

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Лекция 35

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. Изучает античную математику, античную философию, пишет ряд произведений, среди которых выделяется основное: «Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой» (1632).

В 1633 г. состоялся суд над Галилеем, на котором произошло его отречение от астрономических воззрений, после чего Галилей продолжал заниматься своей научной деятельностью.

В качестве философа Галилей, как и многие философы Средневековья, исповедует теорию двух истин. По Галилею, есть две истины: истина, изложенная в Св. Писании, и истина, изложенная в книге природы. Они не противоречат друг другу, поскольку Св. Писание является книгой Божественного откровения, а книга природы — книгой Божественного творения. Но познавать эти две книги мы можем разными способами. Оба они самостоятельны: познавая Св. Писание путем откровения, путем веры, или познавая книгу природы путем разума, мы приходим в конце концов к одним и тем же положениям. Св. Писание, по мысли Галилея, безошибочно, ошибаются его толкования. 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 смотреть на Библию, иначе происходит подмена методов и пользы от такого исследования не будет.

Из других философских положений, кроме теории «двух книг», следует выделить учение о первичных и вторичных качествах (учение, впервые изложенное античными атомистами Левкиппом и Демокритом): материальные тела содержат в себе объективно первичные качества (протяженность, размеры, вес и плотность) и вторичные, которые самим вещам не присущи, а являются лишь отражением этих качеств в человеческом уме.

Но главная заслуга Галилея в том, что именно он стал основоположником современного научного естествознания. В чем состоит та революция, которую он совершил?

Обычно смысл ее сводится к нескольким положениям. В частности, утверждается, что новая физика, новая наука отошла от умозрительных принципов средневековой науки и стала больше опираться на эксперимент и опыт. Это положение верно и одновременно ошибочно. Иногда говорят, что наука стала деятельной, перешла от созерцания к деятельности. В этом несколько больше истины, но не намного. Утверждают также иногда, что наука Нового времени стала отдавать приоритет физическим способам исследования перед другими. Это также не совсем верное наблюдение, поскольку основное отличие науки Нового времени от науки средневековой и античной

состоит в другом.

Современная наука возникла именно в 17 веке трудами Галилея и многих его последователей. Это факт, не подлежащий сомнению, и особый феномен человеческого знания: науки в современном смысле не было ни в Средневековье, ни в античности. Переворот, который совершил Галилей, конечно, был сделан не в одиночку. Во многом его положения существовали уже в работах Пико делла Мирандолы и Николая Кузанского.

Одно из главных положений современной науки состоит в утверждении однородности пространства, однородности всего мира. Античная и средневековая культура всегда рассматривали мир иерархически. Предметы мира отличаются не только количественно, но и качественно. Скажем, по Аристотелю и томистской физике, есть сфера эфира, сфера звезд, где возможно совершенное движение (на земле движение несовершенно). Галилей и до него Джордано Бруно полностью отвергают такую точку зрения, утверждая, что все части мира подчиняются одним и тем же законам. Одно 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).

Естественного места не существует. Галилей полностью отвергает какое-либо качественное рассмотрение мира. В мире существуют только количественные принципы. И еще один принцип, показывающий, что Галилей полностью отрицает средневековое мировоззрение, и античное в том числе. Галилей произносит фразу, впоследствии ставшую афористичной: «Книга природы написана языком математики».

Вся средневековая физика вслед за Аристотелем утверждала, что математическое познание не имеет никакого отношения к природе. Мы помним аристотелевскую классификацию наук: кроме философии есть еще физика и математика; 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? Математика к природе не имеет никакого отношения.

Галилей исходит из другой концепции — пифагорейско-платоновской. Ведь он родился во Флоренции, а традиции флорентийско-платоновской академии оставались в этом городе на долгие годы, и Галилей изучал труды и Платона, и флорентийских платоников. Эти идеи (в частности Пико делла Мирандолы) Галилей сформулировал таким образом, что человек познает мир посредством числа.

Вспомним платоновский диалог «Тимей», в котором говорится, что мир состоит из куба, октаэдра, додекаэдра и других правильных геометрических фигур. Казалось бы, странное положение. Однако если вспомнить, что античная математика не знала другой математики, кроме арифметики и геометрии, то как еще Платон мог выразить ту мысль, что в основе мира лежит число? Не какие-то демокритовские атомы, а именно число, которое человек может познавать, а познавая его, человек познает природу. Поэтому Галилей формулирует принцип, согласно которому книга природы

написана языком математики. Именно от Галилея и берет свое начало современное математическое естествознание. До Галилея само понятие формулы, тем более формулы, описывающей движение, было просто бессмыслицей. Если число и может что-то выразить, то лишь некую статику, сосчитать неподвижные предметы, но описать движение — это противоречило определению, согласно аристотелевской физике.

Сама по себе аристотелевская физика, конечно, была замечательной вещью. Она исходила из опоры на чувственное познание. Аристотель отошел от Платона в том, что его не устраивала теория идей и он стремился вернуться к миру реальному. Вся средневековая физика вслед за Аристотелем была также физикой, ориентированной на чувственное познание.

Что мы видим в реальном мире? Мы видим, что предмет может быть приведен в движение лишь тогда, когда на него действует какая-то сила. Это и было одним из основных принципов аристотелевской и средневековой физики. Галилей формулирует принцип противоположный, известный как принцип инертности: любое тело, приведенное в движение, будет находиться в состоянии движения или покоя до тех пор, пока какая-нибудь сила 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 видим, чтобы тело двигалось бесконечно по прямой линии. Поэтому Галилей отходит от принципа чувственного познания и восходит к принципу познания идей. Если Галилей своим умом приходит к выводу, что движение должно быть 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 придем в результате анализа движения, предпочтение мы все равно должны отдавать разуму.

Утверждая, что любое тело движется только тогда, когда к нему приложена сила, аристотелевская физика сталкивалась с одной трудностью — трудностью объяснения летящего тела, брошенного камня. Почему летит брошенный камень, ведь на него не действует никакая сила? 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. Частицы воздуха толкают камень.

Галилей выдвигает принцип, что камень летит по инерции. Откуда он взял этот парадоксальный принцип? Мы помним его эксперименты со знаменитой Пизанской башней: бросая предметы, Галилей измерял скорость их движения, ускорение и т.д. Однако камень летит слишком быстро, чтобы измерить время его падения, поэтому Галилей начал делать эксперименты на наклонной плоскости. Если шар движется по наклонной плоскости вниз, то всегда можно вычленить некоторую его вертикальную и горизонтальную составляющие и посчитать, за какое время он пройдет эту вертикальную прямую. Соответственно, если тело будет двигаться вверх, оно так же будет двигаться по вертикальной и горизонтальной составляющим с замедленной скоростью. Если вниз тело движется ускоряясь, а вверх — замедляясь, то пустив его по плоскости, мы приходим к выводу, что

оно будет двигаться без ускорения, т.е. с одной и той же скоростью. Природа этому противоречит — Галилей настаивает, что это так. Поэтому Галилей формулирует принцип инерции наперекор чувственным данным. Как скажет впоследствии Гегель: «Если факты противоречат моей теории, то тем хуже для фактов».

Итак, современная наука берет свое начало из претворения платоновских принципов. Но почему Платон не создал науку? Если мы почитаем работы по квантовой механике известного физика Вернера Гейзенберга, мы увидим, что он считает основоположником квантовой механики именно Платона, а отнюдь не Демокрита, потому что Платон ввел число как принцип познания мира.

Платону не хватало одного для создания науки, а именно положения о Боге — Творце мира. Когда на протяжении многих веков христианство поселяет в людях убежденность в том, что миром посредством Бога Слова правит Бог, а человек есть образ Бога, который может познать Бога в Его проявлениях, то эта убежденность и является основой, на которой зарождается современная наука. Достаточно было только возрождения платонизма, чтобы идеи числа, лежащего в основе мироздания, и управляющей, законосозидающей силы привели Галилея к созданию математической науки, ориентированной на познание законов. Ибо что такое наука, как не уверенность в том, что миром правит некий закон? Античное мирозерцание знало лишь хаос. В мире нет никакого закона, есть хаотичное собрание материи. Если некоторые философы и утверждали, что миром правит некая судьба, фортуна, фатум, то эта судьба чужда человеческому разуму. Человек может лишь подчиниться ей. В христианстве же не так: во-первых, миром правит Бог, а во-вторых, Он правит миром через разум, а человеческий разум имеет ту же самую природу и потому может познавать эти законы. К тому же если законы выразить на языке математики, то их можно сформулировать в виде формул. Поэтому современная наука является одним из небольших частных следствий христианства.

В поддержку этого положения вспомним, где зародилась наука. Могла ли она зародиться в Индии, в Китае, мусульманских странах, в Америке? Наука зарождается именно в Европе. И не случайно именно такое соединение во времени и пространстве, как Флоренция. Конечно, идеи витали в воздухе — это были идеи Джордано Бруно, Николая Кузанского, но лишь гений Галилео Галилея позволил соединить в себе принципы равномерности пространства всего мира, управления миром Бога через творимые Им законы и математики, посредством которой написана книга природы.

ФРЭНСИС БЭКОН

На прошлой лекции мы говорили об учении Галилео Галилея. Именно этот мыслитель, физик, философ, математик, астроном проложил пути к созданию современного естествознания. Однако волею историков философии и науки, да и волею истории обычно в родоначальником современного научного мышления считается Фрэнсис Бэкон (1561–1626).

Бэкон имел знатное происхождение — родился в семье лорда-хранителя печати (на современном языке — министра юстиции), учился в Кембридже на юриста, какое-то время работал адвокатом, был членом английского парламента и сам был 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 он утрачивает интерес и решает заняться философией, точнее естествознанием (собственно философию Бэкон не любил, понимая под этим определением философию схоластическую и противопоставляя ей свободное исследование природы). Как повествуют биографы, Бэкон настолько активно занимался исследованием природы, что от этого и погиб: проводя опыты по замораживанию, он простудился и умер.

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

Таким образом, основная направленность мыслей Бэкона состояла в развитии естествознания и вообще наук. К этому времени наука развивается достаточно бурно: известен порох, изобретено книгопечатание, создан компас. Эти открытия Бэкон считал главными и призывал всех к тому, чтобы не останавливаться на достигнутом и стремиться к новым изобретениям.

Однако в отличие от Галилео Галилея, который создавал теоретическое, математическое естествознание, Бэкон развивает экспериментальное естествознание, указывая на то, что именно эксперимент, опыт должны быть идеалом 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 содержание 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 приложила много усилий к тому, чтобы обогатить человечество совершенно не нужными ему знаниями. В этом плане Бэкон делит всю историю человечества на три этапа: молодость, зрелость и старость. Молодостью являлась античность, а старостью — время Бэкона, время подведения итогов и создания серьезных научных систем.

Античность он рассматривает в двух планах: досократовская и сократовская философия. Досократовская философия была честным исследованием фактов, когда не было никаких школ, основанных на непроверенных гипотезах. Философы, собственно говоря, были не философами, а честными исследователями природы. Этот период, по Бэкону, продолжался около 200 лет. Затем усилиями Сократа (а главным образом 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, не об опытах, а о системах и школах. В этом смысле особенно «достается» Платону. На прошлой лекции я говорил, что именно благодаря возрождению идей Платона Галилей пришел к созданию математического естествознания. Бэкон, также стремясь к созданию науки, наоборот, считает Платона наибольшим врагом этой науки.

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

Главным исходным пунктом для Ф.Бэкона является природа. Первая афоризм «Нового органа» так и гласит: «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может». Знаменитый третий афоризм гласит: «Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие» (афоризм, который в краткой форме звучит так: «Знание — сила»). Поэтому только из понимания того, что человек не превосходит природу, а является ее частью, ее слугой и может быть лишь ее толкователем, и вытекают основные положения философии Бэкона: вся наука должна быть собственно экспериментальной, 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 человека. 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, которая дает исходные факты для экспериментальной психологии, которой поэзия предоставляет 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 является создателем истинной философии). Философия может быть метафизикой и физикой. Первая исследует основание всего сущего, т.е. форму (некий закон чистого действия, т.е. действия, происходящего без факта). Познанием этих законов и занимается метафизика. Физика занимается законами материи в ее частных проявлениях.

Бэкон признает и аристотелевское учение о четырех причинах, отрицая лишь четвертую причину — целевую и признавая другие три (формальную, действующую и материальную). Материальные причины есть предмет исследования физики, а формальные причины — предмет исследования метафизики.

Науки могут быть теоретическими и прикладными. Первые исследуют и открывают законы как формы чистого действия, и на основе этих законов или проявлениях этих законов в конкретных случаях (как в физике) создаются прикладные науки. Скажем, прикладную физику Бэкон называет механикой, а прикладную метафизику — магией (не в колдовском, а сугубо научном смысле; у Пико делла Мирандола был термин «естественная магия», за неимением других терминов философы часто должны были использовать уже имеющиеся определения, в которые они вкладывали совершенно иной смысл. Если сейчас мы под магией понимаем нечто иное, то это не значит, что Пико делла Мирандола или Ф.Бэкон были сторонниками колдовской магии).

В свою классификацию Бэкон по примеру Аристотеля не включает математику, которая не входит в классификацию, поскольку является инструментом для всех наук.

Первая часть «Нового органона» — критическая. В этой части Бэкон не создает нового учения, он хотел сделать это во второй части, но она не была закончена. Бэкон доказывает несправедливость методов философии и раскрывает причины того, почему не была создана истинная экспериментальная наука. Одна из основных причин — в том, что не был найден истинный метод философии. Философы всегда пользовались методом дедуктивным и в качестве инструмента для дедукции использовали аристотелевскую силлогистику.

Дедукция — метод, основанный на том, что из некоей умопостигаемой общей истины выводятся частные конкретные случаи. По Бэкону, нужно идти обратным путем: набрав частные случаи, т.е. факты, обобщать их и приходить к общим правилам, на основе которых открывать законы, т.е. формы чистого действия. Это индуктивный метод. Во второй части «Нового органона» Бэкон разрабатывает этот метод, а в первой строит критику, чтобы выбросить различный мусор из голов людей.

Но есть и другие ошибки, не приведшие к созданию истинной науки. Здесь Бэкон предлагает свое учение об идолах. Человеческое сознание загружено четырьмя видами идолов: идолами рода, идолами пещеры, идолами рынка и идолами 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, и идолы, которые мы создаем сознательно и которых можем и должны избегать, если будем их знать. Идолы рода происходят от самой природы человека. Возникают они от смешения различных познавательных способностей, в том числе от наложения чувств (как эмоций и ощущений) на разум. С точки зрения наложения эмоций на разум Бэкон указывает, что человек всегда стремится найти в природе больше порядка, чем в ней есть. 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 гораздо более критически подходить к своим

знаниям. Отсюда возникла мысль, которая получила распространение лишь в 20 веке: отрицательный результат в науке гораздо более важен, чем положительный (последний еще нужно подтвердить, а отрицательный уже есть, и это закрывает ненужные направления поиска).

Чувства, т.е. ощущения, также накладывают отпечаток на разум, поскольку, перенося особенности своей познавательной природы на человеческий рассудок, они также мешают разуму прийти к обобщениям и осмыслению фактов.

Идолы пещеры возникают на основе личной индивидуальности каждого человека. Каждый из нас имеет свой талант, свое воспитание, каждый привык к определенному образу жизни, его интересует определенная профессия. То есть человек смотрит на мир как бы из своей пещеры.

Идолы рынка создаются (сознательно или бессознательно) самим человеком. Возникают они из-за общения при помощи слов. 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. Бэкон ругает аристотелевскую силлогистику и противопоставляет ей 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.

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, поэтому 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 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 пытаются основываться на религиозных истинах, в том числе и христианской. Бэкон остается в рамках теории двойственной истины, указывая, что истина откровения — это одно, а истина науки — совершенно другое. Истина науки и истина религии не связаны; они не отрицают одна другую, но и не обосновывают друг друга, а развиваются параллельно. А смешение наук, в частности философии и религии, приводит к созданию суеверной философии, или еретической религии. Хотя Бэкон не отрицал и взаимодействия науки и религии, ему принадлежит гениальная фраза: «Небольшие глотки науки удаляют от Бога, а большие приближают к Нему». Действительно, мы часто видим, как человек, нахватавшийся научных фактов, считает, что он знает все, что наука 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. Поэтому наука, по Бэкону, должна служить религии, доказывая бытие Бога исходя из анализа мира. Это единственная ниточка, связывающая науку с религией. В этом смысле в классификацию наук Бэкон включает то, что он называет экспериментальной теологией (теологией, которая основывается на знании мира).

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 факты, как нектар с цветов, сносит их в улей и рассортировывает по сотам. Так же и истинный ученый собирает факты, классифицирует их, обобщает и приходит к открытию законов.

Опыты, по Бэкону, бывают двух типов: плодоносные и светоносные. Нужно ценить светоносные опыты, которые могут помочь поставить другие опыты. Они не дают сразу результаты, как плодоносные опыты. Такие опыты дают свет для лучшего понимания и обобщения других опытов.

Таково вкратце содержание первой части «Нового органа». Во второй части описываются различные науки, которые Ф.Бэкон приводит в своей классификации, и приводятся различные 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 экспериментальную науку.

Бэкон многое сделал для развития науки в духе создания индуктивной логики. Индуктивное, опытное познание сталкивается со множеством трудностей. Эти сложности вытекают из того, что 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 (100). 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, как, понятно, и 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 современной социологии, применяющей различного рода выборки. Скажем, если я

опрошу стариков, женщин, детей, людей с высшим, низшим образованием и др., то тем самым я могу построить модель общества. Я могу сказать, как думают во всем обществе, опросив лишь его часть. Если же я опрошу лишь детей в детском саду, а потом скажу, что это есть выражение взглядов всего общества, то, очевидно, это будет пример неправильной индукции. От этого и предостерегает Бэкон, приводя много полезных примеров того, как пользоваться индуктивным методом. Но основного он все-таки не заметил: как бы замечательно ни были построены его таблицы, индукция всегда будет давать статистическую вероятность, но не точную и полную истину. Поэтому Бэкон не мог быть создателем новой науки. Он мог быть лишь некоторым ее помощником и интерпретатором. Своими трудами он лишь помог распространению науки, но не явился ее создателем.

Лекция 36

РЕНЕ ДЕКАРТ

Гораздо больше для создания естественной науки, кроме Галилея, сделал другой философ 17 века — Рене Декарт (1596–1650). Он родился в городке Лаэ, учился в весьма престижном колледже, о чем сам пишет в «Рассуждении о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» (в первой части этого произведения, автобиографической, Декарт описывает систему преподавания в колледже и предметы, которые там изучались). Затем Декарт в университете города Пуатье изучает право и медицину, после чего в 1618 г. уезжает в Нидерланды. В 1619–1621 гг. служит в армии, принимает участие в военных действиях в качестве офицера. В 20-х годах знакомится с известным ученым и философом Мареном Мерсенном, и эта встреча, перешедшая в дружбу, повлияла на обоих. В 1628 г. Декарт поселяется в Голландии и живет там, но под конец жизни переезжает по приглашению шведской королевы в Стокгольм, чтобы обучить ее началам философии. Там Декарт умирает, сильно простудившись, 11 февраля 1650 г.

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, современной механики (ему принадлежит открытие законов, которые предвосхитили законы Ньютона), он создал систему координат, совершил революцию в математике, переведя ее на тот язык, на котором мы с вами сейчас ее изучаем (введя понятие переменной, функции, обозначив ее буквой f , степени, обозначив ее при помощи надстрочного знака, введя буквы для обозначения констант $[a, b, c]$ и неизвестных $[x, y, z]$). Декарт также создал аналитическую геометрию (то, что называется алгеброй в геометрии) — изучение геометрии при помощи не чертежей, а алгебраических уравнений, создал 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 философией.

Среди философских произведений у него можно выделить «Правила для руководства ума»

(одно из первых, написано в 1627–1629 гг.), «Рассуждения о методе» (1637), «Размышления о первой философии» (1641), «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 вышеперечисленных произведений, где разными словами описывает одно и то же, поэтому чтобы иметь представление о мировоззрении Декарта, достаточно прочесть одну из его работ — «Первоначала философии», «Размышления о философии» или «Метафизические размышления».

Декартовская философия явилась революционным переворотом в философии Нового времени. После Декарта уже нет и мысли о возврате к Средневековью, античности или к чему-либо другому. Декарт все расставил по своим местам, дал метод, предмет и цели философии, поэтому все более поздние философы находятся под огромным воздействием его гения и развивают принципы, заложенные в его философии. Вплоть до XIX века вся философия была, практически, развитием идей и принципов Декарта..

В своих автобиографических «Правилах для руководства ума» и «Размышлениях о методе» Декарт показывает, что главное для философа — найти истинный метод. Он пишет, что в колледже он изучал 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 я читал, тем яснее мне становилось, что ни один из ученых истины не нашел. Я понял, что истины вообще нет нигде: когда я читал о разных нравах и религиях, я убеждался в том, что даже то, что кажется мне очевидным, для других таковым не является, ибо люди исповедуют другую мораль, других богов. Декарт не называет имен, но то, что он читал «Апологию Раймунда Себундского» Монтеня, которая повергла его в еще большие сомнения, — это известный факт.

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

Среди правил, которые формулирует Декарт, есть правило 4-е: «Для разыскания истины вещей необходим метод». Декарт пишет, что недостаток всех предыдущих философов состоял в том, что ведомые любопытством, стремлением к познанию истины, они вели свои умы по неизведанным путям. Не зная, как направлять свой ум, они делали это, как бы пользуясь случайными попутными метками и знаками. А нужно иметь четкий метод, чтобы это любопытство получило строгую основу. Отсюда и 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». И 2-е правило: «Нужно заниматься только теми предметами, о которых наши умы очевидно способны достичь достоверного и несомненного знания». Декарт ограничивает область своего исследования только теми предметами, которые позволяют достичь знания, и вопросы гносеологии выдвигается Декартом на одно из первых мест.

Для достижения истины нужно тщательнее исследовать предметы познания и обращать внимание только на то, что является несомненным и ясным. Как говорит Декарт в 3-м правиле,

«касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе». 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 авторитеты, никакие другие способы 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».

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, то необходимо остановиться и не изучать другие вещи, следующие за ней, и воздержаться от ненужного труда.

Декарт формулирует различные правила, в числе которых есть одно, отличающее его от Фрэнсиса 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 нет. Декарт же формулирует противоположный принцип: всегда надо искать порядок даже там, где его не видно. Как показывает история развития науки и философии, именно Декарт оказался прав, потому что действительно весь мир упорядочен, и если человеческий ум не видит в природе этого порядка, этой взаимосвязи различных явления при посредстве законов или философских положений, то это недостаток нашего ума или наша лень.

Итак, сформулировав в ранней своей 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 философам-современникам, в том числе своему другу Марену Мерсенну, английскому философу Томасу Гоббсу, французскому логичу Антуану Арно, французскому философу Пьеру Гассенди, католическим философам, 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.Марсенн и др.). Получив от них возражения, Декарт учел их при следующем издании работы.

Итак, каков же путь, по которому следует Декарт?

Вначале он исходит из того, что нужно следовать только тем положениям, которые абсолютно очевидны и ясны. Но, разыскивая таковые, Декарт 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 Мишеля Монтеня (в том числе знаменитый: о том, что весло в воздухе кажется прямым, а опущенное в воду — изломанным; 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 недоумеваешь, проснувшись, где же явь. У больных людей бывают галлюцинации и бредовые состояния, когда они также не могут отличить вымысел от яви. Инвалид часто испытывает «фантомные боли» в ампутированной конечности — так что, может быть, и тела у нас нет. Может быть, недоумевает Декарт, вообще весь мир устроен так, что им правит некий злой гений, который направляет все наше сознание в сторону лжи и ошибки? Может быть, мы созданы таким существом, которое всегда нас заставляет обманываться?

Декарт обращает внимание на свое внутреннее «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: это естественный свет разума. Нашему разуму присущ некоторый естественный свет, естественная способность; 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.

Чтобы найти, где же в нашем сознании содержится истина, Декарт обращает внимание на следующее: можно во всем сомневаться; можно сомневаться в правильности данных органов чувств, в том, есть ли даже 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 деятельность души, «я», и деятельность разумная, то есть сомнение есть мышление. Следовательно, Декарт считает, что невозможно сомневаться в одном: в том, что я мыслю. Именно из того, что я мыслю, я заключаю, что я существую. Что это не сон, не галлюцинация, не бред, а ясное, отчетливое понимание моего собственного существования: «я мыслю — следовательно я существую» (знаменитое «*Cogito, ergo sum*»).

Правда, Антуан Арно упрекает Декарта в том, что не может ученый муж, учившийся в столь престижном колледже, не знать о том, что это положение задолго до него высказал св. Августин. А.Арно цитирует работу Августина «О свободе воли», хотя это же положение содержится и в «О граде Божием»: я сомневаюсь во всем; я не сомневаюсь в том, что я сомневаюсь, значит я мыслю;

дальше у Августина идет другая логика: я не просто мыслю — я люблю свое мышление и знаю о своем мышлении, следовательно, я существую, поскольку Бог существует, и я люблю свое существование, поскольку Бог есть любовь, и я знаю о своем существовании, поскольку Бог есть истина. Августин делает вывод, что Бог не просто существует, а что Он есть Троица. Декарт, согласившись в самом начале с Августином, дальше идет по несколько отличному пути. 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, что несомненное в человеке — это его мышление. То есть человек — это существо мыслящее, или, как говорит Декарт, «мыслящая вещь». Именно мышление есть то, что делает человека человеком, поскольку именно в мышлении мы обнаруживаем то, что мы существуем. Но 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. Мысль не просто некое вместилище, но наполненное вместилище, богатое своим содержанием.

Декарт исследует то, чем же является содержимое нашего мышления. Среди множества понятий Декарт видит одно главное: понятие Бога. Он подвергает исследованию именно эту идею. Может быть, это ложная идея, т.е. идея о чем-то несуществующем? Можем ли мы сказать, что эта идея отражает реально существующее Божество?

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

Декарт приводит еще доказательства существования Бога: Бог существует, поскольку мир совершенен, значит у этого совершенства есть еще более совершенный Творец. 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. Таким образом, при доказательстве бытия Бога Декарт не занимает ни платоническую, ни августиновскую, ни томистскую позицию — он применяет и онтологическое доказательство бытия Бога, идущее от Августина и Ансельма Кентерберийского, и томистское космологическое доказательство бытия Бога, которое о существовании бытия Бога судит на основе существования мира.

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 положения (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 и 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 и этот аргумент Декарта его противники не приняли.

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

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

Если идея Бога нам врождена и Он существует, то каковы характеристики 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 есть некоторые положения, о которых человек ни в коем случае не может рассуждать. Декарт приводит ряд общеизвестных христианских догматов (в том числе догмат о Пресв. Троице) и положений (о том, что такое причастие, литургия). То есть существуют положения, для постижения которых недостаточно способностей человеческого разума.

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

Таким образом, Декарт приходит к выводу, что его гипотеза о том, что человек был сотворен

неким злым гением и вынужден всегда ошибаться, оказывается, к счастью, ошибочной. Поэтому все, что нами воспринимается, оказывается истинным. Бог, будучи правдивым и любящим Существом, создал человека таким, что он при помощи органов чувств и разума может познать истину. Однако очевидно, что человек может ошибаться и весьма часто это делает. Но ошибки происходят не от Бога, ибо Он есть Истина и не мог сотворить человека ошибающимся. Если человек и ошибается, то только из-за того, что у него кроме разума есть еще и воля. Так же как у Бога, у человека есть разум и воля, но в менее совершенном качестве, не в бесконечном, как у Бога, а в конечном, и человек не может нормально 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.

Но внешний мир отличается от нашей души. 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, которая существует, не нуждаясь для своего бытия в другой вещи. Такой субстанцией может быть лишь Бог — несотворенная субстанция.

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

Что такое ум? Что ему присуще? Ему присущ один атрибут: мышление, ибо главное, что отличает человека от всех остальных существ, есть мысль, мышление. Поэтому уму, духовной 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, формы — 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.

Протяженность есть некое первичное качество, присущее предметам, а есть вторичные качества (цвет, запах, вкус и др.), которые присущи не самим вещам, а возникают в процессе нашего познания вещи. То есть протяженность есть атрибут материи, основной ее принцип; все остальные ее свойства есть акциденции.

Таким образом, есть две сотворенных субстанции: мышление и протяженность. Именно поэтому, поскольку главное свойство материи есть ее протяженность, возникает 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 Декарта, характеризующий науку Нового времени: поскольку протяженность есть атрибут материи и ее субстанциальное свойство, материя везде одна. Мы не можем говорить, что материя на земле и на небесах — это разная материя, что у них разная

сущность. Везде есть одна материя, ибо у нее один атрибут — протяженность, поэтому все свойства всего мира 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 постольку, поскольку мир был приведен в движение Богом. Декарт в данном положении является чистым деистом, то есть 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. Бог сообщил миру некоторые законы, а дальше мир развивается по этим законам, соблюдая заданное количество движения.

Исходя из этого положения, Декарт вывел свой знаменитый закон сохранения количества движения (закон сохранения импульса). Правда, впоследствии Лейбниц будет критиковать Декарта, утверждая, что нужно говорить не о законе сохранения количества движения, а о законе сохранения энергии. Если уж говорить о Боге как первоначальном толчке, то нужно говорить о Нем как о 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.

Лейбниц делает Декарту замечание, что он рассуждает не по-философски, ибо философ не должен прибегать к Богу как к некоему вспомогательному средству. Это возможно только в крайнем случае, а тот случай, к которому прибегает Декарт (доказательство бытия Бога, принцип движения мира), по мнению Лейбница, не является крайним. Но здесь можно спорить.

Таким же образом, как и к познанию мира, Декарт подходит и к познанию человеческой природы. Говоря о том, что в мире существуют две субстанции (протяженность и мышление), которые не имеют ничего общего, кроме того что являются сотворенными, Декарт рассматривает с этой точки зрения и человеческую природу. Тело человека и мышление, т.е. его душа, оказываются совершенно различной природы. Декарт является классическим выразителем психофизического дуализма, поскольку ни телесные функции не могут быть сведены к душевным проявлениям, 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 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. Мы помним, что именно вывел Декарт из предположения о самостоятельной деятельности нашей души (доказательство бытия Бога, истинности нашего существования и т.д.), но не менее важные выводы для философии и главным образом науки Декарт делает и из факта независимого существования тела. Если материя не связана с духом, все познание материальных явлений может

вестись только с точки зрения познания причинно-следственных связей. Никаких целеполагающих, никаких антропоморфных причин, которые существуют в человеке как существе духовном, в природе быть не может. Природа есть механизм, в котором есть причина и следствие, поэтому и познание природы может вестись только на причинно-следственном языке.

Поэтому же в теле животного действуют свои собственные законы (ибо оно не имеет души). Организм животного есть просто машина, считает Декарт. Поэтому для объяснения его деятельности достаточно только естественнонаучных каузальных (причинных) объяснений. Русский физиолог И. Павлов считал поэтому 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 лишь 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 его «Размышления о первой философии», философские его 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, многие философы увлеклись учением Декарта о теле как некоей машине и стали применять их и к человеку, рассматривать все особенности человеческой жизни, в том числе и психических явлений, на основе его физиологических действий. Одним из представителей такого направления в картезианстве был французский философ Ле Руа, который утверждал, что все психическое в человеке является выдуманным, а главным являются его физические законы. Впоследствии, изучая французских материалистов-просветителей, мы будем говорить о философе Ламетри, который напишет книгу «Человек-машина», созданную под влиянием декартовских идей.

Но есть и другое направление в картезианстве — идалистическое, основным представителем которого был католический философ Мальбранш, создавший теорию окказионализма (по-латыни «окказио» — «случай»). В своем учении он исходил из декартовского положения о том, что между психическими и физическими явлениями не может быть никакой связи; нет никакого взаимодействия между душой и телом — все, как говорил Декарт, есть взаимодействие, обусловленное тем, что оно устанавливается Богом. Следовательно, делает вывод Мальбранш, все, что происходит в мире, в частности с человеком, происходит не по человеческой воле, что якобы человек своей волей, своей душой может повлиять на свое тело, а вследствие того, что Бог всякий раз производит некий акт нового взаимодействия души и тела, т.е. всякий раз делает новое творение мира.

Нет никакого движения, нет причинно-следственных связей — есть ежемоментное, ежесекундное творение мира Богом. А мы наблюдаем этот мир как движение, имеющее некоторые

причины и следствия. Если бы Мальбранш жил в 20 веке, он употребил бы сравнение с кинематографом: в действительности есть набор отдельных кадров и нам лишь кажется, что на экране существует движение. Так же и в настоящем мире: есть ежесекундное творение мира Богом, а мы наблюдаем это творение как движение.

Из истории средневековой философии мы помним арабского философа Аль Газали, который, критикуя с точки зрения номинализма реалистически мыслящих Аль-Фараби, Ибн-Сину и других своих современников, 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.

Лекция 37

Философия Рене Декарта, которую мы изучали на прошлой лекции, оказала очень большое влияние на современную и последующую философскую и научную мысль. Это было не случайно, поскольку Декарт действовал идеально методологически 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 17 век, названный «веком гениев», или «веком философов», был веком культа разума, точнее 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.

БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

Жизнь и произведения

Этот дух преклонения перед разумом не был присущ замечательному философу и ученому Блезу Паскалю (1623–1662) — младшему современнику Декарта. Время Паскаля — это было 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 видел в своем сыне своего наследника и сам воспитывал сына. Блез нигде не учился — его образованием занимался отец. 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 в мозгу и болезнь кишечника), хотя никогда не показывал, как мучительно его состояние. Наоборот, он всегда благодарил Бога за то, что Он так к нему благоволил, показывая, что все его устремления

должны быть в мире не земном, а Божественном.

Отец Блеза понимал, что математика настолько увлекательная наука, что может заполнять собою все сознание человека. Поэтому он скрывал от сына свои книги по математике и даже запретил домочадцам упоминать само название этой науки. Придерживаясь рационалистического принципа, что все языки связаны друг с другом различными грамматическими формами, Этьен считал, что его сын должен сначала изучить два-три древних языка, что сделает возможным его дальнейшее знакомство с остальными языками. Понимая, что отец скрывает от него какую-то важную науку, Блез как-то спросил, что же такое математика, на что Этьен ответил только, что математика — это наука о правильных фигурах. Тогда 12-летний Блез, уединившись, стал размышлять о том, что такое правильные фигуры и рисовать их, 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, что отец застал его за занятием математикой, ответил, какая проблема его интересует. Так Этьен Паскаль обнаружил, что его юный сын самостоятельно открыл тридцать одну теорему Эвклида, т.е. сам создал эвклидову геометрию. Отец понял, что у сына необычайное дарование и отвел его в кружок математиков к Мерсенну, где Блеза приняли очень тепло, и уже в 13 лет он становится членом этого математического кружка, из которого впоследствии выросла Французская Академия наук.

Еще раньше, в возрасте 10 лет, Блез написал трактат о звуках. Его заинтересовало, почему, когда он стучит ножом по тарелке во время еды, звук получается один, а если тарелку придерживать рукой — то другой. Паскаль задумался и написал небольшой трактат, удивив взрослых тем, что мальчик 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 — 16-летний 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. Тем не менее юный Блез оказался создателем нового направления в геометрии — синтетической геометрии, противостоящей аналитической декартовой геометрии.

В Париже Этьен Паскаль и его семья жили на ренту. Однако в 1639 г. Ришелье запрещает ренту. Этьен Паскаль высказывает недовольство, и король, недовольный этим, 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 20 века и создатель кибернетики, считал первым в мире компьютером.

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

В 1646 г. Паскаль-старший сломал ногу. Чтобы лечить отца, в доме поселяются два известных

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 блаж. Августина и доказывал, что для человека, пораженного грехом, свободы не существует, что вся его жизнь, в том числе и спасение, полностью зависят от Божественной благодати. Иезуиты же обвинили Янсения в приверженности ереси кальвинизма и начали борьбу против янсенистов.

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

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

Паскаль ведет светскую жизнь, которую ему прописали врачи, поскольку усиленные занятия науками сильно подорвали его здоровье. Паскаль окунается в мир придворных балов и интриг. Это формирует его стиль, который мы видим и 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 был знаком и с янсенистами, и с парижскими интеллектуалами, объединившихся вокруг монастыря Пор-Рояль (во главе с известными философами Арно и Николь). Нападки иезуитов против янсенистов все время усиливаются — до того, 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 семнадцати письмах он излагает возражения против иезуитов. «Письма» оказались настолько великолепно написаны и так логично опровергали все положения иезуитов (Паскаль сначала излагал точку зрения иезуитов, а потом, используя их же аргументы, показывал их нелогичность и противоречие основным христианским положениям, их лживость и нечестность), что взбудоражили всю французскую общественность. Они издавались не

однажды — сначала под псевдонимом, потом стал известен автор. Общий тираж «Писем» достиг 10 тысяч экземпляров — по тем временам цифра неслыханная.

Именно благодаря «Письмам к провинциалу» слово «иезуит» стало нарицательным, обозначающим человека неискреннего, лицемерного. Если янсенизм и не был оправдан в глазах папы римского, то авторитет иезуитского ордена оказался подорван. Эти же «Письма» послужили и образцом великолепного французского языка.

Когда Паскалю был 31 год, произошло два случая, которые оказали сильное влияние на всю его дальнейшую жизнь. Как то Паскаль ехал в карете, и лошади вдруг понесли. Гибель казалась неминуемой, карета оказалась на краю моста и вот-вот должна была обрушиться в реку, но построумки оборвались и карета зависла на самом краю. С этого момента Паскаль еще отчетливее испытывает ощущение пропасти — даже сидя в комнате на стуле, он отодвигал 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 он зашил в полу сюртука, и нашли ее уже после его смерти. Начиналась она словами: «Я есмь Бог Исаака, Бог Иакова, Бог Авраама, а не Бог ученых и философов». Полностью эту записку можно прочесть в недавнем издании Паскаля и в приложении к «Столпу и утверждению истины» П.Флоренского (с некоторыми комментариями о.Павла).

После этих случаев Паскаль уходит послушником 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 4 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 Паскаля

Как я уже сказал, Паскаль был знаком с Декартом, но оба испытывали взаимную неприязнь. Однако Декарт, будучи старшим современником Паскаля, оказал на него весьма сильное влияние. Это влияние сказывалось прежде всего в методе Паскаля — как и Декарт, он был рационалистом. Культ разума, уверенность в том, что именно разум, мысль могут возвысить человека над всем мирозданием, — с этим Паскаль был совершенно согласен. В одной из своих «Мыслей» он говорит о том, что величие человека заключается в его разуме и именно в этом он должен себя совершенствовать, а не в пространстве и не во времени.

Но в отличие от Декарта, который видел всемогущество разума (пожалуй, за исключением области религии, да и то не всей религии, а некоторых таинств и догматов христианства), Паскаль видел и ограниченность разума. И если Декарт утверждал, что чувства полностью 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) так же дают

человеку познание истины — каждое в своей области. И если человек обманывается, то происходит это по его собственной воле.

По-разному относились Паскаль и Декарт и к Богу. Паскаль негодовал по поводу того, что Декарт прибегал к Богу, как к некоторой палочке-выручалочке, которая помогла ему в создании его философии и физики. И когда Декарт доказал, что именно Бог дал миру законы, что именно Он сообщает человеку истинность его знаний, он отказывается от Бога — Он оказывается ему больше не нужен. Паскаль был возмущен этим, он считал, что это нечестно и неправильно; для Паскаля Бог был не Богом философов, а Богом личным (см. его записку).

В отношении теории познания у Паскаля есть некоторое сходство с положениями Декарта. Паскаль высказывается, что принципы чувствуются, теоремы доказываются; и те и другие достоверны. Здесь можно увидеть как бы сходство с положениями Декарта об интеллектуальной интуиции, однако это сходство, которое могло быть некоторым влиянием Декарта на Паскаля, на самом деле было скорее сходством, чем влиянием, потому что то, что Паскаль называл чувствованием принципов, на самом деле было не интеллектуальной декартовской интуицией, а скорее некоторым психологическим феноменом, а не интеллектуальным, как это было у Декарта. Принципы чувствуются не интеллектуальной интуицией, а некоторой бессознательной областью нашего сознания, нашей личности (ближе к тому пониманию иррациональной интуиции, которая начала разрабатываться в конце 19 — начале 20 веков в философии жизни, во фрейдизме, в современном психоанализе).

По-разному понимали субъект познания Декарт и Паскаль. Если Декарт в субъекте познания видел абстрактный гносеологический субъект, некоторое абстрактное «я», лишенное каких бы то ни было психологических характеристик, то Паскаль подчеркивал, что познает 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, своими эмоциями, погодой, господствующими нравами. Паскаль говорил, что разум может убедить человека в чем угодно, 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 стороны, 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 любыми способами вывести человека из мрака неведения.

Пытаясь вернуть людей в лоно христианской церкви, Паскаль исходит из представления о

бесконечности. Это представление было, может быть, главным движущим мотивом всего его мирозерцания. Мы говорили, что он переживал это в своей жизни как некоторую 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 некоторое множество, к которому всегда можно прибавить единицу, т.е. это формализуемо на языке рассудка), то актуальная бесконечность не формализуема, она ускользает от нашего понимания. Именно это ощущение иррациональности бесконечности и поражало Паскаля, повергало его в ужас перед бытием.

Для Паскаля мир, как и Бог, был бесконечным; он повторял образ, который мы встречали у Николая Кузанского и Джордано Бруно: мир есть окружность, центр которой везде, а окружность нигде. Мир бесконечен и вширь, и вглубь. Человек находится между двумя бесконечностями, и его потерянное состояние в бесконечности показывает его полное ничтожество. Эта потерянность в бесконечности — одна из основных интуиций Паскаля. Бесконечность постигается не разумом, потому что он бессилен в ее познании. Здесь человеку может помочь другая способность его познания — сердце.

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

Паскаль испытал большое влияние Мишеля Монтеня. Это сказалось и в стиле произведений Паскаля, и в его философствовании. Паскаль соглашался со многими положениями Монтеня в его отношении к скептицизму. 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 есть создание, состоящее только из материи. Но материя сама себя познавать не может, поэтому, познавая мир (Паскаль исходит из принципа «подобное познается подобным»), человек познает не мир, а некоторый идеальный его образ. Поэтому человек, познавая своей душой, своим разумом, познает не подобное — познает материю. Поэтому адекватного совпадения он добиться не может.

Разум тоже не может познать истину, потому что он, кроме того что затерян между двумя бесконечностями, в конечном мире 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.

Паскаль видит некоторые особенности человеческой природы. Декарт и особенно Фрэнсис Бэкон (в своем учении об идолах) надеялись, что человек избавится от личностных или родовых

идолов, Паскаль же видит здесь непреодолимую преграду для познания человеком истины. Паскаль в парадоксальной форме формулирует эти противоречия. Он пишет, что жужжание мухи может отвлечь величественный разум от созерцания истины.

Но нельзя соглашаться и со скептиками, которые утверждают, что истина непознаваема. Истина существует; если бы не было истины, не было бы и Бога (здесь Паскаль соглашается с Августином и Янсением, которому всегда следовал). 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.

Природа, по утверждению Паскаля, поддерживает немощный разум, поэтому истина доступна всем познавательным способностям человека, но доступна лишь как некоторая относительная истина. Эта истина доступна всем человеческим способностям: разуму, чувствам, сердцу, вере. Поэтому, как и эпикурейцы, Паскаль говорил, что чувства никогда нас не обманывают. И если мы видим сломанное весло, погруженное в воду, то чувства дают нам истинную картину познания, которую разум должен объяснить.

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

Человек — существо парадоксальное. Паскаль предпочитает использовать парадоксы и противоречия для описания природы человека. Один из наиболее известных образов, который он использует, — это образ мыслящей тростинки. Человек — это тростинка, но это тростинка мыслит; не нужно всей вселенной ополчаться на человека, чтобы раздавить, — достаточно дуновения ветерка или песчинки, чтобы убить человека. Но при этом человек выше всей вселенной, ибо вселенная не почувствует, что ее уничтожают, а человек это чувствует. Поэтому величие человека состоит в осознании своего собственного ничтожества.

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.

В «Мыслях» есть мысль, поражающая своей логичностью и убедительностью. 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, и что человек предпочитает заниматься сиюминутными делами, уделяя им гораздо больше внимания, чем своему спасению, говорит о том, что человек находится в плену у сатаны, поскольку действительно невозможно себе представить, что, находясь в здравом уме, можно выбрать пятиминутное развлечение взамен вечного блаженства. Так необычно Паскаль доказывает существование дьявола.

Паскаль предлагает аргумент, известный под названием «Пари Паскаля». Он говорит воображаемому атеисту: все мы вынуждены держать пари о том, существует ли вечная жизнь после

смерти, существует ли Бог. Хотим мы того или нет, мы втянуты в это пари. Если мы держим это пари, мы можем потерять две вещи: истину и благо. Поставить в заклад в этом пари мы можем также две вещи: свой разум и свою волю, свое сознание и свое блаженство. Поскольку для разума все равно, мы должны выбирать между наличием и отсутствием блаженства. То есть в любом случае — между тем, существует Бог или не существует. Если Бога нет, то человек ничего не проиграет, утверждая Нго бытие; а если Бог есть и человек держит пари, что после смерти его ничто не ожидает, то он не получит вечного блаженства и проиграет. Поэтому в любом случае человек должен жить так, как будто Бог есть.

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

Человечество напоминает ту же камеру смертников, но не знающих дату своей смерти. Люди думаю 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.

Лекция 38

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

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

После отлучения Спиноза уезжает из Амстердама в деревню, где в тиши занимается писанием книг и шлифовкой линз, вследствие чего, как предполагают, он заболевает туберкулезом и умрет еще нестарым. В это время он пишет многие свои трактаты, первый из которых — «О Боге, человеке и его счастье».

Впоследствии Спиноза поселяется близ г. Гааги, знакомится с главой правительства Амстердама Яном де Виттом, который оказывает ему покровительство. Барух 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», который увидел свет в 1675 г. «Политический трактат» — одно из последних его произведений, который Спиноза не успел закончить: 21 февраля 1677 г. он умирает. Кроме названных работ, стоит отметить трактат «Об усовершенствовании разума», в котором Спиноза говорит о своих гносеологических воззрениях, и критическую работу «Основы философии Декарта».

На прошлой лекции мы говорили о том духе рационализма, который господствовал в 17 веке. Рационалистическая философия возникает как следствие общего духа эпохи, уверенности в успехах разума и наук. Одним из родоначальников этой философии был Рене Декарт, но, знакомясь с философией Спинозы, мы увидим, что никакой другой философ не может быть назван рационалистом в той степени, как Спиноза. Даже сама «Этика» имеет необычную для философских работ структуру. Написана она под огромным влиянием естественных наук, а образцом научного знания в то время была математика, поэтому в качестве образца Спиноза берет работу Эвклида «Начала геометрии». «Этика» построена по тем же принципам, что и произведение Эвклида: в начале каждой главы Спиноза дает ряд определений и аксиом, на основе которых доказывает теоремы, из которых выводит следствия (которые называет короллариями). При доказательстве каждой из теорем он ссылается на определенную теорему, определение, аксиому или королларий — и так на протяжении всех пяти книг этой работы, так что вся «Этика» по структуре, композиции и способу мышления напоминает математический трактат. Спиноза хотел таким образом достичь абсолютно истинного познания (как в математике) при помощи философских методов. Поэтому сам метод философствования Спинозы оказал огромное влияние на последующую философскую мысль. Все философы, хотевшие научиться методологии, рано или поздно обращались к мыслям Спинозы. Сам же он восходит к декартовскому поиску истинного метода, опоры на истинные аксиомы (такой аксиомой для Декарта была уверенность в существовании познающего субъекта), поэтому Спиноза является последователем картезианской школы.

Цель философии, по Спинозе, — счастье. Вообще цель жизни — счастье, и философия должна направлять свои усилия для достижения человеком счастья. Поэтому этика является главным разделом в любой философии, и основную свою работу Спиноза назвал «Этикой». Примерно такой же взгляд на философию бытовал 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.

Прежде чем перейти к анализу трактата Спинозы, несколько слов о том, как он мыслил познаваемость мира. Согласно убежденности Спинозы, мир познаваем, причем познаваться он может как при помощи чувственных способов, так и при помощи разума. Отличие этих двух способностей человеческого познания в том, что идеи, доставляемые 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 идеях, дающихся при помощи органов чувств. Идеи же, которые даются при помощи разума, истинны и достоверны. Поэтому разум является основным орудием человека при достижении истины. Отсюда и упор Спинозы на рациональные доказательства.

Приведем ряд определений, с которых Спиноза начинает свою «Этику». «Субстанция есть то, что существует само в себе и представляется само через себя». «Причина самого себя есть то, сущность чего включает в себе существование» (как и философия Декарта, философия Спинозы корнями своими уходит в средневековье). «Бог есть субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов».

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

Исходя из этих определений, Спиноза доказывает ряд теорем. Первая гласит: не может быть двух или более субстанций одной и той же природы с одним и тем же атрибутом, 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. Вследствие этого Спиноза доказывает, что природе субстанции присуще существование, т.е. субстанция необходимо существует, не может не существовать. Спиноза доказывает это так: поскольку субстанция есть причина самой себя, следовательно, субстанция-сущность включает в себе существование, а поскольку субстанция не может производиться другой субстанцией, то, следовательно, субстанция необходимо существует. Это напоминает онтологическое доказательство бытия Бога.

Еще одно свойство субстанции, которое выводит Спиноза: субстанция не может быть конечной, она необходимо бесконечна. Субстанция одна, и если бы она была конечна, то было бы и еще кое-что помимо субстанции. По этой же причине субстанция не может быть и временной, поскольку, если субстанция ограничена во времени, то тогда она сменяет в своем существовании что-либо другое — иначе мы должны предположить, что существуют две или три субстанции (чего не может быть). Поэтому субстанция вечна. Субстанция не изменяется, т.е. не развивается; она неделима. Поэтому в силу определения, что Бог есть субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, понятно, что все высказывания Спинозы о субстанции относятся и к понятию о Боге. То есть 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 14-я теорема Спинозы: кроме Бога, никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляемой. Вывод:

существует только Бог и только одна субстанция.

Что такое атрибут? Атрибут есть то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность, т.е. то, каким образом человек мыслит субстанцию; атрибут представляется существенным свойством субстанции — то есть атрибут является тем, без чего субстанция не может быть представлена. Модус есть состояние субстанции. То есть субстанция всегда представляется нами не сама 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.

По Спинозе в Боге существует бесконечное количество атрибутов, в Нем все атрибуты совпадают (поскольку Бог есть существо неделимое и простое, в Нем нет никаких различий и Он непротиворечив). Поэтому в Боге, или в субстанции, все атрибуты и все модусы совпадают.

Хотя атрибутов и бесконечное множество, но Спиноза называет лишь два атрибута субстанции: протяженность и мышление. Очевидно возражение Спинозы 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 отпускает понятие Бога как субстанции и говорит о двух субстанциях — протяженности и мышлении.

По Спинозе, ни протяженность, ни мышление не могут быть субстанциями, ибо протяженность есть всегда протяженность чего-то.; субстанция не может представляться о чем-то еще, она есть причина самой себя и, по определению, представляется сама через себя. Доказывая какое-то положение, Спиноза всегда ссылается на теорему или определение. Так и здесь: он доказывает, что протяженность не может быть субстанцией, поскольку субстанция всегда представляется сама через себя, а протяженность представляется через какой-то другой носитель протяженности.

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

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

Поскольку протяженность совпадает с мышлением, а протяженность сама по себе есть тот мир, в котором мы живем, называемый природой, то можно сказать, что и протяженность и мышление можно назвать природой. Поэтому Спиноза далее говорит как бы через запятую: 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, в

том, что он отождествил Бога и природу (материальную). Разумеется, это обвинение справедливо, хотя сам Спиноза и стремился его избежать. Отсюда же и обвинение Спинозы в материализме: если мы говорим «Бог или природа», то всегда есть соблазн одну из составляющих этого тождества убрать: если природу мы видим, наблюдаем и уверены в ее существовании, то зачем нам нужен Бог? Отсюда и материалистическая трактовка Спинозы, но такая трактовка в мировой историко-философской науке не является наиболее распространенной. Она была трактовкой, принятой лишь в советской философии. Объяснялась она во многом тем, что Маркс при разработке своей философии использовал многие положения Спинозы и находился под большим его влиянием.

Итак, хотя Спиноза и называет всего два атрибута (а их существует бесконечное множество), то модусов существует действительно бесконечное множество. Модус есть состояние субстанции, т.е. конкретная реальная вещь, как мы ее представляем и наблюдаем в мире. Модусы бывают простые и сложные. Простые модусы — это длина, ширина (то, что представляется само через себя). Сложный модус — это, например, модус пространства (пространство состоит из длины, ширины и др. 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.

То есть Спиноза сначала доказал возможность и необходимость познания при помощи разума мира вещей, а потом доказывает существование мира вещей, реальность существования мира. 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. Это есть идея идеи тела, идея души.

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

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

Модус бесконечного разума есть посредник между бесконечным Божественным разумом, атрибутом мышления, и нашими конечными 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 каждая индивидуальная душа мыслит одинаково со всеми остальными душами. Этот модус бесконечного разума позволяет нам понимать друг друга, познавать мир и сознать 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 мы обнаруживаем у Спинозы всеобщий детерминизм: нет ни одного события в мире, которое происходило бы случайно или своевольно. Причиной самой себя является только субстанция, только Бог, все остальное действует постольку, поскольку причастно субстанции и существует в субстанции, т.е. в Боге.

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, 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, что говорит о том, что все события, протекающие как в материальном, так и в духовном мире, как среди вещей, так и среди мыслей, обусловлены единственно Богом: ни одна наша мысль, ни одно наше представление, ни одна наша идея не имеют причины в самой себе или в другой идее; все мысли, представления и идеи восходят к субстанции, т.е. к Богу).

Анализу человеческой свободы Спиноза посвящает две последние главы своей «Этики». И если 4-я глава называется «О человеческом рабстве, или О силах аффектов», то 5-я глава называется «О могуществе разума, или О человеческой свободе». Рассмотрим, каким образом Спиноза совмещает представление о детерминизме, о человеческом рабстве, с уверенностью в человеческой свободе.

Во-первых, Спиноза дает определение того, что такое свобода: свобода есть то, что само определяет себя к действию или действует в соответствии с необходимостью только своей собственной природы. То есть свобода противопоставляется не необходимости, а принуждению. Свободным является тот, кто сам определяет себя в своем собственном действии. Поэтому понятно, что свободным в собственном смысле является только Бог. Только Бог, или субстанция, является причиной самой себя; только Бог Сам определяет Себя к действию и действует в соответствии с необходимостью только Своей собственной природы.

Субстанция, таким образом, абсолютно свободна, но она же и абсолютно необходима, ибо эта ее свобода существует в силу того, что сущность субстанции включает в себе существование и потому абсолютная свобода субстанции совпадает в ней с абсолютной необходимостью. Поэтому в Боге свобода и необходимость совпадают. Это противоречие 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 так же не противоречит необходимости, а совпадает с ней. Отсюда другая задача — доказать существование

человеческой свободы. Из всех предыдущих размышлений Спинозы вытекает, что модус в силу своей конечности не может быть свободным, ибо модус всегда появляется согласно абсолютной необходимости, вытекает из 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, т.к. он включен в причинно-следственную связь мировых событий, но не существует с необходимостью, т.к. так существует лишь Бог.

Прежде чем рассмотреть понятие о человеческой свободе или о ее необходимости, Спиноза рассматривает человеческие аффекты (страсти).

Во-первых, он утверждает, что у человека нет свободы воли. Чтобы доказать, что человек есть существо свободное, Спиноза доказывает, что человек есть существо, не имеющее свободы воли. Казалось бы, парадоксальный подход, поскольку практически все философы предлагали противоположный подход: если человек существо и не свободное, то по крайней мере свободу воли он уж наверняка имеет. Спиноза рассуждает иначе: свободы воли не существует потому, что воля и мышление есть одно и то же. Просто воля есть мышление при помощи неявных, неотчетливых идей (воля есть неотчетливая идея). Как это понимать?

Спиноза пишет, что младенец убежден, что он свободно просит у матери молоко; трус убежден, что он свободно бежит с поля боя; пьяница убежден, что он свободно каждый раз прикладывает к бутылке. Но любой здравомыслящий человек понимает, что у них нет никакой свободы, просто эти люди не понимают того, что делают (в силу падшести или младенческого возраста). То есть у младенца, пьяницы и труса идея своего собственного существования является неявной, неотчетливой. Как только человек начинает иметь отчетливую идею, он понимает, что поступок обусловлен какими-то другими явными причинами. И чем более отчетливой является идея, тем более человек понимает, что в нем нет никакой свободы воли, что его так называемая свобода воли есть просто незнание всех причинно-следственных связей. Такое же представление было, скажем, у Демокрита, который говорил, что случайной вещь может казаться только по нашему неведению. Спиноза соглашается с таким представлением и также говорит, что случайным событие может казаться только тогда, когда человек не знает истинной его причины, но переносит этот подход и на внутренний мир человека, понимая под случайностью то, что называют свободой воли.

Любой человек всегда стремится поддерживать свое существование. Это стремление определяет его эмоциональную жизнь и выражается в аффектах. Спиноза насчитывает 4 вида аффектов:

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

Все остальные аффекты есть частные случаи этих четырех аффектов.

Аффекты пассивны, они существуют в нас независимо от нас и потому называются страстями.

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

Человек может действовать свободно, т.е. непринужденно (ведь свобода противопоставляется не необходимости, а принуждению). Человек может свободно выбирать, свободно действовать в рамках познанной необходимой цепи явлений. И как только человек начинает действовать свободно, понимая, что он часть природы и включен в необходимую связь явлений, тогда он и становится действительно свободным. А свободным он становится тогда, когда он не просто понимает, но и познает необходимую связь явлений. Поэтому, ощущая себя свободным, человек становится и счастливым. Он живет нравственной добродетельной жизнью, понимая, что счастье не достигается посредством добродетельной жизни, но есть сама добродетель. Счастье не есть результат чего-то, сделанного человеком, — счастье есть состояние свободы, состояние добродетельной жизни. Добродетель, как утверждает Спиноза в одной из своих теорем, не ведет к счастью, а есть само счастье.

Таким образом, философия Спинозы сходна со школой стоиков. Стоики говорили, что глупца судьба тащит, а мудрого ведет, и что свободным является тот человек, который познал законы судьбы. Так и Спиноза утверждает, что свободным является человек, познавший необходимую природу вселенной.

Несколько слов о теории познания Спинозы.

Спиноза не отрицает достоверность чувственного познания — наоборот, он доказывает посредством своих теорем, что поскольку ряд вещей совпадает с рядом идей, а душа есть идея тела, то чувства дают нам также истинное познание. Однако истинность идей, которая постигается посредством чувственных органов, не абсолютна, это всего лишь первый этап познания. Чувственный опыт бывает трех видов: через непосредственное восприятие, через знание понаслышке и через беспорядочный опыт. Ни тот, ни другой, ни третий вид чувственного знания не даст нам абсолютной истины, но 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 является адекватным, 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 познает всю природу и таким образом познает Бога, и двигают его к этому познанию уже не определения, не дискурсивный метод, а совсем другая способность — любовь, природный эрос, который существует в человеке в качестве отдельной познавательной способности. Это не обычная человеческая любовь, а некоторый вид интеллектуальной любви к Богу. Поскольку интеллектуальной интуицией человек познает только Бога, то это познание есть любовь к Богу, которую Спиноза именует интеллектуальной любовью к Богу. И только это знание является самым истинным, самым адекватным знанием, поскольку оно есть знание о субстанции, т.е. о том, что необходимо существует.

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

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

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

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

Бог, по Спинозе, существо не личное, не имеющее свободы воли в том плане, как мы это понимаем. Но здесь нужно помнить, что свободы воли, по Спинозе, вообще нет и потому нельзя мыслить Бога по аналогии с человеком. Бог есть бесконечная субстанция, а наш разум конечен.

Обращаю ваше внимание на статью Владимира Соловьева «В защиту философии Спинозы». Тогда же, в 19 веке, вышла и статья известного русского философа-кантианца Введенского «Об атеизме в философии Спинозы». Как пишет Соловьев, он посчитал своим долгом написать ответ

Введенскому, поскольку Спиноза был юношеской любовью самого Соловьева. Введенский же доказывает, что Спиноза является атеистом, ссылаясь на понимание Спинозой Бога. Спиноза 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, Спиноза отрицает вообще бытие Бога, на что Соловьев возражает, говоря, что приписывать Богу то понимание личности, которое есть у нас, это значит слишком принижать Бога. Любой мало-мальски грамотный христианин знает, что Бог личен не в человеческом плане, что у Него Три Личности и что если Он и личен, то не так, как мы, а сверхличен. Так что Спиноза выразил в своем учении понятие о Боге как Вседержителе (а это именно так, потому что Бог сказал о Себе: «Аз есмь Сущий»). Бог есть Тот, Кто существует Сам по Себе; весь остальной мир существует благодаря Богу. А именно это определение Бога и кладет в основу своей философии Спиноза. Поэтому обвинять Спинозу в атеизме Соловьев ни в коем случае не советует. Конечно, он соглашается с тем, что у Спинозы много недостатков, что он отрицает у человека свободу воли и т.д., но Спиноза отнюдь не атеист.

Лекция 39

Сегодня мы поговорим о двух основных представителях английского сенсуализма 17 века — Томасе Гоббсе и Джоне Локке. Влияние, которое оказали эти мыслители на последующее развитие философии, чрезвычайно велико. На примере их творчества мы можем проследить дальнейшее развитие картезианской мысли, увидеть, какие выводы сделаны из декартовской философии.

ТОМАС ГОББС

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

Гоббс продолжает линию бэконовской философии, развивает ее сенсуализм и эмпиризм. Опора на сенсуализм и эмпиризм являются характерными для английской философии не только 17 века, 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.

В своей первой работе «О теле» Гоббс строит теорию познания, ибо прежде чем заниматься дальнейшими философскими исследованиями, вначале следует определить, познаваем мир или не познаваем, а если познаваем, то в каких границах, что является критерием истинности человеческого

знания и т.п.

В теории познания Гоббс является последовательным сенсуалистом и утверждает, что все наши знания происходят из ощущений, и только из них. Ощущения — основной и единственный источник знания. Однако чувства все же не ограничивают разум в его деятельности, ибо разум, получая данные от органов чувств, начинает оперировать ими и добывать таким образом новое знание. Поэтому знание, по Гоббсу, бывает двух видов: чувственное и рациональное. Истина достигается на путях рационального знания; чувственное же знание не совсем достоверно. Рациональное знание — это знание необходимое, всеобщее и достоверное. Пример его, по Гоббсу, и есть математика.

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

В результате ощущений в уме возникают представления. Представления — это угасшие ощущения, которые производят некоторый отпечаток в душе, который 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.

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

Для исследования роли слов Гоббс предварительно изучает теорию знаков вообще. Что такое знак, по Гоббсу? Это то, что нечто обозначает, то есть некий материальный предмет. В качестве знака мы можем выбрать любой предмет, который будет нам напоминать и обозначать другой предмет. Гоббс приводит пример тучи, которая есть знак дождя, или наоборот: дождь есть знак тучи. Поэтому знак, по Гоббсу, всегда материален и мы всегда познаем его посредством ощущений.

Один из видов знаков, по Гоббсу, — слово. Слово есть некоторая материальная вещь, которая обозначает некоторый другой материальный предмет. То, что человечество в свое время додумалось в своей речи заменять вещи словами, является величайшим открытием. Поэтому и язык как то, при помощи чего формулируется наше мышление, обладает не самостоятельным существованием, а является отражением некоторой действительной связи между предметами, существующей в реальности.

Слова являются для памяти знаками, при помощи которых она может вспомнить о представлении, еще не совсем угасших, и оперировать ими при помощи слов-знаков, обозначающих те ощущения, которые возникли от воздействия предметов на органы чувств. Этот язык, при помощи которого человек мыслит и общается (а общение также является одной из главных функций языка — знаковой системы), существует для экономии мышления (мыслить при помощи языка и слов, т.е. при

помощи знаков и связей между ними, гораздо удобнее, чем без них), а также для удобства. То, что выбираются именно такие знаки, а не другие, достигается посредством взаимоотношения между людьми. Т.е. язык вырабатывается на основе конвенции. Гоббс, таким образом, разрабатывает теорию конвенционализма: слова и вообще язык — это результат соглашения между людьми, он не имеет самостоятельного существования.

Язык и слова являются знаковой системой, а эта система появляется в результате того, что люди на определенном этапе согласились употреблять именно такие слова, а не другие. Никакой онтологической роли, оправдывающей их самостоятельное существование, у слов нет. Слова существуют как знаки вещей и возникают в результате договоренности между людьми. Поэтому 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. А значит 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.

Такая теория истины впоследствии получит название когерентной теории истины: критерием истинности является непротиворечивость высказывания, а не соответствие высказывания материальному предмету. Классическую концепцию истины, как соответствие высказывания или мысли реальному предмету, высказал еще Аристотель (истинным является высказывание, которое соответствует действительному положению вещей в материальном или духовном мире).

В мире, согласно Гоббсу, существуют единичные тела, и ничего, кроме них, не существует. Гоббс является последовательным номиналистом, ибо обобщение, слово или понятие, возникает только в качестве знака; всякое всеобщее 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 имя второй интенции (что мы называем понятием, которое есть знак знака). Как правило, мы оперируем в нашем сознании именами второй интенции.

Гоббс возражает против понятия субстанции, которое ввел Декарт, утверждая, что никакой абстрактной субстанции в мире не существует, ибо все наше знание происходит из ощущений. Никакая абстрактная субстанция на наши ощущения не действует. Действуют только единичные материальные тела, кроме которых ничего не существует. То, что мы называем субстанцией, это есть единичное тело. Поэтому в мире имеется бесконечное множество субстанций.

Кроме естественных, природных тел, Гоббс различает и тела искусственные. Естественные тела — это тела природные, а искусственные — все, что создано человеком. В качестве примера искусственного тела Гоббс приводит человеческое общество.

В третьей части «Начал философии» («О гражданине») и главным образом в «Левиафане» Гоббс ставит вопрос о происхождении человеческого общества, его развитии и возникновении

различных его институтов — таких, как государство, законы, учреждения (полиция, армия и т.д.). При объяснении возникновения государства и человеческого общества Гоббс последовательно придерживается всех своих основных положений теории познания.

Исходным принципом для построения человеческого общества является стремление человека к самосохранению — из этого положения возникают все отношения между людьми. Первоначально все люди находились в так называемом естественном состоянии, т.е. 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 убийства себе подобного, так что каждый человек может ожидать от другого, в силу и его абсолютной свободы и абсолютного права, притязаний на свою жизнь. Таким образом, в первоначальном, естественном состоянии люди были врагами друг другу («*Homo homini lupus est*» — «Человек человеку волк»). 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 возникает другие формы правления — демократическая или олигократическая.

Таким образом, по Гоббсу, государство, как и речь, возникает вследствие конвенции.

В отношении к религии Гоббс был во многом согласен с современными ему философами. Он 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 устройства, но в дальнейшем Бог не вмешивается в дела мира и людей). Бога Гоббс понимает как некое философское существо типа аристотелевского Бога, чем как Бога Вседержителя и Бога Промыслителя. Другим объектом его критики являются суеверия, которые возникают вследствие страха перед природой. Этот страх следует изгонять посредством знания. Истинное (с точки зрения Гоббса) христианство есть и истинная религия, основанная на знании, которое позволяет избегать суеверий и бороться с ними, и позволяет удерживать общество в состоянии общественного договора, ибо дает человеку те нравственные принципы регулирования, которые и изложены в Св. Писании.

ДЖОН ЛОКК

Локк (1632–1704) получил первоначальное образование в монастырской школе при Вестминстерском аббатстве. Затем в 1652 г. он поступает в Оксфордский колледж Крестовой церкви. Локк испытывает интерес к естественным наукам, прежде всего математике. С 1667 г. он работает домашним врачом у лорда Шефтсберри и оказывается втянутым в политику, входит в оппозицию к

королю. В 1672 г. уезжает в Париж, где знакомится с идеями Декарта. В 1679 г. возвращается в Лондон, но из-за политического преследования уезжает в Голландию. В 1689 г. возвращается в Англию, где и живет до конца жизни.

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

Впоследствии он 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.

Предмет философии, по Локку, примерно такой же, как и у Гоббсу: исследование происхождения знания. Прежде чем заниматься познанием, нужно знать возможности и пределы человеческого познания. Если человек не будет знать, что он может знать, это может привести его или к опасности ошибочного догматизма, или в болото скептицизма. Для того чтобы проделать это исследование, считает Локк, совсем не обязательно исследовать все способности человеческого разума — достаточно знать границы его применения. Для моряка совсем не обязательно иметь такой длинный лот, чтобы он доставал до самого дна моря, — необходимо знать глубину своего лота, чтобы не сесть на мель. Так же и наш разум: он должен знать границы его применения, как бы длину своего лота, или линию, которая позволит ему не сесть на мель в процессе своей познавательной деятельности. 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 об источниках знания. Локк оговаривается, что будет часто использовать термин «идея», под которым он понимает все то, чем занят ум во время мышления (чтобы не придавать этому никакого платоновского смысла). В то время существовала достаточно влиятельная школа кембриджских платоников, которая возрождала платонизм в теории познания и учила врожденности идей. Чтобы не путать свое понятие идеи с их понятием, Локк и дает такую формулировку: идея — это то, чем занят наш ум во время мышления.

Возражая кембриджским платоникам и Декарту, Локк начинает свой «Опыт о человеческом разумении» с критики теории врожденности идей. Для того чтобы показать, что идеи не врождены человеку, достаточно показать, откуда они происходят. Среди доказательств того, что некоторые идеи человеческого познания являются врожденными, философы приводят несколько примеров. В частности, они говорят, что некоторые идеи известны всем. Такова, например, фраза: «То, что есть,

есть». Однако Локк возражает: даже это кажущееся самоочевидным положение совсем неизвестно большому количеству людей, среди которых дети, умственно отсталые и неграмотные люди и т.д. Очевидным, казалось бы, является и положение: «Целое больше части», тем не менее и оно совершенно не знакомо ни детям, ни больным, ни неграмотным людям. Поэтому принцип общеизвестности не подтверждает того, что существуют врожденные идеи.

Сторонники врожденности идей иногда говорят, что врожденностью называется не тот факт, что некоторые идеи врождены, а что врождена сама способность к познанию. Но тогда, пишет Локк, непонятно, почему же сами философы, упомянувшие это высказывание, так энергично начинают защищать врожденность положений — не потому ли, что они противоречат сами себе? Ибо врожденность способности не есть выражение их основного учения.

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 Локк приводит примеры того, что существуют разные народы, у которых нравственными являются отнюдь не приветствуемые другими народами положения.

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 во врожденности идей Локк называет леность нашего 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.

Единственным источником знания является опыт. Опыт бывает двух видов — внутренний и внешний. Внешний опыт дает нам знание о предметах внешнего мира, а внутренний — о нашем внутреннем мире. 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.

При рождении душа человека представляет из себя чистую доску — «*tabula rasa*» (знаменитый термин, который употреблялся задолго до него философами-стоиками). При помощи воздействия на органы чувств в душу входят идеи, поэтому в уме есть только то, что приходит в него посредством наших чувств. Локку принадлежит знаменитое положение: *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 термин первичных и вторичных качеств, 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. Самим телам присущи лишь некоторые качества, 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 качества, как цвет, вкус, звук, запах, в самих вещах не находятся, а представляют собою только некоторые силы, которые посредством различных первичных качеств возбуждают в нашей душе различные первичные идеи, представления. Эти качества, которые самим телам не принадлежат, вызываются в нашей душе только первичными качествами, представляют преломление в нашей душе этих первичных качеств, которые воздействуют на нас при помощи других органов чувств. Поэтому идеи первичных качеств суть сходство с самими телами, а идеи вторичных качеств не являются таковыми, т.е. не являются собою сходства с первичными качествами.

Ум, который в дальнейшем начинает оперировать простыми идеями, производит операции по образованию различных сложных идей. 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. Локк говорил, что качества, которым соответствуют идеи в нашем уме, являются соединенными в предметах, в самих вещах. Ум может разделять эти идеи в процессе познавательной деятельности и таким образом образовывать сложную идею абстракции. 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 книги Локка о том, как образуются дальнейшие сложные идеи, как формируются различные виды познания, как появляются конкретные сложные идеи. У Локка, например, много места занимает анализ идеи субстанции, идеи истины, этих важных для философии понятий. Достаточно сказать, что под субстанцией Локк вслед за Гоббсом понимает индивидуальные тела, отрицая субстанцию в привычном, Спинозовском смысле слова. Правда, Локк говорит о том, что субстанция имеет некоторое реальное существование только в том плане, что наш ум занимается деятельностью абстрагирующей, выделяя некоторую идею, которая показывает существование этих вещей, и эта идея существования в абстракции и приводит к созданию идеи субстанции.

В учении о познании и об истине естественно упрекнуть Локка в субъективизме. Поскольку единственным источником знания являются наши органы чувств, то, если быть последовательным, можно сказать, что чувства являются и тем элементом познания, который делает ненужным внешний мир, — ведь идея появляется в результате того, что ум получает данные только из наших органов чувств. Этот приводит в дальнейшем к субъективизму Беркли и Юма. Локк все-таки стремился показать, что его учение соответствует всем критериям классической теории истины, что истинным является то высказывание, которое отражает реальную связь между вещами. Хотя Локк и развивал многие положения Гоббса, но в учении об истине был гораздо более последовательным материалистом, чем Гоббс. Сказать, насколько соответствует идея или высказывание самой вещи, достаточно сложно, ибо между идеями и вещами стоят наши органы чувств. Здесь Локк призывает на помощь здравый смысл: любому человеку понятно, что идея возникает как отражение вещи в самой душе и поэтому философски это нельзя логически обосновать, но здравый смысл показывает, что истинным является то положение, которое отражает действительное положение вещей. Поэтому истинными или ложными могут быть только связи между идеями и вещами, а не сами идеи и тем более не сами вещи. По Гоббсу, истинными или ложными могут быть только взаимоотношения между словами как знаками, а не отношения между словами и вещами (слово есть знак вещи, поэтому говорить об истинности бессмысленно). По Локку наоборот: бессмысленно говорить о взаимодействии между идеями; истинным является только связь между идеями и 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 предметы, отражением которых являются идеи, связаны в действительности.

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

Истина достигается на уровне интуитивного и демонстративного знания. Интуитивное знание достигает абсолютной 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 пытается придерживаться материалистической линии, показывая, что сами по себе эти идеи все же возникают посредством чувств, а потом уже наш разум интуитивно схватывает истинность этих положений (здравый смысл). Демонстративное знание, которое также дает абсолютную истину, получается с помощью логического доказательства: идеи сопоставляются друг с другом, одни положения выводятся из других. Поэтому демонстративное знание основывается на интуитивном и дает абсолютную истину.

В отношении к религии Локк также был деистом, солидаризировался с Ньютоном в его физико-теологическом аргументе, доказывающем Бога от устройства мира (знаменитый аргумент «Бога-часовщика»: Бог как бы дает первый толчок миру, подобно тому как часовщик заводит часы, а в

дальнейшем «часы» идут уже без своего Создателя).

Локк отличается от Ньютона его гораздо большая социальная направленность. Как явствует уже из названия одной его работы, Локк пишет о веротерпимости, о том, что все люди имеют право исповедовать различные религии, и принадлежность человека к другой религии не является поводом для его преследования. Но в целом Локк считает себя христианином, приверженцем англиканской церкви (с деистической поправкой).

Лекция 40

ЛЕЙБНИЦ

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

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

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

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

В 1675 г. Лейбниц создает дифференциальное и интегральное исчисление, хотя публикует свои идеи только через девять лет. Эта разница во времени между открытием и публикацией послужила поводом для судебных разбирательств между Лейбницем и Ньютоном. Тяжба эта не делает чести ни тому, ни другому мыслителю, история же распорядилась так, что основное уравнение дифференциального и интегрального исчисления называется «формулой Ньютона-Лейбница».

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

В 1676 г. он побывал в Голландии, где познакомился с идеями Спинозы; с этого же времени он

работает в Ганновере инженером в рудниках, занимается геологией, пишет книгу «Протогея» (1691), в которой рассматривает концепцию эволюции Земли. В 1686 г. пишет «Теологическую систему», в которой излагает теоретическую основу для унии 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, т.к. возражает против отношения католиков к естественным наукам (католики в то время достаточно подозрительно относились к разным научным изысканиям).

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

Умер Лейбниц 14 ноября 1716 г. в Ганновере.

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

Другая фундаментальная работа Лейбница — «Новые опыты о человеческом разуме», опубликованная уже 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». Таким же образом Лейбниц остроумно отвечает и на другие материалистические идеи Джона Локка.

Однако не эти работы я рекомендую вам читать, а гораздо меньшую — «Монадология». Это небольшая работа, в которой Лейбниц часто ссылается на «Теодицею», написанная в форме тезисов, как бы афоризмов. 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 — сторонником английского ученого Исаака Ньютона (фактически, это спор 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.

Чтобы понять философию Лейбница, необходимо представить его себе как личность, не отрывая его философские взгляды от других его воззрений — математических, физических и богословских. Лейбниц был ученым — физиком, математиком, т.е. человеком, развивавшим науку, введшим основные принципы в современную физику. Как философ, он эти принципы осмыслил и задавал себе вопросы об их сущности и значимости.

Одно из понятий, которое вводилось в современную науку, — понятие силы. Оказывалось, что все взаимодействия между телами в материальном мире могут быть описаны на языке функций, в качестве переменных в которой стоят различные силы. Везде функционирует понятие силы; 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 в его душе также имеются некоторые силы, что тело движется постольку, поскольку им управляет душа, а не само по себе, поэтому и в духовном мире, а не только в материальном, действуют различные силы.

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 понятие 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. Субстанция — это и есть сила. Название, которое Лейбниц дает субстанции — это «монада» (от греч. «монос» — «один»). Парадоксален вывод о том, что в мире существует бесконечное множество субстанций, хотя, как мы понимаем, сама 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 научным открытиям. Поэтому именно научный взгляд на мир приводит Лейбница к выводу о том, что существует множество субстанций: если бы была одна субстанция, не было бы бесконечного количества вещей.

Сущностью субстанции (монады) является сила. В чем это проявляется?

Каждая монада есть некоторая направленность, 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.

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).

Только монада существует реально, поскольку она есть субстанция. Все остальное, в том числе и материя, только кажется нам, поскольку не есть субстанция. Все, что не есть сила, есть ничто; существуют только монады, т.е. силы.

По Лейбницу, существуют различные виды монад. Именно множественностью монад и объясняется многообразие мира, а различными видами монад, их качественным отличием друг от друга объясняется наличие в мире одушевленных тел и неодушевленной материи (людей, Ангелов и Бога — все это есть различные монады.

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

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

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

Но если, как говорит Лейбниц, существует лишь монада, а материя существует нереально, то как объяснить существование материи — не духовной, а чувственной реалии?

Лейбниц вводит понятие двух видов представлений: темных (или смутных) и ясных (или отчетливых). Действие монады, ее сила и активность есть ее отчетливое представление. Поскольку монада не имеет окон, но состоит тем не менее во взаимодействии со вселенной, то 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 дилемму, стоявшую перед Декартом). Поэтому материя в данном аспекте есть не что иное, как мир других монад, т.е. материя есть другие монады, как они представляются каждой монаде. Материя есть созерцание монадой своих границ. Когда душа как монада созерцает границы самой себя (осознает границы самой себя), то все, что выходит за границы этой монады, есть

материя, есть внешний мир. Поэтому представление о своей границе есть представление о другом. А поскольку монада нематериальна, то другое должно представляться как отличное от нематериального. Поэтому это другое для монады представляется как материя. Материя не есть нечто существующее объективно и независимо, а есть просто некоторая форма представления монады, осознание самой монадой себя и своих собственных границ. Когда монада сознает себя и свою деятельность, то она имеет ясное представление; когда она сознает границы себя, она представляет себе материю как нечто другое. Поэтому материя есть темное представление — представление, существующее внутри монады, но как то, что якобы воздействует на монаду. Но на монаду ничто не воздействует, она не имеет окон. Здесь мы не должны видеть никакого противоречия: мы видим внешний мир, но 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 познается подобным — этот принцип является основным принципом философии (как и принцип тождества бытия и мышления). Поэтому познание всего мира содержится в самой душе. Даже более того: если бы монада имела в себе окна, то не было бы такого понятия, как сила. Воздействие одной силы на другую изменяло бы эту силу, но ведь сила не может меняться, она существует как таковая; существует взаимодействие сил, их равнодействующая, но одна сила другую изменить не может. Поэтому все монады существуют как не имеющие окон, каждая монада знает лишь себя и свои собственные представления — и больше ничего.

Как же мир существует при таком «эгоизме» монады, ведь получается, что каждая монада действует, как ей захочется, тем не менее мир существует, и существует в виде гармоничного целого?

На этот вопрос, конечно, невозможно ответить без допущения Творца и Промыслителя мира, поскольку необходимо допустить, что все монады действуют синхронно, управляемые неким Промыслителем, т.е. Богом. В рамках лейбницевской теории предустановленной гармонии каждая монада действует как бы так, как она хочет, но все представления, которые в ней имеются (о себе и о внешнем мире) заложены в нее Богом, поэтому все действия всех монад находятся в удивительно синхронной гармонии друг с другом. Каждая монада имеет в себе знание о всем мире («все во всем»), но как бы в темном, смутном, не отчетливом виде.

Но почему все-таки она имеет знание о 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 ее тем не менее можно вычислить. А поскольку эта сила имеется, то монада имеет представление о всей вселенной. Поскольку же эта сила ничтожна, это представление является смутным, неотчетливым.

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 движутся в том направлении, которое заложено в нее Богом. Поэтому те 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 души есть еще и тело. Тело также состоит из различных монад, и управляет телом душа — не потому, что она так хочет (не монада управляет), а так Бог согласовал действия монады души с телесными монадами. То есть Бог согласует действия души и тела.

Однако понятие Бога не является очевидным для всех людей, и Лейбниц приводит различные доказательства. Во-первых, доказательство существования Бога от достаточного основания (все, что существует в мире, должно иметь причину существования). А во-вторых, доказательство от совершенства Бога: если Бог возможен, то Он необходим. Если мы можем представить себе Бога как некое возможное существо, то поскольку Бог совершенен, а совершенство включает в себя понятие бытия, то Бог необходимо существует, Ему присуще необходимое бытие. Лейбниц соединяет и онтологическое, и космологическое доказательство бытия Бога в своей философии.

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. Лейбница дает своеобразную трактовку случайности. Спиноза говорил, что случайным человек называет то, причин чего он не знает. Лейбниц 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. А существование всех вещей в нашем мире случайно, потому что возможно и их несуществование.

Единственное необходимое существо в мире — это Бог, потому что невозможно только Его несуществование. А все, что есть в мире, может существовать и не существовать, поэтому все, что в мире находится, случайно. Значит и наш мир, существующий в том виде, в каком он существует, случаен, а значит, возможно существование и других миров. Следовательно, Бог создал наш мир, выбрав в Своем уме из различных других возможностей. А поскольку Бог есть существо разумное и благое, то поскольку Он выбрал именно наш мир, то наш мир есть наилучший из всех возможных миров, которые могли бы существовать. Если в нашем мире есть разные недостатки, то это не значит, что наш мир создан неправильно. Бог лучше нас знает, какой мир создать, и наш мир есть наилучший из всех возможных миров.

У Бога есть три способности: могущество, воля и знание. Могущество дает основание существованию всех монад; знание дает способность восприятия, а воля — способность к стремлению каждой монаде. Своей волей Бог выбирает наилучший из возможных миров, Своей мощью Он приводит его к существованию, а Своим разумом упорядочивает этот мир, дает ему законы, истину и благо (которые познает человек и действует в соответствии с ними). А поскольку весь мир гармоничен, то, следовательно, Бог один и Един (невозможно допустить существование нескольких богов).

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 нам уже известны: 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. Поскольку совершенным является лишь Бог, все остальное не есть Бог, поэтому заключает в себе несовершенство уже в силу того, что это — творение. Мир сотворен Богом, он не есть Бог и потому несовершенен. Если бы мир был совершенен, это все равно как если бы Бог сотворил Сам Себя, повторил Сам Себя, а 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. Необходимыми их делает только сам человек.

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

Но почему тогда Бог творит этот мир, если Он знает, что творение Его будет несовершенным и, следовательно, в нем будет зло? Бог творит мир в силу того, что Он благ. Именно 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, который несовершенен и имеет в себе зло.

Лейбниц предлагает и другие объяснения существования в мире зла. Например, что благоденствие злодеев только кажущееся, а на самом деле злодеи испытывают страдания, несравнимые с теми, что испытывает праведник, а после смерти наказание злодеев очевидно. То, что нам кажется злом, на самом деле таковым не является; то, что есть зло для части, для целого является благом. Лейбниц проводит последовательно принцип предустановленной гармонии. Эта гармония существует не только в мире материальном, но и между миром материальным и духовным. Духи, т.е. разумные монады, образуют между собой некоторое сообщество; совокупность всех духов образует град Божий. Этот град есть мир нравственный, наиболее возвышенный и совершенный из всех дел Бога. Между градом Божиим и земным миром также существует предустановленная гармония, поэтому все поступки в земном мире связаны с событиями в граде Божием, а 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 изложения своей системы, подобного спинозовскому или локковскому; 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 Ломоносов, по учебнику Вольфа будет преподавать философию Иммануил 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 на западную культуру, поскольку, как мы увидим, Кант, преодолевая метафизику Лейбница, во многом будет основываться на его положениях. По традиции считается, что Лейбниц был последним метафизиком. Следующие мыслители — Беркли, Юм и особенно Кант будут развивать критическую направленность в философии, а не метафизическую.

Лекция 41

ДЖОРДЖ БЕРКЛИ

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

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

В 1728 г. он уезжает в Америку на остров Лонг-Айленд, где хочет основать колледж для обучения проповедников для миссионерской деятельности в Америке, но дело это не получилось, 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 в 1753 г. он умирает.

Задачу своей философии Беркли видел в апологии христианства и критике атеизма. Именно исходя из этого и следует понимать всю его философию, иначе мы действительно будем трактовать Беркли как субъективного идеалиста, каковым он, конечно же, не являлся. В противном случае он вообще не являлся бы христианином, даже членом англиканской церкви, как бы к ней ни относились. Даже англикане не берутся утверждать истинность субъективного идеализма и утверждать, что кроме

познающего субъекта в мире ничего нет.

Итак, цель философии Беркли — апология христианства и критика атеизма. Своим главным врагом Беркли считал атеизм и материализм. Откуда берется вера в объективное, независимое от человека существование материи? Именно ответ на этот вопрос и пытается найти Беркли в своей первой работе «Опыт новой теории зрения».

Причину этой веры Беркли находит в убежденности в объективном существовании пространства и подвергает критике ньютоновское понимание пространства как некоторого вместилища тел. В следующей работе — трактате «О принципах человеческого знания» (и в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом») Беркли уже более последователен и видит причину существования материализма в вере людей в существовании материи. Именно критике этой уверенности Беркли и посвящает две данные работы.

Вначале Беркли рассматривает проблему общих понятий. Он пишет, что основное заблуждение людей состоит в том, что они верят в существование общих понятия, в то, что общее понятие образуется посредством абстракции. Человек, наблюдая различные предметы (скажем, мел, сахар, снег), обнаруживает свойство всех этих предметов быть белыми, поэтому он абстрагирует свойство белизны от носителя этого свойства и считает, что таким образом образуется 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 материальной субстанции. Поэтому для опровержения веры в существование материи (материальной субстанции) Беркли вначале рассматривает проблему образования общих понятий.

Он утверждает, что, как он иронически пишет, если кто-то из людей и обладает способностью к абстрагированию (свойством образования абстракций), то он готов встретиться с этим человеком, потому что сам он такой способностью не обладает. Какое бы общее понятие Беркли ни пытался себе представить, он всегда представляет его в совокупности с неким материальным носителем. Если Беркли пытается представить себе белизну, он представляет себе снег или мел, если он пытается представить себе человек вообще, то это ему тоже не удастся — в его уме всегда возникает образ какого-то конкретного человека. Поэтому общих понятий не существует — это ошибка философов, которая, по Беркли, возникает вследствие неправильного употребления слов (точнее, вследствие злоупотребления словами), поскольку люди, пользуясь словами (а такие слова, как «белизна» и «человек», конечно же, существуют), считают, что эти слова действительно что-то обозначают.

По Беркли, эти слова ничего не обозначают, кроме конкретного материального предмета. Нет человека вообще — есть только конкретный индивидуальный человек; нет идеи человека — есть идея конкретного человека. 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.

Свою задачу Беркли рассматривает с точки зрения философии Джона Локка, который, как мы помним, говорил, что существуют первичные и вторичные качества. Беркли утверждает, что различия между ними нет. 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 и запах) предмету не принадлежат, а возникают в уме воспринимающего эти качества субъекта.

Беркли утверждает, что нет разницы между первичными и вторичными качествами, а поэтому материальным предметам не принадлежат ни те, ни другие качества. В своей ранней работе «Опыты новой теории зрения» Беркли подверг критике только зрение, считая, что вещам не присуще такое первичное качество, как цвет, а затем, применяя эти же принципы ко всем другим качествам, он доказал, что у предмета нет никаких качеств.

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*. Поэтому чувственные 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. Беркли рассматривает каждое конкретное качество, чтобы показать, что ничто 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 теплой, а другой — горячей. Поскольку одна и та же вода не может быть одновременно и теплой 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 субъекту, то, скажем, облако будет на закате пурпурным, а не белым, каково оно есть днем. Еще со времен античности существуют и другие доказательства субъективности цвета. Так, больной желтухой воспринимает цвета совсем иначе, чем здоровый человек; если на предмет, окрашенный в один цвет, посмотреть в микроскоп, то там мы увидим совсем другие цвета. Поэтому нельзя сказать, что цвет принадлежит самому предмету — цвет является свойством субъекта.

Но эти аргументы мы уже знаем, встречались они у Демокрита, Галилея, Локка. 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 — вблизи или вдали от него мы находимся. Бывают мелкие животные, которым одна и та же вещь может показаться значительной 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.

Другой аргумент. Как мы воспринимаем первичные качества — скажем, 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, и ошибка людей, признающих объективность первичных качеств, состоит в том, что первичные качества при воздействии на человека не вызывают у него никаких эмоций, а вторичные качества вызывают у него состояние удовольствия или неудовольствия. На этом основании делается вывод, что вторичные качества существуют в человеке, а первичные объективны. Но то обстоятельство, что первичные качества не вызывают никакого удовольствия и вообще никаких эмоций, еще не говорит в защиту их объективности.

Далее Беркли переходят к критике понятия материи, материального субстрата.

Что значит, что материя протяженна? Что вообще означает слово «поддерживать», которое мы употребляем, говоря о субстрате, о субстанции (что субстанция есть как бы поддержка, некое вещество, находящееся под всеми вещами — то, что поддерживает все многообразие материальных вещей)? Что такое «поддерживать», что такое «простирается под», — спрашивает Беркли. Я вижу конкретные предметы, но что под ними находится, что их поддерживает, я не воспринимаю. Я воспринимаю ощущения об этих предметах; никакого ощущения о материи у меня нет. Поэтому понятия 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 данных аргументов можно было бы сделать вывод, что не существует ни материи, ни материальных вещей. Но это не совсем так. Беркли хочет показать, к каким абсурдным выводам можно прийти, если допустить объективное, независимое существование материи. Получается, что существование материи самопротиворечиво: допустив, что материя существует и что она воздействует на наши органы чувств, мы приходим к выводу, что не существует ни материи, ни материальных тел. Но Беркли утверждает, что материалист впадает в свойственную ему ошибку: исходя из существования материального субстрата приходит к выводу, что материального субстрата не существует. То есть если мы допускаем, что чувства отражают свойства реального материального мира, то мы приходим к выводу, что этого мира не существует. Поэтому понятие материи не только

излишне (поскольку мы познаем лишь данные своих органов чувств и никакого понятия материи для этого нам не нужно), но и противоречиво, поскольку допуская, что существует материя, мы приходим к выводу, что никакой материи не существует. Поэтому, говорит Беркли, мы должны исходить из совершенно других принципов познания, поскольку мы доказали, что материализм самопротиворечив и приводит к отрицанию самого себя.

Беркли утверждает, что все многообразие вещей реально существует, но не как независимая от моего ума материальная действительность, а как то, что существует лишь в уме. Беркли не говорит «в моем уме», но просто: «в уме». Все люди воспринимают одни и те же предметы одинаково — следовательно, они существуют не в моем уме, но в уме вообще. Поэтому если мы уверены, что мир существует, то существует и некий ум, который порождает этот мир. Таким образом Беркли приходит к доказательству существования Бога. Обычно люди, говорит Беркли, проводят несколько иную логическую цепочку: они верят в Бога и на основании своей веры заключают о существовании мира. Я же верю в существование мира и заключаю, что существует Бог.

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 моем уме, но и в уме другом, который объемлет и этот материальный мир, и наши души.

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

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

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

Итак, Беркли подвергает критике понятие субстанции, но только материальной субстанции. Не существует материальной субстанции — существует лишь духовная субстанция, ею является Бог. Бог полностью активен, Он создает идеи и наши души. Идеи полностью пассивны, а наши души могут быть и пассивными, и активными. Активны они, если воспринимать их с точки зрения познающих идей, а пассивны постольку, поскольку созданы Богом. Поэтому нет никакого материального мира — есть лишь Бог, и больше ничего. Бог создает души и вкладывает в них идеи; Он создает души таким образом, что во все души вкладывает одинаковые идеи. Поэтому и работают все души так же

одинаково и воспринимают идеи одинаково — не только окружающий мир, но и законы нравственности, логики, эстетики и вообще того, что нельзя отнести к материальному миру.

Если исходить из веры в существование материи, то невозможно объяснить познаваемость материального мира, потому что подобное познается подобным, дух может познавать только дух. Если мы познаем внешний объективный мир, то это показывает, что мы познаем духовную природу, а не материальную, иначе бы мы его не poznали. Если существуют науки, изучающие законы природы, то законы также не могут принадлежать к материи — материя косна и недвижна; эти законы могут принадлежать только Творцу этого мира. И поскольку мы познаем эти законы, мы имеем одну природу с Творцом и с этими законами. Для Беркли очевидно, что не существует никакой материи, что существует только дух — Божественный Дух и наши души и что Бог создает в нас идеи, которые связываются, следуют одна за другой, а по их последовательности мы заключаем, что одно явление является причиной другого и т.д. На самом деле никакое явление не является причиной другого, а причиной всего является Творец, Который располагает эти идеи в нашей душе именно таким образом, а не иным.

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 Беркли, которые вытекали из локковского сенсуализма, развивал другой английский (точнее шотландский) философ — Давид Юм.

ДАВИД ЮМ

Юм родился в 1711 г. в обедневшей дворянской семье. В 20 лет он поступает в Эдинбургский университет, работает некоторое время коммерсантом, а затем едет во Францию, желая получить лучшее образование (хотя английское образование считалось более совершенным), и поступает в 1734 г. в иезуитский колледж Ла Флеш, где учился и 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 книга 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», многие опускает, но 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. Умер Юм в 1776 г.

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, сугубо рационалистом, и недостатком всех наук считал то, что все они базируются на человеческих способностях, но сами эти способности не изучают. Отсюда вытекает непрочность всех наук — и естественных и гуманитарных, — поскольку они базируются на непрочном фундаменте — неисследованных человеческих способностях. 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 там не говорится.

Наука о человеке, по Юму, должна быть эмпирической, а не строиться по образцу схоластических учений, которые прежде всего рассматривали абстрактную сущность. Юм согласен с тезисом Локка и Беркли, что нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах, поэтому эмпирический метод мы также должны последовательно применять к исследованию человека, и в первую очередь человеческой способности к познанию, ибо зная пределы человеческого познания, мы можем поставить и пределы всем остальным наукам.

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 некоторыми 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.

Походя Юм разбирает вопрос о врожденных идеях, которые ставили Локк, Декарт, Лейбниц и другие философы. Юм считает, что дал радикальное решение этого вопроса, и говорит, что весь спор основывается на путанице в словах: разные философы не понимают, о чем они говорят. Если под врожденностью понимать естественность, то идеи естественно врождены, потому что составляют природу 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.

Впечатления, по Юму, делятся на впечатления ощущений и впечатления рефлексии. Причина ощущений неизвестна, а рефлексия возникает от воздействия на ум идей ощущения. Ощущения возникают от неизвестных причин и порождают в нашем уме некоторые идеи ощущения, за ними следуют впечатления рефлексии, порождающие, в свою очередь, соответствующие им идеи. Память и воображение сохраняют в себе и перерабатывают в уме все впечатления в некоторые идеи. Таким образом, идеи ощущений образуются в нашем уме в результате воздействия впечатлений, которые, соответственно, могут перерабатываться во впечатления рефлексии, которые вырабатывают в нашем уме идеи рефлексии. Например, впечатление стола — это впечатление ощущения. Впечатление

белизны — это уже впечатление рефлексии, т.к. белизна — это уже некоторое абстрактное свойство, получаемое в результате деятельности ума по отношению к впечатлениям ощущения. То есть впечатления рефлексии и ощущения вырабатывают идеи. А ум уже оперирует с этими идеями.

Юм рассматривает, откуда в уме появляются идеи: они появляются в результате внешнего и внутреннего опыта (ощущений и рефлексии). Далее мы имеем идеи, но пока идеи простые: идея стола, идея белизны — это идеи простые, поскольку они соотносятся с соответствующими им впечатлениями. Кроме простых идей существуют и сложные идеи.

Большую часть «Трактата о человеческой природе» Юм посвящает исследованию именно вопроса о происхождении сложных идей, ибо именно они являются предметом научного знания. Сложные идеи образуются вследствие ассоциации идей. Так же, как некоторые тела тянутся друг к другу, так и идеи могут тянуться друг к другу по некоторому принципу. 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, причинные ассоциации и отношения тождества гораздо более сложны. Больше всего внимания Юм уделяет исследованию причинного отношения между идеями, ибо только на основании этого отношения человек делает вывод о существовании тех предметов, которые непосредственно в чувственном опыте не даются. Что касается отношений тождества, причинных и пространственно-временных, то эти отношения возникают только из опыта, а не интуитивно, и лишь причинные отношения между идеями являются такими отношениями, которые производят в уме сложные идеи, отсутствовавшие в уме, т.е. являются источником формирования новых идей. Ведь, по Юму, как и по Локку, нет ничего в уме, чего не было бы первоначально в чувствах, то определить, как появляются причинно-следственные отношения, остается для Юма одной из основных задач.

Попутно Юм, как и Беркли, проводит критику идеи субстанции, говоря, что идея субстанции не имеет под собой никакого впечатления, поэтому идея субстанции есть лишь совокупность некоторых простых идей, объединенных воображением. Идея субстанции возникает в результате некоторой ассоциации простых идей — пространственно-временных, тождества и т.д. Вступая в эти отношения, наш ум посредством воображения формирует идею субстанции. Но у этой идеи нет никакого носителя в виде впечатлений, поэтому это есть просто некая удобная фикция воображения. Все абстрактные идеи поэтому единичны (Юм — сторонник номинализма). Общие идеи выражаются только посредством языка.

Рассмотрим подробнее причинно-следственные отношения между идеями, поскольку только это отношение знакомит нас с невоспринимаемыми объектами, лишь это отношение выводит человека за пределы данных чувств.

Идея причинности предполагает соотношение двух идей, причем эти идеи, соответствующие двум объектам в пространстве, должны быть смежными и один объект должен предшествовать другому во времени. Кроме того, должна существовать некая необходимая связь между этими объектами, что важнее всего, ибо понятно, что следствие есть необходимое действие причины, иначе

причинно-следственная связь не является таковой.

В результате такой ассоциации — пространственной смежности, временного предшествования и необходимой связи — у нас 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 и причинно-следственная связь также является фикцией. На самом деле ее нет, есть лишь два различных воспринимаемых объекта. Эти идеи можно сопоставлять и сравнивать по принципу их пространственного и временного отношения, но необходимой связи между ними усмотреть нельзя. Для того чтобы увидеть, что два соседствующих события соединены причинно-следственной связью, мы должны, во-первых, допустить, что одно событие происходит раньше другого (причина происходит раньше следствия), а во-вторых, допустить, что они соприкасаются друг с другом, т.е. они одновременны. Поэтому понятие причинно-следственной связи противоречиво. Если причина раньше, чем следствие, то она не соприкасается со следствием и не является его причиной; если причина соприкасается со следствием, то во времени они одновременны, поэтому они также не могут быть связаны причинно-следственной связью. Тем более что впечатления причинно-следственной связи не существует.

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

Почему человек делает такую ошибку? Потому что события происходят достаточно часто, мы к этому привыкаем и в результате этой привычки делаем этот вывод. Но большое количество опытных данных еще не говорит об их истинности. Юм разделяет скептицизм в отношении 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. Это не свойство материальных предметов, тем более что мы о них ничего не знаем, а есть лишь свойство нашей души.

Попутно Юм разбирается и с понятием духовной субстанции. В отличие от Беркли он считает, что духовной субстанции не существует, поскольку данные о внутреннем мире, как и данные о внешнем мире, даются в результате опыта — только не внешнего, а внутреннего. Наблюдая свой собственный внутренний мир, я не наблюдаю 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, поэтому 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 моего внутреннего опыта. Я также воспринимается как

некоторое впечатление. Поэтому не существует ни тождества личности, ни Я. Тождество личности — такая же фикция, как и субстанция, материя, дух и все остальное.

Лекция 42

ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Термин «Просвещение» впервые употреблен Вольтером, а определение понятия «Просвещение» дал Иммануил Кант: «Просвещение есть необходимая историческая эпоха развития человечества, сущность которой состоит в широком использовании человеческого разума для реализации социального прогресса».

Можно назвать Просвещением эпоху, но можно так назвать и концепцию, суть которой — 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 точки зрения этой концепции, единственным регулятором прогресса является человеческий разум. Надежды на некое потустороннее, Божественное (или неких других сил) вмешательство, на то, что у человека нет никакой свободы и все в мире детерминировано (как в лучшем, так и в худшем смысле), — 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.

Концепция Просвещения, как и само Просвещение, — понятие достаточно противоречивое. Из определения видно, что Просвещение может существовать и возникать в различные периоды человеческого общества. Так, мы знаем, что Просвещением можно было в некотором смысле назвать эпоху софистов и Сократа, XII век в Средневековье, когда существовали Шартрская и Сен-Викторская школы, а также эпоху Возрождения, но все это можно принять лишь с некоторой натяжкой. Просвещение же, относящееся к 18 веку и имевшее место преимущественно во Франции, — это классическое Просвещение, являющееся концептуальной основой современной цивилизации. Как бы мы ни относились к французскому Просвещению, к таким людям, как Вольтер, Руссо и Дидро, нельзя не признать, что непосредственные основы современной цивилизации лежат именно во французском Просвещении. Правовое устройство нашего общества, умонастроение большинства людей, вера в прогресс — все это уходит корнями в эпоху французского Просвещения.

Термин «французское Просвещение» не следует путать с термином «французский материализм», который обычно используется в некотором смысле как синоним французского Просвещения, но это не синонимы — ибо отнюдь не все французские просветители были материалистами.

Эпоху Просвещения принято делить на четыре этапа. В качестве первого этапа называют предшественников просвещения — Пьера Бейля и Жана Мелье. Собственно первое, старшее поколение просветителей — Вольтер и Монтескье. Этот этап берет начало в конце 10-х годов 18 века и длится до середины 40-годов. Второй этап — с середины 40-х годов до конца 80-х годов (до Французской революции): Руссо, Кондильяк и четыре великих французских материалиста (Ламетри,

Дидро, Гельвеций и Гольбах). Третье поколение просветителей, существовавшее во времена Великой французской революции — Кондорсе, Марешаль и Дюпюи. Это поколение мы рассматривать не будем, как и некоторых из тех, кого я назвал.

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

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

А теперь рассмотрим в хронологическом порядке некоторых из названных мною французских мыслителей.

Как я уже сказал, к числу предшественников Просвещения относят Пьера Бейля и Жана Мелье.

Пьер Бейль

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

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

Бейль выдвинул еще одну идею, за которую его высоко ценили в курсах так называемого научного атеизма: он был первым в истории философии человеком, отстаивавшим принцип, согласно которому общество атеистов возможно и даже будет нравственным. До Бейля люди всегда считали само собой разумеющимся, что отрицание Бога ведет к отрицанию нравственности и что такое общество, если оно будет построено, будет саморазрушительным. Бейль в своем «Словаре» пытался

доказать, что такое общество не только возможно, но и будет гораздо более нравственным, чем общество, основанное на принципах религиозной морали.

Жан Мелье

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

Из «Завещания» следует, что Мелье был совсем не тем человеком, который может быть священником, поскольку он выступает ярким атеистом, материалистом и революционером. Пожалуй, из всех просветителей он был ближе всего к марксизму. Ни материалисты Дидро и Гольбах, ни революционер Руссо не могут сравниться с Мелье в этом плане.

Основное положение Мелье состояло в том, что народ отягощен страданиями. В мире царствует зло; богатые богатеют, бедные беднеют. Виновниками бедности бедняков являются богатые, которые грабят и унижают народ, поэтому необходимо приложить все силы для того, чтобы установить в мире справедливость своими силами, не уповая на Божью волю, тем более что, по уверенности Мелье, Бога не существует.

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

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

Мелье не останавливается на просветительском реформизме, он понимает, что богатые будут держаться за свою власть, поэтому в конце концов он 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 есть его свойство, поэтому придумывать некоего Источника этой красоты совершенно не необходимо. На аргумент, что если мир совершен, то он создан совершенным существом, Богом, Мелье возражает, что это несостоятельно, поскольку предполагает бесконечную цепочку: совершенство Бога означает наличие критерия совершенства, которому подчиняется Бог, следовательно, если Бог совершен, то Он также требует своего Творца и т.д. Получается бесконечная бессмысленная цепочка.

Доказательство Фомы Аквинского от первотолчка (материя не может иметь принцип движения в себе самой) Мелье тоже отвергает: материя сама в себе имеет начало движения, поэтому не нужно

допускать никакого неподвижного Перводвигателя.

В отношении души как непосредственно данного нам нематериальной сущности, доказывающей нам 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, форма существования.

Монтескье

Собственно просветителями старшего поколения являются Монтескье и Вольтер.

Одно из первых сочинений Монтескье (полное имя — Шарль Луи де Секонда, барон де Монтескье, 1689–1775) называется «Персидские письма», написано в 1771 году. 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 высказывает положение, 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 высказывался за необходимость веротерпимости и свободы совести.

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

Оставаясь на деистических позициях, Монтескье указывает, что Бог при сотворении мира дал обществу и природе некие законы, которые распространяются не только на природный мир, но и на мир общественный таким образом, что законы природы влияют на общество посредством климата, почвы и т.п.

Монтескье заметил, что, скажем, жаркий климат способствует тому, что господствуют страсти, а не разум. 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 эти люди гораздо более страстны и разум не господствует над их страстями. Поэтому в жарком климате отсутствует привычка к труду, из-за чего возникает имущественное неравенство и рабство.

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

И только умеренный климат способствует тому, что люди вынуждены бороться за существование (строить жилища, добывать пищу), но все же у них остается свободное время, которое они могут

посвящать совершенствованию жизнеустройства. Поэтому в этих странах (Европа как раз и находится в этом климате) возможно поступательное развитие цивилизации. Здесь люди уравновешены, разум и эмоции их находятся в гармонии; здесь в меньшей степени есть и рабство и анархия.

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

Таким образом, мы видим, что у Монтескье есть много интересных и верных наблюдений, но, однако, его концепция — это яркая форма географического детерминизма, когда форма правления определяется не потребностями человека, не верой в его собственный разум, а только внешними факторами.

Вольтер

Первым мыслителем, употреблявшим слово «Просвещение» (и потому первым просветителем в собственном смысле слова), является Вольтер. Это его псевдоним, а настоящее имя — Франсуа Мари Аруэ (1694–1778). Не буду останавливаться на его биографии, об этом вы можете прочитать в любой энциклопедии. Скажу лишь, что он вынужден был много скитаться. Жил во Франции, потом был выслан за критику религиозного фанатизма. Жил в Англии, потом вернулся, затем попал в Голландию, затем опять во Францию. Жил в Германии, но в конце концов обосновался в пригороде Женевы — городе Ферме.

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

Основные идеи Вольтера изложены им в различных книгах. Он был многогранно одаренным человеком, и его перу принадлежит множество литературных произведений — драм, поэм, а также философских работ.

Если охарактеризовать в нескольких словах воззрения Вольтера, то можно сказать, что в теории познания он находился на сенсуалистических позициях, считая себя философом, который развивает и пропагандирует идеи Локка, его сенсуализм и критику врожденных идей. У Вольтера много полемических выпадов, сам он был заядлым спорщиком и находил счастье в спорах с другими людьми. Поэтому его философская концепция часто выражается в полемике с различными философами, в т.ч. его предшественниками.

Выступал против имматериализма Беркли, ибо говорил, что материя существует, поскольку

существует пространство (здесь Вольтер стоял на позициях Ньютона). Критиковал Лейбница и его «Монадологию» и противопоставлял лейбницеvским монадам демокритовские атомы. Критиковал Декарта и стоял на позициях философии Ньютона, который считал, что нужно познавать материю и ее свойства (по крайней мере так думал о Ньютоне Вольтер, хотя на самом деле Ньютон, видимо, считал несколько иначе — сводить Ньютона к чистому материализму ни в коем случае нельзя).

Практически любой трактат Вольтера, особенно раннего, начинался с рассмотрения вопроса о том, существует ли Бог. Именно этот вопрос, считал Вольтер, является одним из основных для выработки мировоззрения. «Метафизический трактат» в этом плане не отличается от других работ. Здесь Вольтер сразу же ополчается против материалистов, отрицающих Бога. Он приводит примеры существования проблем, неразрешимых без допущения Бога. Понятно, что речь идет о чисто философском Боге (перефразируя Паскаля, можно сказать: о «Боге философов, а не Боге Авраама, Исаака и Иакова»).

Первая из этих проблем — проблема источника движения. Вторая — проблема целесообразности в биологическом мире (почему все живые существа действуют исходя из некоей цели?). Третья — проблема законов природы (очевидно, считал Вольтер, что должен быть некий Законодатель или, как он Его называл, «Верховный Геометр»). В противовес материалистическим взглядам Вольтер выстраивал свою собственную концепцию, которая называется деизмом (Бог создает мир, дает ему законы и больше не принимает участия в развитии мира; Бог — Творец, но не Промыслитель). Эта концепция возникает впервые у Анаксагора, хотя принято почему-то считать, что она появляется в 17 веке (вероятно, среди ученых, которые стремятся примирить науку и религию: с одной стороны, хотят оставаться верными и последовательными христианами, а с другой — хотят 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 с часовщиком: так же как часы не могут показывать время без того, чтобы их не завел прежде 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 бытие материальное преходяще (оно может существовать и не существовать), то, следовательно, должна существовать некоторая сущность, существующая абсолютно, — та, которая и дает существование нашему миру.

Третий аргумент вошел в историю в виде фразы: «Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать» (эта фраза часто используется в ином контексте, подразумевающим, что Вольтер был атеистом). Это аргумент социально-этический, исходящий из того, что нравственность в мире не может существовать без допущения Бога. Даже если Бога не было бы, Его нужно было бы выдумать, поскольку общество атеистов не может существовать.

В последующие годы Вольтер несколько изменил свои религиозные воззрения и стал на позиции более пантеистические, считая, что Бог все же некоторым образом участвует в управлении

миром, хотя и не говоря о Боге как личном существе.

Вольтер боролся против Церкви, а не против религии (слова «Раздавите гадину» 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 десятки тысяч жертв ветхозаветного иудаизма и христианства. Ему претят христианские обряды и обычаи своей бессмысленностью и бесчеловечностью. Во Христе он видит только мудрого человека, которому он готов поклоняться, но не как Богу.

Проблема человека — одна из главных для Вольтера: «Метафизический трактат» начинается так же, как работы Юма и Локка, с того, что во главу угла ставится проблема человека. Человек, по Вольтеру, существо свободное, но смертное в абсолютном смысле, т.е. душа его не бессмертна.

Смертность души Вольтер доказывал исходя из локковского сенсуализма: поскольку человек познает при помощи чувств, то невозможно допустить, чтобы душа, покинув тело, могла бы познавать, т.к. у нее нет никаких чувств. С таким же успехом, иронически восклицает Вольтер, я могу допустить, что эта душа будет есть, пить и справлять естественные надобности, не имея тела. Поэтому душа смертна, хотя современники и критиковали за это Вольтера, упрекая его в том, что его религиозность непоследовательна: если он считает, что Бога необходим, то тогда зачем нужен Бог, если Он не может наказывать грешников и давать воздаяние праведникам?

Вольтер считал, что человек, будучи существом разумным и свободным, обязан самостоятельно совершенствовать жизнь на земле, а не уповать на загробную жизнь. Вольтер отрицал и пессимизм Паскаля, и оптимизм Лейбница. Он считал, что Паскаль вывел свой пессимизм из абсолютизации некоторых своих математических открытий. Познание бесконечно малых и бесконечно больших привело его к эмоциональному восприятию места человека в мире, от чего Паскаль впал в чисто эмоциональный пессимизм. Оптимизм Лейбница, выразившийся 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.

В частности, 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 именно этот мир, в котором гибнут ни в чем не повинные люди, является наилучшим из возможных миров и что Бог, создавший такой мир, не может быть назван Благим Богом.

По Вольтеру, зло в мире существует, но не по причине того, что Бог его создал таким, а в силу естественных законов. Бог не вмешивается в текущие события и потому не ответствен за то, что сейчас происходит. Нравственное же зло исходит из людского неразумия и злой воли, поэтому за него Бог также не отвечает.

Пессимистическим идеям Паскаля и оптимизму Лейбница Вольтер противопоставлял свой просветительский призыв усовершенствовать общество на основах разума. Просветительской была и историческая концепция Вольтера, и именно Вольтер ввел в обиход термин «философия истории». Как мы помним, первым философом, введшим историю в качестве предмета философского

размышления, был Августин; термин же «философия истории» ввел Вольтер.

По Вольтеру, человечество имеет историю, которая направлена в сторону прогресса. Имеет место прогресс знаний, культуры, хотя он может прерываться, чередуясь с эпохами упадка. Но тем не менее история человечества показывает, что прогресс все-таки существует.

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

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

Ж.Ж.Руссо

Жан-Жак Руссо (1712–1778), возможно, одна из самых интересных и противоречивых фигур французского Просвещения. Знаменит Руссо стал после того, как Дижонской академией в 1750 г. был объявлен конкурс на тему: «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов». Руссо представил свою работу «Рассуждения о науках и искусствах», которая заняла первое место на этом конкурсе, хотя и была написана в совершенно ином ключе, чем все остальные представленные на конкурс работы.

В этой работе Руссо развивал идею о том, что ни науки, ни искусства не способствуют улучшению нравов, а, наоборот, играют совершенно противоположную роль. Он указывает, что науки вредны, поскольку создают бедность. Все народы и правительства вынуждены тратить огромные средства на науки и искусства, которые нужны только ограниченному числу людей. Науки и искусства существуют сами для себя, для очень небольшого слоя людей, а остальные люди вынуждены расставаться со своими деньгами, и с каждым годом затраты на науку и искусство все больше растут.

Кроме того, науки и искусства сами по себе имеют неблагородное происхождение. Руссо перечисляет различные исторические данные: математика вытекает из торговли, астрономия — из астрологии, осужденной Церковью, и т.д. Поэтому наука и искусство, по образному сравнению Руссо, есть гирлянды цветов на цепях, опутывающих народ. Писатели и ученые высасывают соки из государства, и трудящиеся беднеют. Хотя, конечно, науки и искусства нужны: Руссо не был таким уж мракобесом: но в духе Просвещения указывал на то, что нужен союз правителей и народа, чтобы и науки и искусства развивались так, чтобы не приводить к обнищанию населения и 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 «Левиафану» Т.Гоббса. По мысли Руссо, человек по природе добр, а плохим становится в обществе. В первобытном состоянии люди равны, всё добывают своим трудом, и потому в первобытном состоянии нет ни зависти, ни насилия, ни других негативных нравственных качеств. Все люди здоровы, счастливы, и это общество — самая счастливая эпоха за все время существования человечества. Однако когда-то появился человек, взявший себе некоторый участок земли и сказавший: «Это — мое». Со временем возникают и другие формы собственности. Появляется железо, вырастает на этих участках хлеб, начинается торговля, так что и хлеб и железо есть зло для человечества, ибо приводят к неравенству.

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 произведение Руссо и ехидно сказал, 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 он 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. Можно вспомнить и о реакции 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 7-этажные здания, поэтому они и разрушились, а если бы люди жили в лесу, они бы этого землетрясения и не заметили.

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

В этой же работе помещена известная «Исповедь савойского викария», в которой Руссо излагает свои религиозные взгляды. Руссо всегда возражал против католического рационализма, стремления доказать бытие Бога. По Руссо, Бога нельзя доказать, потому что Он выше человеческого разума, Его можно только чувствовать. Бытие Бога доказывается человеку сердцем.

Этот эмоциональный аргумент используют многие богословы — особенно протестантские.

Послушаешь их проповедь по телевидению — типичный руссоизм: давят на эмоции, на чувства, на сердце. Но чувства могут привести и к противоположному выводу — к отрицанию Бога.

Такой поворот мысли люди действительно делают, и совершенно справедливо, потому что религия чувства достаточно беспочвенна. Религия может основываться на божественном откровении, на разуме — на чувстве религию не создашь. Она не сможет существовать в виде Церкви. Даже такой атеист, как Бертран Рассел, сказал: если бы мне нужно было выбирать между религией Фомы Аквинского и религией Руссо, я бы, несомненно, выбрал религию Фомы Аквинского. Здесь хотя бы все четко и доказательно — против религии Фомы Аквинского не возразишь. Из религии же Руссо вытекает атеизм.

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

Поскольку 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 соглашались с религией, их нужно перевоспитывать, а если они упорствуют, их нужно уничтожить. Французские революционеры во главе с Робеспьером практически буквально претворяли в жизнь эти идеалы Руссо.

Руссо, развивая далее положения об общественном договоре, говорит, что когда люди уже отошли от состояния свободы и счастья, понимают, что миром начинают править сильные. Эти сильные подавляют права и свободы других людей. В конце концов народ объединяется и приходит к некоему договору, на основе которого власть передается некоей части народа. Люди отдают часть своей свободы или одному человеку, или нескольким людям, которые ими управляют. Но при этом вся власть остается у народа — сувереном, по терминологии Руссо, является народ, и суверенитет народа неотчуждаем, неотделим. Народу принадлежит вся полнота законодательной власти, а избранным ими правителям принадлежит только исполнительная власть. Даже по терминологии мы видим, насколько идеи Руссо прижились в современной ситуации.

В мире правит общая воля людей — суверенов, и если некий человек не подчиняется этой общей воле, то судебная власть заставляет его подчиниться этой воле. В дальнейшем, к сожалению, общественный договор стал нарушаться, поскольку правительство, не довольствуясь долей исполнительной власти, стало силой присваивать себе и законодательную власть. Часто интересы у правительств начинают главенствовать над общей волей, так что общая воля оказывается обманутой. В таком случае возможен и необходим революционный способ борьбы с таким правительством, чтобы народ-суверен, власть которого неотделима и неотчуждаема, вернул себе эту власть.

Лекция 43

Французские материалисты (Дидро, Гельвеций, Ламетри и Гольбах)

Из французский материалистов наиболее известен Дени Дидро — не столько тем, что был наиболее ярким выразителем идей французского материализма (таковым, как известно, был Гольбах), и даже не эпатажностью своих взглядов (поскольку Ламетри больше всего поражал современников неожиданностью своих воззрений), а именно своей организаторской, общественной и другой, в том числе литературной, деятельностью, Дидро был организатором работы над «Энциклопедией». В то время начинается интерес к разного рода словарям, и Дидро получает заказ от одного издателя на перевод с английского языка энциклопедического словаря, чрезвычайно популярного в Англии. Он берется за работу, но 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 т.п. знания. Главной целью издания была цель просветительская, способствование прогрессу. «Энциклопедия» была завершена и пользовалась огромной популярностью, несмотря на многотомность и дороговизну. Было продано несколько тысяч экземпляров — очень большой тираж для Франции того времени.

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 часть.

Работа над книгой заняла почти всю жизнь Дидро — с 1751 по 1780 гг. (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 наибольшую известность приобрели небольшая работа «Разговор Д'Аламбера и Дидро», в которой сформулировано мировоззрение Дидро, и «Письмо о слепых, предназначенное зрячим», где Дидро 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 последней работе открыто выражает материалистическое, атеистическое мировоззрение.

Нас интересует прежде всего отношение французских материалистов к религии, особенно к христианству, поэтому рекомендую прочесть 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, хотя и трудно с той точки зрения, что 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 парадоксальные взгляды, поражающие тем не менее своей логичностью и полезные для нас, поскольку побуждают нас дать отчет в своем уповании.

Однако начнем по порядку, и поскольку именно у Гольбаха в наиболее развернутой форме

изложено механистическое материалистическое мировоззрение, то на его примере и рассмотрим этот материализм. В наиболее систематической форме принципы материализма изложены в работе Гольбаха «Система природы». Хотя первой работой, ставшей манифестом французских материалистов, стала работа Ламетри «Естественная история души» (а наиболее шумевшей была его же работа «Человек-машина»).

Собственно говоря, этот материализм всем нам хорошо знаком, и ничего существенно нового мы не узнаем. В частности, Гольбах утверждает, что материя — это единственная, никем не сотворенная, вечно существующая субстанция. Следовательно, нет и Бога-Творца. Определение Гольбаха звучит так: «Материя есть все то, что воздействует на наши чувства».

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

Представления о материи французских материалистов мало чем отличаются от современных (скажем, диалектико-материалистических): о том, что материя объективна, что объективны и первичные и вторичные качества (возражение Галилею, Локку, Беркли и др.), что кроме материи нет ничего; материя состоит из атомов, которые движутся в результате причинно-следственных связей; что материя делима, находится в постоянном движении, обладает различными свойствами (непроницаемость, протяженность, способностью к самодвижению — хотя Энгельс и критиковал французских материалистов за их метафизичность, говоря, что они не видели источника движения материи, но эта критика не совсем справедлива, поскольку принцип самодвижения все же они признавали, отрицали диалектику, но в действительности это, скорее, их заслуга, чем недостаток). 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 все духовные идеальные явления в настоящем мире. Покой есть лишь некоторая 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 никакой другой причины, в т.ч. целевой; цель природы находится в самой себе, ибо вне природы нет ничего. Вначале существовала только неорганическая природа, потом из нее возникла органическая (здесь опять парадокс: что значит «вначале»? Если материя вечна, то почему жизнь возникает на каком-то определенном этапе? Даже Гераклит был более последователен, говоря, что мир то сгорает, то опять возникает). У французских материалистов часто можно увидеть очевидные нелепости, как в случае с возникновением жизни в вечном мире.

Человек — продукт природы, и его познавательная способность есть следствие материальной организации. Нет никакой способности познания, отличной от материальной познавательной способности; все познается через чувства. Разум есть также высшая форма организации материи. Характерны последовательный сенсуализм, критика учения о врожденных идеях. Душа 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 сходились: в атеизме, отрицании нематериальности души, ее бессмертия, божественного происхождения морали. Но в чем именно состоит мораль, в чем смысл жизни человека — здесь были и расхождения.

Наиболее парадоксальным и эпатажирующим общество был Ламетри. 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 здесь нет ничего странного, просто человек — высшая форма развития животного.

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 его исследования человека с точки зрения его физиологии было следствием его профессионального интереса. Ламетри развивал точку зрения Декарта: животное есть некоторая «машина», которая действует по своим законам. Никакой души (растительной, животной или какой-то другой) или чего-то еще, что выдумывали различные метафизики и богословы, просто не существует. У человека же есть душа, но организм его действует по тому же принципу, как и организм животных и, следовательно, независим от души.

Это концепция психо-физического параллелизма и дуализма (есть материальная субстанция и духовная субстанция, не зависящие друг от друга и существующие в гармонии лишь в Боге, непосредственно же сами по себе они независимы и друг на друга не воздействуют). Поэтому законы материальной субстанции справедливы только для материального мира, а законы духовной субстанции — для мира духовного. Ламетри развивает в определенном направлении эту концепцию: поскольку души как отдельной нематериальной субстанции не существует, то и человек есть, соответственно, тоже «машина» — в том смысле, что все процессы в человеке обусловлены причинно-следственными связями, они необходимы и не зависят ни от какой свободной воли или душевного порыва, а также других проявлений духовной субстанции. В человеке абсолютно 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 20 веке (Фрейд и др.).

Для Ламетри характерен гедонизм: нужно искать критерий счастья и цель жизни человека среди

материального составляющего человека, а потому таким критерием является чувственное наслаждение, являющееся главным для человека. 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 все люди нравственны постольку, поскольку все ищут наслаждения.

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

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

Апологию страстей Гельвеций нарочито выпячивает, противопоставляя ее христианскому учению о страстях, о том, что человек должен уметь управлять своими страстями. По Гельвецию, страсти нужно культивировать и понимать их необходимость, поскольку они движут миром.

Гельвеций проводит анализ разных страстей. Например, такие страсти, как интересы, перекликаются с выгодой и пользой и приводят к развитию общества и появлению частной собственности. Налицо попытка вывести мораль и все нравственные предписания из природы самой по себе, отход от той 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. Любая религия, по их мнению, есть результат обмана, невежества и человеческого страха, но в конце концов все это реализуется в результате интересов и страстей некоторых людей. То есть религия вырастает из обмана одних людей другими — теми, кто понимает, что своими силами удержать людей в повиновении не удастся, поэтому 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.

Таким образом, возникает формула: «Религия есть опиум для народа». Обращаю ваше внимание на предлог «для», поскольку отличие марксистско-ленинской концепции, о которой мы будем говорить позднее, от концепции французских материалистов состоит в отмене предлога «для». По Марксу и всем остальным, «религия есть опиум народа». Это коренное отличие в вопросе о происхождении религии: никто народ не обманывает, он сам придумывает себе этот опиум. Если спроецировать Марксово понимание возникновения религии на понимание французских

материалистов, то вполне возможна фраза «Религия есть опиум для народа» — с этой формулой, я думаю, согласились бы и Дидро, и Гольбах, и Гельвеций.

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 как бы 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 французская демократия — то, что образовалось в результате претворения в жизнь идей французских просветителей во время Французской буржуазной революции, — явилась образцом для демократии большинства стран. И то, что сейчас на Земле существуют цивилизованные правовые государства, есть результат реализации идей французского Просвещения.

ИММАНУИЛ КАНТ

Жизнь и произведения

Иммануил Кант (1724–1804) всю жизнь провел 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 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, ректором Кенигсбергского университета. В старости он отошел от преподавательской деятельности.

С детства Кант отличался слабым здоровьем и впоследствии сам разработал для себя распорядок дня. Как гласит легенда, жители города по Канту, шедшему на лекции в университет, сверяли часы. Лишь дважды он опоздал: первый раз он зачитался работой Руссо «Эмиль, или О воспитании», а второй раз его вывело из равновесия сообщение о взятии Бастилии восставшим французским народом. Собственно говоря, вся биография Канта укладывается в один абзац. Поэтому жизнь Канта является жизнью духовной, творческой, 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 работу Кант написал в 47 лет. До этого возраста (докритический период) он преподавал метафизику по учебнику Баумгартена — ученика Вольфа (ученика Лейбница), то есть был, что называется, школьным метафизиком лейбницианского направления. Интересовался научными проблемами — в основном космологией и астрономией, разработал свою теорию возникновения мира, которая до сих пор входит в различные энциклопедии. Затем, как пишет сам Кант, чтение работ Давида Юма пробудило его от догматической дремоты.

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

Осознание этого парадокса пробудило Канта от догматического сна, и он решает подвергнуть сам разум критическому исследованию, чего до него никто никогда не предпринимал. Он пишет первую работу — «Критика чистого разума», во Введении к которой говорит о том, что он имеет в виду не критику различных философских школ и систем, а критику самого разума, самой познавательной способности человека. Разум же имеется в виду чистый, т.е. не наполненный эмпирическим содержанием, разум как таковой, как способность к познанию. Здесь явно видно влияние лейбницевской школы, поскольку, как мы помним еще из спора Лейбница с Локком о теории врожденных идей, на аргумент Локка, что нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах, Лейбниц добавил: «кроме самого ума». То есть ум, как некоторая способность мыслить, все-таки не зависит от чувств. Это разделение на разум как способность мышления, как некоторая форма мышления, и чувственный материал как содержание этого мышления, то, что приходит из опыта, — это разделение Кант переносит в свою критическую философию из докритического периода. Поэтому нельзя резко противопоставлять докритического и критического Канта — это был один философ, и на пустом месте ничто не возникает.

Из других философов, которые повлияли на Канта, стоит отметить Жан-Жака Руссо, но он повлиял уже на написание второй работы — «Критика практического разума», где Кант исследует вопросы происхождения морали. В третьей работе («Критика способности суждения») Кант пытается объединить идеи, высказанные в «Критике чистого разума», исследующей начала науки, и «Критики практического разума», исследующей начала нравственности, соединить их при помощи анализа целеполагающей деятельности. Человек всегда действует посредством целеполагания, оно имеется в форме и нравственной, и научной деятельности, и в природе самой по себе. Поэтому эта работа является заключительной из трех «Критик».

Кроме того, следует отметить еще одну работу позднего Канта — «Религия в пределах только разума». Кант еще в начале «Критики чистого разума» пишет, что он предпринял этот труд, чтобы освободить веру, указав пределы разума. Задача вполне благородная, ибо проблема соотношения веры и разума (что чему подчиняется и что кого может контролировать) существовала не одно столетие, и Кант почувствовал, что у веры есть свой объект познания и что разум имеет свои пределы, за которыми не может действовать; тем самым Кант освобождает место вере.

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 написал другую работу, в которой попытался смягчить свои взгляды.

Кант настолько логично ответил на многие вопросы, настолько скрупулезно исследовал проблему, что в начале 19 века, до появления разного рода ницшеанских, позитивистских и других околофилософских (поскольку сами себя они к философии не относили) течений, система Канта считалась как бы образцом философского анализа. Поэтому среди многих богословов (протестантов, католиков и даже православных) высказывалось пожелание изложить христианскую догматику не так, как они изложены святыми отцами Церкви (а они использовали философию Платона и Аристотеля), а на основе системы Канта. Многими философами такие попытки предпринимались.

Есть у Канта еще одна работа — «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» (или просто «Пролегомены»), написанная после «Критики чистого разума» и являющаяся ее авторским конспектом. Поэтому прежде всего я рекомендую 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»

Работа состоит из Введения, чрезвычайно важного для понимания, и из двух книг («Трансцендентальное учение о началах» и «Трансцендентальное учение о методе»). Последнюю из них мы не будем изучать, а первая делится на два больших раздела: «Трансцендентальная эстетика» и «Трансцендентальная логика». (Прошу не путать слова «трансцендентальный» и «трансцендентный»). Первое означает то, что относится не к самим предметам, а к видам нашего познания предметов (чистого познания, в котором отсутствует всякий эмпирический материал), а второе — то, что превосходит возможности нашего познания. То есть это термины, можно сказать, противоположные: то, что исследует чистое познание, и то, что превосходит познание вообще. Бог трансцендентен, но не поддается трансцендентальному познанию). «Трансцендентальная логика» также делится на два раздела: «Трансцендентальная аналитика» и «Трансцендентальная диалектика». В этих двух разделах («Эстетике» и «Логике») Кант исследует соответственно две человеческие способности познания: чувственность и разум. «Эстетика» не имеет никакого отношения к искусству, этот термин Кант берет в чисто этимологическом смысле, производном от греческого слова «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, научного познания — это будет собственно рассудочное познание, к которому привыкли люди, и эта способность дает нам научное знание, не претендующее на познание мира вещей в себе); 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) может делать попытку проникнуть в мир вещей в себе или охватить некую целостность, которая не дается

нам в опыте. Такой рассудок, такой разум следует подвергнуть особому исследованию, поскольку тенденция имеется, есть склонность изучать, исследовать мир вещей в себе и подвергать исследованию некоторые общие целостности, чем и занимается философия, понимаемая как метафизика. Именно это стремление разума проникать в мир вещей в себе Кант и исследует в «Трансцендентальной диалектике».

Лекция 44

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 (апостериорными — т.е. выводящимися из опыта; например, как пишет Кант, суждение «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 больше 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 абсолютно истинны, поэтому научными, дающими совершенные, истинные знания, могут быть только априорные суждения. С другой стороны, научными суждениями могут быть только синтетические суждения, которые дают прирост знания. Поэтому Кант ставит вопрос: *как возможны синтетические суждения априори?* Ответ на вопрос о том, какова природа научного (в данном случае это означает: истинного) знания, кроется в ответе на вопрос: как возможны синтетические суждения априори?

Все апостериорные суждения — явно синтетические, поскольку данные опыта всегда дают нашему уму какую-нибудь новую информацию. Когда я смотрю вокруг себя, я всегда вижу что-то новое. Поэтому суждения типа: «этот дом стоит на пригорке» — это суждение и синтетическое, и апостериорное, но не собственно научное.

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 — точки, прямой, окружности — являются данными нашего ума и,

следовательно, априорны. Любое математическое высказывание (кроме нескольких аксиом) всегда синтетично.

Кант приводит пример: $7 + 5 = 12$, и это синтетическое суждение, поскольку 12 не содержится 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 также включает в себя некоторые синтетические априорные суждения. Суждения, являющиеся принципами, законами естествознания, являются синтетическими и априорными. Например, как указывает Кант, это закон сохранения материи, а также закон, согласно которому всякому действию существует противодействие, равное ему по величине (третий закон Ньютона). Такие суждения являются синтетическими (они дают новые знания) и априорными, поскольку они 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 — также сводится к ответу на вопрос: имеются ли в метафизике такие суждения, которые могут быть названы синтетическими и априорными? Поэтому истинная задача чистого разума заключается в ответе на следующий вопрос: как возможны априорные синтетические суждения? Неопределенность и шаткость метафизики до сих пор, как уверяет Кант, состояла в том, что философы не различали аналитические и синтетические суждения.

Вся структура «Критики чистого разума» сводится к ответу на три вопроса:

- как возможна чистая (лишенная всякого эмпирического содержания) математика;
- как возможно чистое естествознание (а то, что оно существует, — это факт);
- как возможна метафизика в качестве природной склонности (то, что метафизика существует, тоже очевидно, но пока что никому не удалось доказать, что метафизика есть наука. По крайней мере очевидно, что 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 несколько определений. Вообще эта работа ценна тем, что написана очень строгим логичным языком, и прежде чем дать то или иное понятие, Кант поясняет, что значит тот или иной термин и каково должно быть его определение. Здесь Кант четко следует научному аксиоматическому методу.

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

Кант пишет: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможно априори». 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 «превосходящий все наши способности познания». В данном случае можно сказать, что это пара понятий: трансцендентальное познание — это чистое познание, лишенной всякой эмпирической данности, а трансцендентный — это то, что превосходит пределы нашего познания. Нельзя сказать: «трансцендентное познание» — это нонсенс, «горячий лед».

Другая пара понятий — «явление» и «вещь в себе». Кант был озадачен всеми проблемами, которыми наполнилась философия в 17 веке, в том числе и проблемами, вытекавшими из философии Беркли и Юма. Из философии Беркли вытекали странные положения. Если отбросить апологетическую направленность этой философии, то оказывается, как сам Беркли показывает в своих трактатах, что в принципе 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. 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 оказывается, что знание о мире — это знание о моих восприятиях, и поэтому нет разницы между внешним миром и восприятием. Следовательно, от внешнего мира я могу 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 уверены в существовании внешнего мира, 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 его разумной, или рассудочной, способности, ни посредством чувственных восприятий. Если бы это было возможно, мы могли бы сказать, что это лишь явление и потому сводится к данным органов чувств, а отсюда лишь один шаг до солипсизма (признания единственной реальностью только своего «я»).

Человек в познавательной деятельности 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, которую поднял Юм, что причинно-следственные связи непознаваемы. То есть то, что познают науки, то, что человек познает всю свою жизнь, оказывается в принципе непознаваемым.

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

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

Ответ на вопрос, как возможна чистая математика, дается Кантом в «Трансцендентальной эстетике», исследующей чистые чувственные созерцания; на вопрос, как возможно чистое естествознание, дается в «Трансцендентальной аналитике», исследующей чистый рассудок без примеси чувственных данных. Существование метафизики в качестве природной склонности и возможность ее существования в качестве науки исследуется Кантом 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. Все я называть не буду, скажу лишь, что 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, а с другой стороны — форма явления, т.е. то, что 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».

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

Отсекая таким образом последовательно все содержание материальных явлений, отсекая любую данность явлений (то, что может быть названо материей), Кант утверждает, что после такой операции отсекования остаются только две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания: пространство и время. Материя есть все многообразие материального мира, которое дается нам в явлениях, а формы только две — пространство и время. Благодаря этим формам и достигается упорядочивание мира явлений. Благодаря форме пространства мы видим предметы отделенными друг от друга, а благодаря форме времени мы видим предметы следующими друг за другом.

Исследуя последовательно пространство и время как принципы априорного знания, Кант утверждает, что пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта, ибо сам внешний опыт становится возможным благодаря представлению о пространстве. Поэтому пространство есть необходимое представление и при этом представление априорное, 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 нашего сознания, 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 нашем сознании. Пространстве не есть явление. Наоборот, любое явление становится явлением постольку, поскольку существует в пространстве.

Наука, основывающаяся на этом априорном принципе, на пространстве как априорной форме чувственности, есть геометрия. Поэтому геометрия и есть наука, что она имеет в своей основе некую априорную форму, при помощи которой и достигается возможность точного научного знания. Фраза: «Все вещи как внешние явления находятся друг подле друга в пространстве» общезначима и является выражением некоего закона тождества.

То же самое Кант пишет о времени. Время также не есть эмпирическое понятие, выводимое из опыта, ибо в основе нашего познания также лежит априорное представление о времени. Время тоже есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний. Все явления могут исчезнуть, но само время устранить нельзя. Попробуйте закрыть глаза и представить себя в некоем нематериальном мире — время тем не менее будет существовать. Поэтому время существует априорно, 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 априорно, поскольку его нельзя получить из опыта. Скажем, положение, что время имеет одно измерение, невозможно получить из опыта — это есть свойство, уже заданное нашему сознанию. Поэтому мы можем судить о движении в мире постольку, поскольку уже имеем в сознании некое представление о времени. Время, как и пространство, не есть свойство вещей в себе. Если бы оно было присуще вещам в себе, оно не было бы предметом познания, 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 внешней формы чувственности — пространства — основывается геометрия; на основе времени как априорной внутренней формы чувственности основывается арифметика. Это две науки, являющиеся основными, на их основе строятся все остальные многочисленные математические науки.

По Канту, вытекает странный вывод, который, впрочем, нам уже знаком: пространство и время не есть свойства объективного мира, не есть свойство вещей в себе, а есть свойство человеческого сознания. Подобные рассуждения по поводу времени мы уже видели у Августина. Но Августин говорил о времени как о «протяженности души» и «протяженности духа» (имеется в виду, возможно, Дух Святой). То есть время для Августина — это и субъективная, и объективная категория, но не материальная.

У Канта же никакого перехода ко времени и пространству как объективным категориям нет. В отличие от Августина и Плотина (в действительности, 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 объективно не существуют, они есть субъективные формы нашей чувственности.

Следующий раздел кантовской «Критики чистого разума» — «Трансцендентальная логика». Первым делом в «Трансцендентальной аналитике» Кант исследует проблему рассудка. Кант сразу 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 в 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 я столь подробно останавливаться на ней не буду. Скажу лишь, что метод, к которому прибегает Кант в «Трансцендентальной эстетике», применяется им и в «Трансцендентальной аналитике», только в более детальном виде.

Кант отвлекается от всяких частных случаев, 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 есть способность составлять суждения».

Но рассудок не просто составляет суждения, но 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, и рассудок делает некое суждение. Эта операция рассудка есть некоторая функция,

вытекающая не из данных органов чувств, а на том, что в рассудке имеется некоторая способность, подводящая все различные впечатления и представления под одно общее представление. То есть рассудок — это некоторая функция, способность соединять, приводить в единство все чувственные восприятия.

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

В каждом из этих видов есть три типа суждений, поэтому 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 двенадцати типам суждений Кант выводит двенадцать категорий, группируемых по четырем типам: категории количества, категории качества, категории отношения и модальности.

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

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

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

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

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

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

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

Кант утверждает, что в человеческом сознании имеются две формы, которые приводят в

единство наши рассудочные и чувственные знания, два принципа, обеспечивающие возможность знания: принципы синтетического единства апперцепции и трансцендентального единства апперцепции. Принцип синтетического единства апперцепции, попросту говоря, показывает один очевидный факт — факт единства познающего субъекта. То есть субъект есть некое единое целое, «я», и познание в этом «я» приводится в единство (синтетическое единство апперцепции). Это «я» априорно и никоим образом не выводится из опыта.

Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Не просто созерцание предмета, а именно понятие предмета — то, что мы можем выразить в некоем определении: когда я вижу перед собой стул, стол или книгу, я имею в себе понятие, основанное на различных суждениях — о том, что книга толстая, хорошая, в переплете, посвящена определенной проблеме и т.д. Масса этих суждений объединяется в некоторое понятие книги; это понятие возникает в нас, потому что существует некая способность рассудка, именуемая трансцендентальным единством-апперцепцией. Сама эта способность существует благодаря тому, что есть некий познающий субъект и этот субъект также представляет собой некое единство, некое «я».

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

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

Таким образом, по Канту получается, что научное знание, т.е. знание, основывающееся на синтетических суждениях априори, также существует постольку, поскольку в человеческом сознании существуют априорные формы рассудка 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, о том, что законы мира также не есть свойства этого мира, а все это — и пространство, и время, и законы — суть свойства разума и показывают конституирующую способность рассудка, т.е. именно разум создает, предписывает миру законы, которые мы познаем в качестве якобы законов этого мира. Но в действительности то, к чему Кант

пришел, является серьезным и большим открытием в области философии.

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

Можно возразить, что и точка зрения Канта отнюдь не является религиозной: в ней нет понятия о Творце, о Высшем Законодателе и т.п. Но в данной работе Кант не ставит своей целью исследование религии — он поступает как строгий ученый, исследуя те данные, которые даются нам в опыте. Если кто-нибудь скажет, что загробный мир и Бог даются каждому человеку в ежедневном опыте, он будет, мягко выражаясь, заблуждаться. В опыте дается только внешний мир (и, соответственно, внутренний мир человека), и анализ этого опыта показывает, что пространство, время и законы есть лишь следствия нашего разума. Но если законы мира не принадлежат самому миру, а принадлежат человеческому разуму, то, поставив следующий вопрос: откуда взялся человеческий разум? — можно прийти к не столь уж и агностичным и атеистическим, 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 не развил учение о Боге в своей «Критике чистого разума», о том, что возможно чувственное, опытное познание Бога, что есть некоторый религиозный опыт, который Кант в своем учении об опыте как источнике знания совершенно игнорирует. 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 знания. Для Канта опыт есть источник существования научного (т.е. абсолютно достоверного) знания. И если бы Кант включил в «Критику чистого разума» религиозный опыт, следствие было бы неизбежным: он создал бы религию как науку, т.е. науку о Боге, как есть наука о числах, о природе — математика и естествознание. Но для любого человека очевидно, что наука о Боге невозможна. Невозможна наука об абсолютно свободном и абсолютно независимом Существо, обнимающем Собою все, — это парадоксальное и противоречащее самому себе утверждение. Поэтому не стоит обвинять Канта в этом плане.

Перейдем к «Трансцендентальной диалектике».

Чувственность оперирует созерцаниями, единство этих созерцаний обеспечивается некоторыми априорными формами чувственности; рассудок оперирует категориями, и категории являются априорными формами рассудка. Но разум может оперировать и идеями. Именно идея есть понятие, являющееся ключевым для «Трансцендентальной диалектики».

По Канту, идея пока еще имеет в себе больше вопросов, чем ответов. 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 как наука существует и нужно просто исследовать, благодаря каким способностям она существует (то же было и в «Трансцендентальной аналитике»), то в «Трансцендентальной диалектике» Кант пускается в свободное плавание исследователя: он не знает, каков будет ответ (возможна метафизика как наука или невозможна?). Поэтому и понятие идеи не столь ясно с самого начала, как понятие созерцания и понятие рассудка.

Для Канта ясно одно: метафизические идеи есть идеи целокупности — идеи, в которых разум пытается выйти за пределы опыта (а в опыте всегда дается некоторая частность).

Идея оперирует всегда целокупностью. Философа-метафизика не интересует конкретный предмет — его интересует душа, мир в целом, бытие Бога. Эти три проблемы, по Канту, и составляют единственно истинное общее содержание любой метафизики — проблема души, проблема мира и проблема Бога.

Таким образом, существуют три метафизические идеи, сводящиеся к трем идеям единства: единство нашего внутреннего опыта; 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.

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

Соответственно 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 просто повторяет аргументы Юма. Положения рациональной психологии — что душа проста, самотождественна, нематериальна, бессмертна и т.д. — из опыта невыводимы, а потому необоснованны. Человек при анализе своей собственной души, своего собственного мира не обнаруживает некоей души как целостного образования — он обнаруживает только множество впечатлений, восприятий, мыслей, аффектов, страстей и т.д., некоторого комплекса своего внутреннего мира. Никакого понятия души, дающегося нам в опыте, человек не получает. В опыте даются лишь проявления нашего внутреннего мира. Знание о душе как целостности выходит за рамки опыта и потому не может быть предметом научного знания, ибо оно всегда опирается на опыт. Отсюда и идут все ошибки философов, противоречия и непонимания, ибо в действительности человек может знать самого себя и мир только лишь как явления, а понимание души как некой субстанции выходит за пределы опыта. Поэтому рациональная психология как наука невозможна.

Лекция 45

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 сводит ее к тому, что о мире в целом возможны различные высказывания, и оказывается, что разум может 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;
- 2-я антиномия — задача абсолютной полноты деления;
- 3-я антиномия — задача абсолютной полноты возникновения;
- 4-я антиномия — задача абсолютной полноты зависимости существования.

В каждой антиномии есть пара высказываний: тезис и антитезис. Тезис первой гласит: 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), что, с одной стороны, можно доказать, что мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве, а с другой — так же доказуемо и положение, что мир не имеет начала во времени и границ в пространстве.

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). Тот, кто внимательно изучал античную философию, вспомнит апории сложения и бесконечного деления и множественности 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 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 в мире, кроме необходимости, есть свобода. Антитезис: нет никакой свободы, все в мире совершается только по законам природы.

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

Первые две антиномии Кант называет математическими (не потому, что они относятся к математике; с терминами у Канта надо быть крайне осторожным — многие обвинения в его адрес происходят как раз из-за неправильного понимания его терминологии. Кант использует обычные слова, но в совершенно другом смысле, как это было с терминами «разум» — в значении «рассудок», «эстетика», которая не имеет ничего общего с искусством; то же мы увидим и в «Критике практического разума» — здесь особенно много непониманий. 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 разнородных понятиях — о конечном и бесконечном, сложном и простом. Как мы знаем, конечное и бесконечное, сложное и простое относятся лишь к

миру явлений. Они не могут быть применены к миру вещей в себе. А поскольку мир дается только в опыте, а опыт всегда незавершен, всегда 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. Но ошибка разума, который пытается противопоставить тезис антитезису в третьей и четвертой антиномиях, состоит в том, что разум не замечает, что тезис относится к миру вещей в себе, а антитезис — к миру явлений. Поэтому противопоставление тезиса и антитезиса неправомерно — они оба истинны. Мы можем говорить и о свободе, и о Боге. Точнее, Кант говорит не о Боге, а о некоей Необходимой Сущности — именно потому, что решение этих антиномий достигается в мире вещей в себе. Есть некая Необходимая Сущность, и она является вещью в себе.

Если же мы исследуем мир явлений, тогда действительно видим, что миру не принадлежит никакая Безусловная Сущность (это очевидно: Бога не видел никто никогда), свобода в мире также не дается как некоторое следствие опыта. Если исследовать только мир явлений, мы можем все свести только 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 основывается на понятии о бытии вообще; космологическое — на некотором неопределенном опыте (существует нечто); физико-теологическое строится на основе совершенно определенного конкретного опыта (порядка в мире, связей в нем и т.п.).

Сначала Кант рассматривает онтологическое доказательство, ибо и космологическое, и физико-теологическое доказательства имеют в своей основе доказательство онтологическое. Напомню суть онтологического доказательства: поскольку у каждого человека есть понятие Бога (даже у безумца, даже у атеиста), а понятие Бога включает в себя Его абсолютное совершенство, то одним из свойств абсолютно совершенного существа является Его существование. Следовательно, Бог существует. Здесь делается переход от мысли, от представления о бесконечно совершенном существе к Его существованию.

В двух других доказательствах структура такова, что вначале говорится: поскольку в мире все действует по причинно-следственным связям (физико-теологическое доказательство) и невозможно предположить, что эти связи конечны, ограничены во времени и сами являются причинами самих себя, то следует предположить, что есть некоторая абсолютная Причина, являющаяся началом всех причинно-следственных связей в мире. Т.е. вначале у нас возникает понятие об абсолютной причине, а затем уже делается вывод, что эта причина существует. Кант вычленяет этот момент в доказательстве: вначале в уме богослова, строящего физико-теологическое доказательство, возникает идея абсолютного существа, а затем этот богослов перескакивает от возникновения этой идеи в уме к ее существованию. То есть на последнем этапе в доказательстве опять же используется онтологическое доказательство: у меня возникла идея абсолютного существа — значит, это существо существует.

Но в лучшем случае, как говорит Кант, физико-теологический аргумент может доказать, что миром управляет некоторый так называемый верховный геометр, как говорили в древности, или часовщик (по Ньютону, мир напоминает часы и существует часовщик, который эти часы завел), но не то, что это именно Бог как совершенное всеблагое существо, — это уже совершенно необоснованный скачок мысли. Поэтому в основе всего лежит онтологический аргумент, и Кант первым делом рассматривает именно его.

Онтологический аргумент, по Канту, недействителен постольку, 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. Поскольку говоря «вещь белая», мы предполагаем, что вещь действительно существует, мы 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.

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, упругость 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 (Кант анализирует Ансельмовскую, а не Декартовскую и не Лейбницевскую формулировку). По Ансельму, нельзя мыслить Бога и мыслить Его

несуществующим — это противоречие. Кант доказывает, что здесь никакого противоречия нет. Все противоречие возникает из-за нашего непонимания разницы между субъектом и предикатом. Когда я мыслю субъект, я мыслю его со всеми его предикатами. А по Ансельму получается, что можно мыслить предикат, т.е. существование Бога, без субъекта. У Льюиса Кэрролла 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». 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.

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.

«Критика практического разума»

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

Практический разум, по Канту, есть разум деятельный, относящийся к деятельности человека как свободного нравственного существа. То есть практическое есть все то, что возможно благодаря свободе. У человека есть только две способности познания — чувственность и разум. Разум можно по-разному применять: по отношению к познанию истины, а можно применять по отношению к практической деятельности людей, к этике. 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. Поскольку разум тот же самый, то и задачи исследования практического разума остаются теми же самыми, как и способы и методы исследования.

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.

Во-первых, Кант утверждает, что человек свободен. Этот факт есть некое противоречие с тем, что доказывалось в «Трансцендентальной аналитике»: все, что в мире делается, делается по принципам законодательства самого же разума. Но оказывается, что сам 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 разум является условием морального закона. Поскольку моральный закон коренится в самом разуме, а не постигается при помощи органов чувств, то в «Критике практического разума» отсутствует «Трансцендентальная эстетика». Все законодательство практического разума исходит из самого же разума.

Конечно, есть некоторые данные о мире, которые входят в нас через органы чувств, и эти факты могут каким-то образом способствовать нашим поступкам, которые можно оценивать с точки зрения нравственности или безнравственности, и это также может быть названо моралью, но эта мораль, эта этика не есть собственно этика.

Кант различает два вида этики: этика автономная и этика гетерономная. Собственно этика есть этика автономная, самостоятельная — этика, в которой разум сам диктует себе законы. Этика гетерономная — это этика, зависящая от чего-либо другого, в данном случае от каких-либо внешних обстоятельств. Понятно, что внешние обстоятельства могут на нас воздействовать, мы можем под влиянием этих обстоятельств совершать поступки, но легко понять, что этот поступок будет оцениваться как нравственный или безнравственный с точки зрения автономного разума, автономной этики. Кант приводит в качестве примера спасение утопающего. Я могу спасти утопающего постольку, поскольку знаю, что мне за это дадут медаль или другое вознаграждение. Этот поступок допустим (как говорит Кант, легален), но он не собственно морален, каковым будет тот поступок, если я буду спасать утопающего ради самого этого человека, ради того, чтобы его спасти, независимо от того, будет ли мне за это дано вознаграждение. Такая этика будет этикой автономной, и любой человек будет оценивать поступок не по тому, получит он награду или нет — наоборот, он будет оценивать свой поступок с точки зрения истинной, действительной этики.

Этика ориентируется всегда не на то, что существует, а на должное — на то, что человек *должен* делать. Поэтому понятие долга в этике Канта, в его «Критике практического разума» является одним из основных понятий. Мы все понимаем долг как некое принуждение, некую неприятную, обременительную обязанность. Человек должен что-то сделать, но ему не хочется, и он всех ругает, клянет судьбу, но вынужден, скажем, утром делать зарядку, чистить зубы, помогать ближним — и все это ему страшно надоело. 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, являясь, по Канту, свойством не природы, не вещей в себе, а самого моего разума. Долженствование разума в области этики тоже есть закон разума — только разума практического.

Кант и здесь выступает как строгий последовательный ученый: есть факты существования

разума, свободы и нравственности. Мы должны исследовать эти факты. Остальное — существование Бога, загробное воздаяние — нам не известно и мы не можем на них основывать никакую науку (подчеркиваю: науку, а не учение о нравственности и не нравственное богословие!), тем более науку о нравственности.

Есть некоторое правило, которое характеризует наше должествование, вынуждающее объективное принуждение к поступку. Есть долг, т.е. нравственный закон в нас, который выступает в качестве некоторого правила, которое мы можем выразить при помощи языка, формализовать. Это правило Кант называет императивом. Этот 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 я могу поступить согласно любой максиме: потому, что я умею плавать; потому, что меня наградят медалью; потому, что я получу загробное воздаяние, и т.п. Это моя личная максима. Но долг повелевает мне 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. Я могу повиноваться этому императиву или не повиноваться, но он определяет мою волю. Поэтому императив всегда будет категорическим.

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, а не зависит от содержания (этим объясняется, что этика автономна, а не гетерономна).

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*. Проще говоря, поступай так, чтобы причина, 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 вас от неправильной трактовки этого понятия. Категорический императив не есть некоторый долг, который вынуждает нас как-то действовать: поступайте так, чтобы вам не было стыдно за бесцельно прожитые годы... и т.д. Это не есть некоторое воспитательное правило — это закон, который вложен в нас, мы живем с этим законом. Это внутреннее законодательство нашего практического разума. Мы можем его не слушаться, можем забыть или постараться залить его вином, но совесть, которая есть проявление категорического императива, подсказывает нам, что мы поступаем нехорошо.

У Канта есть другая формулировка этого же принципа, которая гласит: 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. Долг, резюмирует Кант, велит нам собственное совершенство и чужое счастье.

В этике Канта воля не зависит от эмпирических условий, от знаний о внешнем мире — 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.

Кант выводит важный принцип о святости воли: святость есть неспособность к максимам, противоречащим нравственному закону. Воля святая — это воля, которая имеет такую же максиму, как и категорический императив, в которой повод поступка и долг совпадают. Это воля, которая осуществила категорический императив.

Итак, поскольку разум подчиняется только категорическому императиву, то, следовательно, разум не зависит от мира внешнего, от мира явлений (этика автономна, а не гетерономна) — значит, разум свободен. Наличие в нас категорического императива показывает, что разум свободен, как бы ни казалось некоторым противоречием, что разум подчиняется долгу и одновременно свободен.

Нет, говорит Кант, поскольку в нас есть категорический императив и он не зависит от внешнего мира, следовательно, наш разум свободен, потому что он свободен и в положительном смысле — 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.

Поскольку разум свободен, то основой этики не может быть принцип счастья, ибо счастье всегда есть некоторая эмпирическая данность. 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 должны иметь нравственное законодательство в себе и следовать ему, потому что иначе будет нехорошо (почему — об этом дальше).

Категорический императив, по Канту, не противоречит христианскому нравственному законодательству, поскольку заповеди «возлюби Бога больше всего» и «возлюби ближнего, как самого себя» совпадают с категорическим императивом, ведь «возлюби ближнего своего» есть выражение второго варианта категорического императива, а любовь к Богу не может быть объектом опыта, поэтому не может относиться к гетерономной этике, а может относиться только к миру вещей в себе, т.е. к области автономной этики. Поэтому любовь к Богу есть не принцип гетерономии, а принцип автономии, и он не нарушает законодательства чистого рассудка. На этом этапе «Критики практического разума» Кант констатирует (выводы он будет делать дальше), что его максима совпадает с максимой евангельской.

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 христианстве святой человек — не тот, кто имеет святую волю и победил

все страсти, а тот, кто может овладевать страстями и стремиться к этому. Канта же дает чисто философское определение, хотя очевидно и влияние идей протестантизма.

Нравственный закон не зависит от мира явлений. В мире явлений 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 человека как свободного существа. То есть миру явлений свойственна необходимость, а миру вещей в себе свойственна свобода (вывод, сделанный еще в третьей антиномии чистого разума).

Лекция 46

Человек есть существо, принадлежащее и внешнему, материальному, и нравственному миру. Здесь-то и возникает основное противоречие его как существа, принадлежащего к обоим мирам. С одной стороны, человек как существо физическое подчиняется всем законам материального мира, а с другой — человек как существо нравственное абсолютно свободен, исвобода его гарантируется нравственным долгом.

Нравственный закон, долг, автономен, не зависит от внешнего мира. Поэтому человек есть одновременно и явление (явление мира чувственного, материального), и вещь в себе (как существо свободное и имеющее автономную волю). Категорический императив (т.е. императив, заставляющий человека действовать не просто в интеллигибельном, духовном мире, но в мире чувственном, материальном) есть также синтетическое суждение априори, ибо к воле, т.е. к форме чувства, присовокупляются впечатления, идущие из внешнего мира. Человек эти впечатления внешнего мира формирует в соответствии со своей чистой, автономной волей, и, таким образом, нравственное поведение человека, поведение этическое, есть поведение, основанное на создании синтетических априорных суждений.

Свобода у человека возможна потому, что человек есть вещь в себе, а вещь в себе, как мы помним еще из «Трансцендентальной эстетики», не подчиняется времени и пространству. Причинно-следственные связи, природный детерминизм всегда действует во времени и пространстве, иначе причинно-следственные связи действовать не могут. Поэтому и человек духовный как вещь в себе действует не в пространстве и не во времени и потому не подчиняется детерминации природного мира, а значит есть существо свободное.

Каким образом реализуется категорический императив, как он действует в реальных жизненных условиях и что является гарантом его осуществления? Об этом Кант пишет во 2-м разделе своей «Критики практического разума», которая называется «Диалектика чистого практического разума».

Аналогично «Диалектике чистого разума» «Диалектика практического разума» начинается с того, что Кант выдвигает некую идею целокупности. Подобно тому как в чистом разуме Кант рассматривал три идеи целокупности (идея души, идея мира и идея Бога — психологическая, космологическая и теологическая идеи), так же и в «Диалектике чистого практического разума» Кант указывает, что существует некая идея безусловной целокупности предмета чистого практического разума, и эта безусловная целокупность имеет имя высшего блага.

Во все времена философы и мудрецы искали некое высшее благо. Поэтому вопрос «Диалектики практического разума» сводится к тому, каким образом возможно познание и существование этого высшего блага. Высшее благо есть такое благо, в котором добродетель и человеческое счастье необходимо соединяются. Философы часто ставили одно из этих положений в качестве основного, а другое выводили из него. Что в данном случае первично: счастье есть основа добродетели или добродетель есть основа счастья?

В этом плане Кант формулирует антиномию практического разума, которая утверждает: *или желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, или максима добродетели должна быть действующей причиной счастья*. То есть тезис гласит: желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели, а антитезис гласит: максима добродетели должна быть побудительной причиной счастья. Человек становится добродетельным постольку, поскольку стремится к своему счастью — таков тезис. Антитезис говорит об обратном: человек является счастливым, поскольку уже живет добродетельной жизнью.

Мы знаем, что то и другое положение в многообразии встречалось в философии, начиная с античности. Скажем, антитезис выдвигали стоики, а тезис — французские материалисты, считавшие, что человек всегда стремится к счастью и потому строит свою добродетель. 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.

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 только гетерономная этика.

Но если мы признаем, что кроме материального существует и мир духовный (кроме мира явлений — мир вещей в себе), то тогда антитезис не оказывается ложным. Поэтому основная антиномия практического разума разрешается только в том случае, если мы постулируем существование нематериального мира. Таким образом, Кант вводит три постулата чистого практического разума.

Первый — постулат свободы воли, т.е. автономии человеческой воли. Не может быть разговора о нравственности, если нет свободной воли. Свободная воля — это воля, которая подчиняется только нравственным законам. Применительно к данному случаю Кант формулирует свой знаменитый афоризм: «Ты должен — значит ты можешь». Понятно, что можно трактовать этот афоризм и расширительно, но в понимании Канта это означает, что если в человеческом мире действует долг как нравственный закон, значит, человек может выполнить этот нравственный закон.

Второй постулат практического разума — постулат, который вытекает из необходимости и

возможности решения антиномии практического разума и который предполагает существование духовного мира. Это постулат бессмертия души. Высшее благо возможно только в том случае, если в высшем благе будет полное соответствие убеждений человека с моральным законом — то, что мы вслед за Кантом называем святостью. В высшем благе невозможна такая ситуация, когда воля человека противоречит категорическому императиву (все желания человека соответствуют категорическому императиву). Но святость, по Канту, может быть достигнута не реально, а лишь в бесконечном приближении, а поскольку высшее благо существует, то должна существовать и святость воли, которая, будучи реализуема в бесконечном приближении, выводит за собой постулат бессмертия души. Таким образом, должно существовать бессмертное бесконечное существование души, иначе просто невозможно вести речь о высшем благе. Бесконечной перспективой достигается соответствие добродетели и счастья.

Третий постулат: достижение счастья в бесконечной перспективе возможно лишь при условии бытия Бога. Это Кант объясняет посредством того, что счастье, которое достигается человеком в этой бесконечной перспективе, есть такое состояние разумного существа в мире, когда все его существование происходит согласно его воле и желанию. «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». Поэтому конечной целью Бога, по Канту, является не счастье людей, а высшее благо, которое к счастью людей добавляет еще одно условие — быть достойными счастья, т.е. быть нравственными. А поскольку человек должен стремиться к высшему благу и содействовать ему, то должна быть постулирована и некая высшая причина всей природы, в которой есть полное соответствие счастья и нравственности. Условие достижения счастья, таким образом, есть существование Бога. Если допустить, что Бога не существует, тогда антиномия чистого практического разума оказывается ложной и в отношении тезиса, и в отношении антитезиса и оказывается невозможным существование нравственности. Бог есть гарант разума и этики, следовательно, Он является источником этических законов. Исследование разума и воли предполагают бытие Высшего Существа, являющегося Источником и разума и воли, т.е. Творца (понятно, что Творец есть Существо личное, т.е. имеющее волю и создающее мир по некоему разумному плану, т.е. имеющее разум).

Возможно, здесь сказывается протестантизм Канта, желание доказать абсолютную свободу человека, независимость его от Бога (в том числе и от Церкви), возможность самостоятельного спасения человека.

Учение Канта мгновенно нашло приверженцев и противников. Канта уже при жизни часто обвиняли и 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. С другой стороны, Канта упрекали и за то, что он слишком субъективизировал познание. Почему он счел познание функцией лишь разума и оторвал его от материального мира?

ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ

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

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

Так и не окончив Лейпцигский университет, он устроился домашним учителем к одному студенту, и тот попросил его объяснить книги Канта. Фихте прочел книги, пришел от них в восторг и поехал в Кенигсберг учиться к Канту, который принял его благосклонно.

Фихте написал 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 только привлек внимание к молодому философу.

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

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

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

Но философия, в отличие от наук, сама есть наука, находящаяся в основании всех остальных наук: именно она дает основу познания, критерий истинности и т.п. Поэтому философия может существовать только как учение о науке. Свою философию Фихте называл наукоучением, так назвал 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». Но в этом «Сообщении...» совершенно непонятно, какое отношение имеет эта работа к «Наукоучению». Есть еще «Речь о достоинстве нации» — чисто политического плана.

Философия Фихте имеет название «наукоучение». Наукоучение — это именно учение о знании, трансцендентальный идеализм. Суть его — в преодолении догматизма, ибо Кант, по Фихте, не смог сделать это до конца и последовательно. Догматизм имеется в кантовской философии, поскольку Кант постулирует существование вещей в себе, а это догматизм. Последовательный же 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. Догматизм — это не только материализм.

Основным своим противником Фихте считает Спинозу, который является как бы образцом догматика, пытающегося вывести все из понятия субстанции, из того, что существует объективно. А субстанция, как мы помним, у Спинозы имеет два модуса - материю и сознание, поэтому догматизм, по Фихте, может быть и идеалистический.

Самое достоверное положение нашего сознания (а именно из сознания должна выводиться вся философия) есть положение о нашем самосознании, о том, что в нашем сознании существует некоторое ядро, некоторое наше Я, которое тождественно самому себе. 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.

Первый факт: *Я есть Я*. Фихте сразу же постулирует отличие этого своего положения от аристотелевского. Как мы помним, основная аксиома философии, по Аристотелю, есть положение о тождестве: 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 свойство, 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 суждение «Я есть» есть не суждение, а деятельность, есть акт — 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 человеческого Я можно вывести все — не только форму, но и содержание сущего, т.е. не только явление, но и вещь в себе. Здесь Фихте сам утверждает, что он продолжает не «Критику чистого разума», а целиком Канта, ибо уже в «Критике практического разума» Кант отказался от непознаваемости вещи в себе. В «Критике практического разума» 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. Можно сказать, что здесь Я сливается с тем, что обычно люди понимают под Богом, именно в этом состояла суть обвинения Фихте в споре об атеизме.

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 здесь возникает некий парадокс, поскольку, как указывает Фихте, если Я полагает только себя, то каким образом оно может что-то отрицать? Иначе говоря, как возможно возникновение из самосознания сознания, ибо сознание есть одновременно данность и Я и не-Я, т.е. данность и субъекта, и объекта. Поэтому если мы утверждаем вслед за Фихте полагание Я и не-Я, то надо допустить, что Я не абсолютно, оно делимо. Но, с другой стороны, Я не может быть делимо, поскольку оно есть дух. Следовательно, из первых двух актов воли вытекает третий акт, третье положение наукоучения, которое Фихте формулирует так: *Я противопоставляю в Я делимому Я — делимое не-Я*. То есть в третьем основоположении вводится понятие абсолютного Я: оказывается, что то Я, которое противопоставляет самому себе некое не-Я, есть не абсолютное Я, а конечное делимое Я. Поэтому субъект, т.е. Я, одновременно является и абсолютным, и относительным, и полагаящим самое себя, и полагаящим 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» дает 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 в этом взаимодействии Я всегда активно, то не-Я не может воздействовать на Я. Но оказывается, что Я ограничено именно не-Я, т.е. не-Я все же каким-то образом воздействует на Я. Каким образом? Это возможно только в том случае, если Я в самом себе будет противопоставлять эту

самую пассивность, т.е. существование объекта, не-Я, полагается в самом Я как его пассивность. Поэтому все в действительности выводится не из объекта, не из не-Я, а из самого Я (причинность содержится в самом Я).

Таким образом, возникает четвертая категория — категория причинности. Причинность содержится в самом Я как взаимодействие активности с пассивностью, ибо пассивность есть некое проявление 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 (в том числе вещи в себе). Здесь возникает переход от Я абсолютного к Я относительному, от Я бесконечного к Я делимому. Для Фихте это проблема: каким образом Я бесконечное соотносится с Я конечным?

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

Таким образом, получается, что Я деятельно, и деятельность Я не обусловлена его сознанием — Я деятельно бессознательно. Именно поэтому оно свободно. Сознать самое себя Я может лишь как продукт своей деятельности. Поэтому созерцательное (то есть теоретическое, спекулятивное) отношение к миру есть отношение не свободное, а свободное отношение к миру есть 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 формой 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 поднимается над ним. Человек, таким образом, является господином всей природы, он стремится подчинить ее себе, овладеть ей. В этом и состоит смысл существования человека — в том, чтобы превратить Хаос в Космос. Человек, по Фихте, должен понять, что единственное, перед чем стоит благоговеть, — это его автономная

нравственная воля. В природе нет ничего выше человека. Природа абсолютно бездейственна, она есть полная косность и инертность; человеческое Я абсолютно деятельно, и в самом человеке как в существе, принадлежащем двум мирам, также есть бездеятельность, косность, инертность, и именно в этой инертности Фихте видел источник первородного греха. Спасение же человека от первородного греха есть преодоление в себе этой косности через деятельное Я.

Лекция 10

ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ

Жизнь и сочинения

Шеллинг родился 27 января 1775 года и умер 20 августа 1854 года. Он застал и XVIII, и большую половину XIX века, он 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. Он жил и в то время, когда на арену стали выходить совсем другие философские системы, когда мыслители Европы стали пытаться заново переосмыслить философию. Шеллинг же остался верен старым ценностям и в середине XIX века проповедовал классическую философию, за что его во многом не понимали. 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 забытый, то как философ никого уже не интересовавший.

Несколько слов о жизни Шеллинга. Родился он близ Штутгарта. Отец его был священнослужителем, диаконом лютеранской церкви, пастором он мечтал видеть и своего сына. Сначала Шеллинг учится в духовной семинарии, затем поступает на богословское отделение Тюбингенского университета, где судьба его сводит с двумя людьми. В одной комнате в студенческом общежитии живут вместе Шеллинг, Гегель и Гельдерлин, впоследствии знаменитый немецкий романтик. Эта студенческая дружба во многом повлияла и на взгляды каждого из этих мыслителей; дружбу они сохранили на долгое время, хотя творческие пути их значительно разошлись.

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

В 1795 году 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 происходит изменение ориентиров — 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 Йенском университете, и этот период считается наиболее плодотворным в жизни Шеллинга. Он пишет одну из основных своих работ - "Систему трансцендентального идеализма" (1800), "Изложение моей философской системы" (1801), "Бруно, или о божественном и природном начале вещей" (1802). В это же время он 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. Однако 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 годом 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 атеистические и даже материалистические взгляды, то после 1809 года и в работах, которые выходят, и в черновиках видно, что Шеллинг все больше склоняется к вере в бессмертие души, а в поздний период он окончательно становится христианином. Он верит не только в бессмертие души в платоновском смысле, но и в бессмертие всего человека.

В 1841 году Шеллинг переезжает в Берлин на должность зав. 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 начал читать в Берлине, собрала огромную аудиторию. Прослышав о том, что Шеллинг начинает читать новый курс лекций, к нему начинают приезжать из разных стран — приехал Бакунин из России, Кьеркегор из Дании, Энгельс. И насколько был огромный интерес к Шеллингу, настолько было велико и разочарование; на последующих лекциях практически не было уже никого. Продолжали ходить только лишь самые послушные студенты. Сам Шеллинг по реакции слушателей видел, что курс его достаточно сырой и недоработан. Еще большим ударом явилась публикация курса лекций Шеллинга, на которую осмелился один из студентов, опубликовавший свои записи, не спросив на то разрешения самого преподавателя. Шеллинг был в гневе, он начинает судиться с этим студентом, но лекции уже вышли. Шеллинг в расстройстве, всеми забытый, вскоре умирает.

Общая характеристика философии Шеллинга

Обычно всю философию Шеллинга делят на несколько периодов. Первый период называют философией природы или натурфилософией. Второй период — трансцендентальный идеализм. Третий — философия тождества. Затем — философия искусства и, наконец, — философия откровения. Хотя сам Шеллинг утверждал, что никакой эволюции у него не было, а было постепенное скрупулезное развитие тех идей, которые Шеллинг высказал в первых своих работах. И действительно, таких резких противоречий, как, скажем, у Канта между его докритическим и критическим периодами, мы у Шеллинга не встречаем.

Основная идея Шеллинга, которая встречается практически во всех его работах раннего, среднего и позднего периодов, состоит в следующем. Главное открытие Канта и Фихте состоит в том, что они создали систему трансцендентального идеализма. Они впервые исследовали истину со стороны субъекта. Но что такое истина? Истина есть адекватное отражение действительности, познающей в субъекте, т.е. иначе говоря, истина есть тождество, совпадение субъекта и объекта. Это классическое понимание истины исходит от Аристотеля, и большинство философов, за небольшим исключением, скажем, Гоббса или Канта, считали именно таковой концепцию истины (совпадение, тождество субъекта и объекта). А поскольку 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 восполнить 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, вывести субъективный мир. 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 следующей 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 систему тождественности, Шеллинг, увлеченный идеями романтиков, понимает, что тождественность субъекта и объекта существует в некоем абсолюте, напоминающем платоновское "единое" или "максимум" Николая Кузанского, совершенно недостижимом для рационального человеческого 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 синонимом 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 следующий и окончательный этап философской эволюции Шеллинга - это философия откровения.

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

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 века появляется все больший и больший интерес к идеям Шеллинга. Первым русским последовательным шеллингианцем был Д.М. Велланский, который осуществил перевод некоторых работ Шеллинга на русский язык. Последователем Шеллинга был и один из преподавателей Царскосельского Лицея, учитель А.С. Пушкина, А.И.Галич, позднее — 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".

В 20-е годы 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. 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 его цитата: "Шеллингизм проникал меня глубже и глубже - бессистемный и беспредельный, ибо он жизнь, а не теория". Ф.Тютчев, который долгое время жил в Мюнхене в качестве сотрудника русского дипломатического представительства, был лично знаком с Шеллингом; стихи его были написаны также под влиянием его идей. В.Ф.Одоевский под впечатлением разговора с Шеллингом записал: "Шеллинг стар, а то верно бы перешел в православную Церковь", 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

Она 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 существования внешнего мира как аксиомы. 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 «философии природы» существование природы и ее познаваемость является аксиомой. Поэтому и философия природы, по Шеллингу, должна исходить именно из такого понимания природы. 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 - есть не просто физика, а философская физика, умозрительная, ориентированная не на опытное познание. Она не изучает связь между движениями тел, а исследует, откуда эта связь происходит, почему мир имеет такой вид, а не другой, почему он трехмерен, а не двухмерен или четырехмерен и т. д. Поскольку природа познается, то, следовательно, истина существует. А поскольку истина есть совпадение объекта и субъекта, то от природы возможно восхождение к субъекту. Поэтому природа представляется для Шеллинга не как нечто бездушное, не как торжество смерти, не как некая неподвижная материя. В ранних работах он пишет, что в природе "разлита душа" или, как писал Тютчев под влиянием этих идей Шеллинга: "Не то, что мните вы природу, не слепок, не бездушный лик; в ней есть душа, в ней есть свобода, в ней есть любовь, в ней есть язык".

Главный принцип, из которого исходит Шеллинг в своем понимании природы, это принцип единства природы. Этот принцип был для Шеллинга одним из наиболее последовательных эвристических принципов; он был убежден, что все природные явления связаны друг с другом. Эти идеи Шеллинга оказали очень серьезное влияние и на современную ему физику. Скажем, в то время уже были открыты явления и электричества, и магнетизма. Известный датский физик Эрстед под влиянием идей Шеллинга длительное время пытался найти единство и связь этих явлений. 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, нечто готовое, как то, что познает физик-экспериментатор; Шеллинг здесь 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, как продукт, что рассматривают естественные науки, и как субъект, как продуктивность, то, что рассматривается только 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, тождественностью, что в конце концов есть тождественность противоположностей.

Шеллинг на этом не останавливается и пытается рассмотреть, 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, возникает 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. Меня это не убеждает и кажется весьма натянутым.

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 тождества. Здесь для понимания учения Шеллинга 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. Именно эту линию неосознанно развивали все философы античности, когда пытались сомневаться в существовании внешнего мира. Особенно радикально этот поворот был виден у Рене Декарта. Как показывает Шеллинг, это лишь одна часть истинной философской системы.

Трансцендентальная философия начинается с повального сомнения и в результате этого сомнения 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 лишь 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 сознается, 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. Он писал: "Какую работу Лейбница я ни возьму, какую фразу ни прочитаю, везде видна огромная мысль. И нет такой работы, в которой бы Лейбниц не изложил свое гениальное видение". В преодолении противоречия свободы и необходимости возникает понятие целеполагания — предустановленная гармония существует ради какой-то цели.

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

Философия тождества

Единство целеполагающей, свободной и познавательной деятельности образуется в субъекте, в "я". "Я" оказывается таким образом единством, превосходящим обычную разумную познавательную деятельность. Единство, существующее в "я", включает в себя тождество противоположностей — разума, свободы и цели. Поэтому в человеке проявляется более высокое начало. Именно в этом состоит творчество гения, который может находить в своем "я", в своей интеллигенции 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 и доказывает то, что человеческое "я" есть гораздо более сложная система, чем ее представляли себе мыслители типа Декарта, сводивших все человеческое "я" только к разумной познавательной деятельности.

Поэтому, если мы вместе с Шеллингом видим единство в субъекте, то мы необходимо должны прийти к существованию особой познавательной способности, при помощи которой гений и творит. 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. Как мы помним, различие рассудка и разума встречается впервые у Платона, хотя Платон сам не разрабатывал эту тему подробно, что сделано у Плотина и Николая Кузанского. Эти мыслители видели 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, к истине вечной. Поэтому разум может превосходить все эти противоречия и созерцать, зреть истину, объемлющую в себе все многообразие мира, все противоречия. Именно этим разумом и мыслит гений, творец, мыслит и человек, находящийся на стадии не просто научного, а на стадии религиозного познания, о чем Шеллинг будет говорить в последующих работах.

Шеллинг в последующих работах 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, которое существует 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, на то, что мы непосредственно и наблюдаем. Это мысли Шеллинга периода философии тождества.

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 зла в мире (теодицея), свободы и благодати.

Философия откровения

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", прежде всего, свободно, а свобода есть способность к добру и злу, способность выбирать между добром и злом. А в этом 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: либо манихейское решение проблемы, либо истинно христианское, что зло не существует. Но если зло действительно существует, тогда 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. И тот и другой вариант получаются тупиковыми, в том числе и для богословия, — ибо, если зло существует объективно, следовательно Бог попускает существование зла в мире. Или, если зло объективно не существует, значит свобода, как выбор между добром и злом, существует лишь как иллюзия, реальной свободы не существует, и поэтому за зло, существующее в мире, ответственен не человек, а его Творец, т.е. Бог. Значит в любом случае, и при том, 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. Августин понял, как может существовать зло, не имея при этом субстанциальной основы. Пример с гниением — дерево гинет, и гниение возможно лишь тогда, когда существует дерево, т.е. существует добро. Если дерево сгнило, добра нет, то, следовательно, и процесса гниения нет, т.е. нет зла. Зла как такового нет, оно есть лишь умаление добра. Шеллинг рассматривает и другой вариант решения: если положительное - то есть 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, некий базис зла? Возникает опять же неразрешимая проблема, ибо получается, что зло необходимо должно иметь некоторое основание в себе. Тем более, что в зле являет свое существование некоторая сила. Она, конечно, менее совершенная, чем сила Божественная, но, тем не менее, она все же существует. Следовательно, если все, что существует, — от Бога, то она тоже существует от Бога. Бог есть Творец этой злой силы.

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

Шеллинг рассуждает следующим образом: Бог есть существо всемогущее и всеобъемлющее, поэтому вне Бога нет ничего. Но Бог существует, следовательно должна существовать и основа Его существования, некоторая природа в Боге. Но вне Бога нет ничего, поэтому природа, основа существования Бога, существует в Самом Боге. Получается некоторое противоречие: основа существования Бога не есть по определению Бог, но существует в Боге, поэтому она есть Бог. Поэтому эта природа в Боге неотделима от Бога, но тем не менее не есть Бог.

Сущность Бога состоит в жизни. В нашем мире вещи движутся, но принцип их движения не может находиться в самих вещах, он находится в Боге, поэтому становление вещей происходит из Бога. Но Бог есть Существо всеобъемлющее, поэтому Он порождает все и в конце концов 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, есть Логос. Это представление Бога о Самом Себе существует в некотором духовном начале, т.е. в Духе.

Этими рассуждениями Шеллинг пытается философски обосновать и прийти к действительной необходимости существования Пресвятой Троицы. Бог представляет Сам Себя в некотором действии, т.е. в Разуме, в Слове, творит и представляет нечто другое, а действие разума состоит всегда в разделении, поэтому и творение Богом единого мира невозможно без существования в этом мире принципа делимости, множественности вещей. Но множественность вещей существует только 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, говоря привычным языком тварь, а не Творец. Другое начало - то, которое показывает их сотворенность, то, что они существуют в Боге, существуют в Его основе. Принцип философствования Шеллинга, последовательно проводимый им, — наличие некоторой основы в Боге, основы, которая проявляется и в вещах. Вещи могут существовать, потому что в самом Боге существует Его основа, то, что в Боге не есть Сам Бог. Поэтому и вещи могут существовать в Боге и не быть Богом. Они поэтому 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, освящено светом Божественного Логоса; это начало есть Разум, Свет. Но самость человека, который 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 он может творить то, что не имеет Божественного происхождения, т.е. творить зло. Поэтому человеческая воля, действует, с одной стороны, в природе, а с другой — возвышается над природой. Поэтому эта самость, т.е. воля человека может и 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.

Достаточно сложная логика Шеллинга может быть по-новому воспринята при изучении русской философии, и тогда станут понятными те извечные проблемы, которые нас всех так волнуют.

Лекция 11

ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ

Гегель - один из наиболее сложных философов за всю историю мировой философии. Сложен он не столько своим учением, своей системой, сколько языком, которым он излагает свои положения. Читать Гегеля весьма сложно. Гегель попытался построить систему философии, которая включала бы в себя все. Как писал В.С. Соловьев в статье "Гегель", опубликованной в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона, "Гегель может быть назван философом по преимуществу", т.е. если и называть кого философом, то в первую очередь Гегеля. Обычно с понятием философа ассоциируется в первую очередь имя Сократа, у которого философия и жизнь были единым целым. Для Гегеля же философия

заменяет собой все — и мир духа, и мир природы, и мир творений человечества — искусство, науки и даже религию, как частный случай общей абсолютной идеи. Поэтому изложить все, изложить при этом логично в двух лекциях невозможно. Попытаюсь показать основные исходные принципы гегелевской философии и набросать основные моменты логического развертывания абсолютной идеи Гегеля.

Биография Гегеля не выделяется какими-нибудь событиями. Родился он в 1770 году в Штутгарте, в семье богатого чиновника. Еще во времена учебы в гимназии Гегель увлекся античностью, что впоследствии сказалось на его становлении как философа. В дальнейшем он поступает в Геттингенский университет, изучает философию, учась на теологическом факультете. Вначале он хотел быть пастором, но передумал, и интерес к философии подавил в нем все остальные влечения. Он изучает философию лейбнице-вольфовской школы, заканчивает университет со степенью магистра философии и кандидата теологии. В дальнейшем Гегель изучает Канта, что производит некоторое изменение в его мировоззрении.

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 две диссертации — одну по философии, другую по натурфилософии "Об обращении планет". В это же время он пишет работу "Различие между системами философии Фихте и Шеллинга". До этого философские идеи Гегеля, в основном, отличались или интересом его к раннему христианству и античности, или он мыслил скорее в духе своего друга Шеллинга. В вышеуказанной работе мы уже видим некоторый отход от идей этих двух философов, хотя здесь он стоит несколько ближе к Шеллингу.

Во время преподавания в Йенском университете он пишет в 1807 г. свою первую фундаментальную работу "Феноменология духа". В этой работе он выступает как самобытный философ, окончательно разошедшийся с идеями Шеллинга. Затем с 1806 по 1816 год 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". Эту работу он пишет в период преподавания в Геттингенском университете. "Энциклопедия философских наук" состоит из трех частей: "Наука логики", "Философия природы" и "Философия духа". Затем его приглашают в Берлинский университет, где он работает в качестве профессора до 1831 года, года его смерти от холеры. В Берлине он практически работ уже не пишет, только лишь читает различные курсы лекций. После его смерти ученики издают все курсы лекций, которые он успел начитать; это курсы лекций по философии религии, истории эстетики, истории философии и др.

Гегель — это типичный академический философ, который всю жизнь преподавал и писал философские работы. В молодости Гегель увлекался античностью и планировал посвятить себя богословской деятельности. Эти идеи молодости сказались на некоторых его ранних работах, которые были изданы гораздо позднее, в 1907 году, в Германии (юношеские рукописи Гегеля). Среди них выделяются: "Жизнь Иисуса", "Позитивность христианской религии" и "Народная религия и христианство". Работы эти 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 таких известнейших событиях, как рождение Иисуса и Его смерть на кресте и воскресение, которые известны любому человеку, даже не открывавшему ни одного из Евангелий. Он пишет только о проповедях Христа, опуская все чудеса, в том числе и связанные с рождением и с Его воскресением.

В работах "Позитивность христианской религии" и "Народная религия и христианство" Гегель исследует язычество, пытается найти те его черты, которые не смогли удержать язычество 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, прежде всего, земные. Люди не думали об ином мире, у них не было желания вечного бессмертия. Христианство же, которое в это время возникало на Ближнем Востоке, было совершенно другой религией. Эта религия, прежде всего, несла индивидуалистические идеи, она заставляла думать людей не об обществе, а о своей душе, в том числе и о посмертной судьбе человека. 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 отказа 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 - поддержать идеи Лютера, развить позитивность христианства, вернуться к античности, к позитивным ее идеям, т.е. идеям свободы и ценности земного существования. Гегеля не интересуют проблемы христианских догматов, его прежде всего интересует личностный и социальный аспект христианства.

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

объективного мышления, из объективной абсолютной идеи.

Рассмотрим философию Гегеля так, как он ее излагает в "Энциклопедии философских наук". Несколько слов об этой работе. Это работа, одна из немногих, которая написана самим Гегелем. Состоит эта работа из трех частей: первый том имеет название "Наука логики", второй том — "Философия природы" и третий том — "Философия духа".

На структуре "Энциклопедии" я останавливаюсь неслучайно, ибо сама структура этой работы Гегелем построена таким образом, что из структуры вытекает основная идея его философии. Эту работу Гегель строит по своему принципу, ставшему знаменитым, принципу триады, состоящей из тезиса, антитезиса и синтеза. В данном случае "Наука логики" представляет собою тезис; "Философия природы" есть отрицание идеи, т.е. антитезис; и синтез этих двух положений содержится в "Философии духа". Каждая из этих работ строится по этому же принципу, поэтому для интересующегося достаточно открыть оглавление этой работы, и многое становится понятным. Скажем, "Наука логики" состоит из трех разделов; каждый раздел состоит из трех глав; каждая глава состоит из трех параграфов. Везде виден принцип триадичности. Это основной принцип, который пронизывает собой всю гегелевскую философию.

Классики марксизма упрекали Гегеля за то, что он возводит принцип триадичности в систему, что противоречит духу диалектики. Классики марксизма пытались принцип диалектики возвести в абсолют, отрицать все неизменное, в том числе и систему построения философии.

Еще одно замечание в отношении принципа построения гегелевской философии. На самых первых страницах Гегель показывает отличие своей философии от предыдущих философских систем, прежде всего, философии Канта, Фихте и Шеллинга. Он показывает те идеи, которые заимствует у этих немецких философов, и то, в чем он с ними, прежде всего, не согласен. Эти свои несогласия с предыдущими философами Гегель раскрывает нам в первых параграфах "Науки логики", которые называются "Об отношении мысли к объективности". По Гегелю, логика есть наука о чистой идее, т.е. идее в абстрактной стихии мышления. Поэтому мышление — это стихия, в которой живет идея, в которой идея проявляется как логическая. Логика объемлет собою все мышление, и предметом логики является мышление и истина. Поскольку мысль есть единственный способ, при помощи которого можно постигнуть вечное и в себе и для себя сущее бытие, то поэтому содержанием логики является сверхчувственный мир. Но не только сверхчувственный мир; поскольку предметом логики является истина, а один из моментов истины еще со времен Аристотеля является совпадением субъективного и объективного, бытия и мышления, то предметом логики является все — и мышление, и бытие. Поэтому логика действительно объемлет собою все. Логика, по мнению Гегеля, есть не только логика, но и метафизика, гносеология и онтология; она действительно наиболее общая из всех наук. "Наука логики" — это не учебник по логике, это основная книга Гегеля, которая включает в себя основные методологические принципы его философии, которые затем будут развиваться и разрабатываться в других книгах. Ядро всей философии содержится именно в "Науке логики" Гегеля. Понять философию Гегеля, не прочитав "Науку логики", невозможно. Но понять "Науку логики" за короткий срок тоже невозможно.

Продолжим. Что такое логика для Гегеля? Гегель пишет, что существует три стороны

логического: абстрактная т.е. рассудочная, логика, диалектическая и спекулятивная.

В абстрактной или рассудочной логике мышление, как рассудок, не идет дальше неподвижных определенностей. Здесь Гегель использует известное, идущее от Платона и Плотина, деление всех познавательных способностей человека на разум и рассудок. Рассудок, по Гегелю, также как и по Плотину, есть мышление, оперирующее неподвижными определенностями, оперирующее всегда во времени и избегающее противоречий. Эти неподвижные определенности всегда обособлены друг от друга. Мышление вынуждено эти противоречия рассматривать как исключаящие одна другую, и выбирать один член противоречия в противовес другому. По мнению Гегеля, абстрактная логика ограничена, и эта ограниченность была гениально подмечена еще Кантом в знаменитых антиномиях чистого разума. Единственный недостаток Канта состоял в том, что он нашел всего лишь четыре антиномии, считая, что к ним сводится вся антиномичность нашего разума. В действительности, как утверждает Гегель, антиномиями пронизан весь мир, все наше мышление. Поэтому антиномии, которые взаимно друг друга отрицают, показывают специфику нашего мышления, что мышление наше противоречиво по своей природе.

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

Окончательная логика, сторонником которой считал себя Гегель, это логика спекулятивная, которая постигает единство этих ограниченных определений в их противоположности. Обычно мы в силу терминологии говорим о том, что слова "диалектика Гегеля" для нас есть некоторое устоявшееся словосочетание. Хотя сам Гегель называет свою логику спекулятивной. Но диалектическая логика также используется им в позитивном смысле, хотя она и не показывает еще снятия этих противоположностей. Диалектика обнаруживает противоположности, обнаруживает соединение их, взаимный переход противоположностей друг в друга. Но снимает противоположности лишь спекулятивная логика.

Термин «снятие» — одно из самых сложных понятий гегелевской философии; означает оно в переводе на обычный человеческий язык такую операцию с противоположностями, в которой противоречие в этих противоположностях не исчезает, но, переходя на другой уровень, как бы разрешается. Для этого Гегель и использует термин "снятие". То есть снятие есть решение противоречия. Гегель подметил очевидную истину, что всегда развитие человеческой мысли происходит путем разрешений противоречий. Например, возникает некоторая мысль в уме мудреца; впоследствии другой мудрец выдвигает противоположную мысль. Возникает, таким образом, противоречие между этими двумя мыслями. Обычно считалось, что противоречия решаются в пользу одного или другого члена этого противоречия. Например, аристотелевская физика утверждает, что скорость падения тел зависит от их веса. Галилей утверждает, что скорость падения тел не обусловлена их весом. Возникает противоречие, которое подвергается исследованию. В конце концов одна из сторон побеждает — выясняется, что действительно Галилей прав, а Аристотель прав относительно, поскольку он не учитывал сопротивления воздуха.

Вот так обычно и считалось, что противоречия решаются в пользу одного или другого члена

этого противоречия. По мнению Гегеля, это неправильное решение, это рассудочное, метафизическое решение противоречия. Противоречие всегда остается, оно решается путем восхождения на новый уровень, на котором противоречия снимаются. То есть противоречие остается на низшем уровне, а на высшем — возникает некоторое единство.

Гегель также сравнивает логику спекулятивную с логикой абстрактной, более известной нам по термину "формальная логика". По мнению сторонников диалектики, формальная логика есть частный случай логики диалектической. Это весьма заманчивое сравнение, оно показывает, что диалектика Гегеля и марксистско-ленинская философия, унаследовавшая этот метод, развивается, не отрицая, не отбрасывая все достижения человечества, а творчески усваивая, перерабатывая и восходя на новый уровень. Но это даже не ошибка, а явный обман, потому что между диалектической логикой и логикой формальной существует именно противоположность, противоречие. Мысли человека устроены таким образом, что противоположности всегда существуют, мы не можем их снять просто так. Всегда противоположности остаются, и поэтому диалектика всегда вынуждена оперировать принципом, который замечательно выразил Ленин в "Философских тетрадах". С поразительной откровенностью он указал, что сущность диалектики есть единство, даже тождество противоположностей. Есть противоположность "А" есть "не-А"; то диалектика утверждает, что "А" равно "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. Этот метод мышления основан на абсолютно ложной системе мышления. Здесь не только не может быть никакого научного развития, а вообще никакого мышления. Вместо того, чтобы спорить и выяснять истину, мы соглашаемся и говорим, что обе стороны правы, т.е. существует единство противоположностей. И как бы сторонники диалектики ни уходили от такого прямого обвинения, диалектическая работа всегда будет построена именно так.

Вернемся к гегелевской философии. Те мысли, которые я изложил, они в очевидной форме в гегелевской философии все же не содержатся. Они вытекают из нее, как результат ее и основа методологии, но то, как рассуждает Гегель, действительно может соблазнить логичностью и претензией на всеобъемлемость.

Гегель начинает с того, что говорит о том, что логика есть наука о чистой идее, о мышлении. Мышление есть всегда мышление о всеобщем, поэтому значение сути дела, 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 и поэтому единичное противостоит всеобщему. Но эта противоположность снимается на более высоком уровне. В размышлении об этом общем обнаруживается истинная природа вещей в той мере, в какой эта природа соответствует мышлению.

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

бытие.

Поэтому все вопросы о познании, о бытии, о вере, о 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 — те проблемы, которые волновали критическую философию Канта или эмпирическую философию 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.

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 лишь из стихии самого мышления, но не замечает, что мышление имеет противоположности в самом себе и не выходит за рамки конечных определений мышления. Именно из этого гегелевского определения идет привычное нам понятие метафизики как противоположности диалектике. До сих пор термин "метафизика" использовался (как у Аристотеля), как учение об умопостигаемых сущностях, как символ собственно философии, учение о существующем самостоятельно и неподвижно, нематериально, невещественно.

Гегель проводит свое понимание метафизики как противоположности диалектике, как учения, которое ограничивается констатацией противоположностей и не замечает существования их единства. Метафизика всегда оперирует рассудочным, абстрактным мышлением, рассудочной стороной логического. Но метафизика выше последующей критической философии в том, что она утверждает познаваемость мира, метафизика всегда исходит из принципа тождественности бытия и мышления. Этот мир познаваем и познаваем в себе, т.е. для метафизики не существует никакой вещи в себе. Но познаваемые вещи метафизика воспринимает как некоторые тотальности, данные ей объективно, т.е. не как понятия, вытекающее из самого мышления, а как понятия, противостоящие этому мышлению. Гегель не возражает Канту и соглашается с ним, что таких тотальностей всего три: это душа, мир и Бог, и поэтому метафизика всегда сводится к рациональной психологии, космологии и рациональной теологии. Гегель повторяет утверждение Канта, что, находя антиномичность и противоположность в различных определениях, метафизика не может найти решения этих противоположностей и, таким образом, обречена на провал. Достоинством метафизики, по мнению Гегеля, является ее убежденность в познаваемости сущего, а недостаток — в том, что она застревала в абстрактном, давала конечные определения бесконечному. Поэтому метафизика всегда сводилась к субъективизму и к отрыву от действительности. Эта убежденность метафизики в тождестве бытия и мышления сводилась к неразрешимости этого тождества, к отрыву мышления от бытия и, таким образом, порождала решение проблемы тождества мышления и бытия путем поиска второго 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 свои утверждения строим по следующему принципу: Петр — человек, Жучка — собака (знаменитый пример Ленина из "Философских тетрадей"). Мы как бы отождествляем то, что отождествлять нельзя, отождествляем единичное и общее. Говоря, что Петр — человек, мы тем самым говорим, что человек — Петр, а как быть, например, с Николаем или Иваном? 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 философов Локка и Гоббса. В данном случае эмпиризм исходит из вполне реальной проблемы, из реальной 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 так же, как и эмпиризм, считает опыт единственной почвой для познания. Но верная мысль критической философии, которая отличает ее от эмпиризма, состоит в том, что только познание является предметом нашего мышления. 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 философии. Как указывал Кант, пока мы не построим критику чистого разума, не найдем в этом разуме то, *что* дает ему способность познавать истину, то до этого мы не имеем права строить никакую философию. Давайте найдем эти формы — формы мышления, формы чувственности, определим, является ли метафизика наукой или нет, тогда можно решить вопрос о возможности построения метафизики.

По мнению Гегеля, это означает, что человек должен научиться мыслить прежде, чем начать мыслить. По его образному выражению, человек должен научиться плавать, прежде чем он войдет в реку. Понятно, что научиться мыслить можно только лишь мысля. Поэтому исследовать разум, исследовать мышление и строить философскую систему, по мнению Гегеля, есть одно и то же. Кант же не заметил этого момента, этой очевидной истины о том, что мышление строит философию из самого себя.

Другая особенность кантовской философии, которая, по мнению Гегеля, одновременно и позитивна и негативна, есть открытие антиномичности разума. Кант верно заметил наличие в нашем мышлении противоречий, но ошибочно ограничил эти противоречия лишь числом четыре. В действительности эти антиномии, эти противоречия содержатся во всех предметах. Это, по убеждению Гегеля, есть диалектический момент логического. Поэтому и доказательства антиномии, которое предлагает Кант, ошибочные, ибо Кант доказывает то, в чем он 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 и натянутость этих доказательств, как утверждает Гегель. Поэтому кантовская философия оказалась непоследовательной, она не оказала какого-нибудь существенного влияния на метод. Поэтому самые ближайшие ученики и последователи Канта сразу же попытались решить этот недостаток кантовской философии. Фихте, например, пытался построить дедукцию категорий, но он совершил ошибку, не пойдя дальше 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 философа, как говорил 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.

Шеллинг ошибочно противопоставил рассудок и разум в традиции Плотина и Николая Кузанского. Гегель отмечает эту заслугу Шеллинга, но тем не менее указывает, что бесконечное постижимо в понятиях. Поэтому дальше он предпринимает попытку построения философской системы, исходя из этих принципов, исходя из убежденности в том, что мышление есть бытие, т.е. философия может быть построена, исходя из чистой стихии мышления, и философия может быть построена именно в понятиях. Здесь мы можем вспомнить Сократа, ведь именно Сократ первым указал, что философия может быть построена только лишь в понятиях; именно эту заслугу Сократа отметил Аристотель, указав, что отсюда ведет свое происхождение и платоновская теория идей, и аристотелевская логика, и аристотелевская метафизика.

Таким образом, Гегель как бы начинает с нуля, так же, как и Сократ, хотя сам Гегель так не считает. Он указывает, что его философия совершенна и является абсолютно истинной, но не противопоставляет свою философию предыдущим философским учениям, показывая, что все эти философские системы и точки зрения 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 (они вновь переизданы на русском языке). Читать их очень и очень полезно. 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.

Собственно Гегель здесь не одиночка. Многие философы видели в истории философии лишь подготовку к своей собственной философской системе. Особенно явственно это видно не только у Гегеля, а, скажем, у Маркса и у Ницше, которые откровенно показывали подготовительный момент предыдущей истории философии, что вся философия только к тому и стремилась, чтобы появились

Гегель, Маркс или Ницше.

После этих подготовительных моментов Гегель переходит собственно к построению системы своей философии. Для Гегеля мышление есть бытие. Здесь возникает очевидный вопрос, откуда начинать построение философской системы.

Гегелевская "Наука логики" содержит три раздела: учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии. Гегель начинает размышлять о бытии, о том, что 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, указывая, что вторая ипостась его бытия — Ум, которая есть чистая единая мысль. Тем не менее это единство всегда 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.

Тот же самый ход предлагает и Гегель, но с одним отличием. У Плотина рассудок и разум оказываются разведенными по разным ипостасям. Ум существует на уровне вечности, и противоположности в нем соединяются, поскольку они соединяются в вечности, а рассудок наш действует на уровне Души, где действует время, и поэтому противоположности там разъединяются, и все это венчается Единым, превосходящим всяческое бытие и всяческое понимание. Гегель как бы сплющивает эту пирамиду бытия, показывая, что рассудок, мышление и бесконечность есть одно и то же. Поэтому понятия, по Плотину 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, прежде всего, первое представление о мышлении есть бытие. Гегель исходит из этого представления о бытии. Бытие есть чистая неопределенность, чистая стихия мышления, чистая абстракция, чистая мысль и чистая непосредственность, как пишет Гегель. Бытие не имеет никакого определения, есть отсутствие определения до всякой определенности, примерно так же, как, скажем, Плотин описывал единое. Бытие невозможно никак определить и никак описать, поэтому бытие есть ничто, ибо оно несет в себе только лишь отрицательные моменты. Бытие есть то, что совершенно лишено каких-либо определений, а это и есть ничто. Поэтому первая пара тезиса и антитезиса, пара противоположностей, возникающая в гегелевской философии есть "бытие" и "ничто". Они начинают взаимодействовать 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 разворачивать другие категории, как это строит Гегель в своей философии. Для нас с вами не столь важно, как Гегель выводит остальные категории такие, как "для себя бытие",

"количество", "чистое количество", "степень", "мера", "тождество", "сущность", "различие", "основание" и т.д. Желаящие могут сами посмотреть.

Несколько замечаний по поводу развития этой дедукции категорий, дедукции понятий. В "Науке логики" возникают все те открытия Гегеля, в дальнейшем возведенные в ранг законов марксистско-ленинской философии, а именно закон единства и борьбы противоположностей, отрицания отрицания, перехода количества в качество. Они волей Энгельса были возведены в ранг основополагающих законов, при этом Энгельс взял еще ряд чисто 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 метафизика, натурфилософия, которая не поддается никакой критике — чистая мифология. Корни этой мифологии уходят как в философию Шеллинга, так и в философию Гегеля. Проводя дедукцию категорий, Гегель попутно указывает, что не существует вещи в себе, что сущность всегда, по его словам, светится в себе и поэтому всегда проявляется как явление. Кантовская противоположность между вещью в себе и явлением на самом деле не существует, ибо через явление познается сущность. Не существует противоположности между необходимостью и случайностью, между необходимостью и свободой, ибо они также есть стороны диалектического противоречия, и они так же снимаются в понятиях закона, так же, как понятие сущности снимается в понятии меры.

Структура гегелевской философии замечательна в том плане, что достаточно иметь перед собой оглавление, и сразу многое возникает в памяти. 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 разворачивается из самого себя, и субъективное понятие, т.е. понятие как таковое, понятие, используемое в логике, которым оперируют в суждении, вынужденно отрицает себя, переходит в свою противоположность, т.е. понятие, связанное с природой, с объективностью. Возникает вторая противоположность.

Учение о понятии включает в себя такую триаду — субъективное понятие, объект, или объективное понятие, 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 понятие идеи, для которой идея как таковая есть предмет, объемлющий собой все определения. 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 философию природы. Затем возникает синтез идеи и природы в виде объективного духа.

Лекция 12

"Наука логики" заканчивается тем, что развитие понятия из самого себя приводит к идее. Идея есть, по выражению Гегеля, соответствие понятия объекту, есть тождество понятия и объекта. Поэтому идея и есть истина в том плане, в каком мы ее обычно понимаем, как соответствие мыслей человека объективному миру. Но Гегель здесь делает уточнение, что истина есть не соответствие субъективных представлений определенного, отдельного человека, но соответствие понятия, которое существует объективно, а не по прихоти отдельного индивида, объекту.

Гегель не случайно использует платоновские термины, показывая, что идея есть форма умозаключения. Идея также развивается, и первая форма идеи есть жизнь, т.е. умозаключение, которое проявляется в некоем конкретном акте познания живым существом. Живое существо не просто живет, но познает, поэтому антитезисом жизни является познание. Познание у Гегеля имеет две формы: познание как собственно познание, и познание как воля. Синтезируются познание и жизнь в абсолютной идее. Абсолютная идея есть уже не просто идея, а, говоря платоновским языком, мир идей, т.е. совокупность всех идей, форма форм (по Аристотелю), аристотелевский Бог как мыслящий сам себя ум, это есть абсолютная идея, т.е. Истина с большой буквы, не конкретная истина, а Истина вообще.

Но истина, как абсолютная идея, есть духовное образование, и она требует для себя некой также свободной деятельности, поэтому абсолютная идея испытывает нужду в некоем акте действия. Действие же ее предполагает творение, создание чего-то, того, что не было бы идеей. Поэтому идея предполагает переход в свое инобытие.

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

"Философия природы", пожалуй, наименее интересная по всеобщему признанию часть философии Гегеля. Но этому есть вполне объективное объяснение, которое я вам изложу. Структура "Философии природы" также триадична, и состоит она из трех частей — механика, физика и органика. Принцип классификации по тезису, антитезису и синтезу есть принцип движения, принцип формы движения материи. В механике рассматривается движение масс, движение тел, которые мы наблюдаем 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, массы отличаются друг от друга только по количеству. Равнозначность движущихся масс предполагает количественное их объединение — объединяются эти массы в пространстве и времени, а пространство и время, как известно из очевидных уравнений механики, есть то, в чем осуществляется движение. То есть пространство и время в своем единстве дают материю. Движение, развиваясь, приводит к тому, что появляются тела, имеющие не только количественное, но и качественное развитие. Такими телами являются планеты и светила. Физика, по Гегелю, есть, прежде всего, рассмотрение в своем начале учения о небесных телах. В дальнейшем от изучения небесных

тел, деля их на четыре вида — Солнце, Луна, кометы и Земля, 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, второй момент - это растительный организм и, как их синтез, животный организм. В животном организме происходит как бы 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.

Это вкратце структура "Философии природы". Забегая вперед, прежде чем рассмотреть "Философию духа", позволю себе некоторые комментарии.

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

Канта интересовал механизм научного познания; то, что научное познание существует, для Канта нет никаких сомнений. Поэтому Кант исследует тот метод познания, который существует в науке, т.е. тот метод познания, который дает прирост нового знания. Любой ученый — физик, математик, химик и т. д., всегда работает как бы с чистым листом, он открывает знание. Это знание проходит проверку различными методами, теоретическими, практическими, коллективными и т.д., и в конце концов принимается как истина.

Гегель в своей философии подходит совсем с другой стороны. Возьмем любую триаду — механика, физика, органика; явление, содержание, отношение (из первой части его диалектики); субстанция, причина, взаимодействие; качество, количество, понятие; понятие, суждение, умозаключение. Гегель, выводя из тезиса антитезис и потом объединяя их в синтез, делает некоторую видимость логичности. Но в том то и дело, что это всего лишь видимость. Гегель ни разу не сделал никакого открытия, он все время имеет дело только лишь с известными ему категориями, с известными ему данными. И если речь идет о понятиях, то скорее это некоторая игра, раскладывание определенных понятий по разным полочкам. Он сортирует понятия, причем сортировка происходит не по объективному принципу, а по принципу выдуманному.

Возьмем любую триаду и вместо триады явление-содержание-соотношение поставим любые три положения, скажем, субстанция-причина-взаимодействие. Любой из вас, немного изучив гегелевскую диалектику, без труда скажет, что субстанция есть тезис, причина — антитезис и взаимодействие — синтез. Это есть просто игра. И то, что в "Науке логики" и в "Философии духа" это незаметно, то в "Философии природы" это становится очевидным, потому что здесь Гегель вторгается в область науки. Его философия сравнивается с наукой, которая еще со времен Декарта, с

начала XVII века — Лейбница, Спинозы, Канта, всегда считалась эталоном истинного знания, и философия равнялась на науку, чтобы и самой прийти к такому же истинному познанию. Гегель считает наоборот, что философия есть эталон истинного знания, и наука должна подчиняться ему.

Что получилось? Получилась такая чушь — воскрешение античных представлений о четырех стихиях, соответствующих четырем фигурам силлогизма; никакого научного открытия здесь сделать невозможно, потому что, как говорят, философия природы Гегеля похожа на натурфилософские построения Эмпедокла и Анаксагора. Эмпедокл и Анаксагор были людьми, жившими в своей эпохе, и сделали очень много для развития современной им науки. Они строили концепции возникновения жизни, строения космоса, возникновения человека, то, из чего потом возникала геология, биология (как у Теофаста и Аристотеля). Это был поиск, который всегда сопряжен с ошибками. Гегель же в научном XIX веке говорит о том, что "не лезет ни в какие ворота". Это не странность, не ошибка, не то, что можно стыдливо отодвинуть, а это есть проверка диалектического метода на истинность. Диалектический метод показывает, что как только он состыковывается с наукой, то он терпит сокрушительное фиаско. По известному афоризму Козьмы Пруtkова "единожды солгавший, кто тебе поверит"; также и здесь — тот, что один раз ошибся в применении своего метода, тот уже не может испытывать к себе никакого доверия. Метод оказался ошибочным.

С таким настроем мы и рассмотрим третью часть гегелевской триады — "Философию духа". Рассказывая о философии Гегеля, я сам себе изменяю, потому что я взял на себя миссию не судить философов, а пытаться убедить вас в правоте любого из философов, к каким бы противоположным лагерям они ни принадлежали. Я хочу научить вас философствовать, искать и думать. Только лишь в отношении Гегеля я позволяю себе высказать свое отношение, именно 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 гегелевский метод, который взяли в дальнейшем на вооружение марксисты-ленинцы. Это та же самая софистика, тот же самый метод, который позволяет не открывать новые неизвестные истины, а делать видимость объяснения того, что тебе известно. У софистов это было откровенно и отчетливо. Протагор честно говорил, что критерий истины — выгода, что кому полезно, то и истинно; истинно все. Гегелевская философия в этом отношении гораздо более закамуфлирована, она не столь явна, не столь откровенна, как софистика. Поэтому тот вред, который она нанесла через марксизм-ленинизм в конце XIX и XX веке, во многом вызван 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.

Рассмотрим объективно "Философию духа" Гегеля. "Философия духа" помещена в третьем томе 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? "Для нас дух имеет своей предпосылкой природу; он является ее истиной и тем самым абсолютно первым

в отношении ее. В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для себя бытия, как идея, объект в которой, также как и ее субъект, есть понятие". Иначе говоря, дух есть единство, синтез идеи и природы. Поэтому дух существует там, где есть одушевленная жизнь. Сфера действия духа - это сфера действия человека. Человек есть единственное существо, в котором природа и идея соединяются. Причем они не просто соединяются, а сливаются. Отсюда идет развертывание философии духа как субъективного духа, объективного духа и абсолютного духа.

Субъективный дух — это индивидуальный субъект, конкретный человек. Объективный дух — это действие духа в обществе, начиная от минимального объединения, от семьи. 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 философия, которая есть синтез искусства и религии откровения.

Несмотря на то, что третья часть "Энциклопедии" по объему равна первой части, Гегель уделяет объективному духу гораздо большее внимание в своей философии, и этому есть ряд подтверждений. 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 — "Философия права" (отдельный курс лекций), "Философия истории" (отдельный курс лекций). Об абсолютном духе — лекции по эстетике (четыре тома, изданные на русском языке); по религии откровения (двухтомник по философии религии); по философии изданы в нескольких томах лекции по истории философии. Рассмотрение учения об объективном духе занимает у Гегеля, хотя бы по объему написанных книг и прочитанных им лекций, подавляющую часть всего его творчества. Именно в этой части Гегель оказал на последующую философию очень большое влияние.

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. Поэтому Гегель, прежде всего, рассматривает душу, существующую независимо от других.

Известно учение Гегеля о совпадении исторического и логического, что историческое развитие определенной вещи и явления совпадает с логическим ее развертыванием. Поэтому чтобы логически объяснить душу, можно и нужно проследить историческое ее развитие. Гегель останавливается на развитии души, начиная с младенческого, даже с внутриутробного возраста человека. Гегель рассматривает различные состояния души — у младенца, состояния слабоумия, сновидения, рассеянности, идиотизм. Все эти явления Гегеля чрезвычайно интересуют, чтобы показать, где находится предел души, где мы можем увидеть коренное отличие души от остального мира. Если мы покажем отличие души гения от табуретки, то мы еще ничего не покажем. Но, если мы скажем, чем душа идиота отличается от табуретки, то мы действительно найдем сущностное отличие этих двух субстанций. Действительно, душа в самой минимальной ее форме, душа эмбриона, душа спящего человека 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 осознает себя, 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, достигающая уровня самосознания. Человек, соединяющий в себе все явления души и осознающий себя как субъективный дух, переходит на уровень феноменологии.

Феноменология - это антитезис субъективного духа. 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 есть развитие? Почему это есть 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 некоторое самостоятельно существующее.

Синтезом является психология, наука, воспринимающая душу в ее целостности — и как душу чувствующую, как имеющую различные маргинальные отклонения, и как душу самосознающую. То есть 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, состояние 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 тезисе "субъективный дух". Воля воспринимается всегда, во-первых, субъективно, но она всегда стремится отрицать себя. Воля всегда стремится действовать, всегда стремится себя проявить в некоем объекте, т.е. стремится к отрицанию самого себя.

Свободная воля стремится проявить себя в мире, объективировать себя, поэтому возникает отрицание субъективного духа, возникает объективный дух, дух, который существует не просто в человеке, но обществе, в котором люди действуют как свободные и разумные существа. Объективный дух есть сфера действия свободных людей, пересечение и столкновение их различных стремлений, желаний и действий. Объективный дух также делится на тезис, антитезис и синтез.

Некоторое пояснение. У Гегеля историческое и логическое существует в неразрывном единстве. Но у Гегеля часто логическое заменяет собой историческое. То, что Гегель показывает развитие некоторой идеи, явления еще не означает, что это развитие было именно таким в истории, проходило

все эти исторические этапы. Гегель часто показывает логическое развертывание этого понятия. Если мы говорим "вначале" или "затем", то это не всегда означает, что в каком-то веке было такое состояние, а через несколько лет появилось другое состояние. Иногда у Гегеля это совпадает, иногда бывает и другое развитие. В частности, в отношении объективного духа; здесь чаще всего речь идет именно о логическом развертывании идеи, об объективном развертывании.

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

Состояние права возникает вначале как состояние нерerefлексированное, неосознанное, просто как некоторое состояние того, что свободный дух должен чем-то владеть. Но это право одного свободного человека в конце концов сталкивается с правом другого свободного человека и возникает столкновение интересов. То, что мы помним по философии Гоббса или Руссо, по которым первое состояние человека есть состояние абсолютной свободы. Потом, когда абсолютная свобода начинает сама себе противоречить, ибо она предполагает свободу владеть всем, убивать, воровать и т.д., тогда я сам оказываюсь не только субъектом этой общественной свободы, но и объектом абсолютной свободы другого человека. Поэтому и Гоббс и Руссо, а вслед за ними и Гегель указывают, что столкновение этих интересов требует для себя договора. Только с одним отличием; если у Гоббса и Руссо это было чисто историческое развитие, то Гегель упирает на логическое развертывание идеи. Субъективная идея как свободный дух требует для себя некоей собственности, вступает в противоречие с другими субъективными духами и возникает понятие договора.

Вновь возникает противоречие — противоречие между моей субъективной свободной волей, моим желанием владеть чем-то, и договором как некоторой объективной силой, нарушающей мое 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 синтезом является право против нарушения права. Появляется осознание допустимости поступка или недопустимости его. Пока что это осознание существует лишь на личностном уровне. Например, я хочу себе что-нибудь приобрести. Я понимаю, что эта вещь находится в чьей-либо собственности. Но мне очень сильно хочется эту вещь приобрести, поэтому я хочу эту вещь украсть. Но я знаю, что существует Уголовный кодекс, который предусматривает наказание за это преступление. Я, тем не менее, понимаю, что я прав, потому что эта вещь принадлежит тому человеку не по праву. Он, скажем, украл эту машину (как рассуждал Деточкин в известном фильме). Поэтому я считаю, что я прав, мой поступок по воровству машины не является безнравственным. Происходит переход на некоторый новый уровень отношений — возникает моральность, не просто отношение, регулирующее взаимодействие различных свободных людей по владению некоторой собственностью, а состояние моральности. Или, если кто-нибудь

хочет у меня украсть какую-нибудь вещь, я понимаю, что я прав, если буду защищать мою собственность, или свою жизнь, или отстаивать правду; любое деяние всегда будет сопровождаться моей собственной оценкой справедливости или ее отсутствия. Возникает состояние моральности.

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

Умысел рассматривает состояние нравственности просто как некоторый частный поступок. Я хочу украсть определенную вещь, но понимаю, что это не просто нехорошо, а потому что красть вообще нехорошо. Возникает взаимодействие частного и общего. Умысел как намерение совершить некоторый частный поступок оказывается намерением совершить поступок нехороший вообще.

Поэтому антитезисом умысла является намерение и благо, т.е. намерение украсть вообще, чему может соответствовать осознание некой благодати и, наоборот, неблагодати 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. Отсюда вытекает и этот частный случай.

Гегель показывает диалектику взаимодействия единичного, особенного и общего. Поэтому возникает не просто нравственность, а моральность, т.е. диалектика развития объективного духа приводит к следующему моменту. Напоминаю эти ступени — право, моральность и нравственность.

Право имеет свои три составляющие: собственность, договор и право нарушения права.

Моральность имеет, соответственно: умысел, намерение и благо, добро и зло.

Нравственность мы рассмотрим чуть позже.

Каждый из этих моментов также может быть рассмотрен еще более детально. Этому более детальному рассмотрению и посвящены специальные курсы лекций Гегеля, опубликованные отдельно. В "Энциклопедии философских наук", как правило, Гегель доходит только лишь до второго уровня. Понято, что право, мораль и нравственность есть частный случай объективного духа, а объективный дух есть антитезис философии духа, а философия духа есть синтез энциклопедии всей философии. Понятно, что все время идет уточнение и развитие всех гегелевских понятий.

Возникает нравственность как состояние объективного положения вещей. Оказывается, что моя уверенность, что красть нехорошо, не просто моя личная убежденность, а это объективный закон, закон, существующий в объективном духе, существующий даже более того в абсолютной идее; это есть истина. Гегель здесь впервые (надо отдать ему должное) 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 меня как конкретного человека, совершающего конкретный поступок или ведущего определенный образ жизни, т.е. как состояние отдельного субъекта, отдельного духа. Нравственность есть объективное существование некоторых нравственных норм, 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. Оказывается, что в

нравственности снимается противоречие между свободой и желанием делать все, что угодно, и субъективным осознанием того, что это делать нехорошо. Это противоречие снимается тем, что оказывается, что свобода не ограничивается моими собственными внутренними убеждениями, а есть сфера действия 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, это противоречие между свободой и необходимостью снимается, т.е. оно как бы остается, но и решается.

Нравственность также разворачивается Гегелем по определенному механизму. Люди, понимая себя как свободные существа, понимая то, что они в своей свободе ограничены наличием нравственных законов, вступают в общение друг с другом и вступают в различные организации, союзы, различные общественные образования.

Первым, самым элементарным образованием, является семья. Семья - это не просто единство, как подчеркивает Гегель, по половому признаку, как это существует в животном мире. Семья предполагает единство нравственное. Прежде всего, этим объединяющим единством является любовь, т.е. нравственное чувство, которое отсутствует в животном мире. Два существа 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 просто набор семей, общество, в котором эти семьи и их члены вступают в определенные экономические, юридические, гражданские и прочие отношения. Возникают различные потребности, возникает потребность удовлетворения этих потребностей, возникает разделение труда, возникает полиция как институт по слежению за порядком, возникает неравенство 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, потому что оно существует. Здесь характерный момент гегелевской философии. Всегда есть некий соблазн объяснить последующую ступень предыдущей. Вы от меня ожидали совсем другое, а именно, что государство существует, чтобы защитить интересы каждой семьи. Нет. Государство существует для себя, об этом мы поговорим подробно на следующей лекции.

Вспомним "Науку логики". Все исследование начинается с бытия, которое потом разворачивается в наличное бытие, становление, количество, качество, мера и т.д. И в конце концов,

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, сама для себя. В обществе государство есть цель. Все остальное — гражданское общество, семья, субъективный дух, индивид, душа его — все это существует для государства. Гегель в данном случае является наиболее радикальным сторонником государства как организации самодостаточной. Здесь легче всего вспомнить Платона с его утопической попыткой построить идеальное государство. Он говорил, что, если государство будет счастливым, то члены его будут счастливы. Такая же простая формула могла бы быть повторена и Гегелем. Правда, Гегель такой фразы говорить не будет, он скажет еще более жестокую фразу, что государство счастливо, государство есть "шествие Бога по земле"; и даже если в этом государстве одни люди счастливы, а другие нет, то таков замысел Бога; государство без этого существовать не может. Его учение о государстве, как пишет Гегель, является одновременно и теодицией, т.е. объяснением того, почему в этом государстве существует зло. Переходя на уровень государства, мы необходимым образом переходим к рассмотрению гегелевского учения о религии.

Лекция 13

Продолжим рассмотрение учения Гегеля об объективном и абсолютном духе. Мы остановились на том моменте развития объективного духа, на котором по Гегелю возникает государство. 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 взаимоисключающих положений — это всемирная история, т.е. возникновение государства, развитие государства от одной формы к другой и становление системы государств, т.е. различных государств.

Государство неслучайно возникает именно в области объективного духа, там, где действовала и возникала мораль и нравственность. Государство, по выражению Гегеля, есть "действительность нравственной идеи, нравственный дух, как явная, самой себе ясная субстанциальная воля". То есть нравственность, которая существует как совокупность некоторых объективных нравственных законов, объективность, существующая в духе, объективируется на земле в материальном мире как государство. Поэтому государство существует в себе и для себя. Государство есть торжество нравственности, "шествие Бога по земле". Поэтому государство существует постольку, поскольку оно существует. Благодаря тому, что существует государство, существует и нормальная человеческая жизнь, а именно нравственность и право. Государство есть самоцель, которая обладает наивысшей правотой в отношении единичного человека. А наивысшей обязанностью человека является обязанность быть членом государства, быть гражданином.

Государство есть, прежде всего, разумное устройство, есть объективация духа, поэтому есть овеществленный разум. Поэтому государство есть 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 момент сосуществования гражданина и государства. Государство есть осуществление свободы, а осуществление свободы есть высшая цель разума.

Государство, рассматриваемое как существующее в себе и для себя, есть внутреннее государственное право. Поэтому государство существует как некоторая целостность, как имманентная, т.е. присущая самому себе цель, в которой существует и семья, и гражданин общества. Государство осуществляет в действительности единство единичного, особенного и общего, т.е. человека-индивида, семьи и государства как целостного образования. Государство существует действительно, поскольку, по Гегелю, действительность обуславливается действительностью понятия. Понятие государства возникает диалектично, возникает в момент саморазвития идеи, объективного духа, поэтому государство существует действительно, имея бытие в области объективного духа. Эта действительность государства и обеспечивает ему развитие и соединение в себе всех его составляющих.

В едином государстве тем не менее осуществляются различные, существующие самостоятельно, образования, как, например, власти. Власти являются моментами единого понятия, поэтому они, разделяясь, не расчлняют это единое понятие. Законодательной власти, по Гегелю, соответствует всеобщность, исполнительной — особенность, а судебной власти — единичность. По диалектике единичного, всеобщего и особенного эти три власти существуют в единстве. Гегель, выступая апологетом государства, которое является высшей ценностью, а человек подчиняется ему, странно продолжает эту идею — он оправдывает войну. Гегель указывает, что война с ее состоянием, в котором понимается всерьез суетность временных благ и вещей, есть тот момент, в котором идеальность особенного добивается своего права и становится действительностью. Высокое значение войны состоит в том, что благодаря ей сохраняется нравственное здоровье народа, его безразличие к застыванию конечных определенностей. То есть 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 приводит, 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 необходимо должно существовать как гарант существования и развития государства.

Но 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. Одной из форм этого взаимоотношения является война.

Во внешнем государственном праве государство, прежде всего, является суверенным образованием, поэтому 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 существования государств, а 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 лишь всеобщий и существующий только лишь в себе и для себя мировой дух. Мировой дух судит государства по своему праву, а его право является наивысшим правом. Это суждение духа о государстве и о государствах происходит во всемирной истории.

Всемирной истории Гегель уделял большое внимание, ей он посвятил отдельный цикл лекций - "Лекции по философии истории". Напомню, что философии истории уделялось не так много внимания в истории философии. Впервые концепцию философской истории выдвинул Августин, у древних греков как таковая эта концепция отсутствовала. Появляется эта идея только лишь с возникновением христианства, с появлением идеи развития мира, его возникновения, некоторого существования в развитии и конца. Для греков существование мира было независимым от человека, хаотичным, подвластным только лишь судьбе, которую невозможно понять, поэтому невозможно и построить философию истории. В христианстве совсем другая концепция. Августин в "Граде Божием" впервые предложил рассмотрение этого исторического процесса с философской точки зрения.

В дальнейшем концепция философии истории появляется и у других философов; в новое время наиболее известная концепция у Гоббса в "Левиафане". Гегелевская концепция является, пожалуй, одной из наиболее серьезных и известных.

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

Первоначальная история не выходит за пределы рассматриваемого предмета, история возникает как первоначальная история. Примеры ее можем 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 тождество духа автора и духа времени достигает полного тождества. Это чрезвычайно важно для исследователя, который через эти произведения может лучше постигнуть дух времени, но само произведение ничего не говорит о самом авторе как об историке, он скорее повествователь.

В рефлексивной истории изложение возвышается над историей. Историк уже различает себя и повествование, различается дух времени и дух автора. Первым автором такого плана Гегель считает Тита Ливия, у которого впервые возникает вопрос о смысле истории. Но историк в любом случае сын своего времени, он может анализировать события, сопоставлять их, но не может выйти за пределы своей эпохи. Если рефлексивный историк живет, скажем, в XIX веке и описывает античность, то он как бы модернизирует античную эпоху; он не возвышается над своей эпохой, в которой живет и

переводит события и идеи чуждой для него эпохи в свою эпоху. Поэтому возникает необходимость изложения путем абстракции. Часто эта попытка осуществляется в рамках самой рефлексивной истории, но наиболее лучшая попытка все же 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. А в этом и состоит цель истории. Историк обязан не столько описывать события, сколько их анализировать и показывать движущую силу этих событий, причинные связи между событиями, показать необходимость событий, т.е. их действительность. Как мы знаем, по Гегелю, государство разумно, следовательно и история также разумна. 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 некоторое проявление всеобщего мирового разума, объективного духа. Поэтому философия истории изучает историю как работу духа, а не просто как набор случайных, не связанных между собой интересных или неинтересных событий.

С этой позиции Гегель и подходит к анализу исторического развития человечества на земле. Как было сказано, история разумна так же, как и вся действительность, как и государство. У Гегеля есть фраза, которую он сказал в "Энциклопедии философских наук", за которую на него часто нападали, поэтому он посвятил ей несколько страниц в "Лекциях по философии истории". Гегель сказал: "Все действительное разумно, все разумное действительно". Гегеля стали упрекать, что тот оправдывает существование всяких безобразий, несовершенств, беззаконий и т.д. Гегелю пришлось объяснять, что эта его фраза не оправдывает, а объясняет существование в мире несовершенства. Здесь с Гегелем трудно не согласиться в правоте его фразы, ибо объяснить можно лишь только то, что разумно; неразумное, иррациональное не подвергается объяснению. Если же мы хотим объяснить существование чего-либо, то мы предполагаем его разумность, т.е. соответствие нашему разуму. Известный, идущий от античности принцип: подобное познается подобным; на этом принципе строится практически вся философия за очень небольшим исключением. Здесь тот же самый принцип показан в действии — если мы хотим объяснить действие духа в мире, в государстве и истории, мы должны предположить, что эта 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 "Все действительное разумно, и все разумное действительно" не означает, что в мире не происходит никаких глупостей. Можно сказать, что разумность и глупость есть лишь некоторые стороны одного и того же мирового разума, диалектического взаимодействия.

Дух, а точнее разум, есть субстанция, есть та среда, в которой осуществляются действия мировой истории и государства. Разум есть бесконечная мощь, есть творческое начало, которое осуществляет действие его на земле. Поэтому деятельным является только лишь разум, а события на земле происходят, поскольку они действуют в разуме. Поэтому разум направлен сам на себя и действует сам в себе; он бесконечен и имеет цель в самом себе. Поэтому и историческое исследование может быть философским, поскольку действительное разумно, а разумное действительно, и история осуществляется в разуме, т.е. в духе, поэтому и историк может

использовать свой разумный метод по отношению к событиям мировой истории. По Гегелю, разумность истории и разумность событий и закономерность истории или закономерность событий есть взаимно заменяющие понятия, синонимы. Разумность истории есть закономерность истории. Мы должны противопоставлять именно разумность случайности, незакономерности, а не разумность неразумности.

Разумность мира означает, что в мире нет случайных событий, мир управляется провидением, управляется разумом, духом, Богом. Именно это и имел в виду Гегель. Гегель, можно сказать, фаталист. По его представлениям, мир развивается в соответствии с законом, который, знает 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.

Гегель дает следующее определение свободы: "Свобода есть существующая в себе необходимость". По Гегелю, свобода есть внутренняя необходимость. С этой стороны люди, действующие в духе, в разуме, сами являются свободными существами, и чем больше они свободны, тем больше они познают эту необходимость.

Поэтому историю Гегель прежде всего рассматривает как теодицею, т.е. как объяснение того, каким образом существуют в мире несовершенство, зло и прочие безобразия, несмотря на то, что миром правит разум, дух и, в конце концов, Бог. 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, это отрицательное перестает быть отрицательным. Познавая отрицательное постольку, поскольку оно существует, мы познаем таким образом бытие этого отрицательного, т.е. положительный аспект его. Поэтому отрицательное в этом явлении принимает подчиненный характер и исчезает, становясь этим подчиненным. Постижение отрицательного в мире оказывается объяснением и оправданием отрицательного, т.е. некоего зла. Зло в мире существует постольку, поскольку зло необходимо для разума. Видимо разум, т.е. дух, двигая, развивая историю, считает необходимым существование на некоторых этапах его несовершенства. О цели разума — позже.

Поскольку история действует в единой субстанциальной основе, т.е. 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 веке, во многом благодаря работам Освальда Шпенглера и некоторым социальным явлениям, произошедшим в истории Европы в XX веке. 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, 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, т.е. 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 субстанцией, сущностью тела является тяжесть, как указывает Гегель, так и сущностью духа является его свобода. Поэтому осуществление истории идет всегда по пути осуществления свободы. Дух существует, поскольку он существует; по выражению Гегеля, "дух есть из себя бытие", т.е. дух самодостаточен, он сознает только лишь сам себя, поэтому дух абсолютно свободен. Материя же существует не самостоятельно, она существует в духе, и поэтому она несвободна.

Поэтому всемирно-исторические народы - это свободные народы, ибо именно в духе их народов осуществляется совпадение их 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. Поэтому он свободен в определении себя к чему-либо. Необходимость и свобода в духе совпадают.

Человек как существо, синтезирующее разум и природу, состоит из абсолютно свободного разума и подчиняющегося ему материального начала. Человек должен действовать как бы в двух мирах: с одной стороны, он имеет абсолютно свободный разум, с другой — подчиняющееся ему тело. Поэтому человек должен познавать законы разума, его необходимость. Из принципа "свобода есть необходимость, присущая духу", "свобода есть внутренняя необходимость духа" вытекает и принцип "свобода есть познанная необходимость". Человек познает необходимые законы духа, законы разума, 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 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 это была некоторая хитрость разума. 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 оказывается несчастным. Такие личности, которых Гегель называет всемирно-историческими личностями, как правило, несчастливы. Эта ирония истории, эта хитрость разума проявляется везде и всегда.

Почему дух, точнее 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, до Его познания. Человек только лишь тогда становится свободным, когда он постигает деятельность разума, а не тогда, когда ему дается нечто свыше в качестве подарка. Бог не может идти на такие уступки, Он 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 Божественный замысел и делают не то, что хочет Бог. Люди вполне могли бы построить идеальное государство, если бы знали, что хочет объективный дух, что хочет 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 Сев. 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 Сев. Америки слишком кротки и раболепны; они слишком приближены к природе и поэтому не способны к развитию в обществе. Африканцы не способны созерцать сущность человека, не способны к познанию разума, они не могут существовать в самостоятельном государстве, ими нужно управлять, поэтому колонизация африканских народов вполне оправдана. Рельеф также играет большую роль. Скажем, рельеф Америки, по выражению Гегеля, представляет собой нединамичную форму взаимодействия противоположностей. В другом месте этой же книги Гегель указывает, что будущее будет принадлежать американской нации, не индейцам, а выходцам из Европы, 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). Старость здесь понимается не в обыденном понимании, как немощь, а старость как зрелость, как совершенство. Двигателем прогресса истории является свобода, степень осознания и освоения свободы. Эта мысль достаточно здравая; примерно такой же критерий прогресса выдвинет в начале XX-го века Николай Бердяев, который с Гегелем во многом был несогласен. Но такой критерий истории, 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 лишь только в Персии, именно там появляется осознание людьми некоей свободы. Персидская религия, религия дуализма, борьбы добра и зла показывает, что свобода существует для того, чтобы бороться со злом так, как это делает добрый Бог.

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

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

На этом Гегель заканчивает рассмотрение объективного духа и переходит к абсолютному духу. Триада философии духа — это субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух. Абсолютный дух есть синтез первых двух положений, 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 самопознание абсолютной идеи. 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 это 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, каковой является христианство, религии откровения.

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.

Гегель часто вынужден был оправдываться, ибо здесь легко получить два вида возражения, как и было на самом деле. С одной стороны, возражения Церкви. Любой нормальный верующий человек не будет удовлетворен таким подчиненным положением религии по отношению к философии. С другой стороны, философы начала XIX века, 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 может идти речь только лишь о том, что в религии Бог открывает Себя людям, а в философии человек познает Бога. Обратная направленность. Примерно так же понимали это различие и схоластические мыслители; например, Фома Аквинский говорил, что религия и философия имеют один и тот же предмет, разнятся методы познания. Если в религии Бог дает некоторые основоположения, открывается в неких истинах, и человек на основе этих положений объясняет мир, то в философии, наоборот, человек, основываясь на своем разуме, постигает некоторые положения и через них восходит к Богу. Фома Аквинский, отождествляя философию и религию, все же указывал, что в религии существует иррациональный, сверхразумный момент, который в философии не может быть познан. К таковым элементам религии относятся все таинства и многие сущностные характеристики Бога, такие, как Его Троичность, Воплощение и т.д.

По Гегелю, непознаваемость Бога есть абсурд. Бог есть разум, и поэтому Он полностью познаваем, поэтому и философия, и религия совпадают. Именно в познаваемости Бога Гегель видит критерий эволюции религии. Религия, по Гегелю, также претерпевает различные этапы своего развития от становления, возникновения ее до прихода к 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 лишь 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 собственного 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 "религия в себе бытия". Бог есть чистая абстракция, чистое ничто, и целью религии является соединение с этим "ничто", т.е. уход в нирвану.

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

5. Другая переходная форма 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. Поэтому, снимая в себе противоположность между двумя богами и приводя эту противоположность к одному богу, происходит снятие противоположности, 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. Что мы имеем сейчас от их дворцов и жилищ? Ничего, кроме камней и грязи. А пирамиды, т.е. гробницы и усыпальницы, стоят и будут стоять века, как справедливо замечает Гегель

7. Следующая форма развития религиозного представления — религия духовной индивидуальности, в которой осуществляется следующая ступень религиозного познания Бога и познания человека. Религия духовной индивидуальности, прежде всего, это иудейская, ветхозаветная религия. Она коренным образом возвышается над всеми предыдущими религиями. В иудейской религии, которую Гегель называл "религией возвышенности", выделяются две главные идеи. Во-первых, идея творения мира из ничего. Одна эта идея может возвысить эту религию над всеми другими, в которых бог может только лишь упорядочивать существующее вне его и поэтому не является Богом. В

иудаизме впервые возникает понятие о собственно Боге. Эта идея как бы снимает недостаток этой религии, которым является отсутствие идеи бессмертия индивидуальной души. В этой «религии возвышенности», как отмечал Гегель, уделяется большое внимание человеческому разуму, ибо именно в этом Гегель видел смысл грехопадения человека. Человек, съев плод с дерева познания добра и зла, стал таким же, как Бог, и остоуда началась история.

Недостатком «религии возвышенности», иудейской религии, является также 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 - это государство. Но это понимание государства как главной ценности, при отсутствии понимания свободы всех и каждого, переносилось на императора. Поэтому, так же, 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 вывести 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, которая впервые встречается у Августина, идею разделения мира на царство Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого. Царство Бога Отца - это царство до сотворения мира. Царство Бога Сына - это время до пришествия Иисуса Христа, до воскресения Его и вознесения, ибо после евангельских событий, после того, как Иисус Христос вознесся на небо и соединился вновь со Своим Отцом, произошло вновь возвращение творения мира к своему Творцу. И поэтому это есть снятие противоположности, возникшей до пришествия Спасителя, это есть истинное существование мира, это есть царство Духа.

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.

Гегелевская философия оказала очень серьезное влияние на последующую философию. Принято говорить, что есть левое и правое гегельянство. Также принято говорить о том, что кто-то воспринял у Гегеля метод, а кто-то воспринял систему. Метод гегелевский — диалектика, был унаследован неогегельянами, прежде всего 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 о каком-то 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.

Бердяев указывал, что религия Гегеля атеистична, потому что показать, что христианство вырастает из предыдущих форм религиозности, это значит свести христианство к дорелигиозному состоянию. С другой стороны, подчинить христианство философии, разуму — в конце концов, мы можем от христианства и освободиться, доверившись только лишь своему разуму, что и произошло. Хотя сам Гегель мыслил о благих целях, о познании Бога и о философской любви к Нему, но известно, куда вымощена дорога благами намерениями.

Поэтому плоды гегелевской философии весьма и весьма печальны, хотя было много последователей Гегеля и со стороны религиозных мыслителей. Прежде всего нужно отметить английского философа конца XIX века Френсиса Брэдли, представителя идеалистического течения неогегельянства. Увлечение Гегелем было у раннего Ильина (его докторская диссертация), хотя сам Ильин потом отказался от своего гегельянства.

Учеником Гегеля был Людвиг Фейербах, который гегелевскую философию перевернул, в прямом смысле, с ног на голову, сделал то, чего от него и не ожидали критически настроенные диалектики, а именно отказался от понятия Бога. Поскольку у Гегеля разум человеческий и разум Божественный есть один и тот же разум, то поэтому познание Бога — есть познание человеком самого себя. Эту идею Фейербах будет блестяще, четко и логично реализовывать.

Лекция 14

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ

Людвиг Фейербах - последний представитель так называемой немецкой классической философии. Его можно было бы отнести и к последнему представителю философии нового времени и в какой-то мере его можно считать философом, относящемуся к другому пласту периода истории философии, к современной философии.

Общепринятое мнение, что Людвиг Фейербах относится к новому времени, как бы к старой школе. Но, если посмотреть с православной точки зрения, то отличие философии XIX и XX века от философии предыдущего времени состоит в гораздо более резком отходе от религии. Всегда

возникает вопрос, нужно ли нам знакомиться с такого рода мыслителями, как Л. Фейербах, Ницше, Фрейд, Маркс и другими, которые не просто отрицали религию или критиковали Церковь, как это бывало раньше, а буйно и последовательно отрицали и христианство, и Церковь, и религию вообще. Тем не менее знакомство и изучение этих мыслителей все равно необходимо, ибо для того, чтобы знать корни нашего времени, знать особенности мировоззрения современных людей, необходимо знать мировоззрение тех мыслителей, которые были основоположниками современного XX века.

Всем понятно, почему на курсе догматики или патрологии мы изучаем различного рода ереси. Не потому, что это очень интересно, а для того, чтобы самим не повторить ошибку, какую сделали до нас вольно или невольно христианские мыслители первых веков. Так же и здесь. Во-первых, мы должны знать, чем живут и о чем думают наши современники, а во-вторых, чтобы и самим не сделать ошибок, которые сделали мыслители XIX и XX века.

Огульное отрицание Церкви было нами замечено и у французских просветителей, особенно материалистов. Л. Фейербаха в этом плане можно отнести и к одному и к другому времени. Во-первых, он относится к философии старой, классической, потому что он размышляет еще по-старому. У него проблемы познания, онтологии, проблемы религии ставятся так, как они ставились Декартом, Спинозой, Кантом, Шеллингом, Гегелем — т.е. это старая классическая философия. Поэтому Фейербах считается мыслителем завершающим. Не случайно одна из работ Энгельса называется "Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии". Как ни странно, Энгельс верно заметил, что Фейербах показал, к каким логическим выводам может привести развитие классической философии и как из этого одним из следствий вырастает атеизм и материализм Фейербаха. В этом плане Фейербах считается одним из предтеч философии марксизма, которая, как сказал Маркс, смеясь рассталась со своим прошлым.

Кем же был Л. Фейербах в жизни и своей философии? Годы жизни Фейербаха 1804—1872 гг. Родился он в Баварии, в семье юриста — отец его был криминалистом; семья была многодетной и Людвиг был не единственным сыном, выделявшимся своим умом. Вообще эта семья была достаточно интеллигентная и интеллектуальная. В 1823 году Фейербах поступает в Гейдельбергский университет на богословский факультет. Родители прочили ему стезю священнослужителя. Он изучает теологию, но еще в молодости почувствовал, что теология не его специальность. Он начинает читать философские книги, увлекается модным тогда Гегелем. В 1824 году 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".

Уже в диссертации мы видим отход от классического гегельянства — Фейербах уже тогда не признавал христианства как истинной религии. Мы видели в философии Гегеля странное отношение: с одной стороны, взгляды Гегеля никак нельзя назвать христианскими, с какой бы позиции мы к ним ни подходили, даже судя не строго, с другой стороны, Гегель сам себя считал христианином и человеком, 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 он подвергает философскому осмыслению философию Гегеля. В 1830 году 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". Из этой работы я бы выделил лекции о Лейбнице, где очень точно и живо описана суть философии Лейбница. Здесь Фейербах показал себя как великолепный знаток философии нового времени.

В 1838 году после окончания написания этой работы Фейербах пишет свою 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, материальное первично, материализм исторически более прогрессивная философия, а идеальное есть лишь форма существования материального. Он упрекает Гегеля за его идеализм, который, по его мнению, вытекает из абсолютизации категорий. В 1841 году выходит основная работа Фейербаха "Сущность христианства". Идеи, описанные в этой книге, он развивает дальше и в 1845 году 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 т.д.

С 1841 по 1845 год было наиболее плодотворное время в творческой жизни Фейербаха. После этого он пишет достаточно мало, читает лекции о сущности религии, но уже не в университетах, куда его не допускают, а в частных учебных заведениях. В 40-е годы до него доходит известие о появлении его учеников — Маркса и Энгельса; он читает их труды, даже "Капитал" Маркса, одобрительно к ним относится. Умер Фейербах в 1872 году, 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. Основную задачу своей философии Фейербах видел в перемене акцентов. Философия 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. Поэтому Гегель как бы сделал логические выводы из развития всей предыдущей философии и осталось только поставить точку. Поскольку уже из философии Гегеля видно, что божественный разум, объективный, абсолютный 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. Гегель пытался понять сущность религии и утверждал, что вся сущность Бога абсолютно вся и полностью познаваема. Именно из этой тождественности человеческого и божественного и видит Фейербах то, 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. Но это отрицание у Гегеля проводится пока что с точки зрения самой религии, самой теологии.

Это противоречие и видит в нем Фейербах. По его мнению, философия Гегеля есть вывернутый наизнанку теологический идеализм. Вынося сущность человеческого "я" за пределы этого "я", она превращает человеческое "я" в Бога. Можно сделать отсюда выводы и говорить, что кроме человеческого "я" ничто не существует.

По Фейербаху, не только кризис философии в форме гегелевской мысли приводит к его философии, а это, в первую очередь, кризис религии. Религия, и особенно христианство, развивается, показывая, что это также есть продукт мысли, а не некоторая объективная реальность. То, что это лишь продукт человеческой мысли, Фейербаху говорит простой факт: религия существует только у человека. Ни одно животное не знает религиозности и ни для одного животного Бога не существует. Фейербах рассуждает здесь таким образом: объективный предмет является объективным потому, что он существует для любого живого существа. Скажем, ударить палкой, что собаку, что человека — и тому, и другому будет больно. Так что палка существует и для собаки и для человека. Но Бог есть предмет только лишь человеческого знания. И этот факт говорит, что Бог не есть объективная реальность. Животные Его не знают, и это показывает, что Бога не существует. Следовательно, сущность Бога следует искать в человеке. Здесь как раз Гегель очень полезен, т.к. он открыл главную сущность божественного разума, что он тождественен человеческому разуму.

Именно в этом видит заслугу Гегеля Фейербах. То есть сущность религии ищется в человеке, поэтому антропология есть не только цель развития философии, но и тайна религии, тайна христианства. Бог - бесконечное существо, пишет Фейербах в «Основных положениях философии будущего», ибо это есть бесконечность самого разума. Бог есть необходимое существо, ибо это отражает необходимость интеллекта. Бог есть безусловное вечное существо, ибо вечность и безусловность есть также свойство разума. Бог - независимое существо, ибо в мысли мыслящее существо относится к самому собой. Поэтому то, что является объектом в религии, в теистической религии, спекулятивной (т.е. гегелевской) философии, становится субъектом. Теист мыслит Бога с точки зрения чувственности, а спекулятивная философия показывает, что Бог должен мыслиться с точки зрения мышления. Поэтому теология превращает точку зрения в божественную, а спекулятивная философия, наоборот, превращает божественную точку зрения в человеческую. В теологии Бог противоречив Сам с Собой, ибо Он и Человек и не человек, Он и стал Человеком и превосходит любое человеческое понимание. Спекулятивная философия в гегелевской диалектике - это противоречие, которое является противоречием самой человеческой мысли, т.е. противоречие, существующее не в Боге, а в самом человеке. Поэтому спекулятивная философия есть Бог, т.е. чистый дух, реализованный в виде акта мысли. Следовательно, тайна спекулятивного мышления,

утверждает Фейербах, есть единство мыслящего и мыслимого, ибо Бог, по утверждению христианства, есть тождество мысли, есть мысль, мыслящая сама себя (правда это, скорее, аристотелевские, томистские мотивы).

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 существовавшую уже критику его оппонентов, которую он высказал в более ранних своих статьях. В частности, в предисловии ко второму изданию "Сущности христианства" Фейербах утверждает, что первое издание совершенно не поняли. Считают, что Фейербах просто продолжил линию критики христианства, но он утверждает, что это не критика христианства, а открытие ее сущности. Он не критикует христианскую религию, а, как он утверждает, он поразил в сердце и умозрительную и положительную христианскую философию.

Сейчас религия выродилась настолько, что нравственной осталась одна лишь ложь, истина же безнравственна и ненаучна. А истиной в действительности является человек. Религия (у Фейербаха имеется в виду только христианская) развивается, и это показывает, что она есть проявление человеческого духа. И то, что в конце концов возникает протестантизм, подтверждает, что религия есть продукт человеческой мысли. Протестантизм — способ этого очеловечения, ибо он показывает все логические выводы из христианства; протестантизм верит в Бога только для человека, а не Бога, существующего Самого в Себе. Поэтому и развитие христианства показывает, что истиной является только лишь 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 доводов Фейербаха. По мнению же Фейербаха, тайна любой религии коренится в существенном отличии человека от животного. Это показывает, что сущность христианства нужно искать в сущности человека, а сущностью человека является его разум. Поскольку отличие человека от животного состоит в его разуме, в сознании, а функция разума состоит в том, чтобы познавать сущность (известно еще со времен Платона и Аристотеля, что разум оперирует понятиями и категориями, которые всегда ищут сущность), то поэтому человек познает сущность, в том числе собственную, и живет как бы двоякой жизнью. Он 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. Отсюда возникает противоречие его собственной мысли.

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 религиозных людей, 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. Поэтому религия есть первое и косвенное самосознание человека. Косвенное, потому что прямое самосознание человека происходит в философии. Поэтому философия возникает после религии, возникает как следствие религии, потому что религия вырастает из тех же самых предпосылок, что и философия, из самосознания. Но в религии человек мыслит неосознанно, он косвенно осознает, что он познает свою сущность, и это познание объективирует, превращает в Бога. Для Фейербаха ничего не оставалось делать, как зачеркнуть религию, поставить на ее место философию и даже, более того, нужно свести все к человеку, к антропологии.

Таким образом, божественная сущность - это человеческая сущность, очищенная от индивидуальных границ. Если люди и утверждают, 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, Бог есть любовь, есть разум, Логос и т.д. Поэтому 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.

Тем не менее предикаты Божественного существа известны. В первую очередь, это всеобъемлемость, неисчерпаемость, бесконечная глубина и т.д. — все то, что утверждает положительное катафатическое богословие. Оно сводится к возведению в абсолют различных положительных характеристик — сверхразумность, всеведение и т.д.

Но эта тайна неисчерпаемости Божественных свойств есть не что иное, как тайна человеческой сущности, которая бесконечно разнообразна и бесконечно определяема.

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 предикат у Бога и все больше приписывает себе. Скажем, по сравнению с израильтянами, утверждает Фейербах, современный христианин и вообще христианин, это очень свободомыслящий человек. Поскольку Бог и человек в религии противостоят, являются крайностями, 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. А сущность человека есть разум или рассудок.

Поэтому чистая божественная сущность - это самосознание рассудка. Рассудок есть некоторая безличная сила в человеке; в человеке не может мыслить некий другой разум, кроме своего, поэтому и Бог объективен один для всех людей. А поскольку человеческий разум бесконечен, то и Бог представляется как некий бесконечный Дух, вынесенный за пределы индивидуальности и телесности. Человек не может познать сам себя, нельзя объективировать то, что является в действительности субъектом, поэтому разум непознаваем и следствием этого есть утверждение того, что Бог по

утверждению многих христиан также непознаваем.

В доказательство того, что сущность Бога есть объективированный разум, Фейербах приводит различные соображения, среди которых можно отметить то, что (мы знаем еще по утверждению Фомы Аквинского) 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".

Но Бог, как разум, это еще не есть собственно Бог христиан. Рассудок думает не только о себе, но и о других людях и о других объектах. Рассудок, разум думает о всем, поэтому, 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 человека 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 абсолютную сущность собственная моральная сущность человека. Эта сущность есть, собственно говоря, совесть, ибо она говорит человеку, чем он должен быть, указывает ему, что он не таков. Сущность человека показывает человеку, что он существо противоречивое, диалектическое, как говорил Гегель. Это противоречие человек пытается решить, выводя за свои пределы одну из его сущностей, показывая себя как абсолютно греховное существо и Бога как абсолютно совершенное существо. Этого делать нельзя, ибо этот разлад есть разложение одной единой греховно-совершенной нравственной сущности человека. А человек пытается ликвидировать этот разлад, видя абсолютное нравственно совершенное существо только лишь в Боге, видя Бога как любящее существо.

Бог в христианстве воплощается для того, чтобы искупить грехи человека. Воплощение Бога в некоторую телесную оболочку в форме человека есть не что иное, как проявление того, что сущностью человека является не только разум, нравственность, но человек есть чувственное существо, есть материальное, телесное существо. Это чувственное представление себя (человека) проявляется в переносе этого же чувственного представления на Бога. Поэтому причиной воплощения Бога на самом деле является представление человека о себе, это потребность человека. 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. Воплощение, по Фейербаху, это "слеза Божественного сострадания", т.е. появление человека чувствующего, поэтому человеческого существа. Бог воплощается в человека, потому что Бог есть любовь, как утверждает ап. Иоанн. Это означает, по

мнению Фейербаха, что Бог и любовь - это 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. Это означает, что человек хочет, прежде всего, чтобы его самого любили. Поэтому воплощение Бога есть не что иное, как проявление любви Бога к человеку, а эта любовь есть основание любви человека к Богу. То есть любим мы в Боге, прежде всего, любовь к человеку.

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, т.е. источник всех страданий.

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 единство — это тот самый пример, когда можно видеть раздвоение того, что существует в некоем единстве. По причине этого единства "я" и "ты" существуют в некотором общении, что является потребностью человеческого сердца. Поэтому и одинокий Бог исключает потребность любви. 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.

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. Таким образом происходит вновь обожествление своей собственной сущности, обожествление слова. Религия представляет себе истинную сущность слова как особую, отличную от человеческого слова сущность.

Таковы основные, существенные черты философии Фейербаха, ибо он рассматривает множество других положений христианства, сводя их последовательно к человеческой сущности. По Фейербаху, главная задача 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 собственную 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.

Поражает логичность и убедительность мысли Фейербаха. В доказательство его правоты можно почувствовать некоторый разлад внутри себя, с одной стороны, логичность и убедительность, с другой — какая-то внутренняя неудовлетворенность. Мне показалось, что причины этой неудовлетворенности в том, что мысли Фейербаха в значительной степени мысли правильные, только перевернутые "с ног на голову" (как он сказал о Гегеле). Для любого христианина понятно, что человек есть образ Божий, поэтому представления о человеке могут строиться на основе его знаний о Боге. Мы знаем, что именно так рассуждали Отцы Церкви, когда в спорах христологических, тринитарных, в спорах о Божественной сущности, о тайне соединения двух природ в одной ипостаси и т.д., решалась и другая проблема, которая для Церкви была неглавной, но, тем не менее, именно она и решалась, — это проблема определения сущности человека. Таким образом мы можем решить эту глубочайшую тайну, тайну человека, тайну соединения в нем двух природ — души и тела, тайну единства его личности. Лишь тогда мы сможем все это понять, когда до конца поймем и правильно усвоим догматическое православное богословие, когда мы будем твердо знать правильное решение христологических и тринитарных вопросов и все остальное православное богословие.

Поэтому ответ на вопрос о сущности человека неизбежно влечет за собой вопрос о познании Бога, об откровении Богом Своей сущности человеку. Совпадение многих формулировок о том, что бесконечна сущность Бога и бесконечна сущность человеческого разума, сострадание в Боге и сердце в человеке, нравственность в человеке, и Бог есть любовь. Это совпадение неслучайно. Это показывает, что человек действительно есть образ и подобие Божие. Поэтому Фейербах просто взял за исходный пункт не то, что было нужно. Он взял за исходный пункт человека, его сущность, и отсюда он попытался вывести божественную сущность. 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 на языке математики, тождественность предполагает необходимость и достаточность. Так вот можно вывести человека из Бога, но нельзя вывести из человека Бога, т.е. для познания человеческой сущности необходимо знание божественной сущности, но знание человеческой сущности недостаточно для того, чтобы знать божественную сущность.

Фейербах совершил эту элементарную математическую ошибку. Его мысли кажутся логичными и правильными, только воспринимать их нужно со знаком "минус". Действительно, Бог бесконечен, поэтому человеческий разум бесконечен. Действительно, Бог троичен — у человека также существует троическое проявление его сущности и т.д. Фейербах показывает начало смещения акцентов в начале XIX века, когда антропоцентризм (мы видели еще на примере философии Возрождения) подменяет собой знание о природе и, главным образом, о Боге. В этом эгоизме,

антропоцентризме и отрицании объективности Бога возникают многие, если не все, беды конца XIX и XX века.