что если мир совершенен, то он создан совершенным существом, Богом, Мелье возражает, что это несостоятельно, поскольку предполагает бесконечную цепочку: совершенство Бога означает наличие критерия совершенства, которому подчиняется Бог, следовательно, если Бог совершенен, то Он также требует своего Творца и т. д. Получается бесконечная бессмысленная цепочка.

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

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

Разумеется, не обходит вниманием Мелье и доводы от нравственности, в первую очередь существование в мире зла и страданий, которые были бы невозможны, как он считает, если бы Бог действительно существовал.

§ 3. Шарль Луи Монтескье

Одно из первых сочинений Монтескье (1689–1775) (полное имя — Шарль Луи де Секонда, барон де Монтескье) — «Персидские письма» — написано в 1721 г. В нем Монтескье подвергает критике существовавший во Франции строй (абсолютистскую монархию и феодализм), высказывается против Церкви, указывая, что духовенство не может служить примером нравственности, и приводит множество примеров развращенности духовенства. Он заявляет, что история христианской Церкви полна войн и насилия, поэтому за многие века своего существования христианство оказалось неспособным установить мир на земле. Как и Бейль, Монтескье был сторонником веротерпимости и свободы совести.

Вторая его работа, гораздо более известная, — «О духе законов» (1748). В ней он исследует причины существования той или иной формы социального устроения. Монтескье задается вопросом: почему в разных странах, расположенных в разных местах, существуют совершенно различные формы государственного устройства? Он приходит к выводу, что это неслучайно, что не сами люди выбирают себе форму государства, это зависит от того, в каком месте они живут, от преобладающего в данной местности климата, от почвы и множества других факторов.

Оставаясь на деистических позициях, Монтескье отмечает, что Бог при сотворении мира дал обществу и природе некие законы. «Есть первоначальный разум; законы же — это отношения, существующие между ним и различными существами, и взаимные отношения этих различных существ. Бог относится к миру как создатель и охранитель; Он творит по тем же законам, по которым охраняет; Он действует по этим законам, потому что знает их; Он знает их, потому что создал их, и Он создал их, потому что они соответствуют Его мудрости и могуществу»[[154]](#footnote-155). Эти законы действуют не только в природном мире, но распространяются и на мир общественный. Правда, человек их не знает и поэтому постоянно нарушает, так что Бог вынужден напоминать ему об общественных законах нравственности посредством заповедей религии, а философы — философскими законами морали. Следовательно, для того чтобы жить в гармонии с миром и обществом, необходимо знать законы того и другого. Но если законы природы давно и успешно изучаются, то законы общества совершенно неизвестны, а ведь они тоже существуют и вытекают из законов природы.

Монтескье исходит из гоббсовской теории естественного договора и утверждает, что главные законы человеческого общества вытекают из слабости человека и его зависимости от природы, и поэтому люди вынуждены объединяться в общество, для того чтобы было легче сохранить свои жизни. Принципы устройства этих обществ тесно связаны с окружающей людей средой. Из этого должны исходить и правители государств и их законодатели. Законы, принимаемые ими, «должны находиться в таком тесном соответствии со свойствами народа, для которого они установлены, что только в чрезвычайно редких случаях законы одного народа могут оказаться пригодными и для другого народа… Они должны соответствовать физическим свойствам страны, ее климату — холодному, жаркому или умеренному, — качествам почвы, ее положению, размерам, образу жизни ее народов — земледельцев, охотников или пастухов, — степени свободы, допускаемой устройством государства, религии населения, его склонностям, богатству, численности, торговле, нравам и обычаям»[[155]](#footnote-156).

Монтескье заметил, что, скажем, в странах с жарким климатом людям не нужно бороться за свое существование, им не нужно строить теплые жилища, добывать пропитание с опасностью для жизни, шить теплую одежду. Поэтому им не нужно напрягать свой разум, чтобы совершенствовать жизнь. Они живут постольку, поскольку природа им это позволяет. К тому же этот климат способствует тому, что люди гораздо более страстны, и разум не господствует над их страстями. Поэтому в жарком климате отсутствует привычка к труду, из-за чего возникает имущественное неравенство и рабство.

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

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

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

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

§ 4. Вольтер

Первым мыслителем, употребившим слово «Просвещение» (и потому первым просветителем в собственном смысле этого слова), является Вольтер (1694–1778). Вольтер — это псевдоним, настоящее имя философа — Франсуа Мари Аруэ. Вольтер родился в Париже в довольно состоятельной семье. Много скитался. Францию был вынужден покинуть, так как подвергался преследованиям за свой вольнодумный образ мысли, и даже дважды был заключен в Бастилию. Жил в Англии, Голландии, Германии. Помимо литературной деятельности Вольтер занимался бизнесом и сколотил себе достаточно большое состояние, купил замок неподалеку от Женевы — городе Ферне, где и провел последние годы своей жизни.

Вольтер был многогранно одаренным человеком, и его перу принадлежит множество литературных произведений — драм, поэм, а также философских работ, среди которых следует выделить «Метафизический трактат», «Философские письма», «Философский словарь».

Учение о религии

Имя Вольтера обычно ассоциируется со свободомыслием и антирелигиозной деятельностью. Однако его отношение к религии нельзя назвать однозначно атеистическим. Более того, сам Вольтер считал себя противником атеизма. Свои «Назидательные проповеди, прочитанные в приватном собрании в Лондоне в 1765 году», он заканчивает таким обращением: «Мой Боже! Избавь нас от заблуждений атеизма, отрицающего Твое бытие, и освободи нас от суеверия, бесчестящего Твое бытие, наше же превращающего в ад!»[[156]](#footnote-157) Об опасности атеизма он пишет и в статье «Атеист» в «Философском словаре»: «Атеизм и фанатизм — два чудовища, способные разодрать на части и пожрать общество»[[157]](#footnote-158). С последней фразой можно было бы согласиться, если бы не одно «но»: под фанатизмом Вольтер имеет в виду веру христиан. Ему столь же претит атеизм материалистов, как и церковная христианская вера. Однако ненависть к Церкви у Вольтера столь велика, что из этих «двух чудовищ» он все же выбирает атеизм, поскольку «атеист в своем заблуждении сохраняет свой разум, вырывающий зубы из его пасти, фанатик же поражен неизлечимым безумием, наоборот, эти зубы оттачивающим»[[158]](#footnote-159). Во Христе он видит только мудрого человека, которого готов уважать, но не Бога. Вольтер боролся против Церкви, а не против религии (слова «раздавите гадину», которыми Вольтер заканчивал многие письма своим соратникам по просветительскому движению, имеют в виду не религию, а Католическую Церковь; религию же он пытался освободить от всех, по его мнению, кошмарных наслоений, которые принесло христианство). Вольтера ужасают жертвы ветхозаветной религии и христианства, ему претят христианские обряды и обычаи своей бессмысленностью и бесчеловечностью.

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

Первая из этих проблем — проблема источника движения. Вторая — проблема целесообразности в биологическом мире (почему все живые существа действуют исходя из некой цели?). Третья — проблема законов природы (очевидно, считал Вольтер, что должен быть некий Законодатель или, как он Его называл, «Верховный Геометр»). Рассмотрев затем аргументы атеистов, Вольтер подвергает их критике и замечает, что «в мысли о существовании Бога есть свои трудности; однако в противоположной мысли содержатся просто нелепости»[[159]](#footnote-160). «Материалисты должны… утверждать, что движение присуще материи… Вдобавок им необходимо утверждать, будто никакой свободы воли не существует, и на этом основании они вынуждены разрушать все общественные связи, а также верить, будто предопределение столь же трудно постичь, как свободу воли, хотя на практике они сами это опровергают. Пусть же беспристрастный читатель, взвесив по зрелом размышлении все “за” и “против” относительно существования Бога-творца, посмотрит теперь, на чьей стороне вероятность истины»[[160]](#footnote-161).

В противовес материалистическим взглядам Вольтер выстраивал свою собственную концепцию, которая называется *деизмом* (Бог создает мир, дает ему законы и больше не принимает участия в развитии мира; Бог — Творец, но не Промыслитель). Деизм становится особенно популярным в XVII в. среди тех ученых, которые не знают, как примирить науку и религию: они хотят, с одной стороны, оставаться верными и последовательными христианами, а с другой — познавать неизменные законы, которые в случае допущения Бога-Промыслителя непонятно откуда берутся).

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

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

Такая позиция Вольтера вполне объяснима. Причиной очень многих войн, по его мнению, является религиозный плюрализм. Представители каждой религии фанатично убеждены в истинности только своей веры и поэтому ненавидят представителей другой веры. А поскольку положения их религий принимаются только на веру, без доказательств, то диалог между ними невозможен. Но и без религии жизнь невозможна хотя бы по причине того, что нравственность для многих невозможна без веры в загробное воздаяние. Тем более что Бог действительно существует, что необходимо следует из научных и философских рассуждений. Выход отсюда один – ограничить религию только областью разума, создать религию разума. В этом случае людей не будут разделять никакие догматические религиозные расхождения, а будут объединять их доводы разума. Это будет одним из путей к установлению всеобщего мира. Именно по этому пути пошла Великая французская революция, введя культ Верховного Существа в 1794 г.

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

Философские взгляды

Проблема человека — одна из главных для Вольтера. С постановки этой проблемы, например, начинается «Метафизический трактат». Человек, по Вольтеру, существо свободное, но смертное в абсолютном смысле, т. е. у него нет бессмертной нематериальной души. Это Вольтер доказывал исходя из локковского сенсуализма: поскольку человек познаёт при помощи чувств, то невозможно допустить, чтобы душа, покинув тело, могла бы познавать, так как у нее нет никаких органов чувств. С таким же успехом, иронически восклицает Вольтер, я могу допустить, что эта душа будет есть, пить и справлять естественные надобности, не имея тела. Ведь чувствует только тело, а мышление невозможно без того, чтобы предварительно не возникли понятия в результате ощущений. Поэтому тело не только чувствует, но и мыслит: «Бог устроил тело для мышления точно так же, как он устроил его для еды и переваривания пищи»[[161]](#footnote-162). Современники критиковали Вольтера за эти взгляды, упрекая, что его религиозность непоследовательна: если он считает, что Бог необходим, то тогда зачем Он нужен, если Он не может после смерти наказывать грешников и давать воздаяние праведникам?

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

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

По Вольтеру, зло в мире существует в силу естественных законов. Бог не вмешивается в текущие события и потому неответствен за то, что сейчас происходит. Нравственное же зло исходит из людского неразумия и злой воли, поэтому за него Бог также не отвечает.

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

Философия истории

Пессимизму Паскаля и оптимизму Лейбница Вольтер противопоставлял свой просвещенческий призыв совершенствовать общество на основах разума. Просветительской была и историческая концепция Вольтера, именно он ввел в обиход термин «философия истории», озаглавив так введение к своему многотомному труду по всемирной истории «Опыт о нравах и духе народов». Первым философом, введшим историю в качестве предмета философского размышления, был Августин; термин же «философия истории» ввел Вольтер. А. С. Пушкин отмечал вклад Вольтера: «Если первенство чего-нибудь да стоит, то вспомните, что Вольтер пошел по новой дороге — и внес светильник философии в темные Архивы Истории»[[162]](#footnote-163).

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

Вольтер выделяет четыре эпохи расцвета: век Перикла в Древней Греции, век Августа в Древнем Риме, век Медичи в эпоху Возрождения и век Людовика XIV в Новое время. Существование этих периодов обнадеживает и свидетельствует, что прогресс действительно существует, и поскольку человечество становится умнее, то такие эпохи прогресса будут более длительными и более постоянными.

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

§ 5. Жан-Жак Руссо

Жан-Жак Руссо (1712–1778), возможно, один из самых интересных и противоречивых философов французского Просвещения. Он описал свой жизненный путь в автобиографической «Исповеди». Родился Руссо в небогатой семье, с ранних лет познал все тяготы жизни. Отец отдал его на обучение к некоему ремесленнику-часовщику, но Руссо, не вынеся издевательств мастера, убежал от него и долго странствовал, пока о нем не позаботилась случайно встреченная им некая молодая богатая женщина. Она занялась его образованием и воспитанием (хотя справедливости ради следует отметить, что практически всему Руссо обучался сам), впоследствии Руссо долгое время жил с ней гражданским браком. Потом он женился на простой, безграмотной женщине по имени Тереза, имел от нее пятерых детей, которых отдал в воспитательный дом[[163]](#footnote-164). После написания ряда работ, особенно педагогического романа «Эмиль, или О воспитании», начались преследования Руссо. Он вынужден странствовать, спасаясь от правительства Франции, стремившегося заточить его в тюрьму. В это время Руссо ссорится практически со всеми своими бывшими друзьями — сотрудниками по «Энциклопедии»: Вольтером, Гольбахом и даже с одним из своих лучших друзей — Д. Дидро.

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

Социальная философия

Знаменит Руссо стал после того, как в 1750 г. представил свою работу на объявленный Дижонской академией конкурс на тему «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов». Работа Руссо заняла на этом конкурсе первое место, хотя и была написана совершенно в ином ключе, чем все остальные представленные работы. Руссо развивал идею, что ни науки, ни искусства не способствуют улучшению нравов, а, наоборот, играют совершенно противоположную роль. Он указывал, что науки вредны, поскольку создают неестественные условия жизни в обществе. Науки и искусства существуют сами для себя, для очень небольшого круга людей. Поэтому науки и искусства, по образному сравнению Руссо, «обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы, для которой они, казалось бы, рождены, заставляют их любить свое рабство и создают так называемые цивилизованные народы»[[164]](#footnote-165). Кроме того, они сами по себе возникли из наших пороков: «Астрономия имеет своим источником суеверие; красноречие — честолюбие, ненависть, ложь, лесть; геометрия — корыстолюбие; физика — праздное любопытство»[[165]](#footnote-166). «Науки и искусства влекут за собой еще большее зло — роскошь, порожденную, как и они сами, людской праздностью»[[166]](#footnote-167). Они создают ложные ценности: добродетель не ценится, вместо нее ценят изысканность стиля, никто не спрашивает о человеке, честен ли он, спрашивают — есть ли у него дарования. Хотя, конечно, Руссо понимал, что науки и искусства нужны: он не был таким уж мракобесом. Такое положение они занимают лишь в неправильно устроенном обществе. И в духе Просвещения он указывал на то, что нужен союз правителей и народа, дабы науки и искусства развивались так, чтобы не приводить к порче нравов.

Среди других работ Руссо выделяется «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755). Здесь Руссо развивает идею общественного договора, знакомую нам по философии Т. Гоббса. Однако идеи Руссо отличаются от тех, которые развивал английский философ. По мысли Руссо, человек по природе добр, а плохим становится в развитом, цивилизованном обществе. В первобытном состоянии люди равны, всё добывают своим трудом, и потому нет ни зависти, ни насилия. В качестве нравственного регулятива поведения людей выступает не страх, как считал Гоббс, а сострадание: «…совершенно очевидно, что сострадание — это естественное чувство, которое, умеряя в каждом индивидууме действие себялюбия, способствует взаимному сохранению всего рода. Оно-то и заставляет нас, не рассуждая, спешить на помощь всем, кто страдает у нас на глазах; оно-то и занимает в естественном состоянии место законов, нравственности и добродетели»[[167]](#footnote-168). В этом обществе все люди здоровы, счастливы, и это самая счастливая эпоха за все время существования человечества. Начало всех бед было положено появлением собственности: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: “Это мое!” — и нашел людей достаточно простодуш­ных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: “Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли — для всех, а сама она — ничья!”»[[168]](#footnote-169) Со временем появляется железо, вырастает на этих участках хлеб, начинается торговля, так что и хлеб и железо есть зло для человечества, ибо приводят к еще большему неравенству: «Золото и серебро — на взгляд поэта, железо и хлеб — на взгляд философа, — вот что цивилизовало людей и погубило человеческий род»[[169]](#footnote-170).

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

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

Согласно Руссо, «человек рождается свободным, но повсюду он в оковах»[[170]](#footnote-171). Когда люди отошли от состояния первозданной свободы и счастья, то стали понимать, что миром начинают править сильные, которые стали подавлять права и свободы других людей. Поэтому, стремясь сохранить хоть какую-нибудь свободу отдельной личности, народ объединяется и приходит к договору, на основе которого власть передается некой части народа. Каждый человек отдает часть своей свободы или одному человеку, или нескольким людям, которые наделяются правами управления. Но при этом вся власть остается у народа: сувереном, по терминологии Руссо, является народ, его суверенитет неотчуждаем, неотделим. Народу принадлежит вся полнота законодательной власти, а избранным ими правителям принадлежит только исполнительная власть. В мире правит общая воля людей — суверенов, и если некий человек не подчиняется этой воле, то судебная власть заставляет его подчиниться. Даже по терминологии мы видим, насколько идеи Руссо современны.

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

Педагогические воззрения

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

Религиозные взгляды

В работе «Эмиль, или О воспитании» есть глава «Исповедание веры савойского викария». В ней Руссо излагает свои религиозные взгляды. Руссо всегда возражал против любой конфессиональной религии. Будучи по рождению протестантом, Руссо, для того чтобы получить образование, легко принял католицизм, от которого впоследствии также отказался, вернувшись в протестантизм. Руссо больше размышлял не о христианстве, а о некой естественной религии — «той чистой, святой и вечной, как ее творец, религии, которую люди осквернили, прикрываясь желанием ее очистить, и превратили своими формулами в какую-то религию слов,— потому что нетрудно предписывать невозможное, когда не даешь себе труда исполнять предписания»[[171]](#footnote-172). В «Исповеди» Руссо пишет о своей религиозности: «Гуляя, я произносил свою молитву, заключавшуюся не в бессмысленном бормотании, а в искреннем возношении сердца к творцу милой природы, красоты которой были у меня перед глазами. Я никогда не любил молиться в комнате; мне кажется, стены и все эти жалкие изделия человеческих рук становятся между Господом и мною. Я люблю созерцать Бога в Его творениях, когда мое сердце возносится к Нему. <…> Впрочем, молитва моя состояла больше в восторгах и созерцании, чем в просьбах, и я знал, что перед лицом подателя истинных благ лучший способ получить необходимое состоит не в том, чтобы его вымаливать, а в том, чтобы заслужить»[[172]](#footnote-173).

Основы этой религии он и излагает в «Исповеди савойского викария». То, что Бог существует, для Руссо ясно вследствие простых размышлений, которые он называет догматами.

Первый догмат гласит, что поскольку в мире все находится в движении, а материальные вещи не обладают способностью к самодвижению, следовательно, должна существовать некая воля, приведшая материю в движение: «Мой ум совершенно отказывается допустить идею о неорганизованной материи, которая сама по себе двигалась бы или производила какое-нибудь действие»[[173]](#footnote-174).

Второй догмат исходит из факта удивительной упорядоченности вселенной. Предположить, что этот порядок и гармония установились случайно, это все равно что представить себе, «что типографские буквы, брошенные наудачу, дали в результате Энеиду в полном порядке»[[174]](#footnote-175). «Я не в силах верить, — делает вывод Руссо, — чтобы пассивная и мертвая материя могла произвести живые и чувствующие существа, чтобы слепая случайность могла произвести разумные существа, чтобы немыслящее могло произвести существа, одаренные мышлением»[[175]](#footnote-176).

Третий догмат — свободу воли человека — Руссо вводит для того, чтобы объяснить существование в мире зла: «…человек свободен в своих действиях и, как таковой, одушевлен нематериальной сущностью — это мой третий догмат веры»[[176]](#footnote-177). Роптать на то, что Бог не препятствует человеку совершать зло, значит роптать на то, что Он наделил его превосходной природой, придал его действиям облагораживающий их нравственный характер, дал ему право на добродетель.

И четвертый догмат — существование нематериальной души — Руссо выводит из чувства справедливости: если бы не было продолжения существования человека после смерти, бессмысленны были бы все его стенания о несправедливости мира. Эти рассуждения Руссо окажут впоследствии огромное влияние на нравственное учение Канта.

Однако, придя путем разумных рассуждений к выводу о бытии Бога и души, Руссо замечает, что о сущности божественной природы мы ничего не можем знать, как не можем знать поэтому и о том, чтó Бог требует от нас как от нравственных существ. Каждая религия предлагает свои заповеди поведения, свое понимание добра и зла, каждая религия утверждает, что именно она основана на божественном откровении, но предоставить этому убедительного доказательства не может. Единственным критерием нравственности в человеке оказывается совесть, живущая в сердце человека, а не в его разуме. «О, совесть, совесть! божественный инстинкт, бессмертный и небесный голос, верный путеводитель существа темного и ограниченного, разумного и свободного, непогрешимый ценитель добра и зла, уподобляющий человека Богу! это ты создаешь превосходство его природы и придаешь нравственный смысл его действиям; без тебя я не чувствую в себе ничего такого, что поднимало бы меня над уровнем зверей, кроме печальной привилегии блуждать от ошибок к ошибкам при помощи мышления, лишенного руководства, и разума, лишенного основ»[[177]](#footnote-178).

Этот эмоциональный аргумент используют многие богословы — особенно протестантские. Но аппеляция к чувствам может привести и к противоположному выводу — к отрицанию Бога. Такой поворот мысли вполне возможен, и поэтому совершенно понятно, почему современная Руссо Католическая Церковь ополчилась на него за его роман «Эмиль, или О воспитаниии». Ведь религия чувства достаточно беспочвенна. Только на чувстве религию не создашь. Она не сможет существовать в виде Церкви. Ведь совесть — понятие довольно субъективное. Одному человеку не дает покоя слезинка невинного ребенка, для другого смерть миллионов — просто статистика. Поэтому даже такой последовательный атеист, как Бертран Рассел, сказал: «Со своей стороны, я предпочитаю онтологическое доказательство, космологическое доказательство и остальной старый запас аргументов той сентиментальной нелогичности, которая берет начало от Руссо. Старые доказательства были по крайней мере честными; если они правильные, то они доказывали свою точку зрения, если они неправильные, то для любой критики доступно доказать это. Но новая теология сердца отказывается от доказательства; она не может быть отвергнута, потому что она не претендует на доказательство своей точки зрения. В конечном счете единственным основанием для ее принятия называется то, что она позволяет нам предаваться приятным грезам. Это не заслуживающая уважения причина, и, если бы я выбирал между Фомой Аквинским и Руссо, я выбрал бы Фому Аквинского»[[178]](#footnote-179).

История во многом показала справедливость этих положений, поскольку французские революционеры, в частности Робеспьер, были последователями именно Руссо. Прах Руссо (а также прах Вольтера) перенесли в пантеон великих людей Франции. Робеспьер насильственно ввел культ Высшего Существа, пользуясь аргументацией и мыслями Руссо, который говорил не о личном Боге христианства, а просто о высшем существе — неком безличном Боге, высшем разуме, Высшем Геометре (говоря словами Вольтера).

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

§ 6. Французские материалисты

Дидро

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

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

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

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

Однако поскольку атеистическое материалистическое мировоззрение в наиболее развернутой и последовательной форме изложено у Гольбаха, то на его примере и следует рассмотреть французский материализм. В наиболее систематической форме его философия изложена в его работе «Система природы».

Гольбах

Поль Анри Дитрих Гольбах (1723–1789) утверждает, что материя — это единственная никем не сотворенная, вечно существующая субстанция. Следовательно, нет и Бога-Творца. Определение материи, которое Гольбах дает в «Системе природы», звучит так: «Материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства»[[179]](#footnote-180).

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

Представления о материи французских материалистов мало чем отличаются от современных (скажем, марксистских): материя объективна, объективны и первичные и вторичные качества (возражение Галилею, Локку, Беркли и др.), кроме материи нет ничего; материя состоит из движущихся атомов, существуют причинно-следственные связи между вещами; материя делима, находится в постоянном движении, обладает различными свойствами (непроницаемость, протяженность, способность к самодвижению). Правда, Энгельс критиковал французских материалистов за их метафизичность, говоря, что они не видели источника самодвижения материи, которым, по Энгельсу, является диалектический закон единства и борьбы противоположностей, но эта критика не совсем справедлива, поскольку принцип самодвижения они все же признавали, хотя и отрицали диалектику. Движение есть способ существования, вытекающий из сущности материи; материя движется благодаря собственной энергии; материя вечна; движение так же вечно, как и материя, а все, что существует, есть результат движения материи, в том числе и такие духовные явления, как мышление, сознание и т. п. Покой есть лишь форма движения, поэтому он также есть свойство материи. Материя существует в виде природы; природа есть некое единое целое; все явления природы связаны друг с другом, и связь эта выражается в виде законов природы. Законы существуют не только в материальном неорганическом мире, но и в органическом мире, и в человеческом обществе, поэтому ничто не происходит случайно, все имеет свою причину и в обществе, и в природе. Кроме движущих причин, нет никаких других причин, в том числе целевых; цель природы находится в ней самой, ибо вне природы нет ничего. Вначале существовала только неорганическая природа, потом из нее возникла органическая (здесь опять парадокс: что значит «вначале»? Если материя вечна, то почему жизнь возникает на каком-то определенном этапе? Даже Гераклит был более последователен, говоря, что мир то сгорает, то опять возникает). У французских материалистов часто можно увидеть очевидные нелепости, как в случае с возникновением жизни в вечном мире.

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

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

Ламетри

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

Далее Ламетри несколько отходит от этой концепции и в работе «Человек-машина» высказывает своеобразные и отличные от других материалистов мысли, склоняясь в сторону гедонизма. Ламетри был врачом, поэтому исследования человека с точки зрения его физиологии были следствием его профессионального интереса. Ламетри развивал точку зрения Декарта, согласно которому животное есть «машина», которая действует по своим законам; никакой души у животных не существует; у человека же есть душа, но организм его действует по тому же принципу, как и организм животных и, следовательно, независим от души. Эта концепция получила наименование психо-физического параллелизма (или дуализма): есть материальная субстанция и духовная субстанция, не зависящие друг от друга и друг на друга не воздействующие. Ламетри развивает эту концепцию в том направлении, что поскольку души как отдельной нематериальной субстанции не существует, то человек есть «машина» — в том смысле что все процессы в человеке обусловлены причинно-следственными связями, они объективны и не зависят ни от какой свободной воли или душевного порыва, а также других проявлений духовной жизни человека. «Человеческое тело, — пишет Ламетри, — это заводящая сама себя машина, живое олицетворение беспрерывного движения»[[180]](#footnote-181). В человеке все есть следствие его материальности: и мысли, и эмоции, и все остальное. Таково жесткое, последовательное выражение материалистической концепции, которое впоследствии будет разрабатываться многими учеными, особенно психологами, в XX в. (Фрейд и др.).

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

Гельвеций

Более последовательно разрабатывал этические взгляды Клод Адриан Гельвеций (1715–1771) в работе «О человеке». Согласно Гельвецию, также не существует никакой врожденной нравственности (эту мысль разделял и Дидро), не врожден и порок. И добродетель и порок есть результат воспитания, поэтому именно от общества зависит, каким будет человек. Воспитание всемогуще, человек всем ему обязан. Воспитание Гельвеций понимает широко: это не только увещевательные слова родителей и педагогов, но совокупное воздействие окружающего мира — и общества и природы.

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

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

Учение о религии

Налицо попытка материалистов вывести мораль и все нравственные предписания из природы самой по себе, отход от точки зрения, что мораль существует как некоторое не зависящее от природы установление. Христианская церковная мораль (даже пантеистическая и деистическая) французским материалистам была чужда, поскольку они боролись не просто против Церкви, а против религии вообще. Любая религия, по их мнению, есть результат обмана, невежества и человеческого страха. Вопрос о происхождении религии наиболее систематически исследовал П. Гольбах в таких работах, как «Система природы», «Здравый смысл», «Священная зараза». Так, в работе «Система природы» Гольбах писал, что «представления о боге, первоначально порожденные невежеством, восхищением и страхом, а затем усвоенные в силу неопытности и легковерия и распространенные усилиями воспитания, примера, привычки, авторитета, стали неприкосновенными и священными»[[181]](#footnote-182). Человек постоянно чего-то боится. Его страх становится для него привычным и делается потребностью. Поэтому появляются шарлатаны, которые поддерживают в нем этот страх и придумывают для него различные мрачные, таинственные, ужасные басни, немыслимые вещи, которые беспрестанно воздействуют на их воображение.

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

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

Очевидно, что просветительская концепция происхождения религии (кстати сказать, до сих пор разделяемая большинством современных атеистов), основывается на не высказываемом ими предположении о существовании того времени, когда религии не было. Однако современная наука опровергла это просветительское утверждение. Как пишет известный современный ученый-этнограф В. Кабо, «нет никакого сомнения в том, что религия возникла вместе с первыми проблесками человеческого разума, что она сопровождала человека на всем его историческом пути. Вот почему человек современного типа — Человек разумный, Homo sapiens, может быть с полным основанием назван Человеком религиозным, Homo religiosus»[[182]](#footnote-183). Наукой установлено, что никогда не существовало безрелигиозных народов. И поэтому «большинство социальных антропологов, — пишет профессор Оксфордского университета Э. Эванс-Причард, — сегодня согласны в том, что стремление решить эту проблему (т. е. проблему возникновения религии. – *В. Л.*) — занятие бесплодное. Рассуждения о происхождении как религии в целом, так и тех или иных конкретных ее форм носят спекулятивный характер, поскольку отсутствие надежных фактических доказательств не позволяет ни подтвердить, ни опровергнуть эти теории»[[183]](#footnote-184).

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

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

А вот их социально-политические воззрения оказали влияние, и достаточно серьезное, поскольку и французская демократия — то, что образовалось в результате претворения в жизнь идей французских просветителей во время Французской буржуазной революции, — и молодое американское государство, которое разрабатывало идеи своего устроения под влиянием идей Вольтера и Руссо, явились образцом демократии для очень многих стран.

Глава III. Немецкая классическая философия

§ 1. Иммануил Кант

Жизнь и произведения

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

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

Источники кантовской философии

Творчество Канта обычно делят на два периода: докритический и критический (соответственно названиям трех его основных работ — «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения»). Первую «Критику» Кант написал в 47 лет. До этого возраста (в докритический период) он преподавал метафизику по учебнику Баумгартена — ученика Вольфа (ученика Лейбница), т. е. был, что называется, школьным метафизиком лейбницианского направления. Интересовался научными проблемами — в основном космологией и астрономией, разработал свою теорию возникновения мира (независимо от Лапласа, предложившего такую же концепцию), которая до сих пор упоминается в различных учебниках и энциклопедиях. Затем, в результате чтения работ Д. Юма, наступает перелом в его мировоззрении. Как пишет сам Кант в работе «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука», чтение «Давида Юма было именно тем, что… прервало мою догматическую дремоту и дало моим изысканиям в области спекулятивной философии совершенно иное направление»[[184]](#footnote-185).

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

Осознание этого парадокса побудило Канта подвергнуть сам разум критическому исследованию, чего до него никто никогда не предпринимал. Почему разум? Логика Канта может быть сведена к простой последовательности рассуждений: если исходить из юмовской концепции, согласно которой все наше знание проистекает из чувств, то наука не может существовать; но наука существует и познает причинно-следственные связи в природе; следовательно, не все наше знание происходит из чувств, и той способностью, которая дает нашему знанию статус научности, является разум. Он пишет первую работу — «Критика чистого разума», во Введении к которой говорит, что он имеет в виду не критику различных философских школ и систем, «здесь дается только критика самой способности чистого разума»[[185]](#footnote-186). Чистым он называет разум, не наполненный эмпирическим содержанием, разум как таковой, как способность к научному познанию. Здесь явно видно влияние лейбницевской школы, поскольку еще в споре с Локком о теории врожденных идей на сенсуалистическое положение Локка, что нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах, Лейбниц ответил: «кроме самого ума». То есть ум, как некоторая способность мыслить, все-таки не зависит от чувств. Это разделение на разум как способность мышления, как некоторую *форму* знания, и чувственный материал как *содержание* этого знания, которое приходит из опыта, — это разделение Кант переносит в свою критическую философию из докритического периода. Поэтому нельзя резко противопоставлять докритического и критического Канта — это был один философ, и строит свою критическую философию он не на пустом месте.

Из других философов, которые повлияли на Канта, стоит отметить Жан-Жака Руссо, но он повлиял уже на написание второй работы — «Критики практического разума», где Кант исследует вопросы происхождения морали. В третьей работе («Критика способности суждения») Кант попытался объединить идеи, высказанные в «Критике чистого разума», исследующей начала науки, и «Критике практического разума», исследующей начала нравственности», соединить их при помощи анализа целеполагающей деятельности. Человек всегда действует посредством целеполагания, оно имеется и в нравственной, и в научной, и особенно в эстетической деятельности. Поэтому эта работа является заключительной из трех «Критик», отдельной проблемой которой является существование эстетического чувства в человеке: почему одни предметы представляются нам прекрасными, а другие — нет.

Кроме того, следует отметить еще одну работу позднего Канта — «Религия в пределах только разума». Кант еще в начале «Критики чистого разума» пишет, что он поставил перед собой задачу — «ограничить *знание,* чтобы освободить место *вере*...»[[186]](#footnote-187). Задача вполне благородная (хотя и похожа на учение о двух истинах), ибо проблема соотношения веры и разума (что чему подчиняется и что кого может контролировать) существовала не одно столетие, и Кант понимал, что и у веры есть свой объект познания и разум имеет свои пределы, за которыми он не может действовать.

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

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

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

«Критика чистого разума»

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

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

***Основные понятия и задачи работы.*** Работа состоит из «Введения», чрезвычайно важного для понимания всего труда, и из двух книг — «Трансцендентальное учение о началах» и «Трансцендентальное учение о методе». Последнюю мы не будем изучать, а первая делится на два больших раздела: «Трансцендентальная эстетика» и «Трансцендентальная логика» (о значении слова «трансцендентальный» и об отличии его от термина «трансцендентный» скажем ниже). «Трансцендентальная логика» также делится на два раздела: «Трансцендентальная аналитика» и «Трансцендентальная диалектика». В этих двух разделах («Эстетика» и «Логика») Кант исследует соответственно две человеческие способности познания: чувственность и разум. «Эстетика» не имеет никакого отношения к искусству, этот термин Кант берет в чисто этимологическом смысле, производном от греческого слова «айстесис» («ощущение»). Поэтому «Трансцендентальная эстетика» есть раздел «Критики чистого разума», объясняющий механизм чувственного познания, а «Трансцендентальная логика» объясняет, каким образом возможно познание разумное.

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

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

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

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

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

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

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

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

Поскольку очевидно, что существуют по крайней мере такие науки, как математика и физика, то в них имеются синтетические суждения априори. Вопрос в том: как могут быть возможными такие суждения? Что такого имеется в наших познавательных способностях, что они могут создавать научные суждения? Кроме того, также существует и метафизика — по крайней мере, в качестве склонности неких людей, философов, задавать определенные вопросы. Поэтому структура «Критики чистого разума» сводится к ответу на три вопроса:

— как возможна чистая (лишенная всякого эмпирического содержания) математика?

— как возможно чистое естествознание?

— как возможна метафизика в качестве природной склонности? (Что метафизика существует — тоже очевидно, но пока что никому не удалось доказать, что метафизика есть наука. По крайней мере, метафизика существует как некая природная склонность человека.)

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

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

— как возможна чистая математика?

— как возможно чистое естествознание?

— как возможна метафизика как природная склонность?

— возможна ли метафизика как наука?

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

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

Кант пишет: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможно a priori»[[187]](#footnote-188). То есть трансцендентальным является познание не опытное, не эмпирическое, а то познание, которое оперирует только априорными данными. Трансцендентальное познание — это познание, занимающееся *видами* нашего знания постольку, поскольку это знание возможно априори. Собственно, вся кантовская философия, изложенная в «Критике чистого разума», есть трансцендентальная философия.

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

Другая пара понятий — «явление» и «вещь в себе». Кант был озадачен всеми проблемами, которыми наполнилась философия в XVII в., в том числе и проблемами, вытекавшими из философии Беркли и Юма.

Первая проблема следует из философии Беркли. Если отбросить ее апологетическую направленность, то оказывается, что нельзя доказать существование внешнего мира, нельзя быть в нем уверенным. Кант назовет такую ситуацию (когда философия будет вынуждена доказывать реальность внешнего мира и окажется, что она неспособна это сделать) скандалом в философии: «…нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь *на веру* существование вещей вне нас»[[188]](#footnote-189). Внешний мир, оказывается, ускользает от нашего познания. Поэтому одна из целей кантовской философии — попытаться доказать реальность существования внешнего мира. Ведь если мы будем считать, что все существующее во внешнем материальном мире дается познанию посредством наших органов чувств, то всегда можно считать, что знание о мире — это знание о моих восприятиях, и поэтому нет разницы между внешним миром и восприятием. Следовательно, от внешнего мира можно спокойно отказаться. Это путь, по которому шла философия сенсуализма, вытекавшая из локковских принципов и доведенная до логического конца в учениях Беркли и Юма. Поэтому, логично рассуждает Кант, если мы все же уверены в существовании внешнего мира, то мы должны сделать вывод и о том, что не все, что есть во внешнем мире, существует в качестве явлений, т. е. в качестве того, что является нашим органам чувств, а также иным познавательным способностям человека. Это то, что Кант назвал «вещью в себе»: некоторая объективная реальность, существующая независимо от человека и никоим образом не могущая быть им познанной — ни посредством разума, ни посредством чувственных восприятий. Если бы «вещь в себе» была познаваема, то в этом случае вновь можно было бы сказать, что она лишь явление и потому сводится к данным органов чувств, а отсюда лишь один шаг до солипсизма (признания единственной реальностью только своего «я»). Поэтому «вещь в себе» непознаваема по определению, и любые попытки сделать ее познаваемой противоречат логике Канта. Непознаваемость вещей в себе, по Канту, — это единственный гарант объективности внешнего мира.

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

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

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

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

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

«Трансцендентальная эстетика», как и все остальные разделы, начинается с определений. Кант, следуя терминам, восходящим к аристотелевской традиции, разделяет то, что нам дается в явлении, на два типа: с одной стороны, в каждом явлении есть его материя — то, *что* именно является в данном явлении, что соответствует ощущениям, некая конкретика опыта, а с другой стороны — форма явления, ибо это явление в нашей чувственной познавательной способности неким образом упорядочивается. «То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его *материей*, — пишет Кант, — а то, благодаря чему многообразное в явлении может быть упорядочено определенным образом, я называю *формой* явления»[[189]](#footnote-190).

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

Понятно, что материя явления познаётся в чувственном опыте, который всегда единичен и конкретен и соответствует тому, отсутствие чего вполне можно себе представить. Поэтому, чтобы определить, чтó в познании является материей явления, а чтó — формой, проведем некий мысленный эксперимент. Представим себе мир без определенных свойств предметов. Очевидно, что его можно представить без запахов, без цветов, без вкуса, без других свойств вещей. Но что получится в результате такого отсечения содержания материальных явлений? Некая пустота, которая обладает только одним свойством — пространственной протяженностью. На основании этого рассуждения Декарт сделал вывод, что протяженность — это субстанция, т. е. нечто существующее объективно, независимо от человека. Но Кант рассуждает иначе. Еще Беркли показал, что протяженность вещи невозможно себе представить без вторичных качеств — цвета и т. п., следовательно, то, без чего *невозможно* себе представить внешний мир, существует не в мире, а в нас, в нашей способности чувственного восприятия. Иначе говоря, пространство — это не материя познания, а его форма. Материя есть все многообразие материального мира, которое дается нам в явлениях, а форма — это пространство. Благодаря этой форме достигается упорядочивание мира явлений. Благодаря форме пространства мы видим предметы отделенными друг от друга.

Пространство, утверждает Кант, «не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта»[[190]](#footnote-191), ибо сам внешний опыт становится возможным благодаря представлению о пространстве. Поэтому «пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний»[[191]](#footnote-192), поскольку оно невыводимо из опыта и лежит в основе всех внешних созерцаний. Пространство упорядочивает только явления, оно есть априорная форма нашего созерцания, поэтому пространство не относится к миру вещей в себе. Пространство есть лишь свойство нашей чувственности, т. е. не что иное, как форма всех явлений внешних чувств, субъективное условие чувственности. Само восприятие внешнего мира как упорядоченного многообразия явлений и предметов становится возможным лишь потому, что пространство как форма созерцания уже имеется в нашей познавательной способности. Пространство не есть явление. Наоборот, любое явление становится явлением постольку, поскольку существует в пространстве. Фраза: «Все вещи как внешние явления находятся друг подле друга в пространстве» — общезначима и является выражением некоего закона тождества.

Наука, основывающаяся на этом априорном принципе — пространстве как форме чувственности, есть геометрия. Геометрия есть наука, потому что она имеет в своей основе некую априорную форму, при помощи которой достигается возможность точного общезначимого научного знания. Поэтому становятся возможными выражения типа: «В любом треугольнике сумма его углов равна 180°», несмотря на то что ни у одного человека, и даже у всего человечества, нет возможности установить истинность этой фразы исходя из опыта.

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

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

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

По Канту, пространство и время — это свойство не объективного мира, не вещей, а человеческой природы, — казалось бы, странный, противоречащий обыденному представлению вывод. Но подобные рассуждения мы уже встречали, — например, у блж. Августина, который говорил о времени как о «протяженности души». Время, по Августину, как и по Канту, не существует в мире материальных вещей. Однако Августин полагает, что время существует объективно в мире духовном. У Канта же никакого перехода ко времени и пространству как объективным категориям нет. В отличие от Августина и Плотина (впервые концепция пространства и времени как объективных форм чувственности встречается именно у Плотина), Кант пытается следовать только по научному пути, сознательно избегая всякой религиозной проблематики, хотя он не считал себя человеком неверующим. Тем не менее в своей философии он пытался рассуждать с точки зрения ученого как беспристрастного исследователя истины. Так вот, оказывается, что разум нам говорит одно: пространство и время в мире вещей не существуют, они есть лишь формы нашей чувственности.

Можно ли сказать, что пространство и время субъективны? Казалось бы, да, ведь они есть свойства познающего субъекта. Однако эти свойства не зависят от самого субъекта, а являются необходимыми свойствами его природы, следовательно, можно считать их и объективными. Причина обвинения Канта в субъективизме состоит в том, что понятие «объективный» неправомерно отождествляется с понятием «материальный», относящийся к свойствам чувственных вещей. Согласно обыденному мнению, объективным считается то, что существует вне сознания, а субъективным — то, что существует в сознании и зависит от него. Отсюда отождествление объективного с материально-чувственным. В действительности же, согласно определению, объективным является то, что не зависит от воли человека, а субъективно то, что от его воли зависит. Поэтому, по Канту, априорные формы чувственности, такие, как пространство и время, существуют как субъективно, так и объективно: «Итак, время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, т. е. поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само по себе, вне субъекта, есть ничто. Тем не менее в отношении всех явлений, стало быть, и в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте, оно необходимым образом объективно»[[192]](#footnote-193).

***«Трансцендентальная аналитика».*** Следующая часть кантовской «Критики чистого разума» — «Трансцендентальная логика». Первым ее отделом является «Трансцендентальная аналитика», в которой Кант исследует проблему рассудка. Он утверждает, что чистого рассудка и чистого разума в природе нет; любое знание всегда начинается с опыта, и знание без опыта пусто, знание всегда имеет в себе некую материю. Но чтобы исследовать то, каким образом это знание у нас существует и формируется в виде суждений и умозаключений, нужно тем не менее постараться абстрагироваться от материи познания и сосредоточиться только на чистом рассудке, т. е. на форме рассудка — так же как в первой части Кант сосредоточился на формах созерцания. «Трансцендентальная аналитика» есть один из наиболее сложных и запутанных разделов кантовской «Критики чистого разума», поэтому столь подробно останавливаться на ней не буду. Замечу лишь, что метод, к которому прибегает Кант в «Трансцендентальной эстетике», применяется им и в «Трансцендентальной аналитике», только в более детальном виде.

Кант отвлекается от всяких частностей опыта, т. е. от материи познания, и имеет дело только с формой мышления. Форма мышления выражается в чистых понятиях, которые существуют не сами по себе, а всегда связываются в суждения. Поэтому любая операция рассудка есть операция по формулированию некоторых суждений. Следовательно, все действия рассудка можно свести к суждениям. «…*Рассудок* можно вообще представить как *способность составлять* суждения»[[193]](#footnote-194).

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

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

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

*Суждения количества:* общие (все S есть P), частные (некоторые S есть P), единичные (одно S есть P).

*Суждения качества:* утвердительные (S есть P), отрицательные (S не есть P), бесконечные (S есть не P).

*Суждения отношения:* категорические (S есть P), гипотетические (если S, то P), разделительные (S есть или P1, или P2)

*Суждения модальности:* проблематические (S, может быть, есть P), ассерторические (S фактически есть P), аподиктические (S необходимо есть P).

Соответственно 12 типам суждений Кант выводит 12 категорий, группируемых по четырем группам: категории количества, категории качества, категории отношения и модальности.

*Категории количества*: единство, множественность и целокупность.

*Категории качества*: реальность, отрицание и ограничение.

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

*Категории модальности*: возможность — невозможность, существование — несуществование, необходимость — случайность.

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

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

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

Кант утверждает, что приведение различных восприятий в единство возможно вследствие трех причин. Во-первых, потому, что сам субъект познания един. Это единство делает возможным самопознание субъекта, делает возможным суждение типа *я мыслю: «*Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [суждению] *я мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразное находится»[[194]](#footnote-195). Это самосознание Кант называет чистой апперцепцией: «Я называю его чистой апперцепцией… оно есть самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании»[[195]](#footnote-196). То есть познающий субъект есть некое единое целое, «я», которое может созерцать само себя, и познание в этом «я» составляет единство. Это «я» априорно и никоим образом не выводится из опыта. Во-вторых, в человеческом рассудке имеется форма, которая приводит в единство наши чувственные восприятия предмета. На эту проблему обратил внимание еще Аристотель, который ввел понятие «общего чувства», для того чтобы решить проблему объединения различных восприятий от одного предмета в единое восприятие этого предмета. Скажем, когда я вижу перед собой некий предмет, например яблоко, я имею в себе представление, основанное на различных восприятиях, поступающих от разных органов чувств — о том, что яблоко красное, вкусное, ароматное, твердое и т. д. Эти восприятия объединяются в некоторое единое восприятие яблока. Каким образом происходит объединение самых различных, несопоставимых восприятий? По Аристотелю, это происходит потому, что в человеке имеется еще одно чувство, объединяющее данные от других пяти органов чувств, — общее чувство. По Канту, эту задачу выполняет сам рассудок благодаря имеющейся в нем способности, которую Кант именует *синтетическим единством апперцепции:* «…сам рассудок есть не что иное, как способность a priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании»[[196]](#footnote-197).

В-третьих, существует *трансцендентальное единство апперцепции,* которое «есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте»[[197]](#footnote-198). Иначе говоря, единство различных восприятий объединяется не просто в единое восприятие, но в *понятие* о предмете, которое и участвует в дальнейшем в различных суждениях.

Очевидна антиюмовская направленность этих утверждений Канта. Юм утверждал, что «я» человека непостигаемо, что невозможно ни в каком опытном знании воспринять в себе собственное «я», можно воспринять лишь некоторое свое внутреннее состояние — мысли, аффекты, страсти и т. д.

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

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

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

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

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

Можно возразить, что и точка зрения Канта отнюдь не является религиозной: в ней нет понятия о Творце, о Высшем Законодателе и т. п. Но в данной работе Кант не ставит своей целью исследование религии и религиозных основ познания мира — он поступает как строгий ученый, исследуя только те данные, которые даются нам в опыте. Если кто-нибудь скажет, что сверхъестественный мир и Бог даются каждому человеку в ежедневном опыте, он будет, мягко говоря, заблуждаться. В опыте дается только внешний мир (и соответственно внутренний мир человека), и анализ этого опыта показывает, что пространство, время и законы физики есть лишь следствия нашего разума. Но если законы мира не принадлежат самому миру, а принадлежат человеческому разуму, то, поставив следующие вопросы: почему они принадлежат человеческому разуму? откуда появился такой разум? — можно прийти к не столь уж и агностичным и атеистическим выводам, как это иногда представляют себе противники Канта, не совсем разобравшиеся в его философии.

Очень часто философы-христиане (в частности, Н. О. Лосский) упрекают Канта за то, что он в своей «Критике чистого разума», рассуждая об опыте, не развил учение о религиозном опыте, об опытном познании Бога и сверхъестественного мира[[198]](#footnote-199). Но представим себе, что произошло бы, если бы Кант действительно включил учение о религиозном опыте в «Критику чистого разума». Опыт, по Канту, существует только как некий источник, материальное содержание *научного* (т. е. абсолютно достоверного) знания. И если бы Кант включил в «Критику чистого разума» религиозный опыт, следствие было бы неизбежным: он попытался бы создать религию как науку, т. е. науку о Боге, как есть наука о числах и о природе — математика и естествознание. Однако для любого человека очевидно, что наука о Боге невозможна. Невозможна наука об абсолютно свободном и абсолютно независимом Существе, обнимающем Собою все, — это парадоксальное и противоречащее самому себе утверждение. Поэтому не стоит обвинять Канта в этом плане.

***«Трансцендентальная диалектика».*** Кантовская схема познавательных способностей выглядит следующим образом: *чувственность* оперирует *созерцаниями*, единство которых обеспечивается некоторыми априорными формами чувственности (пространством и временем); *рассудок* оперирует *понятиями*, и категории (наиболее общие понятия) являются априорными формами рассудка. Но, по Канту, есть еще *разум*, который оперирует *идеями*. Задача разума состоит в том, чтобы найти принципы, являющиеся основаниями для деятельности рассудка. Хотя, по Канту, не существует некой особенной способности — разума, отличающейся от рассудка, как это утвеждали, например, Плотин или Николай Кузанский, согласно которым рассудок познаёт истину исходя из логических рассуждений, во времени, а разум созерцает истину во вневременном схватыванию. У Канта разум — это тот же рассудок, но оперирующий не понятиями, а идеями.

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

Именно идея есть понятие, являющееся ключевым для «Трансцендентальной диалектики». Отличие идеи от понятия состоит в том, что понятие имеет отношение к конкретному чувственному факту, в то время как идея стремится выйти за пределы конкретного опыта. Как пишет Кант, «под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет»[[199]](#footnote-200). Выходя за пределы опыта, идея имеет дело с обобщениями. Идея оперирует всегда целокупностью (а в опыте всегда дается частность). Философа-метафизика не интересует конкретный премет — его интересует нечто общее.

Рассуждая последовательно, можно прийти к выводу о существовании трех главных видов идей, соответственно трем типам обобщений. Согласно Канту, «все трансцендентальные идеи можно разделить на *три класса*: из них ***первый*** содержит в себе абсолютное (безусловное) *единство мыслящего субъекта*, ***второй*** — абсолютное *единство ряда условии явлений*, а ***третий*** — абсолютное *единство условий всех предметов мышления вообще*. Мыслящий субъект есть предмет *психологии*, совокупность всех явлений (мир) есть предмет *космологии*, а вещь, содержащая в себе высшее условие возможности всего, чтó можно мыслить (сущность всех сущностей), есть предмет *теологии*. Таким образом, чистый разум дает идею для трансцендентального учения о душе (psychologia rationalis), для трансцендентальной науки о мире (cosmologia rationalis) и, наконец, также для трансцендентального познания Бога (theologia transcendentalis)»[[200]](#footnote-201). Итак, существуют три метафизические идеи, сводящиеся к трем идеям единства: единство нашего внутреннего опыта (*душа*); *мир* как единство, т. е. идея, содержащая в себе абсолютное единство всех внешних явлений; и *Бог* как идея, обеспечивающая единство всех явлений вообще — внутренних и внешних. Эти три проблемы, по Канту, и составляют единственно истинное общее содержание любой метафизики — проблема души, проблема мира и проблема Бога.

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

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

— возможна ли рациональная психология?

— возможна ли рациональная космология?

— возможна ли рациональная теология?

Меньше всего проблем у Канта возникает с *рациональной психологией*. Здесь он зачастую просто повторяет аргументы Юма. Положения рациональной психологии — что душа проста, самотождественна, нематериальна, бессмертна и т. д. — из опыта невыводимы, а потому необоснованны. При анализе своей собственной души, своего собственного мира человек не обнаруживает некой души как целостного образования — он обнаруживает только множество впечатлений, восприятий, мыслей, аффектов, страстей и других составных частей некоторого комплекса своего внутреннего мира. Никакого понятия души, дающегося нам в опыте, человек не получает. В опыте даются лишь проявления нашего внутреннего мира. Знание о душе как целостности выходит за рамки опыта и потому не может быть предметом научного знания, ибо оно всегда опирается на опыт. «Но во внутреннем созерцании мы не имеем ничего постоянного, так как *Я* есть только осознание моего мышления; следовательно, если мы не идем дальше мышления, то у нас нет необходимого условия для применения к самому себе как мыслящему существу понятия субстанции, т. е. самостоятельно существующего субъекта»[[201]](#footnote-202). Отсюда и идут все ошибки философов, противоречия и непонимания, ибо в действительности человек может знать самого себя и мир только лишь как явления, а понимание души как некой субстанции выходит за пределы опыта.

Кроме того, философы неправомочно отождествляют субъект и объект познания. Ошибка разума (в кантовской терминологии *паралогизм*) состоит в том, что философы принимают мыслящее «я», дающееся в самопознании и являющееся только субъектом, за объект познания. Но субъект всегда остается субъектом: «…анализ осознания меня самого в мышлении вообще не дает никакого знания обо мне самом как объекте. Логическое истолкование мышления вообще ошибочно принимается за метафизическое определение объекта»[[202]](#footnote-203). Поэтому рациональная психология, т. е. психология как наука, невозможна.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Вторая антиномия*. Тезис: всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей (и вообще, существует только простое или то, что сложено из простого). Антитезис: ни одна сложная вещь не состоит из простых вещей (и вообще, в мире нет ничего простого). В рассуждении Кант использует апории сложения и бесконечного деления Зенона Элейского. С одной стороны, можно предположить, что существует какая-то простая, неделимая вещь, ибо всякая сложная вещь потому и называется сложной, что сложена из чего-то простого. Но, с другой стороны, всегда есть желание разделить эту простую вещь — и так до бесконечности. То есть и то и другое равнодоказуемо.

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

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

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

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

Вторые две антиномии — динамические — говорят о другом: о том, что и тезис, и антитезис правильные. Ошибка разума, который пытается противопоставить тезис антитезису в третьей и четвертой антиномиях, состоит в том, что разум не замечает, что тезис относится к миру вещей в себе, а антитезис — к миру явлений. Поэтому противопоставление тезиса и антитезиса неправомерно — они оба истинны. Мы можем говорить и о свободе, и о Боге (точнее, Кант говорит не о Боге, а о некой Необходимой Сущности) именно потому, что решение этих антиномий достигается в мире вещей в себе. Есть некая Необходимая Сущность, и она является вещью в себе.

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

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

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

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

Сначала Кант рассматривает *онтологическое доказательство*. Напомню его логику: поскольку у каждого человека есть понятие Бога (даже у безумца, даже у атеиста), а понятие Бога — это понятие об абсолютно совершенном Существе, обладающим всеми положительными свойствами. Поскольку одним из свойств абсолютно совершенного Существа является Его существование, то, следовательно, Бог существует. Здесь делается переход от мысли, от понятия о бесконечно совершенном Существе к Его существованию.

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

В том, что философ или богослов отождествляют связку и предикат, есть свое рациональное зерно, в котором и заключается ошибка: говоря «вещь белая», мы предполагаем, что вещь действительно существует и поэтому отождествляем логическую связку и предикат. Но в данном случае следует сказать, что логическая связка, превращаясь в утверждение существования, ничего не добавляет к вещи. Сказать «стол» и «стол существует» есть одно и то же — мы ничего не добавляем к понятию стола (от Юма). Иначе было бы невозможно мышление об отсутствующей вещи; но очевидно, что мысль о предмете всегда одинакова — существует ли она в данный момент или не существует. Существование предмета ничего не добавляет к понятию предмета. «…Если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как *не остается уже ничего*, чему что-то могло бы противоречить»[[203]](#footnote-204), — пишет Кант.

Поэтому все предикаты к предмету могут принадлежать, ничего не говоря о его существовании или несуществовании. Когда мы мыслим некий предмет, мы одновременно мыслим и все его предикаты: мысля стол, я одновременно мыслю и его форму, и его ножки, и материал, из которого он сделан, и его цвет, твердость и т. п. Если я мыслю, что стол не существует, я тем самым ничему не противоречу — ни тому, что стол, скажем, круглый, ни тому, что он деревянный. Эти предикаты перестают существовать вместе с предметом. Поэтому можно мыслить отсутствие вещи вместе с отсутствием ее предикатов, не впадая при этом в противоречие. И когда безумец говорит: «Нет Бога», — он не впадает в противоречие. По Ансельму, нельзя мыслить Бога и мыслить Его несуществующим — это противоречие. Кант доказывает, что здесь никакого противоречия нет. Противоречие возникает из-за нашего непонимания разницы между субъектом и предикатом. Когда я мыслю некий субъект, я мыслю его со всеми его предикатами. А по Ансельму получается, что можно мыслить предикат, т. е. существование Бога, без субъекта, т. е. без Бога. У Льюиса Кэрролла в «Алисе в стране чудес» есть замечательный образ, проливающий свет на критику онтологического аргумента Кантом: как исчезает Чеширский Кот и остается улыбка Кота. Здесь примерно то же самое: представить себе предикат без субъекта — это все равно что представить себе улыбку без Кота. Если существование — это особый предикат, то мыслить вещь существующую — это не то же самое, что мыслить отсутствующую вещь. Но весь процесс познания основан на обратном — на том, что мысль о вещи всегда одинакова, есть она в наличии или ее нет. «Сто действительных талеров не содержат себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров»[[204]](#footnote-205). Существование их — особый акт, не вытекающий из их понятия.

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

Постараемся пояснить эти рассуждения на простом предмете. Предикат — это некоторое свойство вещи, знание о котором позволяет нам познать саму эту вещь и при этом вне этой вещи не существует. Например, сладость или сочность не могут существовать без яблока, предикатами которого они являются. Яблоко может быть как сладким, так и кислым, и лишь опыт позволит нам узнать свойство конкретного яблока. Сладкое яблоко — это не кислое яблоко, они друг от друга четко отличаются. Представим себе, что получится, если существование — это предикат. Тогда существующее яблоко будет отличаться от яблока несуществующего как кислое яблоко отличается от сладкого. Далее, если мы можем, если захотим, съесть яблоко, не имеющее какого-либо свойства (скажем, сладости), то как мы поступим в том случае, если существование — это тоже предикат? Съедим яблоко, не обладающее свойством существования? Абсурд! Следовательно, существование ни в коем случае не может быть предикатом. «…Бытие, — пишет Кант, — не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи»[[205]](#footnote-206).

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

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

К *физико-теологическому аргументу* (аргументу от красоты и порядка в мире) Кант относится с большим уважением, чем к первым двум. «Это доказательство заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением. Это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий обыденному человеческому разуму аргумент. Он побуждает к изучению природы, так же как он сам получает отсюда свое начало и черпает все новые силы»[[206]](#footnote-207). Более того, Кант даже пишет, что «против разумности и полезности этого метода мы ничего не возражаем, скорее даже рекомендуем и поощряем его»[[207]](#footnote-208). «Поэтому было бы не только печально, но и совершенно напрасно пытаться умалить значение этого доказательства. Разум, постоянно возвышаемый столь вескими и все возрастающими в его руках доказательствами, хотя лишь эмпирическими, не может быть подавлен сомнениями утонченной и отвлеченной спекуляции: ему достаточно одного взгляда на чудеса природы и величие мироздания, чтобы избавиться, как от сновидения, от всякой мудрствующей нерешительности и подниматься от великого к великому до высочайшего, от обусловленного к условиям до высшего и необусловленного творца»[[208]](#footnote-209). Однако истинным с логической точки зрения он все же считать его не может. Ведь все наше знание о мире относится лишь к области явлений, но не вещей в себе. Следовательно, «самое большее, чего может достигнуть физико-теологический аргумент, — это доказать существование *зодчего мира*, всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не *творца мира*, идее которого подчинено все»[[209]](#footnote-210).

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

Отношение к кантовской критике доказательств бытия Бога в последующей философии неоднозначное. Одни философы считают, что Кант нанес сокрушительный удар по подобным рассуждениям, и среди сторонников такой точки зрения есть как атеисты (что естественно), так и христиане. Последние считают, что Кант положил конец схоластической «псевдомудрости», ведь в существование Бога нужно только верить. Другие философы стремились увидеть слабости в кантовских рассуждениях и спасти доказательства. Среди этих философов как западные (одними из первых об этом стали рассуждать Шеллинг и Гегель), так и русские (прот. Ф. Голубинский, еп. Михаил (Грибановский), Н. О. Лосский, С. Л. Франк и др.). Повод для критики, можно сказать, дал сам Кант. Он еще в самом начале своей работы фактически *постулировал* положение, что существование объекта можно установить *только* посредством чувственного опыта, а затем отсюда сделал вывод, что бытие никакого умопостигаемого объекта доказать нельзя. «Для предметов чувств это [доказательство существования. — *В. Л.*] достигается посредством связи с каким-нибудь из моих восприятий по эмпирическим законам; но что касается объектов чистого мышления, то у нас нет никакого средства познать их существование»[[210]](#footnote-211). Однако это рассуждение не что иное, как классический круг в доказательстве: бытие Бога нельзя доказать, потому что можно доказать существование лишь чувственных объектов. Поэтому Кант доказал лишь одно: что невозможно доказательство материального, чувственно воспринимаемого Бога.

Говорить о свойствах умопостигаемого объекта в том же смысле, что и о свойствах объекта чувственного нельзя, тем более нельзя так рассуждать в отношении свойств Божиих. Так называемые свойства Бога (благость, всеведение, могущество и пр.) неотделимы от Его сущности и именуются так лишь по несовершенству нашего языка, который не может выразить невыразимую и непознаваемую божественную сущность. Невозможно бытие (даже в мысли) неблагого, невсеведущего, невсемогущего Бога. В средневековой философии для этого было введено даже особое понятие субсистенции — такой акциденции, которая совпадает с субстанцией. Если мы хотим говорить о бытии умопостигаемых, духовных объектов, то прежде всего следует отказаться от кантовского сенсуалистического постулата и допустить их существование. Очевидно, что их бытие могут удостоверить не органы чувств, но человеческий разум — не рассудок с его умозаключениями, не кантовский разум, фактически идентичный рассудку, но разум, который созерцает свой духовный объект подобно тому, как чувства созерцают объект чувственно-материальный. Это созерцание действительно возможно, особенно если мы вспомним, что объективное — это не обязательно материальное, главное условие объективности — независимость от человека, а этим свойством может обладать как материальное, так и духовное бытие. Именно такой способ рассуждения предложил в свое время Плотин, утверждавший, что познание своей души есть в то же время и познание Души мира, существующей как субъективно (в нас), так и объективно (вне нас). Поэтому это доказательство, основанное на умозрении, столь же убедительно удостоверяет нас в существовании умопостигаемого мира, как и доказательство существования материального мира, основанное на чувственном созерцании. Суждение, основанное на внутреннем опыте (например, «моя мысль существует»), синтетическое, ибо дает новое знание исходя из самопознания. Таким образом, снимаются критические кантовские аргументы и восстанавливается онтологическое доказательство в своей очевидной ясности, так что, по мнению прот. Ф. Голубинского, «довод истины бытия Божия, выводимый из идеи о Существе бесконечно-совершенном, превосходнее, полнее других»[[211]](#footnote-212). Но все-таки, по мнению еп. Михаила (Грибановского), можно признать кантовскую критику полезной, ибо она помогла понять слабые стороны ансельмовской и декартовской формулировок, и поэтому «сам Кант… своею критикою подготовил путь к онтологическому доказательству как непосредственному факту нашего самосознания. А это доказательство покоится уже на чисто христианском учении о личности человека как образе Бога»[[212]](#footnote-213).

«Критика практического разума»

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

Проблема, которую Кант ставит перед собой во второй «Критике», это проблема нравственности. Что такое добро и зло? Откуда в человеке нравственное чувство? К чему оно нас призывает? И вообще, что такое нравственность? Эти вопросы всегда стояли перед человечеством, и вполне естественно, что философы к ним всегда обращались. Для Канта очевидно, что нравственная деятельность человека осуществляется благодаря его разумной способности. У человека есть только две способности познания — чувственность и разум, никакого особенного нравственного чувства нет. Разум можно применять по-разному: можно по отношению к познанию истины, а можно — по отношению к познанию блага. Такой разум, направленный на нравственный предмет, называется практическим разумом — это тот же самый разум, о котором шла речь в «Критике чистого разума», просто направленность его несколько иная. Практический разум, по Канту, есть разум, относящийся к деятельности человека как свободного нравственного существа (терминология, идущая еще от Аристотеля). То есть практическое есть все то, что возможно благодаря свободе. Поскольку разум, исследуемый в обеих «Критиках», тот же самый, то и задачи, и способы исследования практического разума остаются теми же самыми.

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

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

Понятие свободы есть опора всего здания практического разума. Разум мы знаем априори, значит, и понятие свободы мы также знаем априори, поэтому свобода является условием морального закона: «свобода… есть условие морального закона»[[213]](#footnote-214), «если бы не было свободы, то не было бы в нас и морального закона»[[214]](#footnote-215). Поскольку моральный закон коренится в самом разуме, а не постигается при помощи органов чувств, то в «Критике практического разума» отсутствует «Трансцендентальная эстетика». Это очень важное, даже принципиальное положение кантовской этики. Неслучайно Кант называет положение о свободе воли постулатом практического разума. Слово «постулат» означает, что это положение не может быть доказано разумом или явлено посредством чувств, однако его необходимо предположить, иначе невозможно объяснить существование нравственности. Действительно, с этим положением Канта трудно не согласиться: ведь нравственные требования мы предъявляем лишь к тому существу, которое совершает свободный поступок; если же событие происходит под влиянием необходимых законов природы, то оно не может вменяться как нравственный. Например, если на голову прохожего упадет с крыши сосулька, то винить в этом он будет не сосульку, а дворника, который не предпринял никаких усилий для того, чтобы сосульки вовремя были убраны. Или если человека покусает собака, то опять же винить он будет не животное, а ее хозяина, который вывел собаку погулять без поводка и намордника. Ведь и сосулька и собака действуют в соответствии с законами природы — физическими или биологическими, а дворник или хозяин собаки свободны в своих поступках.

Конечно, человек не совершенно изолирован от чувственно познаваемого мира, и этот мир может каким-то образом влиять на наши поступки. Их также можно оценивать с точки зрения морали, но эта мораль, эта этика не есть собственно этика. Кант различает два вида воли: *автономную* и *гетерономную*. Собственно этика основана на автономной воле — это этика, в которой человек ни от чего не зависит и совершенно свободен. Гетерономия воли создает этику, зависящую от чего-либо другого, в данном случае от каких-либо внешних обстоятельств. Понятно, что внешние обстоятельства могут на нас воздействовать, мы можем под влиянием этих обстоятельств совершать поступки, но легко понять, что этот поступок будет оцениваться как нравственный или безнравственный с точки зрения автономного разума, автономной этики. Кант приводит в качестве примера спасение утопающего при кораблекрушении. Можно спасти утопающего постольку, поскольку этот поступок будет оценен соответствующим образом (скажем, за это дадут медаль или какое-либо другое вознаграждение). Этот поступок можно допустить (как говорит Кант, он легален), но он не собственно морален. Моральным же будет тот поступок, если утопающего будут спасать ради самого этого человека, ради того чтобы его спасти, независимо от того, будет ли за это вознаграждение или нет, а тем более «если кто-то с величайшей опасностью для жизни пытается спасти при кораблекрушении людей и при этом в конце концов сам погибает»[[215]](#footnote-216), то подобный поступок будет собственно нравственным. Такая этика будет этикой автономной, и любой человек станет оценивать поступок не по тому, получит он награду или нет — наоборот, он будет оценивать свой поступок с точки зрения истинной, действительной этики. Ведь в этом случае человек поступает совершенно *свободно*, независимо ни от каких внешних фактов. «Автономия воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей; всякая же гетерономия произвольного выбора не создает никакой обязательности, а, скорее, противостоит ее принципу и нравственности воли»[[216]](#footnote-217), — делает вывод Кант.

«Следовательно, моральный закон выражает не что иное, как *автономию* чистого практического разума, т. е. свободы»[[217]](#footnote-218). Иначе говоря, моральный закон коренится в самом разуме. Этот закон практической, нравственной деятельности Кант называет *долгом*. Поэтому понятие долга в этике Канта является одним из основных. Обычно долг понимается как некое принуждение, некая неприятная, обременительная обязанность. Человек должен что-то сделать, но ему не хочется, и он всех ругает, клянет судьбу, но должен, скажем, ходить на работу, служить в армии — и все это ему страшно не хочется делать. Долг в понимании Канта есть нечто совсем другое — а именно законодательство разума. Долг для практического разума — то же самое, что закон для разума чистого. Нравится мне это или нет, но закон всемирного тяготения действует независимо от меня, являясь, правда, по Канту, объективным свойством не природы, не вещей в себе, а самого разума. Долженствование разума в области этики тоже есть закон разума — только разума практического. Понятие долга играет столь важную роль в моральном учении Канта, что он даже переходит на возвышенный язык, объясняя его значение: «Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе (хотя и не всегда исполнение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали, — где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе?»[[218]](#footnote-219)

Долг, т. е. нравственный закон в нас, который выступает в качестве некоторого правила, можно выразить при помощи языка, формализовать. Это правило Кант называет *императивом*. Императив объективен, поскольку не зависит от человека и тем самым отличается от *максимы* (т. е. субъективного правила — правила, которому может следовать каждый отдельный человек). В примере со спасением утопающего можно поступить согласно любой максиме: потому что хочется спасти человека; потому что наградят медалью; потому что можно получить загробное воздаяние и т. п. Это личная максима человека, его повод совершить поступок. Но долг повелевает спасти человека — это императив.

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

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

Категорический императив, т. е. основной закон чистого практического разума (чистого разума, т. е. оперирующего только формами мысли, без материи) гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»[[219]](#footnote-220). Проще говоря, поступай так, чтобы причина, или повод, по которому ты совершаешь тот или иной поступок, могли быть объявлены всеобщим нравственным принципом. Если я уверен, что мой поступок вызван именно этим правилом, значит, это и есть категорический императив.

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

В работе «Основы метафизики нравственности» Кант дает другую формулировку этого же принципа: «…*поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился к нему только как к средству»*[[220]](#footnote-221). Долг, резюмирует Кант в работе «Метафизика нравов», велит нам «*собственное совершенство* и *чужое счастье*»[[221]](#footnote-222).

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

Таким образом, разум не зависит от мира внешнего, от мира явлений (воля автономна, а не гетерономна), — значит, разум свободен. «Но эта независимость есть свобода в негативном смысле, а собственное законодательство чистого и, как чистого, практического разума есть свобода в положительном смысле. Следовательно, моральный закон выражает не что иное, как *автономию* чистого практического разума, т. е. свободы, и эта свобода сама есть формальное условие всех максим»[[222]](#footnote-223). Наличие в нас категорического императива показывает, что разум свободен, как бы ни казалось некоторым противоречием, что разум подчиняется долгу и одновременно свободен. Кант следует в понимании свободы давней традиции, идущей еще от Плотина, Августина, Спинозы и других философов, которые отмечали, что свобода — это не вседозволенность, не выбор между добром и злом, а независимость бытия, самодостаточность. В этом плане наибольшей свободой обладает Единое (у Плотина) и Бог (у Августина и Спинозы). Кант не строит метафизическую систему, он исследует только данные ему факты и приходит к выводу, что все-таки существует свободная сущность, разум, имеющий свое собственное законодательство.

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

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

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

Категорический императив, по Канту, не противоречит христианскому нравственному законодательству, поскольку заповеди «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим» и «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 12, 30–31) по-иному выражают ту же мысль. Ведь заповедь «возлюби ближнего твоего» есть иное выражение категорического императива, тем более что она требует любить человека свободно, охотно. Любовь к Богу как склонность невозможна (подобно любви к наслаждению), ведь Бог не может быть объектом чувственного опыта, поэтому не может относиться к гетерономной этике, а может относиться только к миру вещей в себе, т. е. к области автономной этики. «В этом смысле любить Бога — значит *охотно* исполнять его заповеди; любить ближнего — значит *охотно* исполнять по отношению к нему всякий долг»[[223]](#footnote-224). На этом этапе «Критики практического разума» Кант констатирует (выводы он будет делать дальше), что его максима совпадает с евангельскими заповедями.

Кант вводит важный принцип святости воли: святость есть неспособность к максимам, противоречащим нравственному закону. «Полное же соответствие воли с моральным законом есть *святость*»[[224]](#footnote-225). Воля святая — это воля, которая имеет такую же максиму, как и категорический императив, в ней повод поступка и долг совпадают. Это воля, которая осуществила категорический императив, или, говоря иначе, осуществила евангельские заповеди на практике. Правда, этот «закон всех законов, как всякое моральное предписание Евангелия», этот «идеал святости недостижим ни для одного существа; но он прообраз, приблизиться к которому и сравняться с которым в непрерывном, но бесконечном прогрессе мы должны стремиться»[[225]](#footnote-226).

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

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

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

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

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

Высшее благо — это главная проблема нравственной философии во все времена. Высшее благо есть такое состояние, в котором добродетель и человеческое счастье необходимо соединяются: «…добродетель и счастье вместе составляют все обладание высшим благом в одной личности, причем счастье распределяется в точной соразмерности с нравственностью»[[226]](#footnote-227). Некоторым аналогом понятия высшего блага является понятие справедливости. Человеку недостаточно знать, что есть добро и что — зло, что следует делать, а что — не следует. Его прежде всего волнует, почему человек, живущий добродетельно, несчастлив, а негодяй, попирающий все нравственные законы, наслаждается жизнью? Его нравственное чувство требует, чтобы добродетельный человек был счастлив. Но обосновано ли это требование? Существует ли справедливость, или высшее благо, в мире?

В истории философии эта проблема всегда решалась следующим образом. Если высшее благо существует, если соединение *добродетели* и *счастья* возможно, то лишь в том случае, если одно из этих понятий первично, а второе выводится из него. И то и другое положение в многообразии встречалось в философии начиная с Античности. Стоики, например, утверждали, что первична добродетель, а счастье есть необходимое следствие добродетельной жизни; эпикурейцы, французские материалисты, наоборот, считали, что человек по природе всегда стремится к счастью, и из этого возникает его добродетель. Так что же в данном случае первично: счастье есть основа добродетели или добродетель есть основа счастья? В этом плане Кант формулирует антиномию практического разума, состоящую из взаимно исключающих друг друга тезиса и антитезиса: «…или желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, или максима добродетели должна быть действующей причиной счастья»[[227]](#footnote-228). То есть тезис гласит: если человек хочет быть счастливым, то уже это одно приведет его к добродетели, а антитезис утверждает: если ты живешь добродетельной жизнью, то само осознание этого делает тебя счастливым. Человек становится добродетельным постольку, поскольку стремится к своему счастью, — таков тезис. Антитезис говорит об обратном: человек является счастливым, поскольку уже живет добродетельной жизнью.

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

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

Таким образом, Кант вводит второй постулат практического разума, который вытекает из необходимости и возможности решения антиномии практического разума и который предполагает существование духовного мира. Это постулат *бессмертия души*. Высшее благо, т. е. совпадение добродетели и счастья, существует только в том случае, если будет возможным полное соответствие убеждений человека с моральным законом — то, что Кант называет святостью. Ведь только в этом случае человек становится полностью достоин счастья, поскольку «моральный закон повелевает мне делать конечной целью всякого поведения высшее благо, возможное в мире»[[228]](#footnote-229). В высшем благе невозможна такая ситуация, когда воля человека противоречит категорическому императиву (все желания человека соответствуют категорическому императиву). Но святость, по Канту, не может быть достигнута реально, к ней можно лишь бесконечно приближаться. Поскольку же высшее благо существует (иначе становятся бессмысленными наши требования справедливости и возмущения по поводу несправедливости), то должна существовать и святость воли, которая, будучи реализуема в бесконечном приближении, выводит за собой постулат бессмертия души. Таким образом, душа должна существовать бесконечно, быть бессмертной, иначе просто невозможно вести речь о высшем благе. Бесконечной перспективой достигается соответствие добродетели и счастья.

Но и этого недостаточно. Достижение счастья в бесконечной перспективе возможно лишь при условии существования Бога. *Бытие Бога* — третий постулат практического разума. Введение этого постулата Кант объясняет посредством того, что высшее благо не может быть достигнуто само собой, автоматически. Ведь что такое счастье? Кант дает такое определение: «*Счастье* — это такое состояние разумного существа в мире, когда *все* в его существовании *происходит* *согласно его воле и желанию*»[[229]](#footnote-230). Казалось бы, при таком понимании счастье невозможно. Ведь всегда в мире может найтись нечто, что будет происходить не так, как того хочет человек, особенно если это человек добродетельный, остро чувствующий всякую несправедливость. Пример такого человека приводит Иван Карамазов в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Иван возвращает предполагаемый билет в Царствие Божие, ибо он получен ценой слезинки невинного младенца. Слезинка младенца портит всю мировую гармонию! Она не позволяет Ивану быть счастливым!

Далее, счастье есть понятие, относящееся к чувственному миру, и поэтому оно никак не связано с нравственностью, которая автономна и поэтому не зависит ни от чего чувственного. Человек — это часть природы и не в силах привести природу в полное согласие со своими желаниями. Следовательно, человек никак не может влиять на всю природу — и потому, что он всего лишь часть ее, и потому, что нравственная деятельность человека в своих основаниях не зависит от природы. Следовательно, если и существует высшее благо, то только в том случае, если существует некая высшая причина, возвышающаяся над природой (и поэтому отличающаяся от нее) и объединяющая ее с нравственностью. Эта высшая причина должна заключать в себе основание соответствия природы не только с законом нравственности, но и с представлением об этом законе. Следовательно, высшее благо в мире возможно, лишь поскольку существует высшая причина природы, которая имеет причинность, сообразную моральному убеждению. Таким может быть только разумное существо, ибо оно способно иметь представление о нравственном законе, а деятельность такого существа по этому представлению о законе возможна по его воле. «Следовательно, высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть сущность, которая благодаря *рассудку* и *воле* есть причина (следовательно, и творец) природы, т. е. **Бог**»[[230]](#footnote-231).

«Мораль, собственно говоря, — пишет Кант, — есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья. Только в том случае, если к ней присоединяется религия, появляется надежда когда-нибудь достигнуть счастья»[[231]](#footnote-232). Поэтому конечной целью Бога, по Канту, является не счастье всех людей, а высшее благо, которое к счастью людей добавляет еще одно условие — быть достойными счастья, т. е. быть нравственными. Если допустить, что Бога не существует, тогда антиномия чистого практического разума оказывается ложной и в отношении тезиса, и в отношении антитезиса, и оказывается невозможным существование нравственности. Бог есть гарант разума и этики, следовательно, Он является источником этических законов. Исследование разума и воли предполагают бытие Высшего Существа, также имеющего и разум и волю, т. е. Творца (понятно, что Творец есть Существо личное, т. е. имеющее волю и создающее мир по некоему разумному плану, т. е. имеющее разум).

Кант не называет свое рассуждение доказательством бытия Бога[[232]](#footnote-233), и поэтому нельзя сказать, что Кант противоречит сам себе, якобы потому, что в «Критике чистого разума» он отверг любую возможность подобного доказательства. Бытие Бога — это постулат, т. е. положение, которое необходимо принять для объяснения феномена нравственности: если нет Бога, то нравственность невозможна — невозможна не в том плане, что нравственными являются лишь религиозные люди, а в том, что и природа нравственности (существующей и у тех, кто отвергает Бога), и само существование нравственности объяснимо лишь в том случае, если у мира есть Творец, Который дал человеку нравственные принципы и судит человечество по этим принципам. С этими выводами Канта невозможно не согласиться.

***Этика Канта и православная апологетика.*** Учение Канта о долге как основе этики вызвало неоднозначную реакцию философов, и особенно богословов. Очень популярным был и остается взгляд, что Кант в своем нравственном учении полностью отказывается от религии. Архимандрит Платон (Игумнов) по этому поводу пишет: «Полагая идею долга в жесткие рамки интеллектуального процесса и игнорируя при этом внутренний религиозный опыт, Кант, по словам Н. О. Лосского, обеднил мир и чудовищно обеднил понятие Бога»[[233]](#footnote-234). В. Ф. Асмус в предисловии к публикации «Критики практического разума» также пишет: «Кант перевернул признанное в его время не только богословами, но и многими философами отношение между моралью и религией. Он признал мораль *автономной, независимой* от религии. Больше того, он поставил самое веру в бога в зависимость от морали. Человек морален не потому, что бог предписал ему мораль»[[234]](#footnote-235).

Действительно, Кант не пишет о необходимости веры в Бога, для того чтобы быть нравственным. Но опять же нужно понять замысел и метод Канта. Причиной подобных обвинений является путаница в определении жанра кантовских работ по этике. Кант не богослов и не метафизик. Он писал не богословскую работу, а скорее научный труд. Он ученый и исследует только то, что можно с очевидностью признать всем и каждому. Таково нравственное чувство, существующее у каждого человека, независимо от его религиозных взглядов, и выведенный на основании его анализа нравственный закон, долг, категорический императив. Каков источник нравственного долга — ответ на этот вопрос выходит за рамки кантовского исследования, потому что на него невозможно дать строго рассудочный, научный ответ. Поэтому, на мой взгляд, упрекать Канта в отсутствии религиозного ответа об источнике нравственности столь же логично, сколь и упрекать автора работы по физике в том, что он не пишет о религиозных основаниях описываемых им законов природы. Однако Кант прекрасно понимает необходимость ответа на этот вопрос, как и понимает, что дать абсолютно исчерпывающий ответ на него невозможно. В уже цитировавшемся патетическом отрывке, посвященном долгу, Кант ставит этот вопрос в отношении долга: «…где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения?..»[[235]](#footnote-236) И дает ответ, который, по его мнению, возможно дать, не изменяя научному методу: «Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, единственно который рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним — эмпирически определяемое существование человека во времени — и совокупность всех целей… Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру»[[236]](#footnote-237). Кант дает *философский* ответ, ответ со стороны разума, а не веры: факт существования нравственности вынуждает нас признать существование Бога и бессмертной души. А это очень важный вывод, весьма значительный вклад в христианскую апологетику.

Необходимость именно такого решения вопроса о происхождении нравственного чувства в человеке подтверждает своими рассуждениями и известный русский философ XIX в. В. Д. Кудрявцев-Платонов, который развивает мысль Канта в следующем направлении: человек как нравственное существо обладает свободой, но «если бы человек был безусловно автономен, сам по себе давал закон, то, очевидно, он дал бы себе такой закон, который вполне соответствовал бы *данному* состоянию его природы, был бы исполнимым для него законом, которому бы он подчинялся вполне свободно и охотно. Но таков ли закон нравственный? В своей реальной форме он предлагает такие требования, которые, по сознанию каждого, никогда вполне не могут быть исполнены»[[237]](#footnote-238).

Чаще всего роль Канта отмечают в плане его нравственного доказательства бытия Бога. Разумеется, тот факт, что Кант предложил новое доказательство, невозможно не оценить по достоинству. Но заметим еще, что из всех известных доказательств бытия Бога кантовское самое богатое. Обычные доказательства говорят лишь либо о некой безличной могущественной силе (космологическое), либо о совершенном Существе (онтологическое), либо о том, что у всех религий есть некое истинное основание (историческое) и т. п. Кант доказывает, что существует Творец мира, Который является источником нравственных законов (Благо), Личностью, разумным Существом (Логосом), Судьей, ибо в Нем основание связи между нравственностью и счастьем. Кант об этом пишет: «…моральное основоположение допускает его только как возможное при предположении, что имеется творец мира, обладающий высшим совершенством. Он должен быть *всеведущим*, дабы знать мое поведение вплоть до самых сокровенных моих мыслей во всех возможных случаях и во всяком будущем времени; *всемогущим*, дабы дать соответствующие этому поведению результаты; *вездесущим*, *вечным* и т. д.»[[238]](#footnote-239).

Рассуждения Канта представляются особенно важными в наше время, когда доверие науке велико как никогда. Своей строгой логикой Кант показывает, что рассудок, исследующий только причинно-следственные связи, оказывается бессильным в области нравственности, где он должен уступить место вере. *Действительно, если весь мир подчинен причинно-следственным отношениям, то свободы нет и соответственно нет нравственности. А если нравственность все же есть, то есть и свобода, так что не все в мире подчинено принципу детерминизма. Материальный мир находится в пространстве и времени и, следовательно, подчинен детерминистическим законам. Значит, надо признать наличие души и духовного мира, в которых коренится нравственная причинность.* Эти рассуждения всегда ставят в тупик ученых-атеистов: либо есть нравственность, — значит, есть душа и Бог, либо Бога и души нет, — значит, нет и нравственности. А отсюда следует совсем уж абсурдный вывод: нельзя подходить к человеку с точки зрения морали, ведь он поступает не свободно, а в силу законов природы: это все равно что осуждать человека за то, что он, свалившись в пропасть, падает вниз, а не летит вверх.

Эту мысль четко высказал известный современный ученый-биолог, эволюционист Конрад Лоренц, создатель этологии — науки о поведении живых существ, который сводил мотивы человеческих поступков только к природной причинности. Правда, по его мнению, людям довольно сложно принять эту мысль. Одной из причин является «эмоциональная антипатия к признанию того, что наше поведение подчиняется законам естественной причинности. Бернгард Хассенштайн дал этому определение “антикаузальная оценка”. Смутное, похожее на клаустрофобию чувство несвободы, которое наполняет многих людей при размышлении о всеобщей причинной предопределенности природных явлений, конечно же связано с их оправданной потребностью в свободе воли и со столь же оправданным желанием, чтобы их действия определялись не случайными причинами, а высокими целями»[[239]](#footnote-240). Пытаясь преодолеть кантовскую логику, ученый пишет: «Мы и моральный закон рассматриваем не как нечто данное a priori, но как нечто возникшее естественным путем, — точно так же как он [Кант. — *В. Л.*] рассматривал законы неба. Он ничего не знал о великом становлении органического мира. Быть может, он согласился бы с нами?»[[240]](#footnote-241)

Ответ Лоренцу, можно сказать, дал сам Кант: «Но многие все еще думают, что они могут объяснить эту свободу по эмпирическим принципам, как и всякую другую природную способность, и рассматривают ее как *психологическое* свойство, объяснение которого возможно после более глубокого исследования *природы души* и мотивов воли, а не как *трансцендентальный* предикат причинности существа, принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру (а ведь именно в этом все дело), и таким образом сводят на нет превосходное открытие, которое делает для нас чистый практический разум посредством морального закона, а именно открытие умопостигаемого мира через осуществление вообще-то трансцендентного понятия свободы, а тем самым отрицают и сам моральный закон, который совершенно не допускает какого-либо эмпирического основания определения»[[241]](#footnote-242).

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

Правда, некоторые положения кантовской этики кажутся весьма сомнительными с точки зрения православного богословия. Возможно, здесь сказался протестантизм Канта, его желание доказать абсолютную свободу человека, независимость его от Бога (в том числе и от Церкви), возможность самостоятельного спасения человека. Сомнительно, например, учение о бессмертии души, которое предполагает бесконечное совершенствование человека для достижения им состояния святости. Очевиден неправославный характер этого учения, ведь душа без тела не может совершенствоваться. Однако русское православное богословие творчески подошло к этому положению, увидев в нем то рациональное зерно, которое способно обогатить христианскую апологетику. Еп. Михаил (Грибановский), например, немного поправил постулат бессмертия души в сторону православного его понимания: «…в том виде, как представляет дело Кант, вечное блаженство было бы вовсе недостижимо, как недостижимо для человека вечное нравственное совершенство. Однако это кантовское доказательство можно ограничить и представлять дело так: в нас есть идея блаженства, но его, т. е. этого блаженства, мы в нынешней жизни не достигаем; а поэтому нужно предположить, что существование наше продолжится далее. Достигнем ли мы этого блаженства и как, это другой вопрос. Важно то, что мы должны продолжить существование за гробом. С этой точки зрения кантовский аргумент вполне достаточен»[[242]](#footnote-243).

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

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

§ 2. Иоганн Готлиб Фихте

Краткие сведения о жизни

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

Фихте происходил из бедной крестьянской семьи, рос без образования, и ждали его, по всей видимости, только труд и заботы по добыванию хлеба насущного. Но случилось так, что судьба его сложилась иначе. Когда Фихте было восемь лет, в село, где он жил, приехал богатый сосед-помещик, чтобы послушать знаменитого проповедника, который разъезжал по Германии. На проповедь он опоздал и был ужасно разочарован. Однако ему сказали, что здесь есть мальчик, который может практически дословно пересказать проповедь. Когда привели восьмилетнего Фихте, тот не просто осмысленно пересказал проповедь, но и повторил пафос знаменитого проповедника. Слушатель был настолько поражен, что выделил мальчику стипендию и отправил его учиться в школу, а затем в университет на теологический факультет — сначала в Йену, потом в Лейпциг.

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

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

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

Наукоучение

Основной задачей своей философии Фихте считал преодоление недостатков кантовской философии. Фихте указывал, что Кант совершил переворот в философии и что после него философия может развиваться только как трансцендентальный критицизм, но говорил и о том, что у Канта есть существенный недостаток: в его философии нет обоснования того, каким образом появляются категории чистого разума. Фихте считает, что философия должна быть достроена до ее основоположений, должна быть совершена дедукция категорий, т. е. свою философию он видел как некоторое дополнение к кантовской философии.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Итак, в самом «я» возникает «не-я». Но если «я» полагает только себя, то каким образом оно может что-то отрицать? Иначе говоря, как возможно возникновение из самосознания сознания, ибо сознание есть одновременно данность и «я» и «не-я», т. е. данность и субъекта и объекта. Поэтому если мы утверждаем вслед за Фихте полагание «я» и «не-я», то надо допустить, что «я» не абсолютно, оно делимо. Но, с другой стороны, «я» не может быть делимо, поскольку оно есть дух. Следовательно, из первых двух актов воли вытекает третий акт, третье положение наукоучения, которое Фихте формулирует так: «*Я противополагаю в Я делимому Я — делимое “не-я“»*[[243]](#footnote-244). То есть в третьем основоположении вводится понятие абсолютного «я»: оказывается, что то «я», которое противополагает самому себе некое «не-я», есть не абсолютное «я», а конечное делимое «я». Поэтому субъект, т. е. «я», одновременно является и абсолютным, и относительным, и полагающим самое себя, и полагающим некую противоположность самого себя. То, как «я» полагает само себя, есть абсолютное «я»; то, как оно полагает некое противоположное самому себе «не-я», есть относительное делимое «я».

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

Таким образом, возникает четвертая категория — категория причинности. Причинность содержится в самом «я» как взаимодействие активности с пассивностью, ибо пассивность есть некое проявление активности. Поскольку и активность и пассивность содержатся в самом «я», то в «я» содержится все — и содержание сознания, и его форма, т. е., говоря языком Канта, и категории, и явления (и даже вещи в себе). Здесь возникает переход от «я» абсолютного к «я» относительному, от «я» бесконечного к «я» делимому. Для Фихте это проблема: каким образом «я» бесконечное соотносится с «я» конечным?

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

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

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

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

§ 3. Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг

Жизнь и сочинения

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

Родился Шеллинг близ Штутгарта. Отец его был диаконом лютеранской церкви, пастором он мечтал видеть и своего сына. Сначала Шеллинг учился в духовной семинарии, затем поступил на богословское отделение Тюбингенского университета, где в студенческом общежитии жил в одной комнате вместе с Гегелем и Гельдерлином, впоследствии знаменитым немецким романтиком. Их студенческая дружба во многом повлияла на взгляды каждого из этих мыслителей; дружбу они сохранили на долгое время, хотя творческие пути их разошлись.

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

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

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

В Йене Шеллинг знакомится и с другими романтиками — братьями Августом и Фридрихом Шлегелями, Новалисом и Тиком, разделяя их романтические идеи. Образуется достаточно тесный кружок романтиков. Жена Августа Шлегеля, Каролина, полюбила Шеллинга и развелась со своим мужем. Шеллинг женится на Каролине, отношения между друзьями, естественно, расстраиваются. Шеллинг с Каролиной живут достаточно дружно, они любят друг друга. Но в 1809 г. Каролина умирает, и этот год становится переломным этапом в жизни Шеллинга.

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

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

Общая характеристика философии Шеллинга

Обычно всю философию Шеллинга принято делить на несколько периодов. Первый период называют философией природы или натурфилософией, второй период — трансцендентальный идеализм, третий — философия тождества, четвертый — философия искусства и, наконец, пятый — философия откровения. Хотя сам Шеллинг утверждал, что никакой эволюции у него не было, он постепенно и скрупулезно развивал те идеи, которые высказал в первых своих работах. И действительно, таких резких противоречий, как, скажем, у Канта между его докритическим и критическим периодами, мы у Шеллинга не встретим.

Основная идея Шеллинга, которая встречается практически во всех его работах раннего, среднего и позднего периодов, состоит в следующем. Главное открытие Канта и Фихте в том, что они создали систему трансцендентального идеализма. Они впервые исследовали истинное знание со стороны субъекта. Но «всякое знание основано на совпадении объективного и субъективного. Ибо *знают* только истинное; истина же состоит в совпадении представлений с соответствующими им предметами»[[244]](#footnote-245), — пишет Шеллинг. Иначе говоря, истина есть тождество, совпадение субъекта и объекта. Это классическое понимание истины восходит к Платону и Аристотелю, и большинство философов, за незначительным исключением, например Канта, считали истину именно таковой (тождество субъекта и объекта). А поскольку, продолжает Шеллинг, субъект и объект тождественны, то, следовательно, можно, исследуя объективный мир, вывести из него субъект. И наоборот, занимаясь трансцендентальной философией, т. е., исследуя «я», чистое знание, можно из него вывести объективный мир.

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

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

В работе «Изложение моей системы философии» Шеллинг переходит к следующему этапу своей эволюции — к философии тождества. Он пытается показать, что же есть истина, в чем состоит тождественность субъекта и объекта. Исследуя принцип тождественности, Шеллинг, увлеченный идеями романтиков, понимает, что тождественность субъекта и объекта существует в некоем абсолюте, напоминающем плотиновское Единое или «максимум» Николая Кузанского, совершенно недостижимом для рационального познания. Абсолют открывается в эстетическом творчестве гения. Шеллинг пишет «Философию искусства», в которой излагает свое понимание природы гения. Он пишет, что вначале было искусство, поэзия, затем из поэзии стали вычленяться некоторые рационалистические формы — мифология, философия и наука. А в основе всего лежит непосредственное переживание единства абсолюта — поэзия.

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

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

Шеллинг для нас интересен еще и тем, что он был первым европейским философом, оказавшим непосредственное влияние на российскую философию и культуру. Мы знаем, что Ломоносов учился у Христиана Вольфа, ученика Лейбница; в Россию проникали идеи Канта и Фихте. Но Шеллинг оказал влияние непосредственное и по масштабам своим несравнимое с влиянием Канта или Лейбница. В начале XIX в. проявляется большой интерес к идеям Шеллинга. Первым русским последовательным шеллингианцем был Д. М. Велланский, который осуществил перевод некоторых работ Шеллинга на русский язык. Последователем Шеллинга был и один из преподавателей Царскосельского лицея, учитель А. С. Пушкина, А. И. Галич, а также профессор Петербургского университета М. Г. Павлов. Один из декабристов, Г. С. Батеньков, в свое время вспоминал: «Еще во время утомительных походов французской войны нас трое — Елагин, я и некто Паскевич — вздумали пересадить Шеллинга на русскую почву, и в юношеских умах наших идеи его слились с нашим товарищеским юмором. Мы стали изъясняться в новых отвлечениях легко и приятно»[[245]](#footnote-246).

В 1820-е гг. в России выходят три философских шеллингианских журнала: «Атеней», «Мнемозина» и «Московский вестник». Последний издавался Погодиным, редактором «Мнемозины» был Одоевский, там же сотрудничали Веневитинов, Киреевский, Шевырев, Кошелев, примыкали Кюхельбекер, Хомяков, Погодин. Под влиянием Шеллинга складывалось мировоззрение П. Я.Чаадаева. С увлечения Шеллингом начинал Станкевич, из кружка которого вышли Белинский, Бакунин, Аксаков, Самарин. Аполлон Григорьев, известный русский поэт и философ, также был большим поклонником Шеллинга; в частности, он писал: «Шеллингизм проникал меня глубже и глубже — бессистемный и беспредельный, ибо он жизнь, а не теория»[[246]](#footnote-247). Ф. Тютчев, который долгое время жил в Мюнхене в качестве сотрудника русского дипломатического представительства, был лично знаком с Шеллингом; многие стихи его были написаны также под влиянием идей философа. В. Ф. Одоевский под впечатлением разговора с Шеллингом записал: «Шеллинг стар, а то верно бы перешел в православную Церковь»[[247]](#footnote-248), т. е. те идеи, которые Шеллинг высказывал в своих работах позднего периода откровения, явно многими воспринимались как идеи, близкие православию. Да и сам Шеллинг достаточно нелестно отзывался о протестантизме, считая его некоторым промежуточным этапом на пути к истинному христианству.

Философия природы

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

Не то, что мните вы, природа:   
Не слепок, не бездушный лик —   
В ней есть душа, в ней есть свобода,   
В ней есть любовь, в ней есть язык[[248]](#footnote-249).

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

Шеллинг рассматривал природу как живую и творящую, а не бездушную и неподвижную. В самой природе можно рассматривать два аспекта: 1) природа как нечто сотворенное, готовое, как то, что познаёт физик-экпериментатор (Шеллинг использует термин Спинозы «natura naturata» — природа сотворенная); 2) природа как продуктивность, как субъект этого творения («natura naturans»). Поэтому природу можно рассматривать с двух сторон — как объект, продукт, который рассматривают естественные науки, и как субъект, продуктивность, то, что рассматривается лишь философией. Природа едина, и поэтому продукт и продуктивность в ней совпадают, но, совпадая, они тем не менее ограничивают друг друга. Это ограничение и совпадение двух противоположностей, по Шеллингу, является основным принципом рассмотрения всей природы. Вся природа состоит из такого рода полюсов; в качестве примера Шеллинг, в частности, приводил полюса магнита, которые существуют, дополняя друг друга; или кислоту и щелочь в химии, плюс и минус в математике. Эти примеры Энгельс спокойно переписал в свою работу «Диалектика природы».

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

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

Трансцендентальный идеализм

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

Если философия природы, натурфилософия исходила из того, что для нее аксиомой является существование объективного внешнего мира, то трансцендентальная философия исходит из другой аксиомы, из уверенности в том, что существует лишь субъект, «я». Поэтому основным принципом трансцендентальной философии является принцип скептицизма: «Подобно тому как натурфилософ в своей исключительной направленности на объективное прежде всего стремится устранить всякое вмешательство субъективного в область своего знания, так трансцендентальный философ больше всего опасается какого бы то ни было вмешательства объективного в чисто субъективный принцип знания. Средством такого устранения служит абсолютный скептицизм»[[249]](#footnote-250). Именно эту линию неосознанно развивали все философы Античности, когда проводили сомнение в существовании внешнего мира. Особенно радикально этот поворот был виден у Рене Декарта. Но, как показывает Шеллинг, это лишь одна часть истинной философской системы.

Трансцендентальная философия начинает с повального сомнения и в результате этого приходит к убежденности в существовании только субъекта, только мыслящего фихтевского «я», или кантовского трансцендентального разума. Здесь на первых порах Шеллинг рассуждает, подобно тому как рассуждал в свое время Фихте. Если для человека единственной достоверной реальностью является «я», то философ в трансцендентальной философии начинает с положения, что «я» полагает «я». «Я» мыслит и созерцает только себя. Но «я» созерцает себя ограниченным и в этом ограничении себя оно понимает, что существует некоторое «не-я». Если существует «не-я», то, значит, оно воздействует на «я», а поскольку, кроме «я», ничего не существует, то, значит, это «не-я» есть аффицирование «я» самим себя со стороны самого себя. То есть «не-я», объект познания возникает из самого же субъекта, из самого познающего «я». Поэтому «я» созерцает себя ощущающим (когда сознаёт, что существует еще «не-я»). Поэтому следующий факт, который наблюдает мыслитель, трансцендентальный философ, это факт уже не созерцания, а ощущения — ощущения объективного мира. То есть возникает представление о внешнем мире.

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

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

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

Философия тождества

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

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

В последующих работах Шеллинг все больше и больше объективирует единство человеческого «я», понимая, что субъект и объект, которые раньше он выводил друг из друга, на самом деле образуют единство, существующее не только в человеке и природе. Это единство абсолютное, в котором субъект и объект полностью совпадают. То есть это абсолют, который существует неразличенно, но раздваивается в процессе своей собственной жизни, непостижимой для нас, на субъект и объект, которые мы непосредственно наблюдаем.

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

Философия мифологии

На заключительном этапе своей философской эволюции Шеллинг исследует мифологию и откровение, видя в них последовательное самооткровение Бога человеку.

В «Философии мифологии», изданной после смерти автора, Шеллинг подходит к вопросу откровения эмпирически, будучи уверенным, что в истории немало фактов, подтверждающих его концепцию естественного откровения Бога. В архаических религиях Шеллинг видит не просто выдумку людей, а проявление истинной религии, несколько искаженной человеческим разумом. Эти религии подтверждают существование первоначального монотеизма, предшествовавшего мифологическим религиям, иначе невозможно объяснить древние религиозные обряды, например человеческие жертвы. Если бы за всем этим стояли просто выдумки людей, то природа взяла бы свое и были бы невозможны жертвоприношения. Очевидно, что за всеми жертвоприношениями стоял «сверхъестественный факт, отпечаток которого оставался в душе»[[250]](#footnote-251). Поэтому «мифология — это разбредшийся, *разложившийся монотеизм*»[[251]](#footnote-252), — делает вывод Шеллинг. Это объясняет сходство между различными архаическими религиями. Между мифологией и религией откровения, по сути, нет большой разницы: «Если же религия естественная и религия откровенная — обе действительные религии, то между ними в самом конечном их содержании не может быть различия; обе они должны содержать те же элементы, и только *значение* этих элементов будет одно в этой, иное — в той, и коль скоро различие между обеими состоит лишь в том, что одна — естественна, другая — положена Богом, то *те же самые* принципы, которые в первой были лишь естественными, приобретут во второй значение божественных. Помимо своего прасуществования Христос — не Христос. Он существовал как естественная потенция, пока не явился как божественная личность»[[252]](#footnote-253).

Философия свободы. Теодицея

Шеллинг в своем трансцендентальном идеализме, как и Фихте, делает «я» принципом всей философии. Но «я» есть начало деятельное и прежде всего нравственное. Деятельность «я» состоит в выборе между добром и злом. «Я» свободно, а свобода есть способность выбирать между добром и злом. В этом-то и состоит наибольшая трудность, пишет Шеллинг в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», — в том, что зло или действительно существует, или не существует вообще: надо принять либо манихейское решение проблемы, либо истинно христианское. Но если зло действительно существует, то фактически отрицается понятие Бога, всесовершенного и всемогущего Существа. А если отрицается реальность существования зла, то отрицается реальность свободы, ибо свобода человека состоит в выборе между добром и злом; если нет зла, значит, нет свободы: «…либо действительное зло допускается, тогда зло неизбежно приходится поместить в бесконечную субстанцию или в исконную волю, что полностью разрушает понятие всесовершеннейшего существа; либо необходимо каким-либо образом отрицать реальность зла, в результате чего одновременно исчезает и реальное понятие свободы»[[253]](#footnote-254). И тот и другой вариант получаются тупиковыми, в том числе и для богословия, ибо если зло существует объективно, следовательно, «в зле содержится нечто положительное, то и это положительное идет от Бога»[[254]](#footnote-255). Или если зла объективно не существует, значит, свобода как выбор между добром и злом существует лишь как иллюзия, реальной свободы нет, и поэтому за зло в мире ответствен не человек, а его Творец, т. е. Бог. Получается, что в любом случае и при одном, и при другом варианте решения этой проблемы ответственным за зло является Бог.

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

Шеллинг рассматривает все возможные варианты проблемы существования зла в мире и приходит к выводу, что ни один из существующих вариантов решения не может нас устроить. Поэтому он пытается осмыслить его с другой позиции. Понятно, что, как пишет Шеллинг, позиция философского идеализма, т. е. фихтевской философии, есть уход от решения проблемы зла, потому что для идеализма не существует природы, поэтому не существует деятельности «в чем-то».

Шеллинг рассуждает следующим образом. Все, что существует, имеет свою основу в чем-то. Бог есть существо всемогущее и всеобъемлющее, поэтому вне Бога нет ничего. Но Бог существует, следовательно, должна существовать и основа Его существования, некоторая природа в Боге. Но вне Бога нет ничего, поэтому природа, основа существования Бога, существует в Самом Боге. Получается некоторое противоречие: основа существования Бога не есть по определению Бог, но существует в Боге, поэтому она есть Бог. Поэтому эта природа в Боге неотделима от Бога, но тем не менее не есть Бог: «Эта основа существования Бога, которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении, т. е. поскольку он существует, ибо это ведь только основа его существования. Она есть *природа* в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность»[[255]](#footnote-256).

Бог есть Существо всеобъемлющее, поэтому Он порождает и весь мир, и Сам Себя, стало быть, окончательного единства в Боге не существует. Для Себя Бог существует как некоторая воля, и то, что Он порождает, есть Его представление о Самом Себе, есть Его Слово, Логос. Это представление Бога о Самом Себе существует в некотором духовном начале, т. е. в Духе.

Этими рассуждениями Шеллинг стремится философски обосновать и прийти к действительной необходимости существования Пресвятой Троицы. Бог представляет Сам Себя в некотором действии, т. е. в Разуме, в Слове, творит и представляет нечто другое, а действие разума состоит всегда в разделении, поэтому и творение Богом единого мира невозможно без существования в мире принципа делимости, множественности вещей. Но множественность вещей существует лишь в единстве как в некотором семени. Поэтому вещи, существующие в мире, всегда имеют двойную природу, двойное начало. Первое — то, которое отделяет вещи от Бога, показывает, что они есть творение, а не Творец. Другое начало — то, которое показывает, что они существуют в Боге, существуют в Его основе. Итак, наличие некоторой основы в Боге проявляется и в вещах. Вещи могут существовать, потому что в самом Боге существует Его основа, то, что в Боге не есть Сам Бог. Поэтому вещи могут существовать в Боге и не быть Богом: они имеют двойную природу.

В человеке эта двойная природа проявляется в его свободе. Из-за того что человек произведен из основы Бога (потому что человек не есть Бог), он содержит относительно независимое от Бога начало. Но это начало, в отличие от природы, освещено светом Божественного Логоса; это начало есть Разум, Свет. Самость человека, которая есть дух, разум, тем не менее отличается от сущности Бога, ибо она происходит из Божественной основы, т. е. отличается от Бога. Поэтому человек, с одной стороны, имеет в себе все от Бога, и все, что он делает, он делает силой Божией, с другой — он происходит из этой основы в Боге, поэтому может творить то, что не имеет Божественного происхождения, т. е. творить зло. Человеческая воля, с одной стороны, действует в природе, а с другой — возвышается над природой. Следовательно, эта самость может отличаться и от природы, и от Божественного света, т. е. Разум и Воля, неразрывно связанные в Боге, у человека могут разделяться, различаться. Поэтому человек делает поступки, не подлежащие никакому разумному осмыслению, поступки безнравственные. Таким образом, возникает способность творить зло.

На эту концепцию Шеллинга оказал влияние немецкий средневековый мистицизм, особенно творчество Я. Бёме, учившего о наличии некоей безосновной бездны в Боге. О влиянии Бёме писал и сам Шеллинг: «Бёме рождением Бога, как он нам его описывает, предшествовал всем научным системам новой философии»[[256]](#footnote-257).

Философия откровения

В последнем периоде творчества Шеллинг критически пересматривает некоторые положения своей философии. Он называет ту философию, которой он ранее занимался, негативной, противопоставляя ей позитивную философию, философию откровения. Недостаток негативной философии состоит в том, что она занимается лишь *познанием* вещей, т. е. в ней всегда наличествует точка зрения субъекта, в то время как необходимо объяснить действительное *существование* вещей, к чему и призвана позитивная философия. Для этого позитивная философия должна исходить из бытия самого по себе, а не из какого-либо встречающегося в *опыте* бытия (ибо тогда она откатывалась бы к негативной). Поэтому философия должна выйти за пределы мышления и чувствования, и «в таком случае она будет исходить из того, что есть до и вне всякого мышления, стало быть, из бытия, но не из эмпирического бытия… а только из *абсолютно* вне него пребывающего бытия. Но это бытие вне всякого мышления точно так же находится над всяким опытом, как оно опережает всякое мышление, следовательно, бытие, из которого исходит позитивная философия… есть *безусловно трансцендентное* бытие»[[257]](#footnote-258). Если позитивная философия не зависит от опыта, следовательно, она является априорным учением. Правда, негативная философия тоже априорная, но отличие их друг от друга состоит в том, что негативная философия противостоит опыту, а позитивная — включает опыт в себя, словно срастается с ним. Иначе говоря, позитивная философия возвышается над опытом, поэтому она является и априорной, и апостериорной: «В отношении *мира* позитивная философия есть наука a priori, выведенная, однако, из абсолютного prius; в отношении *Бога* она есть наука и познание а posteriori»[[258]](#footnote-259). Следовательно, позитивная философия свободна, ибо в ней нет ничего принуждающего — ни внешнего опыта, ни рассудка, а также не является замкнутой системой, в отличие от негативной рационалистической философии.

Свою философию Шеллинг отличает от христианской философии, основанной на библейском откровении, поскольку откровение христианства предстает как некий опыт, а позитивная философия должна прийти к опыту, а не исходить из него. «Позитивная философия должна была бы отклонить название религиозной философии также и потому, что как раз благодаря ей только и обнаруживается *истинное* понятие и содержание религии, последняя, стало быть, не может быть уже предпослана»[[259]](#footnote-260). Откровение, говорит Шеллинг, это не то однократное откровение, которое дано было людям в христианстве через Моисея, пророков и Христа, это некое всеобщее откровение, через которое становится понятным и то откровение, которое выступает в виде земного явления. Поэтому, отмечая, что хотя позитивная философия не есть христианская философия, Шеллинг не говорит что это антихристианская философия. Наоборот, через позитивную философию Шеллинг надеется сделать более ясным и понятным христианское откровение. Именно этому он посвящает бóльшую часть своих лекций по философии откровения, герменевтически истолковывая как христианские догматы, так и многие библейские факты. Например, он философски осмысливает христианское положение о троичности Бога, вновь возвращаясь к своей идее безосновного в Боге, порождения Богом Самого Себя (что в христианстве описывается как рождение Отцом Сына).

Реакция на лекции по философии откровения, последовавшая вскоре, была неоднозначной. Разумеется, атеисты и материалисты резко осудили новые идеи Шеллинга. Были и те, кто приветствовал позитивную философию, среди них был и П. Я. Чаадаев, который писал Шеллингу: «…признаюсь, при чтении Вас у меня зачастую являлось предчувствие, что из Вашей системы должна когда-нибудь проистечь религиозная философия; но я не нахожу слов, как я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией»[[260]](#footnote-261). Однако чаще всего христианские философы оценивали учение Шеллинга сдержанно. Так, профессор протоиерей Ф. Голубинский писал в одном из своих писем: «Но выходит, что он [Шеллинг] от одного берега отстал (и то не совсем), а к другому не пристал. Теперешняя его философия откровения не удовлетворит ни строгим философам, требующим не провещаний оракула, а доказательств, ни любителям и ученикам премудрости божественной»[[261]](#footnote-262). Эта же мысль высказывалась и И. Киреевским: «Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою, и не философией: от христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии — самым способом познавания»[[262]](#footnote-263).

§ 4. Романтизм

Однако далеко не все философы считали, что только и именно разум способен познать истину и Бога. В отличие от Канта и представителей картезианского направления в философии немецкие романтики развивают совершенно иной подход в религиозной философии. Основными представителями немецкого романтизма являются Фридрих Шлегель (1772–1829), его брат Август Шлегель (1767–1845), Людвиг Тик (1773–1853), Новалис (1772–1801), а также Фридрих Шлейермахер (1768–1834). Одним из главных положений этого течения являлось некоторое недоверие холодному рассудку, понимание того, что эмоционально-интуитивная сфера играет огромную роль в человеческой деятельности. Одной из основных проблем, поднимавшихся в романтизме, была проблема бесконечного. Очевидно, что бесконечное невозможно познать на путях рассудка, способного лишь к конечным определениям. Отсюда большой интерес к поэтическому творчеству, ведь, по словам Новалиса, «поэт понимает природу лучше, чем ученая голова». Поэтому практически все романтики выражают свои мысли не в философских трактатах, а в художественных произведениях – стихах, поэмах, драмах, романах (отсюда название «романтизм»).

Подлинным предметом филосо­фии является внутренняя духовная жизнь человека, а наиболее глубоким ее выразителем является гений – человек, схватывающий в интуитивном озарении противоречивую суть бытия. Настоящий философ – это скорее маг, чувствующий свою живую связь с природой. Может быть, лучше всего эту связь ощущал Новалис, учение которого часто называют «магическим реализмом». Для Новалиса все происходит из духа, причем и в природе, и в Божестве, и в человеческой душе действует одна и та же духовная сила. Материальный мир лишь кажется нам, мир, по сути, сказочен, магичен, и только философ-маг может понять это. Древнегреческая поэзия прекрасно чувствовала эту магичность природы, христианство объяснило ее и завершило, поскольку включило в структуру бытия даже смерть. Символ победы над смертью — Крест, и лишь он, по мнению Новалиса, может поддержать нас в страдании и борьбе с жизненными невзгодами. Лютер, правда, вновь разрушил эту гармонию своим рассудочным подходом.

Наиболее пристальное внимание к религии проявлял Ф. Шлейермахер. Он видел свою задачу в том, чтобы выяснить сущность религии (как Кант выяснил самостоятельную сущность морали). В «Речах о религии к образованным людям, ее презирающим» он указывает, что в человеческой душе особая религиозная сфера, которая отделена от сферы метафизики и морали. Сущность религии не мысль и не этическое действие, а созерцание и чувство бесконечного, она дает человеку чувство сопричастности универсуму. В человеке имеется особое религиозное чувство, являющееся ответом на то божественное бесконечное, что живет в человеке. Поэтому научить религии невозможно, она рождается изнутри. Религия рождается посредством особого религиозного опыта. Поэтому религия, по Шлейермахеру, не есть ни теоретическое знание, ни нравственное учение, ни искусство, ни практическая деятельность, она не сводится ни к одной известной нам сфере деятельности. Без искреннего переживания Бесконечного не может быть подлинной религии. Религию не интересуют метафизические дедукции, не занимается она и тем, чтобы использовать универсум для извлечения из него кодекса моральных обязанностей. Она не является ни знанием, ни моралью: она есть чувство: «сущность религиозных возбуждений состоит в чувстве абсолютной зависимости»[[263]](#footnote-264). Для Шлейермахера, как и для других романтиков, религиозное сознание ближе эстетическому сознанию, нежели теоретическому знанию. Однако чувство, на котором базируется религиозное сознание, а именно чувство зависимости от бесконечного, характерно только для этого сознания. В этом позиция Шлейермахера отличается от романтического смешения религиозного и эстетического сознания.

§ 5. Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Жизнь

Гегель — один из наиболее сложных философов за всю историю мировой философии. Сложен он не только своим учением, своей системой, но и языком, которым излагает свои положения. Читать Гегеля совсем не просто.

Гегель попытался построить систему философии, которая включала бы в себя все. Как писал В. С. Соловьев в статье «Гегель», опубликованной в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, «Гегель может быть назван философом по преимуществу»[[264]](#footnote-265), т. е. если и называть кого философом, то в первую очередь Гегеля. Обычно с понятием философа ассоциируется в первую очередь имя Сократа, у которого философия и жизнь были единым целым. Для Гегеля же философия объединяет все — и мир духа, и мир природы, и мир творений человечества — искусство, науки и даже религию.

Биография Гегеля не выделяется какими-нибудь яркими событиями. Родился он в 1770 г. в Штутгарте в семье богатого чиновника. Еще во времена учебы в гимназии увлекся Античностью, что впоследствии сказалось на его становлении как философа. В 1788 г. Гегель поступает в Тюбингенский университет, изучает философию, учась на теологическом факультете. Вначале он хотел быть пастором, но передумал, и интерес к философии подавил в нем все остальные интересы. Он изучает философию лейбнице-вольфовской школы, заканчивает университет со степенью магистра философии и кандидата теологии. Затем Гегель изучает Канта, что несколько меняет его мировоззрение.

После окончания университета наступает пора путешествий и преподавания в различных университетах. Какое-то время он был домашним учителем в Берне, во Франкфурте-на-Майне, потом по рекомендации Шеллинга преподает в Йенском университете. Во время работы в этом университете защищает диссертацию по натурфилософии — «Об обращении планет», где изложил некоторые свои диалектические идеи. В это же время он пишет работу «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга». До этого философские идеи Гегеля в основном отличались или интересом его к раннему христианству и Античности, а мыслил он скорее в духе своего друга Шеллинга. В вышеназванной работе уже виден некоторый отход от идей этих философов, хотя стоит несколько ближе к Шеллингу.

Во время преподавания в Йенском университете, в 1807 г., он пишет свою первую фундаментальную работу «Феноменология духа». В этой работе Гегель выступает как самобытный философ, окончательно разошедшийся с идеями Шеллинга. Затем, с 1806 по 1816 г., преподает в гимназии в Нюрнберге. Это его наиболее плодотворный период. Он пишет «Науку логики», где излагает свои основные идеи, которые потом будет развивать в «Энциклопедии философских наук», написанной в период преподавания в Геттингенском университете. Затем его приглашают в Берлинский университет, где он работает в качестве профессора до 1831 г., года его смерти от холеры. В Берлине он практически работ уже не пишет, лишь читает различные курсы лекций. После его смерти ученики издают все курсы лекций, которые он успел начитать: по философии религии, истории эстетики, истории философии и др.

Ранние работы

Гегель — типично академический философ, который всю жизнь преподавал и писал философские работы. В молодости он увлекался Античностью и планировал посвятить себя богословской деятельности. Идеи молодости проявились в некоторых его ранних работах, которые были изданы гораздо позднее, в 1907 г. Это «Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии» и «Народная религия и христианство». Работы привлекли большой интерес, ибо Гегель в них выглядел совсем не так, каким он был в работах «Феноменология духа» и «Энциклопедия философских наук».

В ранних работах Гегеля интересуют проблемы человека, личности, человеческого духа, жизни, которые он рассматривает на примере переломной эпохи в истории Европы, а именно в момент перехода от язычества к христианству. Гегеля интересует причина того, почему все же Европа оказалась христианизированной, почему язычество было побеждено христианством. Его идеи, изложенные в этих работах, не выдерживают вообще-то никакой критики с точки зрения православного богословия. Например, в работе «Жизнь Иисуса» не повествуется о рождестве Иисуса, Его смерти на кресте и воскресении, которые знает любой человек, даже не открывавший ни одного из Евангелий. Гегель пишет только о проповедях Христа, Которого он считал просто человеком («родителями его были Иосиф и Мария»[[265]](#footnote-266)), опуская все чудеса, в том числе и связанные с Его рождеством и воскресением. Всем словам и делам Христа Гегель придает философский, а не религиозный смысл. Например, искушение Сатаны Гегель трактует как размышления Иисуса о Своем жизненном призвании: «…следует ли посредством изучения природы и, быть может, в единении с высшими духами превратить неблагородную материю в более благородную, пригодную для непосредственного использования, например камни в хлеб, или вообще сделать себя независимым от природы (броситься вниз)»[[266]](#footnote-267).

В работах «Позитивность христианской религии» и «Народная религия и христианство» Гегель исследует язычество, пытается найти те его черты, которые не позволили язычеству удержаться в Европе. По мнению Гегеля, язычество соответствовало духу античной Европы — духу свободомыслия. Это действительно народная религия (дословно «язычество» — религия, придуманная народом, языцами). В язычестве интересы народа были земными. Люди не думали об ином мире, у них не было желания вечного бессмертия. Христианство же, которое в это время возникало на Ближнем Востоке, было совершенно другой религией. Она несла индивидуалистические идеи, заставляла людей думать не об обществе, а о своей душе, в том числе и о своей посмертной судьбе. Поэтому идеал и смысл жизни человека в христианстве переносится в мир иной. Человек, по мнению Гегеля, в христианстве превращается из гражданина в подданного, в раба. Человек утрачивает чувство свободы, поэтому христианство способствовало гибели Античности, оно воспитывало в людях чувство покорности и отказ от своей собственной свободы.

Эта авторитарная направленность христианства существовала многие годы, до тех пор пока не появился Мартин Лютер, который воскресил христианство, придав ему истинный смысл — а именно смысл свободного человеческого бытия. Задача любого христианина — развить позитивность христианства, вернуться к идеям Античности, т. е. идеям свободы и ценности земного существования. Гегеля не интересуют проблемы христианских догматов, его прежде всего интересует личностный и социальный аспект христианства.

«Энциклопедия философских наук»

Но не в юношеских рукописях Гегеля кроется тайна его популярности. Философия Гегеля еще во времена его жизни стала чрезвычайно популярной, всех покоряли ее фундаментальность и всеобъемлемость. Сам Гегель указывал, что в его философии, которая является системой, все взаимосвязано, поэтому нельзя сказать, что существует какой-то один-единственный исходный пункт его философии. По Гегелю, если философия есть система, объемлющая все бытие, то это означает, что развивать эту систему можно с любой точки, с любого понятия. Две такие попытки он сам нам оставил. Одна попытка излагается в первой его фундаментальной работе — «Феноменологии духа», где система философии развивается из самосознания человека, т. е. из того, что впоследствии будет названо Гегелем «из субъективной идеи». В «Энциклопедии философских наук» Гегель подходит по-другому, развивает систему философии, исходя из понятия бытия, из чистого мышления, не из субъективного, а из объективного мышления.

Рассмотрим философию Гегеля так, как он ее излагает в «Энциклопедии философских наук» — главном его произведении, в котором он излагает всю свою систему. Несколько слов об этой работе. Это работа, одна из немногих, которая написана самим Гегелем. Состоит эта работа из трех частей: «Наука логики», «Философия природы» и «Философия духа».

На структуре «Энциклопедии…» мы останавливаемся неслучайно, ибо в ней заложена основная идея его философии. Работу Гегель строит по своему знаменитому принципу *триады*, которая состоит из тезиса, антитезиса и синтеза (о принципе триады подробнее будет сказано ниже). В данном случае «Наука логики» представляет собою тезис; «Философия природы» есть ее отрицание, т. е. антитезис; синтез этих положений содержится в «Философии духа». Каждая из частей строится по этому же принципу. Скажем, «Наука логики» состоит из трех разделов; каждый раздел — из трех глав; каждая глава — из трех параграфов. Везде виден принцип триадичности. Это основной принцип, который пронизывает собой всю гегелевскую философию.

К. Маркс и Ф. Энгельс упрекали Гегеля за то, что он возводит принцип триадичности в систему, что, по их мнению, противоречит духу диалектики. Классики марксизма стремились возвести в абсолют принцип диалектики, отрицать все неизменное, в том числе и систему построения философии.

В начале «Энциклопедии…» Гегель объясняет отличие своей философии от предыдущих философских систем, прежде всего от философии Канта, Фихте и Шеллинга. Он показывает, какие идеи он заимствует у этих немецких философов и в чем он с ними не согласен. Свои несогласия с предыдущими философами Гегель раскрывает в первых параграфах «Науки логики», которые называются «Об отношении мысли к объективности».

По Гегелю, логика есть наука о чистой идее, т. е. идее в абстрактной стихии мышления. Поэтому мышление — это стихия, в которой живет идея, в которой идея проявляется как логическая. Логика объемлет собою все мышление, и предметом логики является мышление и истина. Поскольку мысль есть единственный способ, при помощи которого можно постигнуть вечное и в себе и для себя сущее бытие, то поэтому содержанием логики является сверхчувственный мир. Но не только сверхчувственный мир; поскольку предметом логики является истина, а один из моментов истины еще со времен Аристотеля является совпадение субъективного и объективного, бытия и мышления, то предметом логики является все — и мышление и бытие. Поэтому логика действительно объемлет собою все. Логика, по мнению Гегеля, есть не только логика, но и метафизика, гносеология и онтология; она действительно наиболее общая из всех наук. «Наука логики» — это не учебник по логике, это основная книга Гегеля, которая включает в себя основные методологические принципы его философии, которые затем будут развиваться и разрабатываться в других книгах. Ядро всей философии содержится именно в «Науке логики» Гегеля. Понять философию Гегеля, не прочитав «Науку логики», невозможно.

***Общие положения. Диалектический метод.*** Что же такое логика для Гегеля? Гегель пишет, что существуют три стороны логического: абстрактная, т. е. рассудочная, логика, диалектическая и спекулятивная.

В *абстрактной*, или рассудочной, логике мышление как рассудок не идет дальше неподвижных определенностей. Гегель использует известное, идущее от Платона и Плотина, деление всех познавательных способностей человека на разум и рассудок. Рассудок, по Гегелю, так же как и по Плотину, есть мышление, оперирующее неподвижными определенностями, действующее всегда во времени и избегающее противоречий. Эти неподвижные определенности всегда обособлены друг от друга. Мышление вынуждено рассматривать противоречия как исключающие друг друга, и выбирать один член противоречия в противовес другому. По мнению Гегеля, абстрактная логика ограничена, и это было гениально подмечено еще Кантом в его антиномиях чистого разума. Единственный недостаток Канта состоял в том, что он нашел всего лишь четыре антиномии, считая, что к ним сводится вся антиномичность нашего разума. В действительности, утверждает Гегель, «антиномия содержится не только в этих четырех заимствованных из космологии предметах, а во *всех* предметах всякого рода, во *всех* представлениях, понятиях и идеях»[[267]](#footnote-268). Антиномии, которые взаимно друг друга отрицают, показывают специфику нашего мышления, что мышление противоречиво по своей природе.

*Диалектическая* сторона логики, по мнению Гегеля, обнаруживает наличие диалектики, т. е. того, что каждое противоречие связано с другой стороной противоречия. Но и это не есть окончательная логика.

Окончательная логика, сторонником которой считал себя Гегель, это логика *спекулятивная*, которая постигает единство ограниченных рассудочных определений в их противоположности. Обычно принято говорить о «диалектике Гегеля», это уже устоявшееся словосочетание. Сам Гегель называет свою логику спекулятивной. Но диалектическая логика также используется им в позитивном смысле. Диалектика обнаруживает противоположности, их соединение и взаимный переход друг в друга. Но снимает противоположности лишь спекулятивная логика.

Термин «*снятие*» — одно из самых сложных понятий гегелевской философии; означает оно в переводе на обычный человеческий язык такую операцию с противоположностями, в которой противоречие в этих противоположностях не исчезает, но разрешается, переходя на другой уровень. То есть снятие есть своеобразное решение противоречия. Гегель так пишет об этом термине: «Уместно напомнить о двойном значении нашего немецкого выражения “aufheben” (“преодолевать”). “Aufheben”, с одной стороны, означает “устранять”: например, какой-то закон или институт могут быть устранены (“aufgehoben”). С другой стороны, “aufheben” также означает “сохранить”, и в этом смысле с помощью слов “wohl aufgehoben” мы скажем, что что-то хорошо сохранилось. Эта двоякость языкового употребления, когда одно и то же слово имеет отрицательный и положительный смысл, не должна считаться ни случайностью, ни путаницей; напротив, эту двоякость следует признать спекулятивным духом нашего языка, который не ограничивается простой альтернативой “или-или”, свойственной рассудку»[[268]](#footnote-269). Гегель подметил очевидную истину: развитие человеческой мысли всегда происходит путем решения противоречий. Например, возникает в чьем-то уме некоторая мысль; впоследствии другой человек выдвигает противоположную мысль. Возникает, таким образом, противоречие между этими двумя мыслями. Обычно считалось, что это противоречие решается в пользу одной или другой мысли. Например, аристотелевская физика утверждает, что скорость падения тел зависит от их веса. Галилей утверждает, что скорость падения тел не зависит от их веса. Возникает противоречие, которое подвергается исследованию. В конце концов одна из сторон побеждает — выясняется, что действительно Галилей прав, а Аристотель неправ.

Вот так обычно и считалось, что противоречия решаются в пользу одного или другого члена этого противоречия. По мнению Гегеля, это неправильное решение. Противоречие все равно остается, а решается оно путем восхождения на новый уровень, на котором противоречия снимаются. То есть противоречие остается на низшем уровне, а на высшем возникает некоторое единство противоречивых высказываний.

Гегель также сравнивает логику спекулятивную с логикой абстрактной, более известной нам по термину «формальная логика». По мнению сторонников диалектики, формальная логика есть частный случай логики диалектической. Это весьма заманчивое сравнение, оно показывает, что диалектика Гегеля и марксистско-ленинская философия, унаследовавшая этот метод, якобы развивается, не отрицая, не отбрасывая все достижения человечества, а творчески усваивая, перерабатывая и восходя на новый уровень. Но это даже не ошибка, а явный обман, потому что между диалектической логикой и логикой формальной существует именно противоречие. Мысли человека устроены таким образом, что противоположности всегда существуют, мы не можем их снять просто так. Противоречие всегда остается, и поэтому диалектика всегда вынуждена оперировать принципом, который замечательно выразил Ленин в «Философских тетрадях». С поразительной откровенностью он указал, что сущность диалектики есть единство, даже тождество противоположностей. Если в формальной логике *А* не есть *не-А,* то диалектика утверждает, что *А* есть *не-А*. Ни о каком переходе на новый уровень по сравнению с логикой абстрактной, формальной, которая утверждает, что *А* равно только *А,* и больше ничему, здесь быть не может. То есть возникает не переход на новый уровень, а очевидное и простое противоречие между логикой формальной и логикой спекулятивной. Диалектический метод мышления основан на абсолютно ложном принципе. Здесь не только не может быть никакого научного развития, а вообще не может быть никакого мышления. Вместо того чтобы спорить и выяснять истину, мы соглашаемся и говорим, что обе стороны правы, т. е. существует единство противоположностей. И как бы сторонники диалектики ни уходили от такого прямого обвинения, диалектическая работа всегда будет построена именно так.

Вернемся к гегелевской философии. Те мысли, которые я изложил, в очевидной форме в гегелевской философии все же не содержатся. Более того, Гегель всячески пытается опровергнуть подобные выводы. Но они тем не менее вытекают из нее как результат ее и основа методологии. Однако то, как Гегель рассуждает, действительно может соблазнить логичностью и претензией на всеобъемлемость.

Гегель начинает с утверждения, что логика есть наука о чистой идее, о мышлении. Мышление есть всегда мышление о всеобщем, поэтому значение сущности, истины всегда содержится во всеобщем. Только всеобщее обладает этой истинностью. Но, утверждает Гегель, нельзя противопоставлять всеобщее и единичное, особенное, потому что всеобщее содержит в себе единичное, хотя единичное противостоит всеобщему. Эта противоположность снимается на более высоком уровне. В размышлении об общем обнаруживается истинная природа вещей в той мере, в какой эта природа соответствует мышлению.

Поэтому Гегель возвращается опять к знаменитому принципу, от которого пытался отказаться Кант, принципу элейской школы, тождества бытия и мышления. Для Гегеля это не то что тождество, а мышление — это и есть бытие; ни о каком тождестве здесь речи быть не может, никакого бытия, кроме как мышление, не существует. Ибо лишь мышление объективно, мышление и есть бытие.

Поэтому все вопросы о познании, бытии, вере, человеке сводятся к простым определениям мысли и лишь в логике находят свое истинное разрешение. Поэтому философия может быть построена как система исходя из самой себя. То есть не нужно решать вопросов об отношении мыслей к действительности, о познаваемости, что такое вещь в себе, что такое явление — проблемы, которые поднимались в критической философии Канта или эмпирической философии Локка. Все эти вопросы оказываются неправильно поставленными, ведь мысль — это и есть бытие. Поэтому вопрос, тождественно ли мышление бытию или нет и как решать их отношение, оказывается вопросом, неправильно поставленным.

***Отношение к предыдущей философии.* *Отношения мысли к объективности.*** Но тем не менее этот вопрос существовал, и Гегель рассуждает о различных решениях этого вопроса. Всего Гегель насчитывает три отношения мысли к объективности. Первое — это *метафизика*, которая исходит только из стихии самого мышления, но не замечает, что мышление имеет противоположности в самом себе, и поэтому не выходит за рамки конечных определений. Именно отсюда идет привычное нам понимание метафизики как противоположности диалектике. До сих пор термин «метафизика» использовался в аристотелевском смысле как учение об умопостигаемых сущностях, как учение о существующем самостоятельно и неподвижно, нематериально, невещественно.

Гегель проводит свое понимание метафизики как противоположности диалектике, как учения, которое ограничивается констатацией противоположностей и не замечает существования их единства. Метафизика всегда оперирует рассудочным, абстрактным мышлением, рассудочной стороной логического. Но метафизика выше последующей критической философии в том, что она утверждает познаваемость мира, метафизика всегда исходит из принципа тождественности бытия и мышления. Этот мир познаваем и познаваем в себе, т. е. для метафизики не существует никакой вещи в себе. Но познаваемые вещи метафизика воспринимает как некоторые тотальности, данные ей объективно, т. е. не как понятия, вытекающие из самого мышления, а как понятия, противостоящие этому мышлению. Гегель не возражает Канту и соглашается с ним, что таких тотальностей всего три: это душа, мир и Бог, — и поэтому метафизика всегда сводится к рациональной психологии, космологии и теологии. Гегель повторяет утверждение Канта, что, находя антиномичность и противоположность в различных определениях, метафизика не может найти решения этих противоположностей и, таким образом, обречена на провал. Достоинством метафизики, по мнению Гегеля, является ее убежденность в познаваемости сущего, а недостаток — в том, что она застревала в абстрактном, давала конечные определения бесконечному. Поэтому метафизика всегда сводилась к субъективизму и отрыву от действительности. Эта убежденность метафизики в тождестве бытия и мышления сводилась к неразрешимости этого тождества, к отрыву мышления от бытия и поэтому порождала решение проблемы тождества мышления и бытия путем поиска иного отношения мысли к действительности.

Второе отношение мысли к действительности, по мнению Гегеля, насчитывает два вида — это *эмпиризм* и *критическая философия*. Объединяет их то, что и эмпиризм (скажем, локковская философия), и критическая философия Канта исходят из того, что истинным источником знания является опыт. По мнению Гегеля, эмпиризм возникает в противоположность метафизике, ее абстрактным теориям, неспособным соединить общее и единичное. Скажем, еще в кинической и мегарской школах философы заметили такое странное противоречие, что мы всегда строим свои утверждения по следующему принципу: Петр — человек, Жучка — собака (пример Ленина из «Философских тетрадей»). В этих суждениях мы как бы отождествляем то, что отождествлять нельзя, отождествляем единичное и общее. Говоря, что Петр — человек, мы тем самым говорим, что человек — это Петр, а как быть, например, с Николаем или Марией? Из такого неумения метафизики решить проблему перехода от общего к единичному и возникает эмпиризм, который всегда восходит от единичного и пытается определить, каким образом возникают общие идеи. Мы это видим на примере философий Локка и Гоббса. В данном случае эмпиризм исходит из вполне реальной проблемы, из потребности человеческого познания в соединении бытия и мышления, ибо бытие всегда представляется нам как конкретное, а мышление всегда есть мышление о всеобщем.

Недостаток эмпиризма в том, что он также не может решить эту проблему, ибо для него мышление всегда есть мышление, действующее посредством восприятия, а восприятие есть лишь форма постижения внешнего мира. То есть опять же мышление и внешний мир оказываются разорванными.

Критическая философия, как и эмпиризм, считает опыт единственной почвой для познания. Но верная мысль критической философии, которая отличает ее от эмпиризма, состоит в том, что предметом нашего мышления является только познание. Чтобы понять тайну нашего познания, открыть тайну истины, мы должны сделать предметом нашего мышления сами формы мышления. Эту верную мысль замечательно подметил Кант, но при этом он совершил ошибку, указав, что философы должны прекратить создавать последующие философские системы. Как указывал Кант, пока мы не исследуем чистый разум, не найдем в этом разуме то, *что* дает ему способность познавать истину, до этого мы не имеем права строить никакую философию. Давайте найдем эти формы — формы мышления, формы чувственности, определим, является ли метафизика наукой или нет, тогда можно решить вопрос о возможности построения метафизики, считает Кант.

По мнению Гегеля, это означает, что человек должен научиться мыслить, прежде чем начать мыслить. По его образному выражению, «желание познавать прежде, чем приступить к познанию, так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться плавать *прежде, чем броситься в воду*»[[269]](#footnote-270). Понятно, что научиться мыслить можно только лишь мысля. Поэтому исследовать разум, мышление и строить философскую систему, по мнению Гегеля, есть одно и то же. Кант же не заметил этой очевидной истины, что мышление строит философию из самого себя.

Другая особенность кантовской философии, которая, по мнению Гегеля, одновременно и позитивна и негативна, есть открытие антиномичности разума. Кант верно заметил наличие в нашем мышлении противоречий, но ошибочно ограничил эти противоречия лишь числом четыре. В действительности эти антиномии содержатся во всех предметах. Это, по убеждению Гегеля, есть диалектический момент логического. Поэтому и доказательства антиномии, которые предлагает Кант, ошибочны, ибо Кант доказывает то, в чем он уже убежден. В действительности нельзя доказать справедливость этих антиномий. Для внимательного читателя видно, что Кант, доказывая справедливость тезиса и антитезиса, как бы исходит уже из того, что для него с самого начала очевидно, что и тезис и антитезис будут истинными. Отсюда, утверждает Гегель, и натянутость этих доказательств. Поэтому кантовская философия оказалась непоследовательной, она не оказала какого-нибудь существенного влияния на метод. Самые ближайшие ученики и последователи Канта сразу же попытались преодолеть этот недостаток кантовской философии. Фихте, например, пытался построить дедукцию категорий, но он совершил ошибку, не пойдя дальше признания того, что познаваемо лишь конечное, т. е. не выйдя за пределы метафизического способа мышления.

Гегель же утверждает, что мышление есть мышление обо всем; мышление, как и бытие, бесконечно, поэтому мышление не должно ограничиваться конечным, иначе оно не будет мышлением обо всем. Мышление бесконечно, и поэтому предмет его — бесконечное. Но эта особенность мышления отнюдь не должна пугать философа, не должна заставлять думать, как считал Шеллинг, что эта бесконечность мыслится только в некоем иррациональном постижении. Как утверждает Гегель, Шеллинг верно отметил бесконечность мышления, но ошибочно положил, что эта бесконечность непостижима в понятиях, непостижима разумом, поскольку он ошибочно противопоставил рассудок и разум в традиции Плотина и Николая Кузанского.

Познать мышление, по Гегелю, можно лишь спекулятивной логикой. Метафизический метод строгих определений не годится, ибо он как бы убивает мышление, останавливает его. А ведь мышление — это жизнь, его нельзя остановить. Жизнь — это движение, а движение, как указывал еще Зенон Элейский, самопротиворечиво: движущаяся вещь еще находится в определеном месте — и уже в нем не находится. Так же и мышление: любое понятие всегда живо, оно включает в себя все другие понятия, переходит в них, поэтому оно самопротиворечиво — оно и есть само по себе, и уже не есть.

Третье отношение мысли к объективности — *непосредственное знание*, учение, особенно активно разрабатывавшееся Ф. Г. Якоби в полемике с рационализмом немецкой философии, излишне доверявшей разуму и поэтому отдалявшейся от христианства. Якоби считал, что Бог выше рассудочного постижения и не может быть познан в понятиях. Согласно Гегелю, учение Якоби слишком сужает область религиозного, сводя ее лишь к некоему субъективному чувствованию, и поэтому не может считаться истинно христианским учением. «…Непосредственное знание Бога говорит нам лишь то, что Бог *есть*, но не говорит, *что* Он есть, так как такое знание было бы познанием и привело бы к опосредствованному знанию. Таким образом, Бог как предмет религии явно суживается, сводясь к Богу *вообще*, к неопределенному сверхчувственному, и содержание религии редуцируется к минимуму»[[270]](#footnote-271). Спекулятивная же логика, по Гегелю, есть истинное учение о Боге, показывающая единство познаваемого и непознаваемого, непосредственного знания и знания, опосредованного понятиями.

Гегель предпринимает попытку построения философской системы, исходя из убежденности в том, что мышление есть бытие, т. е. что философия может быть построена, исходя из чистой стихии мышления. Гегель указывает, что его философия совершенна и является абсолютно истинной, но не противопоставляет свою философию предыдущим философским учениям, показывая, что все они в той или иной мере подходили к истине. Они отражали одну или другую сторону объективности. Заслуга Гегеля, по его мнению, в том, что он увидел эту односторонность предыдущих философий и соединил в своей философии все эти противоположности, «сняв» их в своей системе. Этот подход к истории философии у Гегеля виден в его лекциях по истории философии. Читать их очень полезно, ибо часто Гегель ставит проблемы там, где другие философы их не видят. Но подходить к чтению этих лекций нужно с некоторой опаской, ибо Гегель излагает не просто историю философии, а развитие своей собственной философской концепции, показывает, как философы, сами того не зная, шли к тому, чтобы философия достигла объективной истины в гегелевской философии.

После этих подготовительных рассуждений Гегель переходит к построению своей системы философии. Возникает очевидный вопрос: откуда начинать построение философской системы? Для Гегеля мышление есть бытие, поэтому с бытия он и начинает.

***«Наука логики».***Гегелевская «Наука логики» содержит три раздела: учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии. Гегель начинает размышлять о бытии, поскольку мышление и есть бытие. Что такое мышление само по себе, безотносительно к какому-нибудь определенному понятию? Мы берем мышление в чистой стихии мышления, не расчлененным ни на какие определения и тем более понятия; это чистая стихия мышления, мышление само по себе. Но мышление само по себе не может быть просто мышлением, мышление есть всегда мышление о чем-либо. Впервые эту мысль четко высказал Плотин в учении об Уме, который есть чистая мысль, но он раздваивается, ибо Ум, т. е. мысль, всегда есть мысль о чем-либо. Поэтому Ум, будучи единым, раздваивается в себе на субъект и объект, на мысль и бытие. Поэтому Ум есть и бытие и мышление одновременно.

Такой же ход предлагает и Гегель, но с одним отличием. У Плотина рассудок и разум оказываются разведенными по разным онтологическим уровням, ипостасям. Ум существует на уровне вечности, и противоположности в нем соединяются, поскольку они соединяются в вечности, а рассудок действует на уровне Души, где существует время, и поэтому противоположности там разъединяются, и все это венчается Единым, превосходящим всяческое бытие и всяческое мышление. Гегель как бы «сплющивает» эту пирамиду бытия, показывая, что рассудок, мышление и бесконечность есть одно и то же. Поэтому понятия, у Плотина действующие на уровне Души, и бесконечность мышления оказываются одним и тем же. Исходя из чистой стихии мышления, мы можем вывести все понятия, оперирующие в мышлении. Поэтому сама по себе философия Гегеля уходит корнями в философию далекого прошлого и имеет в себе объективные предпосылки, но в силу специфики она сама оказывается полной различных противоречий.

Итак, мышление всегда есть мышление о *бытии*. Поэтому первое представление мышления есть бытие: «Начиная мыслить, мы не имеем ничего, кроме мысли в ее чистой неопределенности… Но это мы и называем бытием. Его нельзя ни ощущать, ни созерцать, ни представлять себе, оно есть чистая мысль, и, как таковая, оно образует начало»[[271]](#footnote-272). Гегель исходит из такого представления о бытии. Бытие есть чистая неопределенность, чистая стихия мышления, чистая абстракция, чистая мысль и чистая непосредственность. Бытие не имеет никакого определения, есть отсутствие определения до всякой определенности. Бытие невозможно никак определить и никак описать, поэтому бытие есть *ничто*, ибо оно несет в себе только отрицательные моменты. Бытие есть то, что совершенно лишено каких-либо определений, а это и есть ничто. Поэтому первая пара противоположностей, возникающая в гегелевской философии, тезис и антитезис, есть «бытие» и «ничто». Они взаимодействуют и вступают в единство, и это единство дает «становление», т. е. переход бытия в ничто и ничто в бытие. Становление есть первая конкретная мысль, первое понятие. Возникает не просто бытие, а наличное бытие.

Не буду развертывать другие категории, как это строит Гегель в своей философии. Для нас не столь важно, как Гегель выводит остальные категории: «для себя бытие», «количество», «чистое количество», «степень», «мера», «тождество», «сущность», «различие», «основание» и т. д. Желающие могут посмотреть сами.

Несколько замечаний по поводу развития этой дедукции категорий. В «Науке логики» возникают все те «открытия» Гегеля, в дальнейшем возведенные в ранг законов марксистско-ленинской философии, а именно «законы» единства и борьбы противоположностей, отрицания отрицания, перехода количества в качество. Волей Энгельса они были возведены в ранг основополагающих законов природы, при этом Энгельс взял еще ряд шеллинговских примеров о том, как происходит отрицание отрицания, — плюс отрицает минус, затем они вступают в некоторое непонятное диалектическое тождество, диалектическую борьбу и единство. Это уже полная натурфилософия, которая не поддается никакой критике — чистая мифология. Корни этой марксистской мифологии уходят как в философию Шеллинга, так и в философию Гегеля.

Проводя дедукцию категорий, Гегель попутно указывает, что не существует вещи в себе, что сущность всегда, по его словам, светится в себе и поэтому всегда проявляется как явление. Кантовская противоположность между вещью в себе и явлением на самом деле не существует, ибо через явление познаётся сущность. Не существует противоположности между необходимостью и случайностью, между необходимостью и свободой, ибо они также есть стороны диалектического противоречия, и противоречие между ними также снимается в понятии закона, так же как противоположность между качеством и количеством снимается в понятии меры.

Структура гегелевской философии замечательна в том плане, что достаточно иметь перед собой оглавление — и сразу многое становится понятным. Оказывается, что чистое бытие отрицает само себя и возникает понятие сущности, т. е. бытия определенного, бытия, существующего в настоящем мире. Это пара «бытие — сущность», и синтез бытия и сущности есть понятие. Понятие в «Науке логики» есть заключительный раздел работы. Понятие также развертывается из самого себя, и субъективное понятие, т. е. понятие как таковое, используемое в логике, которым оперируют в суждении, вынужденно отрицает себя, переходит в свою противоположность, т. е. понятие, связанное с природой, с объективностью.

Учение о понятии включает в себя такую триаду — субъективное понятие, объективное понятие (или объект) и идея. Идея есть понятие, которым оперируют в суждении, в чистой мысли, оно отрицает себя и переходит в объективное понятие, соответствующее природе, и возникает идея, объединяющая в себе субъективность, т. е. мышление, и объективность, т. е. природу.

Идея, развиваясь, через жизнь и познание восходит к абсолютной идее, к вершине гегелевской системы. Что такое абсолютная идея? Идея как единство объективной и субъективной идеи «есть истина *в себе и для себя, абсолютное единство понятия* и *объективности*»[[272]](#footnote-273). Это единство есть, следовательно, абсолютная и полная истина, мыслящая самое себя. То есть абсолютная идея есть истина как тождество бытия и мышления, тождество объективного и субъективного. Это истина, существующая сама по себе.

Следующее развитие абсолютной идеи: идея отрицает самое себя, переходит в инобытие идеи, в природу.

***«Философия природы».***Инобытием идеи как царства духа, царства нематериального, является материальная природа, или вещество. Поэтому второй частью гегелевской всеобщей триады является «Философия природы», которая занимает второй том «Энциклопедии философских наук». Абсолютная идея, являясь квинтэссенцией свободы, требует для себя перехода в свое инобытие. Это инобытие идеи и есть природа.

«Философия природы», пожалуй, наимение интересная часть философии Гегеля. Но этому есть вполне объективное объяснение. Структура «Философии природы» также триадична и состоит из трех частей — механика, физика и органика. Классификация на тезис, антитезис и синтез происходит по принципу формы движения материи. В механике рассматривается движение тел в мегамире. Физический мир, куда входит и химия, предполагает движение корпускул. Органика есть движение масс и корпускул в их единстве.

Рассматривая механику, Гегель замечает, что движение масс предполагает равнозначность этих масс, которые отличаются друг от друга только по количеству. Равнозначность движущихся масс предполагает количественное их объединение в пространстве и времени, а пространство и время, как известно, есть то, в чем осуществляется движение. Поэтому пространство и время в своем единстве дают материю. Движение, развиваясь, приводит к тому, что появляются тела, имеющие не только количественное, но и качественное развитие. Это планеты и светила. В дальнейшем от изучения небесных тел, деля их на четыре вида — Солнце, Луну, кометы и Землю, которые соответствуют воздуху, огню, воде, и земле, — он переходит к четырем фигурам силлогизма.

Таким образом, Гегель приходит к структуре вещества, что позволяет ему перейти к движению корпускул; а объединение движения корпускул и масс позволяет ему перейти к органическому движению. Организм есть не просто движущееся животное, но животное, обладающее обменом веществ, т. е. внутри себя предполагающее также движение корпускул. Органика, по Гегелю, есть синтез первых двух положений — механики, как тезиса, и физики, как антитезиса.

Органика начинается с геологической природы, далее следует растительный организм и, как их синтез, животный организм. В животном организме происходит самовозрастание материи до уровня ее самоотрицания. В животном организме происходит такой рост материи, который опять требует для себя перехода уже в свое инобытие, в область духа.

Такова вкратце структура «Философии природы». Забегая вперед, прежде чем рассмотреть «Философию духа», позволю себе некоторые комментарии.

Рассказывая о философии Гегеля, я изменяю своему методу, потому что если мы хотим изучить философию, то надо не судить философов, не находить у них ошибки, а, наоборот, пытаться увидеть правоту каждого из них, к каким бы противоположным лагерям они ни принадлежали. Ведь философы всегда ищут истину, история философии есть путь разума к абсолютной, вечной истине — к Богу. Философы всех времен дают нам образец строгого мышления, именно у них нужно учиться философствовать, искать и думать. В отношении Гегеля необходимо сделать исключение, потому что философия Гегеля не учит думать. Диалектический метод — это метод ложный. Лишь две школы в истории философии отличаются такой сознательной установкой на ложь — это софистика (против Протагора яростно боролись Сократ и Платон) и гегелевская диалектика, которую взяли в дальнейшем на вооружение марксисты-ленинцы. Это та же самая софистика, тот же самый метод, который позволяет не открывать новые неизвестные истины, а создавать видимость объяснения того, что уже известно. У софистов это было откровенно и отчетливо. Протагор честно говорил, что объективной истины нет (или что все истинно, что одно и то же), критерий истины: выгода — что кому полезно, то и истинно. Гегелевская философия в этом отношении гораздо более закамуфлирована, она не столь явна, не столь откровенна, как софистика. Гегель утверждает, что истина есть и познается диалектическим методом. Поэтому тот вред, который она нанесла через марксизм-ленинизм в XX в., во многом вызван ее подделкой под истину. Ложь всегда рядится под истину, потому что диавол всегда старается выглядеть добрым, светлым существом, старается, чтобы его спутали со Спасителем. Здесь частный случай этого всеобщего противостояния сил добра и зла, сатаны и Бога. Я произношу эти слова, полностью отдавая себе отчет, ибо диалектика Гегеля есть та бесплодная смоковница, которая засохла и никаких плодов никогда не сможет принести, кроме разрушения. К гегелевской диалектике, соединяющей противоположности, можно вполне отнести и слова Христа: «Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого» (Мф. 5, 37).

Мы уже говорили о том, как Гегель понимал различие между формальной, диалектической и спекулятивной логикой, что якобы спекулятивная логика (в нашей терминологии — диалектическая) есть высшая ступень логики, которая включает в себя логику формальную. Предлагаю рассмотреть на примере двух философов, которых мы изучали (Гегеля и Канта), отличие двух способов мышления.

Канта интересовал механизм научного познания; он никогда не сомневался, что научное познание существует. Поэтому Кант исследует научный метод познания, т. е. метод, который дает новое знание. Любой ученый — физик, математик, химик и т. д. — всегда открывает что-то новое. Это новое знание проходит проверку различными методами — теоретическими, практическими, коллективными и т. д. — и в конце концов принимается как истина. Кант доверяет науке, исследует ее метод, ищет синтетические суждения априори, чтобы узнать, может ли и философия стать наукой.

Гегель в своей философии исходит совсем из других предпосылок. Он не доверяет науке, считая ее метод неполным, частным случаем философского диалектического метода. Выводя из тезиса антитезис и потом объединяя их в синтез, Гегель делает некоторую видимость логичности и объяснения взаимосвязи в природе. Но в том-то и дело, что это всего лишь видимость. Гегель ни разу не сделал никакого открытия, он все время имеет дело лишь с известными ему данными. И если речь идет о понятиях, то скорее это некоторая игра. Он сортирует понятия, причем сортировка происходит не по объективному принципу, а по принципу выдуманному.

Возьмем любые две гегелевские триады — скажем, «субстанция, причина, взаимодействие» и «явление, содержание, отношение» — и поменяем в них понятия местами. Получим, допустим, триаду «субстанция, явление, содержание». Любой человек, имеющий представление о гегелевской диалектике, без труда докажет, что эта триада истинна, что субстанция есть тезис, явление — антитезис и содержание — их синтез. Допустим, логика такая: субстанция непознаваема, она не может быть явлена, ибо она «существует сама в себе и представляется сама через себя» (Спиноза). Поэтому она требует своего отрицания — явленности в мире. Явленная вещь имеет свою субстанциальную сущность, которую мы воспринимаем как ее содержание. Выдержана гегелевская логика, точнее, видимость логики. Это просто игра. И если в «Науке логики» это не совсем заметно, то в «Философии природы» это становится очевидным, потому что здесь Гегель вторгается в область науки, которая еще со времен Декарта, Лейбница, Спинозы, Канта всегда считалась эталоном истинного знания. Философия равнялась на науку, чтобы и самой прийти к такому же истинному познанию. Гегель считает, что, наоборот, философия есть эталон истинного знания и наука должна подчиняться ему.

Что получилось? Получилась полная чушь — воскрешение античных представлений о четырех стихиях, якобы соответствующих четырем фигурам силлогизма. Гегелевская философия природы похожа на натурфилософские построения Эмпедокла и Анаксагора. Но Эмпедокл и Анаксагор были людьми, жившими в своей эпохе, и сделали очень много для развития современной им науки. Они размышляли о возникновения жизни и человека, строении космоса, из чего потом возникали науки — геология, биология, астрономия. Это был поиск, всегда сопряженный с ошибками. Гегель же в научном XIX в. говорит то, что «не лезет ни в какие ворота». Это не странность, не ошибка, не то, что можно стыдливо отодвинуть, а проверка диалектического метода на истинность. Диалектический метод продемонстрировал, что, как только он встречается с настоящей наукой, он терпит сокрушительное фиаско. Диалектический метод оказался ошибочным. Поэтому можно согласиться со следующим высказыванием А. Шопенгауэра: «Как средство поглупеть гегелевская философия несравненна: эта абракадабра, эта болтовня, набор слов, предлагающий в своих чудовищных сочетаниях разуму мыслить невозможные мысли, вопиющие противоречия, совершенно калечить интеллект»[[273]](#footnote-274).

***«Философия духа».*** «Философия духа» составляет третий том гегелевской «Энциклопедии философских наук». Так же как и другие работы, она состоит из трех больших частей: «Субъективный дух», «Объективный дух» и «Абсолютный дух». Что такое дух? Следует иметь в виду, что гегелевское понимание духа в корне отлично от обычного христианского. Дух, по Гегелю, это не то, что противоположно материи. Гегель пишет: «*Для нас* дух имеет своей *предпосылкой природу*; он является ее *истиной* и тем самым *абсолютно первым* в отношении ее. В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для себя бытия, как идея, *объект* в которой, так же как и ее *субъект*, *есть понятие*»[[274]](#footnote-275). Иначе говоря, дух есть единство, синтез идеи и природы. Поэтому дух существует там, где есть одушевленная разумная жизнь. Сфера действия духа — это сфера действия человека. Человек есть единственное существо, в котором природа и идея соединяются. Причем они не просто соединяются, а сливаются. Отсюда идет развертывание философии духа как субъективного духа, объективного духа и абсолютного духа.

Субъективный дух — это индивидуальный субъект, конкретный человек. Объективный дух — это объединение людей в общество. Абсолютный дух — это синтез индивида и общества. Отсюда деление каждого из этих положений на свои собственные триады. Субъективный дух состоит из антропологии, феноменологии и психологии. Объективный дух — из права, морали и нравственности. Абсолютный дух — это искусство, религия откровения и философия. Венчает все, таким образом, философия.

Несмотря на то что третья часть «Энциклопедии…» по объему равна первой части, «Науке логики», Гегель уделяет объективному духу гораздо большее внимание в своей философии. Многие из глав этой книги Гегель разрабатывает настолько подробно, что посвящает им отдельные курсы лекций. О субъективном духе есть работа «Феноменология духа». Об объективном духе — отдельные курсы лекций «Философия права» и «Философия истории». Об абсолютном духе — лекции по эстетике; по религии — «Лекции по философии религии», «Лекции о доказательстве бытия Бога»; по философии — «Лекции по истории философии». Учение об объективном духе занимает у Гегеля подавляющую часть всего его творчества.

Первый этап развития духа есть *субъективный дух*. Развитие духа начинается в субъекте, в конкретном индивиде. Субъективный дух есть тот момент развития духа, как он существует в отдельном человеке. Первый этап развития субъективного духа есть антропология. Антропология Гегеля рассматривает душу так, как она существует сама в себе, независимо от других.

Гегель везде проводит свой принцип о совпадении исторического и логического, что историческое развитие определенной вещи и явления совпадает с логическим ее развертыванием. Поэтому чтобы логически объяснить душу, можно и нужно проследить историческое ее развитие. Гегель останавливается на развитии души, начиная с младенческого, даже с внутриутробного возраста человека. Гегель рассматривает различные состояния души — при слабоумии, во сне, при рассеянности, идиотизме, у младенца. Все эти явления Гегеля чрезвычайно интересуют, чтобы показать, где находится предел души, где можно увидеть коренное отличие души от остального мира. Действительно, если мы покажем отличие души гения от табуретки, то мы еще ничего не докажем. Но если мы объясним, чем душа идиота отличается от табуретки, то мы действительно найдем сущностное отличие этих двух субстанций. Душа в самой минимальной ее форме, душа эмбриона, спящего человека, идиота все равно отличается от неживой природы. Поэтому Гегель исследует в первую очередь маргинальные состояния человека, начальные формы развития души.

Субъективный дух продолжает свое развитие и возрастает до того момента, когда начинает осознавать себя как действительная душа. Гегель рассматривает все формы природной или чувствующей души, к которой можно отнести сновидения или утробное состояние, слабоумие, бестолковость, рассеянность, тупоумие, безумие, помешательство. А действительная душа — это душа нормального человека, душа, достигшая уровня самосознания. Человек, соединяющий в себе все явления души и осознающий себя как субъективный дух, переходит на уровень феноменологии.

Феноменология — это антитезис антропологии. Мы уже говорили, что гегелевская система развивается по циклическому методу. И сам Гегель говорил, что неважно, с какого места ее начинать. Ее можно начинать с любого места; на то она и имеет характер замкнутой системы, что с любого места можно развить все остальные элементы. Сам Гегель сделал две такие попытки. Первая работа называлась «Феноменология духа», а вторая — «Энциклопедия философских наук». В «Феноменологии духа» Гегель начинал с факта самосознания. Феноменология духа есть факт самосознания духа, то, с чего начинали многие философы до Гегеля. Вспомним хотя бы Декарта и Фихте. Гегель в «Энциклопедии» пошел по другому пути, по пути более известному, пути Парменида и Платона. Субъективный дух начинает себя сознавать, т. е. ощущать себя как бы со стороны. Почему это развитие? Почему это антитезис? Именно потому, что душа как бы созерцает себя со стороны, она как бы отрицает себя; душа смотрит на себя со стороны и познает себя как нечто существующее самостоятельно.

Синтезом является психология, наука, воспринимающая душу в ее целостности — и как душу чувствующую, имеющую различные маргинальные отклонения, и как душу самосознающую. Психология есть синтез и высшая форма развития субъективного духа.

Основной момент в развитии духа есть возникновение разума и свободы. Именно появление свободы есть высший момент развития субъективного духа. Свобода неразрывным образом связана с разумом, поэтому человек, т. е. дух, воспринимает многие свои состояния как некоторые его практические качества — состояние счастья или несчастья, влечения, произвола, воли, насилия и т. д. Поэтому возникает ощущение независимости духа от окружающего его природного мира. Возникает ощущение и состояние свободы, возникает воля. Воля, по Гегелю, есть высший момент развития субъективного духа. «Свободный дух» есть тот последний параграф, который рассматривает Гегель в главе «Субъективный дух». Воля воспринимается всегда субъективно. Но она всегда стремится стремится действовать, стремится проявить себя в некоем объекте, т. е. стремится к отрицанию самой себя. Она стремится проявить себя в мире, объективировать себя, поэтому возникает отрицание субъективного духа, возникает *объективный дух*, который существует не просто в человеке, но в обществе, в котором люди действуют как свободные и разумные существа. Объективный дух — это сфера действия свободных людей, пересечение и столкновение их различных стремлений, желаний и действий. Объективный дух также делится на тезис, антитезис и синтез.

Некоторое пояснение. У Гегеля историческое и логическое существует в неразрывном единстве. Но у Гегеля часто логическое заменяет собой историческое. То, что Гегель показывает развитие некоторой идеи, явления, еще не означает, что это развитие было именно таким в истории, проходило все эти исторические этапы. Гегель часто показывает логическое развертывание этого понятия. Если мы говорим «вначале» или «затем», это не всегда означает, что в каком-то году было такое состояние, а через несколько лет появилось другое состояние. Иногда у Гегеля это совпадает, иногда — нет, в частности в отношении объективного духа; здесь чаще всего речь идет именно о логическом и онтологическом развертывании идеи, а не о развертывании во времени.

Воля человека стремится реализовать свою свободу, осуществить себя в некоем объекте, т. е. пытается чем-нибудь завладеть, что существует вне этой свободной воли. Поэтому возникает понятие собственности и владения этой собственностью. Первое осуществление объективного духа есть право, право на обладание некоей собственностью. Право есть первое действие объективного духа, или, можно сказать, первое действие субъективного духа, ощущающего себя свободным, т. е. право приобретения себе чего-нибудь находящегося вовне.

Состояние права возникает вначале как состояние нерефлектированное, неосознанное, просто как некоторое состояние свободного духа, который должен чем-то владеть. Но право одного свободного человека в конце концов сталкивается с правом другого свободного человека — и возникает столкновение интересов. Эта мысль встречалась еще в философии Гоббса и Руссо, которые утверждали, что первое состояние человека есть состояние абсолютной свободы. Поэтому абсолютная свобода начинает сама себе противоречить, ибо она предполагает свободу владеть всем, убивать, воровать и т. д., тогда человек сам оказывается не только субъектом, деятелем общественной свободы, но и объектом абсолютной свободы другого человека. Следовательно, столкновение этих интересов требует для себя договора. Опять же эта гегелевская мысль встречалась у Гоббса и Руссо, только с одним отличием: если у Гоббса и Руссо это было чисто историческое развитие, то Гегель делает акцент на логическом развертывании идеи. Субъективная идея как свободный дух требует для себя некой собственности, вступает в противоречие с другими субъектами — и возникает понятие договора.

Вновь появляется противоречие — между субъективной свободной волей, желающей владеть чем-то, и договором как некоторой объективной силой, нарушающей желание этим владеть. Синтезом, снимающим это противоречие, по Гегелю, является право против нарушенного права. Что значит противоречие? Противоречие в жизни осуществляется как стремление некоего свободного существа нарушить этот договор, т. е. совершить преступление. Возникает желание нарушить право, поэтому необходимо право против нарушенного права. Появляется осознание допустимости поступка или недопустимости его. Пока что это осознание существует лишь на личностном уровне. Например, я хочу себе что-нибудь приобрести. Я понимаю, что эта вещь находится в чьей-либо собственности. Но мне очень хочется эту вещь, поэтому я хочу эту вещь украсть. Однако я знаю, что существует Уголовный кодекс, который предусматривает наказание за воровство. Но я тем не менее считаю, что я прав, потому что эта вещь принадлежит тому человеку не по праву. Он, скажем, украл эту вещь или купил ее на нечестно полученные деньги. Поэтому я считаю, что я прав, мой поступок — воровство вещи — не является безнравственным. Происходит переход на некоторый новый уровень отношений — возникает моральность, которая отличается от простого отношения, регулирующего взаимодействие различных свободных людей по владению некоторой собственностью.

В моральности также есть три ступени развития: тезис — умысел; антитезис — намерение и благо; синтез — добро и зло.

Умысел рассматривает состояние моральности просто как некоторый частный поступок. Скажем, я хочу украсть определенную вещь, но понимаю, что это нехорошо, — потому что нельзя красть именно эту вещь. Но возникает взаимодействие частного и общего, и умысел как намерение совершить конкретный поступок оказывается намерением совершить нехороший поступок вообще. Происходит понимание того, что нельзя красть определенную вещь потому, что красть нельзя никогда.

Поэтому антитезисом умысла является намерение и благо, т. е. намерение украсть вообще, чему может соответствовать осознание некой благости и, наоборот, неблагости данного поступка.

Синтезом является добро и зло, т. е. то понимание добра и зла, которое соединяет в себе частный и общий случай, осознание общего представления о благе и конкретного действия. Я понимаю, что красть определенный предмет нехорошо именно потому, что вообще понятие добра запрещает воровство.

Гегель показывает диалектику взаимодействия единичного, особенного и общего. Поэтому возникает не просто моральность, а нравственность.

Нравственность — это состояние объективного положения вещей. Оказывается, что моя уверенность, что красть нехорошо, не просто моя личная убежденность, а объективный закон, существующий в объективном духе, существующий, даже более того, в абсолютной идее; это есть истина. Гегель здесь впервые разделил два понятия, которые всегда считались и до сих пор считаются тождественными, синонимичными. Моральность, или мораль, есть *субъективная* убежденность в правоте или неправоте определенного действия, убежденность конкретного человека, совершающего конкретный поступок. Нравственность же есть *объективное* существование некоторых норм поведения, есть утверждение существования объективных нравственных положений — добра и зла. Нравственность есть синтез права и морали.

Право есть просто стремление свободного духа осуществить себя в некоем поступке. Потом оказывается, что этот поступок может быть оценен как хороший или плохой. В нравственности снимается противоречие, с одной стороны, между свободой и желанием делать все, что угодно, и, с другой стороны, субъективным осознанием того, что это делать нехорошо. Это противоречие снимается тем, что оказывается, что свобода не ограничивается субъективными убеждениями, а есть сфера действия объективного духа.

У духа свои собственные законы. Эти законы предполагают действие в добре и зле. Поэтому свобода, по Гегелю, не противоречит необходимости, закономерности. Свобода как действие духа есть действие в определенной области, в области духа, а дух также имеет определенную структурированность и действует в своем собственном духовном мире. Поэтому никакого противоречия между свободой и необходимостью не существует. Это только лишь видимость противоречия, существующая между тезисом и антитезисом. В синтезе, т. е. в нравственности, противоречие между свободой и необходимостью снимается — оно исчезает, но и остается.

Нравственность также развертывается Гегелем по определенному правилу. Люди, сознавая себя свободными существами и понимая, что они в своей свободе ограничены наличием нравственных законов, вступают в общение друг с другом и организуют различные союзы, общества и т. п.

Первым, самым элементарным образованием является семья. Семья не просто единство по половому признаку, как это существует в животном мире. Семья предполагает единство нравственное: это «отношение полов, но поднятое на степень духовного определения; единение любви и чувства взаимного доверия»[[275]](#footnote-276). Два человека объединяются в небольшое сообщество, ограничивая свою собственную свободу, ради того чтобы жить в любви и согласии, т. е. по некоторому нравственному закону. Поэтому семья есть не просто договор. Семья есть единица общества, организующаяся на некоторых романтических началах. Семьи существуют неизолированно, поэтому каждая семья, будучи единым целым, ощущает себя существующей среди других семей.

Если тезис — семья, то антитезисом этого является гражданское общество, которое есть набор семей, это общество, в котором семьи и их члены вступают в определенные экономические, юридические, гражданские и прочие отношения. Возникают различные потребности, появляется потребность удовлетворения этих потребностей, возникает разделение труда, неравенство, полиция как институт по слежению за порядком и т. д. Поэтому возникает необходимость регулировать отношения между людьми и между семьями в гражданском обществе.

Если тезис — семья, антитезис — гражданское общество, то синтезом этих двух противоречащих друг другу явлений является государство; противоречие между семьей и гражданским обществом снимается в государстве. Государство существует для самого себя. Здесь характерный момент гегелевской философии. Всегда есть некий соблазн объяснить последующую ступень предыдущей. Сейчас принято считать, что государство существует, чтобы защитить интересы каждой семьи. Но, по Гегелю, государство существует для себя.

Чтобы понять это, вспомним «Науку логики». Все исследование начинается с бытия, которое потом развертывается в наличное бытие, становление, количество, качество, меру и т. д. И в конце концов возникает абсолютная идея как истина. Неужели можно сказать, что абсолютная идея существует для того, чтобы регулировать отношения между количеством и качеством, переводя их в меру? Нет. Наоборот, отношения между количеством и качеством обусловлены мерой потому, что существует абсолютная идея, все существует в этой идее. А абсолютная идея существует, потому что она существует.

Развитие понятий, по Гегелю, идет к цели, а цель существует сама в себе и сама для себя. В обществе государство есть цель. Все остальное — гражданское общество, семья, индивид — существует для государства. Гегель в данном случае является наиболее радикальным сторонником государства как самодостаточной организации. Здесь можно вспомнить Платона с его утопической теорией идеального государства. По Платону, если государство будет счастливым, то члены его тоже будут счастливы. Такая же простая формула могла бы быть повторена и Гегелем. Правда, Гегель такой фразы говорить не будет, он скажет еще более жесткую фразу, что государство есть «шествие Бога в мире»[[276]](#footnote-277); и даже если в этом государстве одни люди счастливы, а другие нет, то таков замысел Бога; государство без этого существовать не может. Учение о государстве, пишет Гегель, является одновременно и теодицией, т. е. объяснением того, почему в государстве существует зло.

Государство Гегелем также рассматривается в различные моменты своего развития. Во-первых, государство может существовать как государство для себя, т. е. внутреннее государственное право. Во-вторых, государство рассматривается во взаимоотношении с другими государствами, т. е. внешнее государственное право. Наконец, синтез этих двух положений — это всемирная история, т. е. возникновение государства, развитие государства от одной формы к другой и становление системы различных государств.

Государство неслучайно возникает именно в области объективного духа, ибо там действуют мораль и нравственность. Государство, по выражению Гегеля, есть «действительность нравственной идеи — нравственный дух как *очевидная*, самой себе ясная субстанциальная воля»[[277]](#footnote-278). То есть нравственность, которая существует как совокупность некоторых объективных нравственных законов, существующих в духе, объективируется на земле в материальном мире в виде государства. Поэтому государство существует в себе и для себя. Государство есть торжество нравственности, «шествие Бога по земле». Государство существует постольку, поскольку оно существует. Государство есть самоцель, которая обладает наивысшей правотой в отношении единичного человека. А наивысшей обязанностью человека является обязанность быть членом государства, быть гражданином.

Государство есть объективация духа, поэтому оно есть овеществленный разум и осуществление свободы. Государство не подавляет свободу индивида. Можно подумать, что в данном случае Гегель вступает в противоречие с собой; нет, он верен своему диалектическому методу и находит единство свободы и необходимости в сосуществовании гражданина и государства. Государство есть осуществление свободы, а осуществление свободы есть высшая цель разума.

Гегель рассматривает государство в его развитии и становлении привычным уже метом триады. Тезис — это государство, рассматриваемое как существующее в себе и для себя, т. е. внутреннее государственное право. Государство существует как некоторая целостность, как имманентная, присущая самому себе цель, в которой существуют и семья, и гражданин общества. Государство осуществляет единство единичного, особенного и общего, т. е. человека-индивида, семьи и государства как целостного образования. Оно существует действительно, поскольку, по Гегелю, действительность обусловливается действительностью понятия. Понятие государства возникает диалектично, возникает в момент саморазвития идеи, объективного духа, поэтому государство существует действительно, имея бытие в области объективного духа. Эта действительность государства и обеспечивает ему развитие и соединение в себе всех его составляющих.

В едином государстве тем не менее сущестуют различные самостоятельные образования — например власти. Власти являются моментами единого понятия, поэтому они, разделяясь, не расчленяют это единое понятие. Законодательной власти, по Гегелю, соответствует всеобщность, исполнительной — особенность, а судебной власти — единичность. По диалектике единичного, всеобщего и особенного эти три власти существуют в единстве.

Гегель, выступая апологетом государства, которое для него является высшей ценностью, странно продолжает эту идею — он оправдывает войну. Во время войны, как он считает, всерьез понимается суетность временных благ и вещей. Высокое значение войны состоит в том, что благодаря ей сохраняется нравственное здоровье народа. Война как бы способствует жизненности народа, ибо без войны народ застывает в своем развитии, а война способствует историческому развитию народа и государства. Поэтому война, по мнению Гегеля, предохраняет народы от гниения. В качестве примера Гегель пишет, что удачные завоевательные войны не давали развиваться смутам внутри государства, они способствовали большему миру, нежели бы эта война не состоялась. Вследствие войн появляется отдельное сословие воинов или рыцарей, как это было в более древние времена. Это сословие должно существовать как гарант существования и развития государства.

Но война является не только средством укрепления государства, она есть один из способов взаимодействия различных государств. Государство, будучи целостным и самостоятельным образованием, существует не только в себе и для себя, но и для других — государства вступают в некоторые отношения друг с другом. Возникает антитезис — внешнее государственное право.

Во внешнем государственном праве первым абсолютным правом государства является его суверенитет. Если возникает спор между государствами, то, по Гегелю, он может быть решен лишь войной. Хотя даже в войне еще остается объединяющая связь между государствами, в которой они признают друг друга существующими. Так что война есть лишь некий диалектический момент взаимодействия между государствами, она не отрицает суверенного существования государств, а, наоборот, подразумевает их существование и поэтому является моментом правового международного определения.

В отношениях между государствами не может существовать и не существует какого-нибудь судьи, потому что все государства являются равноправными в отношении своего суверенитета. Единственным судьей для государств является всеобщий и существующий в себе и для себя мировой дух. Он судит государства по своему праву, а его право является наивысшим правом. Суждение духа о государстве и о государствах происходит во всемирной истории (синтез).

Всемирной истории Гегель уделял большое внимание, ей он посвятил отдельный цикл лекций — «Лекции по философии истории». В Новое время интерес к этому новому разделу философии заметно вырос. Особенную известность приобрели концепции Т. Гоббса, Ж.-Ж. Руссо, Вольтера.

Прежде чем рассмотреть философию истории, Гегель рассматривает различные формы существования истории как науки вообще. По мнению Гегеля, существует три вида историографии — это первоначальная история, рефлективная история и философская история.

Первоначальная история не выходит за пределы рассматриваемого предмета. Примеры ее можно найти в творениях Ксенофонта, Цезаря. Эти авторы всего лишь описывают события, свидетелями которых они явились, или пересказывают их по другим источникам, не возвышаясь над ними. В лучшем случае они могут морализировать в отношении тех или иных событий. В произведениях этих авторов дух автора и дух времени являют собой полное тождество. Это чрезвычайно важно для исследователя, который через эти произведения может лучше постигнуть дух времени, но само произведение ничего не говорит о самом авторе как об историке, он скорее повествователь.

В рефлективной истории изложение возвышается над историей. Историк уже различает себя и свое повествование, различается дух времени и дух автора. Первым автором такого плана Гегель считает Тита Ливия, у которого впервые возникает вопрос о смысле истории. Но историк в любом случае — сын своего времени, он может анализировать события, сопоставлять их, но не может выйти за пределы своей эпохи. Если рефлективный историк живет, скажем, в XIX в. и изучает Античность, то он невольно ее модернизирует, описывает в понятиях, взятых из современного мира. Поэтому возникает необходимость изложения истории путем абстракции, что осуществляется в рамках философской истории, т. е. философии истории.

Философия истории рассматривает не сами события, а прежде всего изучает дух как движущую силу исторических событий. В этом и состоит цель истории. Историк обязан не столько описывать события, сколько анализировать и показывать их движущую силу, причинностные связи между ними, показать их необходимость, т. е. их действительность. Как мы знаем, по Гегелю, государство разумно, следовательно, разумна и история. История есть история государств, поэтому история действует в разуме. Философ несет миру мысль, что в мире господствует разум, что нет никаких случайных событий, что все, что в мире происходит, есть проявление всеобщего мирового разума, объективного духа. Поэтому философия истории изучает историю как работу духа, а не просто как набор случайных, не связанных между собой событий.

С этой позиции Гегель и подходит к анализу исторического развития человечества на земле. История разумна, как разумна вся действительность, как разумно государство. В «Философии права» Гегель написал: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно»[[278]](#footnote-279). За эту фразу Гегеля часто критиковали, упрекали, что он оправдывает существование всяких безобразий, несовершенств, беззаконий и т. д. Поэтому Гегель посвятил этой мысли несколько страниц в «Лекциях по философии истории» и в «Энциклопедии философских наук»[[279]](#footnote-280). Ему пришлось объяснять, что его фраза не оправдывает, а *объясняет* существование в мире несовершенства. Он утверждает, что объяснить можно лишь то, что разумно; неразумное, иррациональное не подвергается объяснению. Если же мы хотим объяснить что-либо существующее, то мы предполагаем его разумность, т. е. соответствие нашему разуму. Известный, идущий от Античности принцип: подобное познаётся подобным; на этом принципе строится практически вся философия за очень небольшими исключениями. Здесь применяется тот же самый принцип в действии — если мы хотим объяснить действие духа в мире, в государстве и истории, то должны предположить, что история и события, протекающие в ней, разумны, поэтому они могут быть объяснены. Соответственно, наоборот, поскольку мы можем объяснить эти события, значит, они разумны. Поэтому тезис Гегеля: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» — не означает, что в мире не происходит никаких глупостей. Можно сказать, что разумность и глупость есть лишь некоторые стороны одного и того же мирового разума, диалектического взаимодействия.

Разум есть субстанция, та среда, в которой осуществляются действия мировой истории. Разум есть бесконечная мощь, творческое начало, которое осуществляет его действие на земле. Поэтому деятельным является лишь разум, а события на земле происходят, поскольку они действуют в разуме. Разум направлен сам на себя и действует сам в себе; он бесконечен и имеет цель в самом себе. Поэтому и историческое исследование может быть философским, поскольку действительное разумно, а разумное действительно, и история осуществляется в разуме, поэтому и историк может использовать свой разумный метод по отношению к событиям мировой истории. По Гегелю, разумность истории и событий в ней и закономерность истории или событий есть синонимы. Разумность истории есть закономерность истории. Мы должны противопоставлять разумность именно случайности, незакономерности.

Разумность мира означает, что в мире нет случайных событий, мир управляется провидением, управляется разумом, Богом. Именно это и имел в виду Гегель. Гегель, можно сказать, фаталист. По его представлениям, мир развивается в соответствии с законом, который, знает это человек или не знает, ведет его к цели, известной только разуму. Этот фатализм должен быть принят с некоторой оговоркой, которая будет понятна впоследствии, потому что разумность духа, т. е. его необходимость, не противопоставляется свободе.

По Гегелю, свобода есть существующая в себе необходимость духа, «потому что свобода есть подлинная сущность духа, и притом как его действительность»[[280]](#footnote-281). С этой стороны люди, действующие в разуме, являются свободными существами, и чем больше они свободны, тем больше они познают эту необходимость.

Поэтому историю Гегель рассматривает как теодицею, т. е. как объяснение существования в мире несовершенства, зла и прочих безобразий, несмотря на то что миром правит разум. Гегель должен показать, что мир гармоничен и гармония существует везде, в том числе и в истории. Философская история должна примирить человека с миром. Это примирение достигается через понимание истории. А познавая мир, мы познаем и все его недостатки, познаем отрицательное, и, таким образом, отрицательное перестает быть отрицательным. Познавая отрицательное, поскольку оно существует, мы познаем бытие отрицательного, т. е. его положительный аспект. Поэтому отрицательное в этом явлении принимает подчиненный характер и исчезает, становясь этим подчиненным. Постижение отрицательного в мире оказывается объяснением и оправданием отрицательного, т. е. зла. Зло в мире существует постольку, поскольку зло необходимо для разума. Видимо, разум, т. е. дух, двигая историю, считает необходимым существование на некоторых этапах его несовершенства.

Поскольку история действует в единой субстанциальной основе, в духе, постольку история едина. Но действующими лицами истории являются народы, поэтому это единство осуществляется как единство народа. Гегель вводит понятие «народный дух» или «дух народа»; это понятие станет чрезвычайно популярным в XX в. во многом благодаря работам О. Шпенглера и некоторым социальным явлениям, произошедшим в Европе в XX в. Но впервые это понятие возникает именно у Гегеля. Народный дух — это народное единство каждого народа, и проявляется оно в единстве социальных образований каждого народа. Мировой дух воплощается именно в духе народа. Особенность мирового духа состоит в том, что на каждом из этапов развития он воплощается в дух какого-то одного из народов. Таким народом может быть, скажем, греческий или римский, а во времена Гегеля таким народом являлась, по его утверждению, германская нация. Если дух народа и замысел мирового разума не совпадают, то народ застывает в своем развитии, если совпадают, то именно этот народ является выразителем исторического прогресса. Такой народ называется всемирно-историческим народом.

История совершается в сфере духа, т. е., познавая историю, человек познает объективный дух, познает то провидение, которое осуществляется посредством мирового духа, т. е. посредством мирового разума, Бога. Поэтому, познавая историю, человек познает прежде всего Бога. Другой аспект этой проблемы: сферой действия истории является дух, а субстанцией духа является свобода. Так же как неотъемлемым свойством тела является тяжесть, указывает Гегель, так и сущностью духа является свобода: «Субстанция духа есть свобода, т. е. независимость от некоего другого, отношение к самому себе»[[281]](#footnote-282). Поэтому осуществление истории идет всегда по пути осуществления свободы. Дух существует, поскольку он существует; по выражению Гегеля, «само-для-себя-сущее, имеющее себя своим предметом»[[282]](#footnote-283), т. е. дух самодостаточен, он сознает лишь сам себя, поэтому дух абсолютно свободен. Материя же существует не самостоятельно, она существует в духе и поэтому несвободна.

Всемирно-исторические народы — это свободные народы, ибо именно в духе их народов осуществляется их совпадение с мировым духом, а остальные народы, в которых нет такого совпадения, застывают в рабстве. Поэтому и развитие истории, по Гегелю, есть развитие и прогресс в осознании и в осуществлении свободы. По Гегелю, существует четыре основных периода существования истории — восточный мир, где напрочь отсутствует свобода, греческий мир, римский и современный, т. е. христианский мир, в котором свобода осознается полностью. В христианстве любой человек свободен, и поэтому христианство есть цель развития объективного духа. Как было сказано, свобода является сущностью духа так же, как сущностью материи является тяжесть, поэтому свобода есть внутренняя необходимость духа; дух сам себя определяет. Он свободен в определении себя к чему-либо. Необходимость и свобода в духе совпадают.

Человек как существо, синтезирующее разум и природу, состоит из абсолютно свободного разума и подчиняющегося ему материального начала. Человек должен действовать как бы в двух мирах: с одной стороны, он имеет абсолютно свободный разум, с другой — подчиняющееся ему тело. Поэтому человек должен познавать законы разума, его необходимость. Из принципа «свобода есть необходимость, присущая духу», «свобода есть внутренняя необходимость духа» вытекает и принцип «свобода есть познанная необходимость». Человек познаёт необходимые законы духа, законы разума — и сам становится свободным, потому что он соединяется с замыслом разума и духа и действует точно так же.

Но разум действует все же помимо человеческого сознания и понимания, разум действует часто так, что человек даже не замечает его замысла и хода мировой истории. Гегель вводит концепцию «хитрости разума», ибо цель, которую ставит перед собой мировой разум, и средства, при помощи которых он осуществляет эту цель, часто настолько отличаются друг от друга, что человек может этого не замечать. Одним из средств разума, действующего в истории, являются человеческие страсти. Человек, осуществляя свои страстные влечения, добивается, как ему кажется, каких-то своих целей, мелких или глобальных, а на самом деле оказывается, что его использовал мировой разум для своих целей. Разум, объективный дух, ведет себя так, как будто он позволяет людям поступать в соответствии со своими собственными замыслами и целями. А оказывается, что эти случайные человеческие замыслы приводят именно к той цели, которая и была задумана Богом. То есть Бог, как пишет Гегель, подобен умному педагогу, который не насилует волю детей, а позволяет им в процессе игры делать то, что задумал педагог в начале урока, а детям казалось, что они предоставлены сами себе и занимаются своей игрой.

Но это действие Бога в мире несовместимо с человеческим пониманием счастья, ибо оказывается, что человек, движимый своими собственными страстями, добивается своей цели, и таким образом осуществляется замысел Божий. После достижения цели оказывается, что этот человек становится ненужным, он вычеркивается из божественного замысла, и человек все теряет. Такие личности, Гегель называет их всемирно-историческими личностями, как правило, несчастливы.

Почему Бог поступает именно так? Почему Он не может объяснить этой исторической личности Свой замысел, чтобы человек, выполняя замысел Бога, был счастлив, мог заслужить некоторую награду? По Гегелю, этого не может быть, потому что человек должен сам возвыситься до понимания Бога. Человек лишь тогда становится свободным, когда он постигает деятельность разума, а не тогда, когда ему дается нечто свыше в качестве подарка. Бог не может дать людям свободу, свобода достигается людьми сама. Поэтому Бог вынужден «хитрить», проводя Свой замысел в мире. Отсюда и зло в мире, поскольку люди не могут понять замысел Бога и делают не то, что хочет Бог. Люди вполне могли бы построить идеальное государство, если бы знали, чего хочет мировой разум, и действовали бы в соответствии с этим. Но они действуют в соответствии со своими страстями, и Бог вынужден их поступки прилаживать к ходу истории и достигать Своей Собственной цели. Поэтому люди сами виноваты в том, что в мире множество несовершенств и злодеяний. Бог дал разум людям, чтобы они постигали Его замысел, божественное провидение в мире. Люди этим разумом не воспользовались, поэтому Бог и не дал людям рай, ибо это было бы поражением человека, отказом его от обладания этим раем, таким образом, это было бы и поражением Бога, Бог не сотворил бы Свое Собственное подобие.

История развивается прежде всего в Европе. Аргументы, которые выдвигает Гегель, в некоторых местах совпадают с аргументами Монтескье. В частности, Гегель повторяет, что Европа имеет наиболее подходящий климат, которого нет ни в Африке, ни в Северной Европе. Но он вынужден объяснить, почему именно Европа, а не Северная Америка или Восточная Азия, которые имеют тот же климат, тем не менее не порождают исторические народы. Гегель вновь прибегает к понятию духа народов, которое в данном случае является скорее описанием психологии народов. Он пишет, что индейцы Северной Америки слишком кротки и раболепны; они слишком приближены к природе и поэтому не способны к развитию в обществе. Африканцы неспособны созерцать сущность человека, не способны к познанию разума, они не могут существовать в самостоятельном государстве, ими нужно управлять, поэтому колонизация африканских народов вполне оправдана. Рельеф также играет большую роль. Скажем, рельеф Америки, по выражению Гегеля, представляет собой нединамичную форму взаимодействия противоположностей. В другом месте этой же книги Гегель указывает, что будущее будет принадлежать американской нации — не индейцам, а выходцам из Европы, которые привнесут туда дух свободы и дух разума, и поэтому Америка есть страна будущего. А страна настоящего — это Германия.

По Гегелю, история прошла четыре этапа: детство (этап деспотии, существовавшей в восточном мире — Китае, Индии, Персии); юношество, демократия (греческий мир); возмужалость, аристократия (Древний Рим) и зрелость (Германская монархия). Двигателем прогресса в истории является свобода, степень осознания и освоения свободы. Эта мысль достаточно здравая; примерно такой же критерий прогресса выдвинет в начале XX в. русский философ Николай Бердяев, который с Гегелем во многом был не согласен. Но такой критерий исторического прогресса, как степень свободы, он также безоговорочно принимал.

В Восточном мире, в мире деспотии, свободным был один деспот, все остальные были несвободными и осознавали это. Не то что они находятся в рабстве и недовольны этим; нет, они понимают, что они несвободны по определению своему, по своей природе. Именно поэтому этот мир является детством, и такие страны, которые не в состоянии осознать этой свободы, такие, как Китай и Индия, вообще вычеркнуты Гегелем из исторического процесса, они находятся до истории. У них нет представления о возникновении, развитии и уничтожении государства. Такого рода мифы впервые появляются только в Персии, именно там появляется осознание людьми некой свободы. Персидская религия, религия дуализма, борьбы добра и зла показывает, что свобода существует для того, чтобы бороться со злом так, как это делает добрый Бог.

В Древней Греции, а затем и в Древнем Риме свободны лишь некоторые. В демократическом и аристократическом государствах наступает осознание того, что некоторые люди свободны. И лишь с приходом на землю Иисуса Христа и установлением христианства осуществляется идея свободы каждого человека. В христианстве свободны все люди.

Таким образом, осуществляется развитие мировой истории. Так Гегель понимает философию истории — как шествие духа, шествие Бога по земле, как прогресс в понимании свободы. Понимая себя все более свободным, постигая задачи и замыслы Бога, человек познаёт Бога и способствует своему собственному спасению. Поэтому, по Гегелю, это нисколько не противоречит идеям христианства. Таким разумным философским путем и познаётся им путь христианского спасения.

На этом Гегель заканчивает рассмотрение объективного духа и переходит к абсолютному духу. Абсолютный дух есть синтез субъективного и объективного духа и осуществляется он в виде триады — искусство, религия откровения и философия. Именно в этих трех формах осуществляется общественное самопознание разума. Все развитие идеи направлено на ее самопознание. Она, требуя инобытия себя, переходит в природу, а затем соединяется с ней, продолжает самопознание, и высшее ее достижение, самопознание разума, происходит в абсолютном духе.

Вначале самопознание осуществляется как искусство, в котором, во-первых, происходит разделение на субъект творения и объект, т. е. творец-художник и его произведение понимаются как противостоящие друг другу, а с другой стороны, творение всегда происходит как индивидуальное творение. Произведение искусства — это всегда произведение индивида, некоего гения, который зачастую сам не ведает, что творит. Через гения работает мировой разум, а гений является некоторым передатчиком замысла мирового разума. Поэтому эта единичность искусства должна иметь своим антитезисом, своей противоположностью всеобщность религии, не просто религии, а истинной религии, религии откровения, каковой является христианство.

В христианстве Бог открывает Себя людям как нечто Всеобщее, абсолютно для Себя и в Себе существующее, и поэтому возникает противоположность между единичным и всеобщим в форме существования искусства и религии. Эта противоположность единичного и всеобщего снимается философией, которая венчает собой всю пирамиду системы Гегеля. Именно в философии дух постигает себя во всей полноте — в единстве единичного, особенного и общего.

По вопросу об отношении философии и религии Гегель часто вынужден был оправдываться, ибо ему очень легко возразить, как и было на самом деле. С одной стороны, возражения Церкви. Любой верующий человек не будет удовлетворен таким подчиненным положением религии по отношению к философии. С другой стороны, философы начала XIX в., века просвещения, недовольны тем, что философия должна основываться на религии и снимать некоторые ее противоречия, оставляя себе положительное из нее. Поэтому Гегель, сам считая себя христианином-лютеранином, указывал, что в его системе нет противоречия между религией откровения и философией. В данном случае содержание одно и то же. Здесь речь может идти лишь о том, что в религии Бог открывает Себя людям, а в философии человек познаёт Бога. Обратная направленность. Примерно так же понимали это различие и схоластические мыслители, — например, Фома Аквинский говорил, что религия и философия имеют один и тот же предмет, разнятся методы познания. Если в религии Бог дает некоторые основоположения, открывается в неких истинах и человек на основе этих положений объясняет мир, то в философии, наоборот, человек, основываясь на своем разуме, постигает некоторые положения и через них восходит к Богу. Фома Аквинский, отождествляя философию и религию, все же указывал, что в религии существует иррациональный, сверхразумный момент, который в философии не может быть познан. К подобным элементам религии относятся все таинства и многие сущностные характеристики Бога, такие, как Его Троичность, Воплощение и т. д.

Религия откровения — это начальный этап познания Бога, в котором Бог сообщает о Себе некоторые истины. Философия, по Гегелю, — это скорее философская, разумная религия, или религиозная философия, а не чистая философия. Бог есть разум, и поэтому Он полностью познаваем. Следовательно, философия и религия совпадают, и к религиозным положениям можно подходить с философским методом. В частности, Гегель положительно относится к доказательствам бытия Бога. Точнее говоря, поскольку предмет философии есть бесконечное мышление, а мысль и есть Бог, то доказательства в том виде, как они были выработаны метафизикой, не нужны. Ведь Бог есть мысль, тождественная с бытием, а их существование очевидно. Однако и в отношении кантовской критики доказательств бытия Бога Гегель высказывает ряд критических замечаний. Само существование этих доказательств показывает, что разум имеет в себе естественное стремление к Богу. Ошибку кантовской критики космологического доказательства Гегель видит в неумении Канта увидеть диалектику конечного и бесконечного. Там, где Кант видел границу, отделяющую бесконечного Бога от конечного мира, Гегель видит их диалектическую связь. Критика Кантом онтологического доказательства также неправильна, поскольку Кант считает, что Бог обладает свойствами точно в таком же смысле, как обладает свойствами материальный предмет. Но, пишет Гегель, «…никто не станет в наши дни квалифицировать Бога в качестве *вещи*, и никто не станет рыться “среди *всех возможных вещей*” в поисках той, которая годится для понятия Бога; люди будут говорить о “*свойствах*” такого-то человека или коры хинного дерева и т. д., но в философском изложении уже не будут говорить о “*свойствах*” в применении к Богу как вещи»[[283]](#footnote-284).

Гегель не согласен и с традиционным церковным учением о Боге. По Гегелю, непознаваемость Бога есть абсурд. Религия откровения — это начальный этап познания Бога, в котором Бог сообщает о Себе некоторые истины. Религия развивается, и критерий эволюции религии Гегель видит в степени познаваемости Бога. Религия претерпевает различные этапы своего развития от ее возникновения до появления абсолютно истинной религии, христианства.

Первая форма существования религии — это естественная религия (названа Гегелем «естественная религиозность»), в которой человек отождествлял Бога с природой, видел в природе только некоторые силы, отождествлял их с божественным вмешательством и понимал полную и абсолютную свою несвободу. Человек подчинен миру, он является его частью. Говорить о религии в собственном смысле этого слова, о связи человека и Бога на этой первоначальной стадии нельзя.

Первой религиозной форме предшествует колдовство и фетишизм, в которых присутствует наивное представление о духовности. Человек думает, что посредством своих собственных заклинаний, своего разума, он может воздействовать на мир или почитает некоторые вещи так, как если бы они имели духовное, существующее вне их начало. На этом этапе есть уже некоторое представление о мире как о духовном образовании, поэтому это переходная ступень к появлению собственно религиозного представления, которым является пантеизм.

Пантеизм имеет различные формы.

1. *Религия меры* (так называл Гегель китайскую религию). В китайской религии Бог отождествлялся с небом, а небо отождествлялось с Правителем Поднебесной. Здесь уже была четкая иерархия: небо, земля, в центре земли — Поднебесная, т. е. Китай, в центре Китая — Правитель Китая, и он является богом на земле, а все остальные — его рабы. Поэтому страх перед Богом — это страх перед Правителем, полное рабство, полное осознание своей собственной несвободы — все регламентировано, человек живет по издавна установленным законам. Главное для такого человека — мера, т. е. распорядок.

2. *Религия фантазии*. Такое название в своей классификации Гегель дал брахманизму, индийскому монистическому пантеизму. В нем единым Богом является Брахман, а целью религии является соединение человека и Бога, в котором также нет свободы человека, есть как бы уход от своего земного состояния в божественное, подчинение себя Богу, растворение в Брахмане.

3. Следующая форма религии — буддизм, которую Гегель называл *религией в себе бытия*. Бог есть чистая абстракция, чистое ничто, и целью религии является соединение с этим «ничто», т. е. уход в нирвану.

4. Переходной религией к следующей форме является *религия добра* или света, персидский зороастризм, который впервые осознаёт противопоставление враждующих сил добра и зла. Таким образом, ведется подготовка к тому, что человек также может быть участником мировой борьбы между добрым и злым богом, светом и тьмой, к осознанию человеком своей свободы.

5. Другая переходная форма религии — финикийская религия страдания, религия бога Адониса, которую Гегель назвал *религией жизни*. Здесь снимается противоположность добра и зла, жизни и смерти, ибо, по финикийским повериям, бог Адонис два дня находился в мертвом состоянии и потом сам воскресал, т. е. добро и зло, жизнь и смерть находятся в одном боге. Противоположность между двумя богами снимается и возникает противоположность в одном боге. Так происходит переход к религии духовной индивидуальности.

6. Египетская религия — *религия загадки*, в которой также идет подготовка к религии духовной индивидуальности. Главная заслуга этой религии в осознании индивидуального бессмертия. Как пишет Гегель, древние египтяне были настолько поглощены идеей бессмертия, что главной своей задачей считали именно достижение посмертного существования. Сохранились ли их дворцы и жилища? А пирамиды, т. е. гробницы и усыпальницы, стоят и будут стоят века, как справедливо замечает Гегель.

7. Следующая форма развития религиозного представления — *религия духовной индивидуальности*, в которой осуществляется следующая ступень религиозного познания Бога и познания человека. Это иудейская, ветхозаветная религия. Она коренным образом возвышается над всеми предыдущими религиями. В иудейской религии, которую Гегель называл «религией возвышенного», выделяется идея творения мира из ничего. Одна эта идея может возвысить эту религию над всеми другими, в которых бог может только лишь упорядочивать существующее вне его и поэтому не является Богом. В иудаизме впервые возникает понятие о собственно Боге. Эта идея как бы снимает недостаток этой религии, которым является отсутствие идеи бессмертия индивидуальной души. В этой «религии возвышенности», как отмечал Гегель, уделяется большое внимание человеческому разуму, ибо именно в этом Гегель видел смысл грехопадения человека. Человек, съев плод с древа познания добра и зла, стал таким же, как Бог, — и отсюда началась история.

Недостатком иудейской религии является ее национальная ограниченность, представление об иудеях как о единственных носителях истинной религиозности.

8. Эта национальная ограниченность снимается в последующих религиях, прежде всего в *религии красоты*, в древнегреческой религии. В этой религии любой человек может участвовать в познании Бога. Человек постигает свою собственную сущность, познает себя как существо свободное, и это проявляется в создании подобных человеку богов. Поэтому главное для религии красоты есть духовная свобода.

9. Древнеримская *религия целесообразности* отличается от живой, яркой, живописной религиозности Древней Греции. Боги Древнего Рима сухи и серьезны, можно сказать, суровы. Положительно то, что в этой религии главная ее цель — государство. Но понимание государства как главной ценности, при отсутствии понимания свободы всех и каждого, переносилось на императора. Поэтому, как в Древнем Китае, император был богом на земле. Возникало противоречие между осознанием человека себя свободным и отождествлением одного императора как бога. Это противоречие снимается в христианстве.

10. Христианство Гегель называет *абсолютной и бесконечной религией*. В христианстве осуществляется полное познание человеком своей свободы, хотя не сразу. Вначале человек не может до конца сразу осмыслить свалившийся на него дар. Он создает Церковь, которой передает часть своей собственной свободы. Мировой разум, для того чтобы внести некоторый диалектический момент в это существование несвободы, создает магометанство, целью которого является противопоставление себя христианству. Именно этой цели служат и Крестовые походы, и другие формы противостояния христианства и магометанства. Полностью осознание людьми себя свободными в христианстве осуществляется только лишь с приходом Мартина Лютера. Только лютеранство является абсолютно совершенной формой истинного христианства.

Бог — это Троица, и именно в троичности Бога Гегель видит самое главное доказательство истинности триадического метода своей философии. Бог Отец есть тезис, существующий Сам в Себе и для Себя, это существование Бога до сотворения мира. Здесь Гегель проводит популярную идею разделения мира на царство Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого. Царство Бога Отца — это царство до сотворения мира. Царство Бога Сына — это время до пришествия Иисуса Христа, до воскресения Его и вознесения, ибо после евангельских событий, после того как Иисус Христос вознесся на небо и соединился вновь со Своим Отцом, вновь произошло возвращение творения мира к своему Творцу. И поэтому это есть снятие противоположности, возникшей до пришествия Спасителя, это есть истинное существование мира, это есть царство Духа.

Религиозное учение Гегеля чуждо истинному христианству, потому что христианство не вырастает из предыдущих форм религиозности. Можно говорить, что причиной совпадения некоторых положений дохристианских религиий с христианством является наличие следов прамонотеизма, истинной религии, которая была у прародителей в раю, в первобытных религиях. Но ни в коем случае нельзя говорить об эволюции религии — этот взгляд атеистичен по своей сути. Кроме того, подчинив христианство философии, т. е. разуму, то можно от христианства и освободиться, доверившись своему разуму, что впоследствии и произошло. Хотя сам Гегель мыслил о благих целях, о познании Бога и о философской любви к Нему, но известно, куда вымощена благими намерениями дорога.

Как уже было сказано, высшей формой самосознания является философия. Так же подробно Гегель рассматривает развитие философии в своих «Лекциях по истории философии», но мы на этом останавливаться не будем, поскольку об отношении Гегеля к предыдущей философии уже говорилось выше.

Гегелевская философия оказала очень серьезное влияние на последующую философию. У Гегеля сразу же появились многочисленные последователи. Возникло левое и правое гегельянство. Левые гегельянцы («младогегельянцы») делали атеистические выводы из учения Гегеля, как, например, Д. Штраус в книге «Жизнь Иисуса». Правые («старогегельянцы») делали упор на религиозную сторону учения, например К. Розенкранц, написавший «Энциклопедию теологических наук». Одни восприняли у Гегеля метод, а другие — систему. Метод гегелевский — диалектика, был унаследован прежде всего К. Марксом, который критиковал Гегеля за то, что у него система и метод противоречат друг другу, диалектический метод противоречит жесткой триадической системе, в которой все имеет свое собственное место. Маркс как бы довел диалектику Гегеля до абсурда. Если у Гегеля была хотя бы одна здравая мысль об иерархическом состоянии мира, что в нем есть духовное и материальное начало, есть какое-то соподчинение этих двух начал, и это не подвергается Гегелем диалектическому сомнению, то Маркс и сюда внес диалектику.

Было много последователей Гегеля и со стороны религиозных мыслителей. Прежде всего нужно отметить английского философа конца XIX в. Френсиса Брэдли, представителя идеалистического течения неогегельянства. Увлечение Гегелем было у раннего И. А. Ильина (его диссертация называлась «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»).

Учеником Гегеля был Людвиг Фейербах, который гегелевскую философию «перевернул с ног на голову» — отказался от понятия Бога. Поскольку у Гегеля разум человеческий и разум Божественный есть один и тот же разум, поэтому познание Бога — это познание человеком самого себя. Эту идею Фейербах будет четко и логично реализовывать.

§ 6. Людвиг Фейербах

Жизнь и произведения

Людвиг Фейербах — последний представитель так называемой немецкой классической философии. Впрочем, его можно считать и последним представителем философии Нового времени, и одним из первых представителей современной философии.

Л. Фейербах (1804–1872) родился в Баварии, в многодетной семье юриста (отец его был криминалистом). В 1823 г. Фейербах поступает в Гейдельбергский университет на богословский факультет. Он изучает теологию, но еще в молодости почувствовал, что теология не его специальность. Он начинает читать философские книги, увлекается модным тогда Гегелем. В 1824 г. уезжает в Берлин, где тогда преподавал Гегель, слушает его лекции и полностью оставляет теологию, посвящая себя изучению философии. Защищает диссертацию в типично гегелевском духе «О едином, всеобщем и бесконечном разуме».

Но уже в диссертации виден отход от классического гегельянства — Фейербах не признавал христианство как истинную религию. Взгляды и самого Гегеля никак нельзя назвать христианскими, с какой бы позиции мы к ним ни подходили, даже судя не строго, хотя Гегель себя считал христианином, открывшим истинную сущность христианства. Фейербах даже такого себе не позволяет, он отрицает христианство как истинную религию, ибо, как он считает в своей работе, христианство принижает чувственное познание мира природы.

После окончания университета он работает в Эрландском университете, читает курс гегелевской философии. Во время своей педагогической деятельности Фейербах подвергает философскому осмыслению философию Гегеля. В 1830 г. выходит его работа «Мысли о смерти и бессмертии», где подвергается критике христианское учение о бессмертии души и человека — пока с точки зрения гегелевской философии. Из-за этой книги Фейербаха выгоняют из университета, и он, нигде не работая, становится свободным литератором. В период с 1833 по 1838 г. пишет «Историю новой философии», в которой он показал себя великолепным знатоком философии Нового времени.

В 1838 г. Фейербах пишет работу «К критике философии Гегеля», где заявляет о своем окончательном разрыве с Гегелем. Окончательный разрыв означал признание того, что гегелевская философия, по его мнению, есть перевернутая истинная философия — не материя есть инобытие духа, а, наоборот, материя первична, и идеальное есть лишь форма существования материального. Он упрекает Гегеля за его идеализм, который, по его мнению, вытекает из абсолютизирования категорий. В 1841 г. выходит основная работа Фейербаха «Сущность христианства». Идеи, описанные в этой книге, он развивает дальше, и в 1845 г. выходит его «Сущность религии». В это же время выходят и другие его работы, в которых он излагает в сжатой форме суть своей философии; это «Предварительные тезисы к реформе философии», «Основные положения философии будущего» и др.

После этого он пишет достаточно мало, читает лекции о сущности религии, но уже не в университетах, куда его не допускают, а в частных учебных заведениях. В 1840-е гг. до него доходит известие о появлении его учеников — Маркса и Энгельса; он читает их труды, даже «Капитал» Маркса, относится к ним одобрительно. Умер Фейербах в 1872 г., будучи философом-затворником, мало что писавшим и никому уже не интересным. Это было время совсем других философов и совсем других мыслителей — время позитивизма, время зарождавшейся философии жизни, марксизма и др.

Критика христианства

Основную задачу философии Фейербах видел в том, что она должна открыть сущность человека; именно в сведении философии к антропологии, к очеловечению философии и всего знания он видел главную задачу своей мысли. И в этом же он видел недостаток всех предыдущих философских и религиозных систем.

Философия Гегеля завершает философию Нового времени, и именно поэтому она ближе всего подошла к этой истине. У Гегеля видно, что человеческий разум и разум мировой, божественный есть одно и то же. Кроме того, из панлогизма Гегеля вытекает и его пантеизм: Бог и мир есть фактически одно и то же. Поэтому Гегель сделал логические выводы из развития всей предыдущей философии, и осталось только поставить точку. Поскольку уже из философии Гегеля видно, что божественный разум, абсолютных дух, абсолютная идея — все они совпадают с человеческим разумом, то, следовательно, первичным и основным предметом человеческой мысли является разум человека или, говоря шире, человек. Поэтому новая философия и есть реализация гегелевской философии, которая должна осуществиться путем отрицания Гегеля, потому что гегелевская философия противоречива сама в себе. Это противоречие состоит в отрицании теологии с точки зрения самой теологии: «*Противоречие* новейшей философии, в особенности пантеизма, по *преимуществу характеризует философию Гегеля;* противоречие это заключается в том, что пантеизм представляет собою *отрицание теологии с точки зрения теологии* или *то* отрицание теологии, *которое само опять-таки оказывается теологией*»[[284]](#footnote-285). Гегель утверждал, что сущность Бога абсолютно и полностью познаваема. Именно в этой тождественности человеческого и божественного Фейербах видит, что философия Гегеля есть отрицание теологии с точки зрения самой теологии. Теология отрицает сама себя, потому что она сводится к человеческому разуму, божественный разум оказывается ненужным: «…как значится в учении Гегеля, сознание человека о Боге есть самосознание Бога, то, стало быть, *человеческое сознание* по себе есть *божественное сознани*е»[[285]](#footnote-286). По мнению Фейербаха, философия Гегеля есть вывернутый наизнанку теологический идеализм. Вынося сущность человеческого «я» за пределы этого «я», она превращает человеческое «я» в Бога. Можно сделать отсюда вывод и говорить, что, кроме человеческого «я», ничто не существует.

По Фейербаху, не только гегелевская философия показывает, что, кроме человеческого разума, нет никакого другого разума, но и сама религия. Религия, и особенно христианство, также есть продукт мысли, а не описание объективной реальности. То, что это лишь продукт человеческой мысли, Фейербаху говорит простой факт: религия существует только у человека. Ни одно животное не знает религиозности, ни для одного животного Бога не существует. Следовательно, сущность Бога следует искать в человеке.

Основные идеи своей философии в отношении христианства Фейербах излагает в работе «Сущность христианства», в которой он детально изучает особенности христианского богословия и заодно отвечает на критику его оппонентов. В частности, в предисловии ко второму изданию «Сущности христианства» Фейербах утверждает, что первое издание совершенно не поняли. Считают, что Фейербах просто продолжил линию критики христианства, но он утверждает, что это не критика христианства, а открытие ее сущности. Он не критикует христианскую религию, а, как сам утверждает, «поразил *умозрительную* философию в ее самое чувствительное место, затронул ее честь»[[286]](#footnote-287).

Сейчас, продолжает Фейербах, религия выродилась настолько, что нравственной осталась одна лишь ложь, истина же безнравственна и ненаучна. А истиной в действительности является человек. Современные богословы, по мнению Фейербаха, сами не знают, что такое христианство, ибо их упреки относятся скорее не к Фейербаху, а к самому христианству. Возражая Фейербаху, они вскрывают еще раз противоречивость религии и тем самым подтверждают истинность его доводов. По мнению же Фейербаха, сущность христианства нужно искать в сущности человека, а сущностью человека является его разум; поэтому «тайна теологии есть антропология»[[287]](#footnote-288). Человек живет как субъект среди объектов, а с другой стороны, представляет самого себя как некоторый объект — человек является и субъектом и объектом. Поэтому человек объективирует себя как субъект.

Это и есть основная причина возникновения религии. Человек объективирует свою собственную сущность, он превращает то, что на самом деле является лишь субъектом, в объект познания и считает, что это так и есть. Философы совершали именно эту ошибку — объективировали свою собственную сущность и считали, что эта ситуация соответствует действительности. И этот объект они считали Богом. Поэтому собственная сущность человека оказывается, с точки зрения религии, абсолютной сущностью, т. е. Богом. В действительности религиозный объект находится внутри человека. Бог человека всегда таков, каковы его мысли и намерения, и сознание человека есть самосознание человека. Бог открывается, по утверждению христиан, человеку, но это откровение есть откровение внутренней сути человека самому себе. Следовательно, «религия есть *первое* и к тому же *косвенное самосознание* человека. Поэтому религия всегда предшествует философии не только в истории человечества, но и в истории личности»[[288]](#footnote-289). Философия возникает после религии, возникает как следствие религии, потому что религия вырастает из тех же самых предпосылок, что и философия, т. е. из самосознания. Но в религии человек мыслит неосознанно, он косвенно осознает, что он познает свою сущность, и это познание объективирует, превращает в Бога.

Таким образом, божественная сущность — это человеческая сущность, очищенная от индивидуальных границ. Если люди и считают, что Бог непостижим, то это на самом деле плод современного неверия. Еще Гегель утверждал, и Фейербах с ним согласен, полную постижимость Бога, ибо Бог сводится к своим собственным предикатам. Предикаты таковы: Бог есть Троица, любовь, разум, т. е. Логос, и т. д. Все это показывает, что Бог постижим. Отрицание постижимости Бога есть отрицание свойств Бога, а это соответственно означает отрицание самой религии. Поэтому утверждение, что Бог непостижим, есть некоторая странная форма религии, это отрицание религии, сохраняющее вид религии: «…непостижимость Бога есть продукт нового времени, плод современного неверия… Отрицание определенных положительных свойств божественного существа есть не что иное, как отрицание религии, сохраняющее вид религии и поэтому не считающееся атеизмом, но в действительности — утонченный, лукавый атеизм»[[289]](#footnote-290).

Но обычный религиозный человек так не мудрствует и считает, что ему известны главные свойства Бога — это возведенные в абсолют различные положительные характеристики: сверхразумность, всеведение, могущество и т. д.

В любой религии, и христианство не исключение, по мнению Фейербаха, Бог и человек противостоят друг другу, являются крайностями. Религия развивается таким образом, что человек все больше и больше пытается устранить это противостояние, человек все больше отнимает свойств у Бога и приписывает их себе. Скажем, по сравнению с израильтянами, утверждает Фейербах, христианин — это очень свободомыслящий человек. Поскольку Бог и человек в религии противостоят друг другу, то нужно доказать, считает Фейербах, что разлад человека с Богом является разладом человека со своей сущностью. А разлад возможен лишь там, где сущности раздвоились, но тем не менее составляют единство. Не может существовать в разладе то, что не представляет единства, и это единство есть единство человеческой сущности.

Из свойств человеческого разума Фейербах выводит свойства Бога. Поскольку сущность человека есть разум или рассудок, то поэтому чистая божественная сущность — это самосознание рассудка. Рассудок есть некая безличная сила в человеке; в каждом человеке мыслит один и тот же разум, поэтому и Бог один для всех людей. А поскольку человеческий разум бесконечен, то и Бог представляется как некий бесконечный Дух, вынесенный за пределы индивидуальности и телесности. Человек не может познать сам себя, нельзя объективировать то, что является в действительности субъектом, поэтому разум непознаваем и следствием этого есть утверждение того, что Бог, как полагают христиане, также непознаваем.

В доказательство того, что сущность Бога есть объективированный разум, Фейербах приводит различные соображения, среди которых можно отметить, что Бог не может сотворить то, что противоречит разуму, — Бог не может отменить Сам Себя, не может сделать бывшее небывшим, не может совершить грех, не может сотворить Сам Себя, не может отменить законы логики, не может сделать то, что противоречит разуму. Это показывает, что сущностью Бога также является разум, что Бог сам подчиняется законам разума, следовательно, достаточно сказать, что сущностью Бога, так же как и сущностью человека, является разум. Следовательно, только лишь о разуме можно и говорить. «Мерило твоего Бога, — пишет Фейербах, — есть мерило твоего разума»[[290]](#footnote-291).

Но Бог, как разум, это еще не есть собственно Бог христиан. Поскольку человек посредством своего разума думает не только о себе, но и о других людях, то кроме разумной сущности религии должна быть и некая другая. Представление человека как действующего среди других людей означает прежде всего представление о человеке как о существе нравственном. Это представление человеком себя как существа нравственного приводит к таким же выводам: человек объективирует свою собственную нравственность. Он представляет нравственность как существующую отдельно от человека. Нравственность, очищенная от человеческих индивидуальностей и от человеческой телесности, нравственность совершенная и абсолютная объективируется человеком и превращается в Бога. То есть Бог — это обращенная в абсолют собственная моральная сущность человека. В Боге человек видит не просто разумное существо, но любящее, сердечное. «Любовь есть связь, посредствующее начало между совершенным и несовершенным, греховным и безгрешным, всеобщим и индивидуальным, законом и сердцем, божеским и человеческим. Любовь есть сам Бог, и вне любви нет Бога. Любовь делает человека Богом и Бога — человеком»[[291]](#footnote-292). Эта сущность есть, собственно говоря, совесть, ибо она говорит человеку, чем он должен быть, указывает ему, что он не таков, каким должен быть. Сущность человека показывает человеку, что он существо противоречивое, диалектическое, как говорил Гегель. Это противоречие человек пытается решить, выводя за свои пределы одну из своих сущностей, показывая себя как абсолютно греховное существо и Бога как абсолютно совершенное существо. Этого делать нельзя, ибо этот разлад есть разложение единой греховно-совершенной нравственной сущности человека. А человек пытается ликвидировать этот разлад, видя абсолютное нравственно совершенное существо лишь в Боге.

Бог в христианстве воплощается для того, чтобы по Своей любви к людям искупить грехи человечества. Воплощение Бога в человеческое тело есть проявление того, что сущностью человека является не только разум и нравственность, но и чувственность. Чувственное представление себя (человека) проявляется в переносе этого же чувственного представления на Бога: «Бог есть объективированная сущность чувства, *неограниченное, чистое чувство*; он есть вожделение человеческого сердца»[[292]](#footnote-293). Причиной воплощения Бога на самом деле является представление человека о себе. Потребность не только гносеологическая, т. е. понимания себя как существа чувственного, но потребность человека в сострадании, потому что человек есть существо не только нравственное, не только мыслящее, не только разум и воля, но и сердце.

Сострадание также объективируется. Человеку нужно сострадание, но в природе он его не находит. Поэтому он возвращается к себе, чтобы найти сочувствие своим страданиям. «Это облегчение сердца, эта высказанная тайна, это обнаруженное душевное страдание есть бог. Бог есть слеза любви, пролитая в глубоком уединении над человеческими страданиями»[[293]](#footnote-294). Бог воплощается в человека, потому что Бог есть любовь. Это означает, по мнению Фейербаха, что Бог и любовь — разные вещи. И Бог нисходит до человека, потому что Он подчиняется этой любви. Поскольку Бог и любовь отличаются, то вполне можно сказать, что сущностью самого человека является любовь, поскольку Бог подчиняется любви. То есть любовь побеждает Бога. Эта любовь есть любовь к человеку, т. е. человеческая любовь; человек любит в Боге прежде всего *любовь* Бога к человеку, а не самого Бога. Это означает, что человек хочет прежде всего, чтобы его самого любили. Христианским учением о любящем Боге само понятие любви как бы отодвигается на второй план, ведь Бог — это не только любовь, но и разум, и всемогущество и др. Нужно очистить любовь от всяких религиозных наслоений: «Бог отрекся от Себя ради любви, так же мы из любви должны отречься от Него, и *если мы не принесем Бога в жертву любви, то принесем любовь в жертву Богу*»[[294]](#footnote-295).

Сущность христианства следует видеть в единстве трех человеческих сущностей — разума, воли и сердца, и истинная сущность христианства вытекает именно из бесконечной сущности разума, из объективации человеческой нравственности и из внутренней потребности к добру. Бог страдает для других, следовательно, страдание божественно — тот, кто страдает, является Богом. Бог страдает, значит, Бог есть сердце.

Христианство, рассуждает далее Фейербах, утверждает, что Бог есть единство в троичности. Это также имеет корни в сознании человека; человек сам для себя представляет как единство «я» и  *«ты»* — человек познает себя как субъект, т. е. как *«я»,* и как объект, т. е. как «*ты»*. Это единство «я» и  *«ты»* на самом деле представляет неразрывное и раздваивающееся единство. По причине этого единства «я» и  *«ты»* существуют в некотором общении, что является потребностью человеческого сердца. «…Религия есть сознание человеком себя в своей живой цельности, в которой единство самосознания существует только как завершившееся *единство “я” и “ты*”»[[295]](#footnote-296). В объективации человеком своей собственной сущности происходит раздвоение: кроме Бога Отца, т. е. «я», появляется Бог Сын, т. е.  *«ты»*, а вместе во взаимодействии они образуют Дух. То есть, по Фейербаху, в действительности есть только два Лица, а третье Лицо есть их взаимодействие, их любовь.

Отец и Сын в христианстве понимаются чувственно, со всеми антропоморфными характеристиками, следовательно, должно появиться еще и женское лицо. Таким образом проявляется тайна Матери Божией.

Бог Сын есть Логос, т. е. Слово. Это также неслучайно, ибо, мысля себя, свою собственную сущность, человек мыслит именно в образах; главным средством для мысли человека является слово, речь. Слово есть образная мысль. Следовательно, вновь происходит обожествление своей собственной сущности, обожествление слова. Религия представляет себе истинную сущность слова как особую, отличную от человеческого слова сущность.

Таковы основные черты философии Фейербаха. Он рассматривает множество других положений христианства, сводя их последовательно к человеческой сущности. По Фейербаху, главная задача философии состоит в раскрытии сущности религии. Но это не означает, по мысли Фейербаха, что задача его мысли есть последовательный атеизм. Атеизм для Фейербаха был синонимом безнравственности и аморальности, поэтому нужно не утверждение атеизма, а замена ложной религии истинной. Истинная религия есть истинное знание о человеке, а это знание включает в себя знание его разума, знание его нравственности, его сердца, т. е. умение страдать и сострадать.

Такая религия должна быть основой настоящего общества. Человек должен быть целью любой мысли, любого действия. А поскольку люди существуют в обществе, то единство человека с человеком является главной целью общества, все остальное — лишь формы этого единства. Именно для этого Фейербах и пытается развить свою философию, ибо высочайшим и последним принципом философии является единство человека с человеком. Поэтому новая философия, как утверждает Фейербах, по существу, отличается от старой философии. Старая всегда объективировала то, что являлось на самом деле сущностью человека, новая фейербаховская философия показывает истинную природу этого. Поэтому новая философия есть сам мыслящий человек.

В чем причина успеха критики христианства Фейербахом? Разумеется, главная причина этого — настроение самого общества. Многих убеждала логичность и убедительность мысли Фейербаха. У этой логичности также есть своя причина. Мне кажется, что мысли Фейербаха в значительной степени правильные, только перевернутые «с ног на голову». Фейербаху не удалось бы построить даже видимость убедительных рассуждений, если бы не было действительной связи между человеком и Богом. Для любого христианина понятно, что человек есть образ Божий, поэтому представления о человеке могут строиться на основе его знаний о Боге. Ответ на вопрос о сущности человека неизбежно влечет за собой необходимость познания Бога. Фейербах, получивший теологическое образование, прекрасно об этом знал и сам свидетельствовал об этом в работе «Сущность христианства», цитируя отцов Церкви: «“Всё, что характеризует человеческую душу, свойственно и божественному существу. Всё, что *устранено из Бога*, не составляет также существенных определений души” (*св. Григорий Нисский*, De anima. Lips, 1837, p.42). “Поэтому из всех наук самая ценная и важная — самопознание, ибо кто познал самого себя, познал и бога” (*Климент Александрийский*, Paedag, lib. III, c. 1)»[[296]](#footnote-297). Фейербах просто взял за исходный пункт своих рассуждений не то, что было нужно. Он взял за исходный пункт человека, его сущность и отсюда попытался вывести сущность божественную. Это нетрудно сделать, потому что, поскольку человек есть образ и подобие Божие, то сходство здесь во многом существует. Беда в том, что человек есть образ Божий, а не есть Бог. Именно вследствие этой гегелевской ошибки Фейербах сводит Бога к человеку. Как говорится в математике, тождественность предполагает необходимость и достаточность. Так вот можно вывести человека из Бога, но нельзя вывести Бога из человека, т. е. для познания человеческой сущности необходимо знание божественной сущности, но знания человеческой сущности недостаточно для того, чтобы знать божественную сущность.

Фейербах совершил эту элементарную логическую ошибку. Его мысли кажутся логичными и правильными, только воспринимать их нужно с другим знаком. Не Бог бесконечен, потому что бесконечен человеческий разум, а наоборот: Бог бесконечен, поэтому и разум бесконечен. Бог троичен — и у человека также существует троическое проявление его сущности, а не наоборот, как у Фейербаха. И т. д. Свидетельством неправоты Фейербаха является отсутствие у него постановки вопроса о происхождении этого таинственного разума — бесконечного, непознаваемого и проч. Его учение статично, человек со своим сознанием в концепции Фейербаха возник как бы ниоткуда. Христианское же учение динамично, оно объясняет как возникновение человека, так и все его свойства.

1. *Galileo Galilei.* Opere. Vol. V. Firenze, 1968. P. 282. [↑](#footnote-ref-2)
2. *Галилей Г.* Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1964. С. 107. [↑](#footnote-ref-3)
3. Там же. С. 290. [↑](#footnote-ref-4)
4. *Галилей Г.* Пробирных дел мастер. М., 1987. С. 41. [↑](#footnote-ref-5)
5. Там же. С. 223. [↑](#footnote-ref-6)
6. *Гейзенберг В.* Значение красоты в точной науке // *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 274. [↑](#footnote-ref-7)
7. *Галилей Г.* Избранные произведения. Т. 1. С.201. [↑](#footnote-ref-8)
8. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 12. [↑](#footnote-ref-9)
9. Там же. [↑](#footnote-ref-10)
10. Там же. С. 20. [↑](#footnote-ref-11)
11. Там же. С. 22–23. [↑](#footnote-ref-12)
12. Там же. С. 24. [↑](#footnote-ref-13)
13. Там же. С. 25. [↑](#footnote-ref-14)
14. Там же. С. 386. [↑](#footnote-ref-15)
15. Там же. Т. 1. С. 89. [↑](#footnote-ref-16)
16. Там же. С. 122. [↑](#footnote-ref-17)
17. Там же. С. 204. [↑](#footnote-ref-18)
18. Там же. Т. 2. С. 35. [↑](#footnote-ref-19)
19. Там же. С. 36. [↑](#footnote-ref-20)
20. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 254. [↑](#footnote-ref-21)
21. Там же. [↑](#footnote-ref-22)
22. Там же. С. 78. [↑](#footnote-ref-23)
23. Там же. С. 79. [↑](#footnote-ref-24)
24. Там же. С. 85. [↑](#footnote-ref-25)
25. Там же. С. 82. [↑](#footnote-ref-26)
26. Там же. С. 91. [↑](#footnote-ref-27)
27. Там же. С. 102. [↑](#footnote-ref-28)
28. Там же. С. 260. [↑](#footnote-ref-29)
29. Там же. С. 84. [↑](#footnote-ref-30)
30. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 32. [↑](#footnote-ref-31)
31. Там же. С. 156. [↑](#footnote-ref-32)
32. *Августин, блж.* О граде Божием, XI, 26 // *Августин, блж.* Творения. Т. 3. СПб.; Киев, 1998. С. 498–499. [↑](#footnote-ref-33)
33. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 472. [↑](#footnote-ref-34)
34. Там же. С. 334. [↑](#footnote-ref-35)
35. Там же. С. 309. [↑](#footnote-ref-36)
36. Там же. С. 387. [↑](#footnote-ref-37)
37. Там же. С. 390. [↑](#footnote-ref-38)
38. Там же. С. 368. [↑](#footnote-ref-39)
39. Там же. С. 198. [↑](#footnote-ref-40)
40. Там же. С. 275. [↑](#footnote-ref-41)
41. *Августин, блаж.* О книге Бытия, VI, 13 // *Августин, блж.* Творения. Т. 2. С. 460. [↑](#footnote-ref-42)
42. Там же, IV, 3 // Там же. С. 389. [↑](#footnote-ref-43)
43. Там же, IV, 4 // Там же. С. 390. [↑](#footnote-ref-44)
44. *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев. Беседа 3 // *Василий Великий, свт.* Творения. М., 1845. С. 58–59. [↑](#footnote-ref-45)
45. *Григорий Богослов, свт.* Слово о богословие, 4-е // *Григорий Богослов, свт.* Собр. творений: В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 436. [↑](#footnote-ref-46)
46. Современные ученые, отказавшиеся от идеи о Божественной причине законов, оказываются в странном положении: они сами не уверены, насколько обосновано их убеждение в существовании законов природы. Так, известный физик XX в. Ричард Фейнман пишет: «Почему природа позволяет нам по наблюдениям за одной ее частью догадываться о том, что происходит повсюду? Конечно, это не научный вопрос; я не знаю, как на него правильно ответить» (*Фейнман Р.* Характер физических законов. М., 1987. С. 158). [↑](#footnote-ref-47)
47. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 203. [↑](#footnote-ref-48)
48. Там же. С. 325. [↑](#footnote-ref-49)
49. *Паскаль Б.* Мысли. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 327. [↑](#footnote-ref-50)
50. Там же. С. 105. [↑](#footnote-ref-51)
51. Там же. С. 104. [↑](#footnote-ref-52)
52. Там же. С. 164. [↑](#footnote-ref-53)
53. Там же. С. 105. [↑](#footnote-ref-54)
54. Там же. С. 132. [↑](#footnote-ref-55)
55. Там же. С. 90. [↑](#footnote-ref-56)
56. Там же. С. 110. [↑](#footnote-ref-57)
57. Там же. [↑](#footnote-ref-58)
58. Там же. С. 136–137. [↑](#footnote-ref-59)
59. Там же. С. 193. [↑](#footnote-ref-60)
60. Там же. С. 186–187. [↑](#footnote-ref-61)
61. Там же. С. 187. [↑](#footnote-ref-62)
62. Там же. С. 188. [↑](#footnote-ref-63)
63. Там же. С. 125. [↑](#footnote-ref-64)
64. Там же. С. 105. [↑](#footnote-ref-65)
65. *Спиноза Б.* Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 361. [↑](#footnote-ref-66)
66. Там же. С. 361–362. [↑](#footnote-ref-67)
67. Там же. С. 361. [↑](#footnote-ref-68)
68. Там же. С. 363. [↑](#footnote-ref-69)
69. Там же. С. 364. [↑](#footnote-ref-70)
70. Там же. [↑](#footnote-ref-71)
71. Там же. С. 365. [↑](#footnote-ref-72)
72. Там же. С. 368. [↑](#footnote-ref-73)
73. Там же. [↑](#footnote-ref-74)
74. Там же. С. 388. [↑](#footnote-ref-75)
75. Там же. Т. 2. С. 89. [↑](#footnote-ref-76)
76. Там же. Т. 1. С. 542. [↑](#footnote-ref-77)
77. Там же. Т. 2. С. 90. [↑](#footnote-ref-78)
78. Там же. С. 277. [↑](#footnote-ref-79)
79. Там же. С. 362. [↑](#footnote-ref-80)
80. Там же. С. 139. [↑](#footnote-ref-81)
81. Там же. С. 460. [↑](#footnote-ref-82)
82. Там же. [↑](#footnote-ref-83)
83. Там же. С. 606. [↑](#footnote-ref-84)
84. Там же. С. 612. [↑](#footnote-ref-85)
85. Там же. С. 538. [↑](#footnote-ref-86)
86. Там же. С. 544. [↑](#footnote-ref-87)
87. Там же. [↑](#footnote-ref-88)
88. Там же. С. 617. [↑](#footnote-ref-89)
89. Там же. С. 452. [↑](#footnote-ref-90)
90. *Гоббс Т.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 192. [↑](#footnote-ref-91)
91. Там же. С. 82. [↑](#footnote-ref-92)
92. Там же. С. 97. [↑](#footnote-ref-93)
93. Там же. С. 287–288. [↑](#footnote-ref-94)
94. Там же. С. 320. [↑](#footnote-ref-95)
95. Там же. С. 322. [↑](#footnote-ref-96)
96. Там же. С. 325. [↑](#footnote-ref-97)
97. *Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 94. [↑](#footnote-ref-98)
98. Там же. С. 95. [↑](#footnote-ref-99)
99. Там же. С. 115. [↑](#footnote-ref-100)
100. Там же. С. 120. [↑](#footnote-ref-101)
101. Там же. С. 154. [↑](#footnote-ref-102)
102. Там же. [↑](#footnote-ref-103)
103. Там же. С. 154–155. [↑](#footnote-ref-104)
104. Там же. С. 186. [↑](#footnote-ref-105)
105. Там же. С. 145. [↑](#footnote-ref-106)
106. Там же. Т. 2. С. 40–41. [↑](#footnote-ref-107)
107. Там же. С. 51. [↑](#footnote-ref-108)
108. Там же. С. 167. [↑](#footnote-ref-109)
109. Там же. С. 168. [↑](#footnote-ref-110)
110. *Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 93. [↑](#footnote-ref-111)
111. Там же. Т. 1. С. 144. [↑](#footnote-ref-112)
112. Там же. Т. 2. С. 98. [↑](#footnote-ref-113)
113. Там же. С. 99–100. [↑](#footnote-ref-114)
114. Там же. Т. 1. С. 144. [↑](#footnote-ref-115)
115. *Лейбниц Г. В.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 111. [↑](#footnote-ref-116)
116. *Лейбниц Г. В.* Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 272. [↑](#footnote-ref-117)
117. *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии // Собрание трудов академика А. Н. Крылова. Т. VII. М.; Л., 1936. С.26. [↑](#footnote-ref-118)
118. *Лейбниц Г. В.* Сочинения. Т. 1. С. 245. [↑](#footnote-ref-119)
119. Там же. С. 344–345. [↑](#footnote-ref-120)
120. Там же. С. 301. [↑](#footnote-ref-121)
121. Там же. С. 430. [↑](#footnote-ref-122)
122. Там же. С. 248. [↑](#footnote-ref-123)
123. Там же. С. 556. [↑](#footnote-ref-124)
124. Там же. С. 301. [↑](#footnote-ref-125)
125. Там же. С. 372. [↑](#footnote-ref-126)
126. Там же. С. 381. [↑](#footnote-ref-127)
127. Там же. Т. 3. С. 177. [↑](#footnote-ref-128)
128. Там же. Т. 1. С. 408. [↑](#footnote-ref-129)
129. Там же. [↑](#footnote-ref-130)
130. *Лейбниц Г. В.* Сочинения. Т. 4. С. 134–135. [↑](#footnote-ref-131)
131. Там же. Т. 1. С. 409. [↑](#footnote-ref-132)
132. Там же. Т. 4. С. 474. [↑](#footnote-ref-133)
133. Собрание писем святителя Феофана. Вып. II. М., 1898. С. 114–116. [↑](#footnote-ref-134)
134. *Беркли Д.* Сочинения. М., 1978. С. 157. [↑](#footnote-ref-135)
135. Там же. С. 173. [↑](#footnote-ref-136)
136. Там же. С. 175. [↑](#footnote-ref-137)
137. Там же. С. 175. [↑](#footnote-ref-138)
138. Там же. С. 183. [↑](#footnote-ref-139)
139. Там же. С. 303. [↑](#footnote-ref-140)
140. *Юм Д.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 54. [↑](#footnote-ref-141)
141. Там же. С. 57. [↑](#footnote-ref-142)
142. Там же. С. 72. [↑](#footnote-ref-143)
143. Там же. С. 149. [↑](#footnote-ref-144)
144. Там же. С. 201. [↑](#footnote-ref-145)
145. Там же. Т. 2. С. 317. [↑](#footnote-ref-146)
146. Там же. С. 318. [↑](#footnote-ref-147)
147. Там же. С. 316. [↑](#footnote-ref-148)
148. *Кант И*. Сочинения: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 27. [↑](#footnote-ref-149)
149. Там же. С. 29. [↑](#footnote-ref-150)
150. *Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 2 т. Т. 2. М., 1968. С. 143. [↑](#footnote-ref-151)
151. *Мелье Ж.* Завещание: В 3 т. Т. 1. М., 1954. С. 73–74. [↑](#footnote-ref-152)
152. Там же. С. 59. [↑](#footnote-ref-153)
153. Там же. С. 66–67. [↑](#footnote-ref-154)
154. *Монтескье Ш. Л.* О духе законов. М., 1999. С. 11. [↑](#footnote-ref-155)
155. Там же. С. 16. [↑](#footnote-ref-156)
156. *Вольтер.* Философские сочинения. М., 1988. С. 400. [↑](#footnote-ref-157)
157. Там же. С. 624. [↑](#footnote-ref-158)
158. Там же. [↑](#footnote-ref-159)
159. Там же. С. 241. [↑](#footnote-ref-160)
160. Там же. С. 242. [↑](#footnote-ref-161)
161. Там же. С. 254. [↑](#footnote-ref-162)
162. *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: В 10 т. М.; Л., 1940–1949. Т. 10. С. 95. [↑](#footnote-ref-163)
163. В «Исповеди» Руссо так объясняет этот поступок: «…не будучи в состоянии сам воспитывать своих детей и отдавая их на попечение общества, с тем чтобы из них вышли рабочие и крестьяне, а не авантюристы и ловцы фортуны, я верил, что поступаю как гражданин и отец; и я смотрел на себя как на члена республики Платона. С тех пор сердечные сожаления не раз доказали мне, что я ошибся, однако рассудок не только не упрекал меня, но, наоборот, я часто благословлял небо за то, что оно спасло моих детей от участи их отца и от тех бедствий, которые угрожали бы им, если б я вынужден был их просто покинуть» (*Руссо Ж.-Ж.* Сочинения: В 3 т. Т. 3. М., 1961. С. 311). [↑](#footnote-ref-164)
164. *Руссо Ж.-Ж.* Сочинения. Т. 1. С. 45. [↑](#footnote-ref-165)
165. Там же. С. 53. [↑](#footnote-ref-166)
166. Там же. С. 55. [↑](#footnote-ref-167)
167. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре: трактаты. М., 1998. С. 98. [↑](#footnote-ref-168)
168. Там же. С. 106. [↑](#footnote-ref-169)
169. Там же. С. 114. [↑](#footnote-ref-170)
170. Там же. С. 198. [↑](#footnote-ref-171)
171. *Руссо Ж.-Ж.* Сочинения. Т. 3. С. 310. [↑](#footnote-ref-172)
172. Там же. С. 210. [↑](#footnote-ref-173)
173. *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1981. С. 323. [↑](#footnote-ref-174)
174. Там же. С. 327. [↑](#footnote-ref-175)
175. Там же. С. 328. [↑](#footnote-ref-176)
176. Там же. С. 334. [↑](#footnote-ref-177)
177. Там же. С. 347. [↑](#footnote-ref-178)
178. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959. С. 712. [↑](#footnote-ref-179)
179. *Гольбах П.* Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1963. С. 84. [↑](#footnote-ref-180)
180. *Ламетри Ж. О.* Сочинения. М., 1976. С. 199. [↑](#footnote-ref-181)
181. *Гольбах П.* Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1963. С. 432. [↑](#footnote-ref-182)
182. *Кабо В.* Круг и крест. М., 2008. С. 15. [↑](#footnote-ref-183)
183. Цит. по: *Кабо В.* Круг и крест. С. 3. [↑](#footnote-ref-184)
184. *Кант И.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 74. [↑](#footnote-ref-185)
185. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 45. [↑](#footnote-ref-186)
186. Там же. С. 24. [↑](#footnote-ref-187)
187. Там же. С. 44. [↑](#footnote-ref-188)
188. Там же. С. 28. [↑](#footnote-ref-189)
189. Там же. С. 48. [↑](#footnote-ref-190)
190. Там же. С. 50. [↑](#footnote-ref-191)
191. Там же. [↑](#footnote-ref-192)
192. Там же. С. 57. [↑](#footnote-ref-193)
193. Там же. С. 80. [↑](#footnote-ref-194)
194. Там же. С. 100. [↑](#footnote-ref-195)
195. Там же. [↑](#footnote-ref-196)
196. Там же. С. 101. [↑](#footnote-ref-197)
197. Там же. С. 104. [↑](#footnote-ref-198)
198. См., например: «В особенности учение о трансцендентальном единстве апперцепции производит сильное впечатление, и это объясняется тем, что единство сознания в самом деле есть необходимое условие научного опыта; однако Кант вовсе не доказал, что это условие достаточное; a priori ясно, что возможность опыта еще более была бы обеспечена, если бы можно было показать, что индивидуальное единство сознания мыслящего человека вплетено в сверхиндивидуальное вселенское единство, открывающееся в интуиции» (*Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма: пропедевтическая теория знания. СПб., 1906. С. 115). [↑](#footnote-ref-199)
199. *Кант И.* Критика чистого разума. С. 233. [↑](#footnote-ref-200)
200. Там же. С. 236–237. [↑](#footnote-ref-201)
201. Там же. С. 247. [↑](#footnote-ref-202)
202. Там же. С. 245. [↑](#footnote-ref-203)
203. Там же. С. 359. [↑](#footnote-ref-204)
204. Там же. С. 362. [↑](#footnote-ref-205)
205. Там же. С. 361–362. [↑](#footnote-ref-206)
206. Там же. С. 375. [↑](#footnote-ref-207)
207. Там же. С. 376. [↑](#footnote-ref-208)
208. Там же. С. 375–376. [↑](#footnote-ref-209)
209. Там же. С. 377. [↑](#footnote-ref-210)
210. Там же. С. 363. [↑](#footnote-ref-211)
211. *Голубинский Ф., прот.* Лекции философии. Вып. 4: Умозрительное богословие. М., 1884. С. 33. [↑](#footnote-ref-212)
212. *Грибановский М., еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003. С. 63. [↑](#footnote-ref-213)
213. *Кант И.* Собрание сочинений. Т. 4 (1). С. 314. [↑](#footnote-ref-214)
214. Там же. [↑](#footnote-ref-215)
215. Там же. С. 495. [↑](#footnote-ref-216)
216. Там же. С. 350. [↑](#footnote-ref-217)
217. Там же. С. 351. [↑](#footnote-ref-218)
218. Там же. С. 413. [↑](#footnote-ref-219)
219. Там же. С. 347. [↑](#footnote-ref-220)
220. Там же. С. 270. [↑](#footnote-ref-221)
221. *Кант И.* Собрание сочинений. Т. 4 (2). С. 319. [↑](#footnote-ref-222)
222. *Кант И.* Собрание сочинений. Т. 4 (1). С. 351. [↑](#footnote-ref-223)
223. Там же. С. 409. [↑](#footnote-ref-224)
224. Там же. С. 455. [↑](#footnote-ref-225)
225. Там же. С. 410. [↑](#footnote-ref-226)
226. Там же. С. 441. [↑](#footnote-ref-227)
227. Там же. С. 445. [↑](#footnote-ref-228)
228. Там же. С. 463. [↑](#footnote-ref-229)
229. Там же. С. 457. [↑](#footnote-ref-230)
230. Там же. С. 458. [↑](#footnote-ref-231)
231. Там же. С. 463–464. [↑](#footnote-ref-232)
232. Правда, в «Критике способности суждения» Кант пишет о моральном доказательстве бытия Бога. Но и здесь Кант указывает на ограниченность этого рассуждения, поскольку «действительность высшего творца, устанавливающего моральные законы, в достаточной мере доказана только *для практического применения* нашего разума, и этим ничего теоретически не определяется в отношении его существования» (*Кант И.* Собрание сочинений. Т. 5. М., 1966. С. 492). [↑](#footnote-ref-233)
233. *Архимандрит Платон.* Православное нравственное богословие. Троице-Сергиева лавра, 1994. С. 84. [↑](#footnote-ref-234)
234. *Кант И.* Собрание сочинений. Т. 4 (1). С. 6–7. [↑](#footnote-ref-235)
235. Там же. С. 413. [↑](#footnote-ref-236)
236. Там же. С. 413–414. [↑](#footnote-ref-237)
237. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915. С. 186–187. [↑](#footnote-ref-238)
238. *Кант И.* Собрание сочинений. Т. 4 (1). С. 475. [↑](#footnote-ref-239)
239. *Лоренц К.* Агрессия. М., 1994. С. 219–220. [↑](#footnote-ref-240)
240. Там же. С. 233. [↑](#footnote-ref-241)
241. *Кант И.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4(1). С. 422. [↑](#footnote-ref-242)
242. *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. С. 204–205. [↑](#footnote-ref-243)
243. *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // Сочинения. Работы 1792–1801 гг. М., 1995. С. 299. [↑](#footnote-ref-244)
244. *Шеллинг Ф. В. Й*. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 232. [↑](#footnote-ref-245)
245. Там же. С. 35–36. [↑](#footnote-ref-246)
246. Там же. С. 36. [↑](#footnote-ref-247)
247. Цит. по: Там же. С. 37. [↑](#footnote-ref-248)
248. Цит. по: Там же. С. 37. [↑](#footnote-ref-249)
249. Там же. С. 235. [↑](#footnote-ref-250)
250. *Шеллинг Ф. В. Й*. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 228. [↑](#footnote-ref-251)
251. Там же. С. 235. [↑](#footnote-ref-252)
252. Там же. С. 371. [↑](#footnote-ref-253)
253. Там же. С. 103. [↑](#footnote-ref-254)
254. Там же. [↑](#footnote-ref-255)
255. Там же. С. 107. [↑](#footnote-ref-256)
256. *Шеллинг Ф. В. Й*. Философия откровения: В 2 т. Т. 1. СПб., 2000. С. 168. [↑](#footnote-ref-257)
257. Там же. С. 172–173. [↑](#footnote-ref-258)
258. Там же. С. 176. [↑](#footnote-ref-259)
259. Там же. С. 181. [↑](#footnote-ref-260)
260. *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 76. [↑](#footnote-ref-261)
261. Цит. по: *Шеллинг Ф. В. Й*. Философия откровения. Т. 2. СПб., 2002. С. 423. [↑](#footnote-ref-262)
262. Там же. [↑](#footnote-ref-263)
263. *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. М.; К., 1994. С. 273. [↑](#footnote-ref-264)
264. *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 419. [↑](#footnote-ref-265)
265. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: В 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 35–36. [↑](#footnote-ref-266)
266. Там же. С. 37. [↑](#footnote-ref-267)
267. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М., 1975. С. 167. [↑](#footnote-ref-268)
268. Цит. по: *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т. Т. 4. СПб., 1997. С. 74. [↑](#footnote-ref-269)
269. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 95. [↑](#footnote-ref-270)
270. Там же. С. 197. [↑](#footnote-ref-271)
271. Там же. С. 218. [↑](#footnote-ref-272)
272. Там же. С. 399. [↑](#footnote-ref-273)
273. *Шопенгауэр А.* Введение в философию; Новые паралипомены; Об интересном. Минск, 2000. С. 113. [↑](#footnote-ref-274)
274. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 15. [↑](#footnote-ref-275)
275. Там же. С. 341. [↑](#footnote-ref-276)
276. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990. С. 284. [↑](#footnote-ref-277)
277. Там же. С. 279. [↑](#footnote-ref-278)
278. Там же. С. 53. [↑](#footnote-ref-279)
279. См.: *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 89–90. [↑](#footnote-ref-280)
280. Там же. Т. 3. С. 324. [↑](#footnote-ref-281)
281. Там же. С. 25. [↑](#footnote-ref-282)
282. Там же. [↑](#footnote-ref-283)
283. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 403. [↑](#footnote-ref-284)
284. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 163. [↑](#footnote-ref-285)
285. Там же. Т. 2. С. 268. [↑](#footnote-ref-286)
286. Там же. С. 14. [↑](#footnote-ref-287)
287. Там же. С. 11. [↑](#footnote-ref-288)
288. Там же. С. 42. [↑](#footnote-ref-289)
289. Там же. С. 44. [↑](#footnote-ref-290)
290. Там же. С. 70. [↑](#footnote-ref-291)
291. Там же. С. 79. [↑](#footnote-ref-292)
292. Там же. С. 153. [↑](#footnote-ref-293)
293. Там же. С. 154. [↑](#footnote-ref-294)
294. Там же. С. 85. [↑](#footnote-ref-295)
295. Там же. С. 98. [↑](#footnote-ref-296)
296. Там же. С. 43. [↑](#footnote-ref-297)